



Historia Crítica

ISSN: 0121-1617

ISSN: 1900-6152

Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de los Andes

Vidal Kunstmann, José Miguel

Universalismos en disputa y convergencia: jesuitas, letrados y los primeros  
relatos en China sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América\*

Historia Crítica, núm. 91, 2024, Enero-Marzo, pp. 3-30

Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit91.2024.01>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81177398001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# Universalismos en disputa y convergencia: jesuitas, letrados y los primeros relatos en China sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América <sup>1</sup>

José Miguel Vidal Kunstmann

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

<https://doi.org/10.7440/histcrit91.2024.01>

Recepción: 1 de marzo de 2023 / Aceptación: 24 de julio de 2023 / Modificación: 15 de septiembre de 2023

**Cómo citar:** Vidal Kunstmann, José Miguel. “Universalismos en disputa y convergencia: jesuitas, letrados y los primeros relatos en China sobre el ‘descubrimiento’ y la evangelización de América”. *Historia Crítica*, n.º 91 (2024): 3-30, doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit91.2024.01>

**Resumen. Objetivo/Contexto:** Este artículo investiga cómo siete letrados de las dinastías Ming (1368-1644) y Qing (1644-1912), cuyas obras versan sobre la geografía e historia mundial, interactuaron y negociaron con las narrativas jesuitas en chino sobre el “descubrimiento” y evangelización de América. El objetivo principal es dilucidar las diferencias y similitudes entre las perspectivas de ambas partes sobre estos eventos, resaltando el papel que el encuentro entre los universalismos del confucianismo y el cristianismo jugó en dichas interpretaciones. **Metodología:** Se emplea un análisis textual, comparativo e histórico-contextual, enmarcado en las perspectivas teóricas de Nicolas Standaert y Pingyi Chu sobre el encuentro sino-jesuita como un caso de intercambio cultural. En él se negociaron conocimientos mediante la selección de elementos textuales y de la reestructuración de marcos conceptuales. Con ello, se contrastan las narrativas sobre el “descubrimiento” y evangelización de América en obras chinas con la descripción jesuita sobre estos eventos, y se investigan los factores contextuales que determinaron tanto la creación de estas narrativas por parte de la misión jesuita en China como las reacciones de letrados chinos hacia ellas. **Originalidad:** Este es un estudio pionero en examinar la recepción de los primeros relatos en China sobre contactos euroamericanos. Busca contribuir al campo de la historia intelectual china y global, al poner en discusión cómo un evento fundacional de la cosmovisión europea fue resignificado desde diversas perspectivas por letrados chinos interesados en incorporar los relatos sobre el “descubrimiento” en sus obras y en integrarlos en el camino del universalismo confuciano. **Conclusiones:** Las narrativas sobre estos eventos fueron espacios discursivos donde tuvieron lugar disputas y convergencias entre los proyectos civilizadores del cristianismo y el confucianismo. El modo en que letrados chinos las integraron en sus trabajos refleja cómo la transmisión de la visión de mundo cristiano se sometió a marcos locales que reforzaron ideas etnocéntricas. Inevitablemente, esto condujo a la emergencia de interpretaciones alternativas a la europea sobre la historia de América en la China imperial tardía. Esto último desafió la mirada etnocéntrica europea, que en buena medida se fundamentó en el “descubrimiento” y evangelización de América, y muestra cómo los letrados chinos usaron sus narrativas para la defensa de su propia civilización.

**Palabras clave:** China-América, cristianismo, confucianismo, dinastías Ming y Qing, jesuitas, letrados chinos.

<sup>1</sup> Este artículo se deriva de la investigación posdoctoral “La construcción de Latinoamérica en la imaginación geopolítica y geocultural de la dinastía Qing, 1820-1911”, financiada por ANID-FONDECYT. Proyecto Posdoctoral n.º 3210088. Agradezco las valiosas sugerencias y correcciones de quienes dictaminaron este trabajo en su primera versión, ya que han contribuido significativamente a la versión final del artículo.

## Universalisms in dispute and convergence: Jesuits, Literati, and China's early Accounts about the "Discovery" and Evangelization of America

**Abstract. Objective/Context:** This article investigates how seven literati of the Ming (1368-1644) and Qing (1644-1912) dynasties, whose works deal with geography and world history, interacted and negotiated with Jesuit narratives in Chinese on the "discovery" and evangelization of America. The main objective is to elucidate the differences and similarities between the two sides' perspectives on these events, highlighting the role that the encounter between the universalisms of Confucianism and Christianity played in these interpretations. **Methodology:** A textual, comparative and historical-contextual analysis is employed, framed by Nicolas Standaert and Pingyi Chu's theoretical perspectives on the Sino-Jesuit encounter as a case of cultural exchange. In it, knowledge was negotiated through the selection of textual elements and the restructuring of conceptual frameworks. In doing so, narratives about the "discovery" and evangelization of America in Chinese works are contrasted with Jesuit descriptions of these events and the contextual factors that determined both the creation of these narratives by the Jesuit mission in China and the reactions of Chinese scholars to them are investigated. **Originality:** This pioneering study examines the reception of early Chinese accounts of Euro-American contacts. It seeks to contribute to the field of Chinese and global intellectual history by discussing how a foundational event of the European worldview was re-signified from various perspectives by Chinese scholars interested in incorporating the «discovery» narratives into their works and integrating them into the path of Confucian universalism. **Conclusions:** The narratives about these events were discursive spaces where disputes and convergences between the civilizing projects of Christianity and Confucianism took place. The way in which Chinese scholars integrated them into their works reflects how the transmission of the Christian worldview was subjected to local frameworks that reinforced ethnocentric ideas. Inevitably, this led to the emergence of alternatives to European interpretations of American history in late imperial China. The latter challenged the European ethnocentric gaze, primarily grounded in the "discovery" and evangelization of America, and shows how Chinese scholars used their narratives to defend their civilization.

**Keywords:** China-America, chinese scholars, christianity, confucianism, jesuits, Ming and Qing dynasties.

## Universalismos concorrentes e convergentes: jesuítas, eruditos e os primeiros relatos chineses sobre a "descoberta" e a evangelização das Américas

**Resumo. Objetivo/Contexto:** neste artigo, investiga-se como sete eruditos das dinastias Ming (1368-1644) e Qing (1644-1912), cujas obras tratam da geografia e da história mundial, interagiram e negociaram com as narrativas jesuítas em chinês sobre a "descoberta" e a evangelização da América. O objetivo principal é elucidar as diferenças e as semelhanças entre as perspectivas dos dois lados sobre esses eventos, destacando o papel que o encontro entre os universalismos do confucionismo e do cristianismo desempenhou nessas interpretações. **Metodologia:** foi empregada uma análise textual, comparativa e histórico-contextual, emoldurada pelas perspectivas teóricas de Nicolas Standaert e Pingyi Chu sobre o encontro sino-jesuíta como um caso de intercâmbio cultural. O conhecimento foi negociado por meio da seleção de elementos textuais e da reestruturação de enquadramentos conceituais. Ao fazer isso, são contrastadas as narrativas sobre a "descoberta" e a evangelização da América nas obras chinesas com as representações jesuítas desses eventos, e são investigados os fatores contextuais que determinaram tanto a criação dessas narrativas pela missão jesuíta na China quanto as reações dos acadêmicos chineses a elas. **Originalidade:** este é um estudo pioneiro na análise da recepção dos primeiros relatos chineses sobre os contatos euro-americanos. Ele busca contribuir para o campo da história intelectual chinesa e global ao trazer à discussão como um evento fundamental da visão de mundo europeia foi ressignificado a partir de várias perspectivas pelos eruditos chineses interessados em incorporar os relatos da "descoberta" em suas obras e integrá-los ao caminho do universalismo confucionista. **Conclusões:** as narrativas sobre esses eventos foram espaços discursivos onde ocorreram disputas e convergências entre os projetos civilizatórios do cristianismo e do confucionismo. A maneira como os estudiosos chineses os integraram em suas obras reflete como a transmissão da visão de mundo cristã foi submetida a estruturas locais que reforçaram as ideias etnocêntricas. Inevitavelmente, isso levou ao surgimento de inter-

pretações alternativas às europeias da história americana na China imperial tardia. Este último aspecto desafia o olhar etnocêntrico europeu, que se baseava em grande parte na “descoberta” e evangelização da América, e mostra como os estudiosos chineses usaram suas narrativas para defender sua civilização.

**Palavras-chave:** China-América, cristianismo, confucionismo, dinastias Ming e Qing, jesuítas, eruditos chineses.

## Introducción

En su influyente obra *La invención de América* [1958], Edmundo O’ Gorman destaca cómo la idea de que América fue descubierta desempeñó un papel instrumental en el proceso de integración de este continente dentro de la teleología cristiana y la modernidad europea. En este texto, el autor profundiza en el debate geográfico-teológico que condujo a la conceptualización de América como un espacio habitado por la descendencia de Adán y Eva que había quedado desconectado de las enseñanzas cristianas, así como la idea de que el “descubrimiento” de América se erigió como parte esencial de un plan providencial destinado a la redención de toda la humanidad. En consecuencia, O’ Gorman revela cómo la idea del “descubrimiento” no solo introdujo un nuevo territorio en el horizonte geográfico europeo, sino que también incorporó a su población en la trayectoria providencial de la historia universal cristiana<sup>1</sup>.

Esta idea del “descubrimiento” llegó a China a comienzos del siglo XVII como resultado de las consecuencias de la Contrarreforma y la creación de los imperios marítimos de España y Portugal. Estos dos factores convergieron de manera inédita y promovieron la llegada de un gran número de misioneros cristianos a China hacia el final de la dinastía Ming (1368- 1644) y el principio de la dinastía Qing (1644-1912). Entre los contingentes misioneros, destacaba la Compañía de Jesús, una orden religiosa que, desde los años posteriores a su fundación en 1540, había dirigido su atención hacia Asia ante las limitaciones experimentadas en su labor misionera en Tierra Santa, por aquel entonces bajo el control del Imperio otomano. Con el respaldo de la corona portuguesa, cuya esfera de influencia, según lo dictado por el Tratado de Tordesillas (1494) incluía a China, uno de los fundadores de la orden, San Francisco Javier (1506-1552), comenzó los trabajos misioneros de los jesuitas en Asia; se radicó en Goa, India, por un tiempo, antes de convertirse en pionero de la misión en Japón en 1549. Finalmente, murió de enfermedad en una isla cercana a la costa sur de China en 1552, sin haber podido conseguir el permiso de la corte Ming para la entrada y la residencia a largo plazo de misioneros europeos en este imperio. Así pasaron más de treinta años después de su deceso antes de que los primeros católicos europeos pudieran asegurar una presencia más segura y duradera en China. El avance no se materializó sino hasta 1582-1583, cuando el italiano Michele Ruggieri (1543-1607) obtuvo permiso de las autoridades provinciales de Guangdong para residir en una ciudad que no fuera la capital provincial, Guangzhou. Su destacada contribución fue complementada al poco tiempo por el más célebre de los misioneros jesuitas en China, Matteo Ricci (1552-1610)<sup>2</sup>.

---

1 Edmundo O’ Gorman, *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, cuarta reimpresión (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995), 27-29, 150.

2 Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012), 17-21; Liam M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2007), 25-41.

La misión jesuita en China en sus primeros años y hasta las primeras tres décadas del siglo XVII enfrentó una situación muy delicada como producto del reducido número de misioneros, la escasez de recursos y la desconfianza de algunos influyentes oficiales e intelectuales chinos hacia los misioneros jesuitas. Para garantizar la legitimidad del cristianismo en China y la permanencia de los misioneros en todo el imperio, y como respuesta al temor de que se produjeran persecuciones anticristianas similares a las que se experimentaron en Japón durante este periodo, se implementaron dos estrategias interconectadas de la Sociedad de Jesús<sup>3</sup>. La primera consistió en la promoción de la tolerancia y el diálogo con la tradición china. De este modo, a partir de mediados de la década de 1590, los misioneros buscaron establecer un identidad china-confuciana que les permitiera integrarse en la sociedad china como miembros de la élite intelectual y política. En término discursivos, esta identidad se manifestó en un intento por compatibilizar la doctrina política y moral dominante en China, el confucianismo y los principios cristianos. A través de esto se planeaba facilitar la conversión de las élites chinas al cristianismo, y obtener su respaldo político y económico. Paralelamente, como parte de este plan de integración a las élites chinas y su evangelización, se ideó la práctica de un evangelismo indirecto. Esta segunda estrategia implicaba un esfuerzo significativo para publicar textos en chino sobre distintos saberes europeos. Con esto se esperaba atraer la atención de los letrados chinos interesados en distintas materias científicas y contenidos exóticos, dar cuenta del gran nivel civilizacional de Europa y, al mismo tiempo, era un modo de transmitir mensajes religiosos. El objetivo último coincidía con el de la estrategia de tolerancia y diálogo con la tradición china: legitimar la figura de los misioneros como letrados de un nivel moral e intelectual equiparable al de los letrados-funcionarios confucianos (*shi*)<sup>4</sup>.

En el contexto de esta producción intelectual, la concepción providencial del “descubrimiento” llegó a China por medio del texto *Registro de las regiones más allá de la jurisdicción del geógrafo imperial* (*Zhifang waiji*, 1623; a continuación, *Registro de las regiones*). Este escrito en chino sobre la geografía mundial surgió como una respuesta al movimiento anticristiano de Nanjing (1616-1623) (véase más adelante), y fue elaborado por Giulio Aleni (1582-1649), un misionero italiano que arribó en Macao en 1610 como parte de una segunda generación de jesuitas para suplir la escasez de misioneros en China. Aleni desempeñó un papel importante en la misión. Por un lado, se destacó en la difusión de los conocimientos científicos europeos, al publicar varias obras relacionadas con este campo. Por otro, desarrolló una gran labor de evangelización directa entre las comunidades chinas, principalmente en la provincia de Fujian, donde residió desde 1624 hasta su fallecimiento en 1649<sup>5</sup>.

3 Sobre la compleja situación de la misión en China durante este primer periodo, véase Brockey, *Journey to the East*, 17-77.

4 Bays, *A New History*, 21-22; Qiong Zhang, *Making the New World Their Own. Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discovery* (Leiden: Brill, 2015), 7, 38-47; Pingyi Chu, “Trust, Instruments, and Cross-Cultural Scientific Exchanges: The Chinese Debate over the Shape of the Earth, 1600-1800”, *Science in Context* 12, n.º43 (1999): 385-412.

5 Sobre la vida y obra de Aleni, véanse, en Tiziana Lippiello y Roman Malek, editores, “*Scholar from the West*” *Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (Monumenta Serica Monograph Series XLII, Fondazione Civiltà Bresciana, Annali IX, Nettetal: Steyler Verlag, 1997).

Sin embargo, Aleni no trabajó en solitario en la composición del texto en cuestión. Siguiendo con la práctica común en otras publicaciones en chino de los jesuitas, *Registro de regiones* contó con la colaboración de un letrado chino para pulir el contenido, la terminología y la redacción del texto<sup>6</sup>. El encargado de esta tarea fue Yang Tingyun (1562-1627), un destacado intelectual y uno de los principales aliados de los misioneros durante los primeros años de la misión en China. Yang es un ejemplo notable de un letrado que consideró la posibilidad de conciliar el cristianismo con el confucianismo en el contexto de búsqueda de reformas ante la crisis de finales de la dinastía Ming. Su enfoque se centró en revitalizar el confucianismo como un movimiento reformista; desempeñó un papel esencial en la interpretación de esta tradición, la integración de la noción de que el cristianismo reflejaba conocimientos perdidos del confucianismo original. Entre estos elementos, Yang incluía la creencia en la existencia de un Dios único, personal y todopoderoso<sup>7</sup>.

*Registro sobre regiones* se estableció como la fuente de información más completa basada en conocimientos occidentales sobre la geografía mundial en China hasta los albores del siglo XIX. Fue solo en ese momento cuando nuevas narrativas occidentales sobre el mundo exterior llegaron a través de las obras de misioneros protestantes. Del mismo modo, la descripción de América contenida en este texto se constituyó hasta comienzos del siglo XIX en la principal fuente en China sobre los relatos acerca de los primeros encuentros entre Europa y América.

Aunque las ideas de los jesuitas sobre la historia y la geografía mundial —que incluían la noción renacentista de la existencia de cinco continentes, la concepción de la Tierra como una esfera y un discurso sobre Europa como un centro de civilización comparable a China— no provocaron un cambio radical en la tradición académica china, encontraron espacio en las teorizaciones y trabajos de letrados de las dinastías Ming y Qing interesados en la descripción del mundo exterior en textos de un carácter no oficial. En contraste con los textos oficiales, que se concentraban mayormente en asuntos administrativos, militares y en exploraciones relacionadas con la geografía histórica del imperio y zonas circundantes, las obras analizadas en este estudio representan un enfoque diferente hacia la geografía, caracterizado por la especulación sobre tierras lejanas y la utilización de fuentes consideradas como alternativas a las oficiales<sup>8</sup>.

El objetivo central de este artículo es examinar las reacciones de siete letrados chinos, autores de estos tipos de texto, ante la descripción proporcionada por Aleni y Yang sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América. Estos letrados, a saber, Xiong Renlin (1604-1666), Wang Honghan (1648-c.1700), Lu Ciyun (fl. 1662-1683), Xu Chaojun (1752-1823), Ye Zipei (fl. 1835-1851), Liang Tingnan (1796-1861) y Dai Zuoming (fl. 1855-1863), son los autores de los únicos siete textos que incorporaron la narrativa de Aleni y Yang sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América, y aplicaron ciertas modificaciones que permiten un análisis respecto de sus perspectivas sobre estos eventos. A pesar de las diferencias entre estos letrados chinos, en cuanto al contexto histórico en que transcurrieron sus vidas y en su relación con los conocimientos

6 Acerca de este punto, véase Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, traducido por Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 258, nota 142.

7 La más completa introducción a Yang Tingyun en inglés es el excelente estudio de Nicolas Standaert, *Yang Tingyun: Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought* (Leiden, New York, Kobenhavn and Köln: Brill, 1988).

8 Benjamin Elman, “Geographical Research in the Ming-Ch’ing Period”, *Monumenta Serica* 35 (1981-1983): 1-18. Sobre la recepción de las ideas geográficas jesuitas, véase la serie de casos presentados en Zhang, *Making the New World*.

occidentales, coinciden en dos puntos respecto del uso de la información del texto de Aleni y Yang. En primer lugar, comparten el interés por la utilización de los saberes histórico-geográficos occidentales como una herramienta hermenéutica valiosa y parten de búsquedas alternativas a la producción histórico-geográfica oficial. En segundo lugar, se esfuerzan por garantizar que los relatos sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América no menoscaben la centralidad cultural atribuida a su propia civilización.

Al considerar todos estos puntos, el presente artículo se centra en dilucidar las diferencias y similitudes que existieron entre las interpretaciones de los misioneros jesuitas y los letrados chinos sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América, y se resalta el papel que el encuentro de dos universalismos —el confucianismo y el cristianismo— desempeñó en la construcción de sus narrativas.

En este caso, el término “universalismo” denota un principio heredado tanto en China como en Europa de sus tradiciones clásicas. Este, expresado por medio del cristianismo y el confucianismo, implica la posibilidad de una potencial integración de toda la humanidad en una comunidad armoniosa, junto con los requisitos teológicos, morales y socioculturales que esto conlleva. En este sentido, tanto el cristianismo como el confucianismo comparten la noción de que ciertos comportamientos y desarrollos promovidos por estas cosmovisiones tienen validez universal y constituyen un ideal al cual todos los seres humanos deberían aspirar y podrías unirse con la debida orientación. La diferencia clave entre ambas tradiciones radica en que, en el caso del cristianismo, además de estos imperativos, la adopción de la religión era central para ser considerado parte del mundo civilizado. En este sentido, el catolicismo era exclusivista y tenía un fuerte sentido de herejía, mientras el confucianismo era inclusivo y tolerante en términos religiosos<sup>9</sup>.

Esta contribución está fundamentada en la tendencia historiográfica asociada al desarrollo de la historia global y conectada, que busca ir más allá del modelo “difusionista occidental” que relaciona de modo totalizante el origen del conocimiento moderno con el occidental. En cambio, otorga una atención especial a las historias intelectuales no occidentales, así como al activo rol de sus representantes al abordar el conocimiento europeo para consolidar sus propias agendas frente a contendientes locales y europeos<sup>10</sup>. En virtud de lo mencionado, se contextualiza la llegada de las primeras informaciones sobre el “descubrimiento” y evangelización de América a China dentro de una coyuntura histórica que Timothy Brook describe como de segundos —más permanentes— contactos entre las distintas regiones del mundo. Para Brook, el siglo XVII fue de “improvisación”, que contrasta con el XVI, de menor comunicación y adaptación y mayor conflicto entre las distintas culturas que entraron por primera vez en contacto. El siglo XVII, por el contrario, estuvo

9 Acerca del universalismo cristiano, véase John M. Headley, “Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero’s Assignment, Western Universalism and the Civilizing Process”, *Renaissance Quarterly* 53, n.º4 (2000): 1119-1155; para el caso chino, Siep Stuurman, “Common Humanity and Cultural Difference on the Sedentary-Nomadic Frontier: Herodotus, Sima Qian, and Ibn Khaldun”, en *Global Intellectual History*, editado por Samuel Moyn y Andrew Sartori (Nueva York: Columbia University Press, 2013), 35-38, 53; Wang Gungwu, “The Chinese Urge to Civilize: Reflections on Change”, *Journal of Asian History* 18, n.º1 (1984): 1-34.

10 Algunos ejemplos recientes, representativos de este campo de estudio, son: Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2010); Serge Gruzinski, *¿Qué hora es allá?: América y el islam en los albores de la modernidad* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2015); Prasenjit Duara, Viren Murthy y Andrew Sartori, editores, *A Companion to Global Historical Thought* (Somerset: John Wiley & Sons, 2014); Samuel Moyn y Andrew Sartori, editores, *Global Intellectual History* (Nueva York: Columbia University Press, 2013).

caracterizado por una “adaptación selectiva, realizada a través de un proceso de influencia mutua” entre distintas tradiciones. Así, este autor pone de relieve que “en lugar de transformaciones completas o conflictos mortales”, fueron “negociaciones y préstamos” los aspectos centrales a la hora de “desviar amenazas imprevistas y responder con cautela a oportunidades igualmente imprevistas”<sup>11</sup>.

Las características mencionadas por Brook son clave en el proceso que Qiong Zhang denomina como “integración global del tiempo y el espacio” y Antonella Romano como “englobamiento”. Estas autoras utilizan estos términos para describir el proceso a través del cual una amplia variedad de conocimientos acerca de diferentes culturas comenzó a circular por todo el mundo y a ser debatidos fuera de sus propias tradiciones intelectuales a partir del siglo XVI, lo que contribuyó a tener una percepción más completa sobre el mundo<sup>12</sup>. Además, según lo explican Sanjay Subrahmanyam y Sebastian Conrad, esta circulación de información sobre diversas regiones del mundo provocó una proliferación de escritos histórico-geográficos de una escala global con características dispares y contenidos ambiguos. Esto se debió a la naturaleza acumulativa de la información presentada, la ardua tarea de asimilar gran cantidad de datos nuevos y controvertidos, así como a la incapacidad de abandonar por completo una perspectiva universalista sobre la historia que celebraba la singularidad cultural y, en muchos casos, la supuesta superioridad de la civilización del autor<sup>13</sup>.

El nuevo abordaje académico ha tenido un impacto significativo, al alejarse de una perspectiva que se centraba únicamente en la difusión del conocimiento occidental, en el análisis de los intercambios culturales entre misioneros jesuitas y letrados chinos. Estos encuentros, que en estudios pioneros se analizaron dentro de un esquema de “impacto y respuesta”, donde se entendía a los jesuitas como meros transmisores y a los letrados chinos como receptores pasivos del conocimiento occidental, en un contexto marcado por una dicotomía tajante entre Occidente y China, son revisados por nuevas investigaciones desde una óptica que reconoce a ambas partes como productores activos de conocimiento en un contexto de diálogo e intercambio intercultural<sup>14</sup>. Dentro de estas investigaciones, las reflexiones teóricas de Nicolas Standaert y Pingyi Chu revisten especial relevancia en el análisis del proceso de difusión y recepción de conocimientos occidentales en China. Ambos autores ponen en evidencia que, dado que el fenómeno que se analiza fue uno de *transmisión externa*, los jesuitas se enfrentaron a una doble dificultad: (1) la de seleccionar qué información de su cultura era fundamental transmitir y cuál podía omitirse; (2) la necesidad de presentar esta información de manera entendible y atractiva para la cultura

---

11 Timothy Brook, *El sombrero de Vermeer. Los albores del mundo globalizado en el siglo XVII*, traducido por Victoria Ordóñez Diví (Barcelona: Tusquets Editores, S. A., 2019), 39-40.

12 Romano enmarca su discusión en torno al modo en que Europa incorporó a sus saberes espacios geográficos como China dentro de la noción de “englobamiento”. Por su parte, Qiong Zhang explora las repercusiones en China del encuentro sino-jesuita como parte de un “proceso de integración global del espacio y el tiempo”. Antonella Romano, *Impresiones de China. Europa y el englobamiento del mundo* (siglos XVI-XVII), traducido por Alicia Martorell Linares (Madrid: Marcial Pons Historia, 2018), 11-12; Zhang, *Making the New World*, 355.

13 Sanjay Subrahmanyam, “On World Historians in the Sixteenth Century”, *Representations* 91, n.º 1 (2005): 26-57; Sebastian Conrad, *What is Global History?* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 21-24.

14 Para una panorámica general sobre estos estudios, véase Nicolas Standaert, “Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission”, en *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, editado por Stephen Uhalley, Jr. y Xiaoxin Wu (Armonk: M. E. Sharpe, 2001), 82-116; Nicolas Standaert, “New Trends in the Historiography of Christianity in China”, *The Catholic Historical Review* 83, n.º 4 (1997): 602-604.

receptora. Estas problemáticas no eran menores en términos políticos, puesto que en muchos casos los nuevos saberes podían atentar directa o indirectamente (por medio de malinterpretaciones) contra la cosmovisión del receptor. Esto condujo a una interacción activa de los letrados chinos con las perspectivas jesuitas, lo que dio lugar a la construcción de conocimiento original a partir de ambas tradiciones<sup>15</sup>. Así, el contenido previamente “codificado” por los jesuitas y sus colaboradores chinos fue sometido a las posiciones socioculturales de los receptores en un proceso de “decodificación”. Esto se manifestó en lo que Standaert identifica como *formas de cambio*, término que se refiere a una serie de mecanismos discursivos mediante los cuales los letrados chinos interactuaron con las nuevas ideas. Dentro de las *formas de cambio* descritas por Standaert, se incluyen la *sustitución*, *eliminación*, *incrementación*, *contraacomodación*, *conservación*, *selección*, *reinterpretación* y *reestructuración* de los elementos presentes en los textos originales<sup>16</sup>.

Al considerar las reflexiones de Standaert y Chu, metodológicamente este artículo parte de un análisis textual comparativo, mediante el cual se busca contrastar las narrativas sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América en obras chinas con la descripción de Aleni y Yang sobre estos eventos, y se concentra en observar las *formas de cambio* presentes. Simultáneamente, se propone un análisis histórico-contextual con el propósito de dilucidar el contexto en que estas informaciones llegaron a China y las aproximaciones de los letrados locales respecto de los conocimientos jesuitas, sus metodologías de trabajo geográfico y sus perspectivas sobre la relación del confucianismo y el cristianismo. Esto nos permitirá comprender mejor las intenciones detrás de la forma en que estos letrados presentaron el “descubrimiento” y la evangelización de América o decidieron eliminar dichas informaciones.

A partir de lo anterior, se espera contribuir al conocimiento histórico en dos áreas. En primer lugar, se busca abordar una brecha en la literatura existente sobre el encuentro sino-jesuita, al analizar de forma específica una temática relativamente poco explorada, como lo son las informaciones sobre América derivadas de este encuentro. Esta investigación es, así, el primer intento por estudiar de manera sistemática y analítica la historia de la circulación y recepción en China de los relatos sino-jesuitas sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América<sup>17</sup>. En segundo lugar, este estudio busca enriquecer el campo de la historia intelectual china y global, al discutir

15 Standaert, “Christianity in Late Ming”, 90-105; Pingyi Chu, “Trust, Instruments, and Cross-Cultural Scientific Exchanges”, 386-387.

16 Standaert, “Christianity in Late Ming”, 102.

17 Algunas investigaciones previas que han abordado aspectos parciales de este tema son: Carrington L. Goodrich, “China’s First Knowledge of the Americas”, *Geographical Review* 28, n.º 3 (1938): 400-411; Zou Zhenhuan, *Wan Ming hanwen xixue jingdian: bianyi, quanshi, liuchuan yu yingxiang* [Clásicos de estudios occidentales en chino de la dinastía Ming tardía: edición, traducción, notas explicativas, circulación e influencia] (Shanghái: Fudan daxue chubanshe, 2011), 271-272; Qiong Zhang, *Making the New World*, 320-321, 338; Hong Jianrong, *Xixue yu Ruxue de jiaorong: Wan Ming shenshi Xiong Renlin Diwei zhong de shijie dili shuxie* [La amalgamación de los estudios confucianos y occidentales: Diwei, el escrito sobre la geografía del mundo del literato de la dinastía Ming tardía Xiong Renlin] (Taipéi: Hua Mulan wenhua chubanshe, 2010), 65-66; José Miguel Vidal Kunstmann, “Un continente al servicio de la evangelización de China: América en la producción geográfica sino-jesuita”, *Aisthesis*, n.º 71 (2022): 37-50; José Miguel Vidal Kunstmann, “Geografía y cosmovisión en las obras de Xiong Renlin 熊人霖 (1604-1666), Lu Ciyun 陸次雲 (fl. 1662) y Wang Honghan 王宏翰 (1648-1697/1700?)”, en *Nuevos diálogos: Asia y África desde la mirada latinoamericana*, coordinado por María Elvira Ríos et al. (Ciudad de México: El Colegio de México, 2019), 196-201. Las fuentes primarias y secundarias en chino citadas en este artículo no cuentan con traducciones al español. Todas las traducciones de extractos de estas fuentes, así como de sus títulos, han sido realizadas por el autor de este artículo.

cómo un evento fundacional de la cosmovisión europea moderna fue apropiado por letrados chinos, ilustrando los límites de la difusión del conocimiento histórico-geográfico europeo en la China imperial tardía, y mostrando cómo la disputa y convergencia entre las agendas civilizatorias del confucianismo y el cristianismo se manifestaron en las narrativas de estos intelectuales chinos sobre América.

Este texto se divide en cinco apartados. En el primero, se examina cómo jesuitas y sus colaboradores chinos se valieron de una interpretación providencial para presentar la historia de los primeros encuentros euroamericanos. Esta primera producción implicó una construcción idealizada de Europa y una legitimación del papel fundamental de los misioneros cristianos como creíbles transmisores de conocimientos. Luego, los tres siguientes apartados se enfocan en el estudio de las interpretaciones de los letrados chinos de la narrativa occidental del “descubrimiento” y la evangelización de América, en un intento por integrar estos relatos en el camino del universalismo confuciano. En el primero, esto está representado en las figuras de Xiong Renlin y Wang Honghan y la “confucianización” que estos autores realizan de los contenidos del texto de Aleni y Yang por medio de la sustitución de palabras o su incorporación dentro de marcos epistemológicos y cosmológicos confucianos. El siguiente apartado, que aborda las perspectivas de los letrados Lu Ciyun y Xu Chaojun, se centra en analizar la negación que hacen estos autores de la comunión entre el cristianismo y el confucianismo, lo que conduce a una lectura no providencial de la historia de América. Además, le otorgan prioridad a China como centro de la geografía e historia universal. Finalmente, el último apartado analiza las interpretaciones de Ye Zipei, Liang Tingnan y Dai Zuoming luego de la Guerra del Opio (1839-1842). En este, se explora cómo, sin importar el nuevo contexto intelectual, continúa una intención por desmarcarse de los contenidos cristianos por medio del uso de ediciones que muestran similitudes con las de los autores previamente discutidos. En la conclusión, se retoman los puntos centrales del artículo y se reflexiona en torno a cómo la historia de la expansión europea en América no solo fue narrada desde la óptica europea en China, sino también a través de relatos resignificados sobre estos eventos por letrados chinos.

## **1. América providencial: “descubrimiento” y evangelización en la obra** *Registro sobre las regiones*

Como se mencionó, los relatos de Giulio Aleni y Yang Tingyun acerca del “descubrimiento” y la evangelización de América emergen como una respuesta al movimiento anticristiano de Nanjing (1616-1623), el cual prácticamente paralizó la actividad misionera de los jesuitas en China, especialmente entre 1617 y 1620. Este movimiento se contraponía a los jesuitas y a letrados chinos como Xu Guangqi (1562-1633) y el propio Yang Tingyun, que respaldaban a los padres católicos como parte de una agenda centrada en combatir la laxitud moral y la debilidad intelectual que eran percibidas como destructoras de la vida pública durante los últimos años de la dinastía Ming. Así, entre 1616 y 1623, a solicitud del viceministro del Ministerio de Ritos de Nanjing, Shen Que (1565-1624) —quien sostenía que las ideas de los jesuitas correspondían a una heterodoxia (*xie*) que carecía de relación con el confucianismo y era un peligro para la sociedad—, los misioneros jesuitas fueron expulsados de las capitales del norte y del sur, Beijing y Nanjing, respectivamente, en 1617, varios de ellos fueron apresados y recuperaron el permiso para volver a instalarse en las capitales solo en 1623.

Durante este tiempo, muchos misioneros, incluido Aleni, encontraron refugio en la casa de Yang Tingyun en Hangzhou. Como se mencionó, durante la estadía de Aleni en casa de Yang, un periodo enriquecedor de intercambio y aprendizaje de ideas de parte de ambos intelectuales, se gestó *Registro de regiones* (1623)<sup>18</sup>. Esta detallada descripción de la geografía mundial, publicada inmediatamente después del fin de la persecución a los misioneros, formó parte de la agenda para contrarrestar la propaganda contraria a los jesuitas que había surgido durante el movimiento anti-cristiano, y promover el restablecimiento de los estudios occidentales. Al seguir las directrices del plan de publicaciones científicas de la estrategia de evangelización indirecta, un programa que fue finalmente ratificado de manera oficial como parte de las reglas de la misión jesuita en China en 1621, esta obra tenía como objetivo, además de difundir conocimientos geográficos, transmitir ideas religiosas y presentar una imagen idealizada de la Europa cristiana<sup>19</sup>.

El uso de la geografía para estos dos propósitos, difusión de ideas religiosas y exaltación de Europa, deriva del hecho de que esta disciplina proporcionaba el espacio más adecuado para presentar narrativas históricas relacionadas con el desarrollo histórico del cristianismo, de Europa y del resto del mundo, así como del hecho de que, durante el Renacimiento, en textos histórico-geográficos de características eclesiásticas como esta, tanto los recursos textuales como los visuales eran considerados como elementos de exégesis que permitían conocer a Dios en la naturaleza y que aludían al desenvolvimiento de un plan divino para la redención humana a través de la expansión de cristianismo<sup>20</sup>.

La interpretación providencialista en *Registro sobre las regiones* sobre el viaje de Colón y los primeros contactos euroamericanos refleja esta doble e interconectada agenda centrada en realzar la imagen de Europa y transmitir mensajes religiosos:

"Hace unos cien años atrás, en el Reino del Oeste, vivió un ministro llamado Colón. Él se dedicaba al estudio de la investigación y la comprensión de los principios de las cosas [*gewu qiongli*] y a lo largo de su vida había enseñado y practicado técnicas de navegación. Él [Colón] siempre pensaba para sí mismo: 'El Señor del Cielo [término chino reinterpretado como el dios cristiano por los jesuitas] originalmente creó el Cielo y la Tierra [el mundo] para el disfrute de la humanidad. La gente ha estado diciendo que hay más mar que tierra [en el mundo]. Esto no parece concordar con el amor del Señor del Cielo por los seres humanos. Por lo tanto, más allá de los tres continentes, en medio del océano, debe haber más tierra'. Además, le preocupaba que los países más allá del mar, al haber estado desconectados del prestigio y enseñanzas [*shengjiao*] [del mundo civilizado], pudieran haber sucumbido en sus costumbres perversas. [Colón pensó así que] debía aventurarse lejos en su búsqueda y viajar de manera extensa por sus tierras para instruir y transformar [las costumbres de sus habitantes]. De este modo, el Señor del Cielo silenciosamente inculcó este propósito en él. Un día, mientras navegaba en el Mar del Oeste, [Colón] respiró [un olor] y de forma repentina cayó en la cuenta de que, este no era el aroma de agua de mar, sino que el de tierra. [Colón entonces pensó:] 'Debe haber gente y países en dirección hacia

18 Brockey, *Journey to the East*, 63-80.

19 Brockey, *Journey to the East*, 75-80; Bernard Hung-kay Luk, "A Study of Giulio Aleni's Chih-fang wai-chi, 職方外紀", *Bulletin of Oriental and African Studies* 40: 58-84; Zhang, *Making the New World*, 301-323.

20 Chris C. Park, *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion* (Londres: Routledge, 1994), 8-12; Chen Hui-Hung, "The Human Body as a Universe: Understanding Heaven by Visualization and Sensibility in Jesuit Cartography", *The Catholic Historical Review* 93, n.º 3 (2007): 517-552; Headley, "Geography and Empire".

el oeste'. Informó de su descubrimiento a varios reyes, quienes le proporcionaron barcos, granos, equipo y monedas [...] Navegaron por muchos meses sin encontrar nada. El trayecto era peligroso y las enfermedades comenzaron a brotar. La tripulación expresaba su descontento y pedían regresar. [Sin embargo,] con firme determinación, Colón instó [a su tripulación] a seguir adelante. De manera súbita, un día, en el nido del cuervo del barco, alguien gritó: ¡'Tierra'! Todos se congregaron llenos de alegría para agradecer al Señor del Cielo [...] Reyes de la Tierra del Oeste despacharon a líderes de su iglesia aquí [a México] para persuadir a los nativos a hacer el bien. En el transcurso de unos pocos años, las costumbres salvajes que estos nativos habían heredado fueron gradualmente reformadas"<sup>21</sup>.

Como se puede observar, en esta narrativa se omiten por completo las especificidades contextuales y las motivaciones comerciales y políticas del viaje de Colón; el "descubrimiento" de América no guarda relación con el interés europeo de ganar acceso marítimo a Asia, ni con la competencia política y comercial entre España, Portugal y los estados italianos. Al contrario, en la descripción de Aleni y Yang, el propósito de la empresa de Colón tiene desde el principio una meta proselitista: descubrir tierras desconocidas habitadas por seres humanos aislados de la civilización y convertir al cristianismo a sus gentes. Este objetivo se basa en una creencia religiosa arraigada en la idea de que Dios creó la tierra para el disfrute del hombre, lo que sugiere que debe haber más tierra que agua en el mundo. Asimismo, la travesía de Colón se inicia de forma providencial con la inculcación silenciosa de este propósito por parte de Dios en Colón. El marinero genovés se convierte así en un instrumento de Dios, y es, por lo tanto, a Dios a quien Colón agradece por el éxito de una travesía providencial destinada a la redención de los indígenas americanos.

Entendidas en este contexto religioso, las expresiones asignadas para describir las búsquedas intelectuales de Colón, "la investigación y la comprensión de los principios de las cosas" (*gewu qiongli*) —términos que describían en la China dinástica tardía los esfuerzos de los letrados por demarcar los límites del mundo natural y metafísico y establecer las fronteras entre lo conocido y desconocido—, hacen alusión a una exploración que, en concordancia con la reinterpretación de los jesuitas de estos conceptos neoconfucianos, apuntaba a "conocer a Dios" (*zhi tian*) en los "principios de las cosas"<sup>22</sup>. En el texto de Aleni y Yang, entonces, la importancia del viaje de Colón no gravita en el descubrimiento geográfico de un nuevo continente, sino más bien en la expansión de la ecúmene como consecuencia de la inclusión de otros descendientes de Adán dentro de la historia universal cristiana. En síntesis, la idea de tierras habitadas más allá del espacio geográfico de la ecúmene medieval convierte a esta narrativa en un eje fundamental para comprender la existencia de un ser superior, al ser Dios la fuerza que, en su potencialidad infinita, está detrás de la habitabilidad total de la Tierra<sup>23</sup>.

21 Giulio Aleni, *Zhifang waiji jiaoshi* [Edición punteada y anotada del *Registro de las regiones más allá de la jurisdicción del geógrafo imperial*, 1623], anotada y punteada por Xie Fang, segunda reimpresión (Pekín: Zhonghua shuju, 2008), 119-121.

22 Nicolas Standaert, "The Investigation of Things and the Fathoming of Principles (*Gewu Qiongli*) in the Seventeenth-Century Contact Between Jesuits and Chinese Scholars", en *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, editado por John W. Witek (Sankt Augustin: Steyler Verlag, 1994), 398-409.

23 John M. Headley, "The Sixteenth-Century Venetian Celebration of the Earth's Total Habitability: The Issue of the Fully Habitable World for Renaissance Europe", *Journal of World History* 8, n.º 1 (1997): 4-7.

El relato providencialista del viaje de Colón determina la narrativa del resto de la descripción de América en el texto de Aleni y Yang sobre las interacciones euroamericanas, y prevalece una narrativa sobre relaciones armónicas entre europeos y pueblos originarios. Esto se estructura, en primer lugar, como resultado de que, salvo por una sutil mención a los conflictos de los primeros colonos europeos con los indígenas del Caribe<sup>24</sup>, se prescindió de informaciones sobre las guerras de conquista y el proceso de colonización. Igualmente, no es posible identificar las administraciones coloniales ni los nombres específicos de aquellos países europeos involucrados en la exploración y explotación del continente. Esta narrativa también enfatiza en los beneficios obtenidos por los indígenas americanos gracias a la introducción de nuevas técnicas y productos, además de mencionar las acciones civilizadoras de los misioneros, similares a la que son descritas al final del extracto citado en relación con la evangelización de México<sup>25</sup>. Todo lo mencionado crea una imagen de América como un territorio dividido en una serie de reinos independientes que han entrado en contacto, de manera providencial y en gran parte pacífica, con una Europa descrita como una unidad en armonía, y las gentes del continente se han beneficiado material y moralmente de este encuentro.

En este sentido, aquellos pueblos que han adoptado el cristianismo han sido capaces de dejar atrás prácticas que representaban la antítesis del mundo civilizado, como la idolatría, los sacrificios humanos y el canibalismo, y han avanzado hacia formas de vida más civilizadas a través del desarrollo de aspectos que no estaban presentes en su tradición, como la escritura, leyes o un sistema de gobierno bien definido. Es crucial señalar que, salvo por la idolatría, también en la tradición china, la existencia o ausencia de estos elementos era considerado como un punto fundamental para determinar el estado civilizacional de una sociedad<sup>26</sup>.

La intención de Aleni de transmitir una narrativa providencialista es evidente en el hecho de que, tanto en la narrativa del “descubrimiento” como en la de las acciones evangelizadoras, Aleni no se apoyó en su fuente principal, la obra del geógrafo italiano Giovanni Magini (1555-1617), titulada *Moderna tavole di geografia* [1598]. Esta obra, a diferencia de Aleni, no profundiza mayormente en el desarrollo de las misiones en el continente ni ofrece una lectura providencial del “descubrimiento”<sup>27</sup>, sino que se enfoca en describir la historia de los encuentros euroamericanos más allá de las misiones y la influencia de un plan divino para la región. Aunque es difícil, si no imposible, determinar cuál fue la fuente principal de Aleni para las secciones sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América —si es que utilizó alguna—, estaba al tanto de varias otras fuentes de

---

24 Aleni, *Zhifang waiji*, 120.

25 Aleni, *Zhifang waiji*, 120-121, 124, 130, 132, 138.

26 En relación con la concepción en las tradiciones china y europeas sobre ideas de civilización, véanse Walter Mignolo, *The Idea of Latin America* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 15-22; John M. Headley, “Geography and Empire”, 1142-1150; Emma Jinhua Teng, *Taiwan's Imagined Geography. Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 33-44, 61-80; Wang Gungwu, “The Chinese urge to civilize: Reflections on Change”, 4-6. Para el contexto específico de los jesuitas, véase Nicholas P. Cushner, *Why Have you Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America* (Nueva York: Oxford University Press, 2006), 3-12. Como se ha explorado en otro estudio, lo expresado en este texto y la terminología utilizada en él establecían un diálogo con una larga tradición literaria en China sobre escritos acerca de tierras lejanas y salvajes. Vidal Kunstmann, “Un continente al servicio”, 41-43.

27 Giovanni Antonio Magini, *Moderna tavole di geografia* (Venecia: Tradotte dal R.D. Leonardo Cernoti Vinitiano canonico di S. Salvatore, 1598), 202-211.

las cuales pudo haber obtenido información para presentar una interpretación providencial de los encuentros euroamericanos iniciales y destacar el proceso civilizador del cristianismo. Entre estas fuentes, se halla probablemente la más autorizada sobre asuntos americanos en Italia, *Le relazioni universali* [1591], del jesuita italiano Giovanni Botero (1544-1617), quien fue expulsado de la orden jesuita en 1580<sup>28</sup>, e *Historia Natural y Moral de la Indias* [1591], del jesuita español José de Acosta (1540-1600). Aunque a diferencia de estas, con el propósito de describir a Europa como una unidad cohesionada, la noción del liderazgo de la monarquía española en el plan providencial del texto de Aleni no está presente<sup>29</sup>. Independiente de sus influencias, el punto que se destaca es su intención de alinear sus narrativas con discursos que no estaban marcadamente presentes en su fuente principal, con el fin de presentar una idealizada y providencial historia de las relaciones entre Europa y América, que se convirtiera en una herramienta valiosa para la misión jesuita en China. Como veremos, esta idealización de la influencia beneficiosa de la civilización europea en América tuvo cierto éxito en al menos dos letrados chinos, quienes, con diferentes interpretaciones, consideraron apropiada la narrativa que presentaba a los europeos como agentes de transformaciones positivas entre los pueblos de América.

## 2. Proyectos civilizadores en convergencia: las aproximaciones de Xiong Renlin y Wang Honghan

El primer letrado chino que se apoyó en el relato de Aleni y Yang para describir a América fue Xiong Renlin. Esto ocurrió en su obra titulada *Trama de la Tierra* (*Diwei*, 1624), que se caracteriza por incorporar las ideas presentadas en *Registros sobre regiones* sobre la geografía física y política del mundo sin considerar las informaciones cristianas. Este enfoque fue típico de varios intelectuales reformistas de finales de la dinastía Ming y principios de la dinastía Qing, y estaba influenciado por la comunidad intelectual de la cual este participaba, la Escuela de Fang (*Fangshi xuepai*). Los miembros de esta comunidad, formada alrededor de su padre Xiong Mingyu (1579-1649) y el destacado literato Fang Yizhi (1611-1671) y cuyos miembros tuvieron contactos directos con los jesuitas, se caracterizaba por tener un interés en involucrase activamente con las ideas occidentales, poniéndolas a prueba y adaptándolas dentro del marco epistemológico neoconfuciano de la “investigación de las cosas” (*gewu*) y la “comprensión de los principios” (*qiongli*), sin considerar las ideas religiosas de los padres católicos<sup>30</sup>. Sin embargo, es relevante anotar que este rechazo hacia las doctrinas religiosas no implicaba necesariamente desestimar a los misioneros como intelectuales que tenían un cuerpo de conocimientos morales y científicos que revelaba similitudes con los preceptos de la tradición confuciana. En efecto, sus estudios eran suficientemente válidos como para considerar que en Europa también existía una gran civilización.

Estos puntos de vista nos ayudan a comprender el acercamiento de Xiong Renlin a los relatos sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América, y los relatos en *Trama de la Tierra* reflejan lo que se podría denominar como una “secularización/confucianización” de los contenidos. Esto implica la eliminación de los contenidos relacionados con ideas cristianas y la presencia

28 Headley, “Geography and Empire”, 1144.

29 Headley, “Geography and Empire”; Josef de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, edición crítica de Fermín del Pino-Díaz (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008), 270-274.

30 Zhang, *Making the New World*, 163-196; Hong, *Xixue yu Ruxue*, 4-6, 13-14, 23-32, 147-188.

de la Iglesia católica en América, así como un intento por integrar estas narrativas en el camino del universalismo confuciano. Esto se puede apreciar desde la descripción de los antecedentes del viaje de Colón:

"Hace unos cien años, en el País del Oeste, vivió un ministro llamado Colón, quien se dedicaba profundamente a la investigación de los principios de las cosas (*tanji wuli*) y siempre reflexionaba para sí mismo: 'El Soberano de las Alturas (*Shangdi*) creó originalmente el Cielo y la Tierra [el mundo] para la humanidad, ¿cómo puede ser que exista más mar que tierra? Un día, mientras navegaba en el Mar del Oeste, [Colón] respiró [un olor] y de forma repentina cayó en la cuenta de que, este no es el aroma de agua de mar, sino el de tierra. Si uno viajara hacia el oeste, sin duda [encontraría] otros reinos'. Así, solicitó a su rey que se construyeran barcos y que los abastecieran de granos [...] Navegaron por muchos meses sin encontrar nada [...] Muchos miembros de la tripulación se enfermaron [y comenzaron] a expresar su deseo de regresar. Colón los reprendió con voz alta: 'He venido [hasta aquí] por orden del rey. Que estas aguas testifiquen en mi contra si osara volver y dar mi reporte al rey sin haber encontrado un territorio importante'. De este modo, continuaron con esfuerzo hacia adelante [...] y llegaron a una tierra donde había un reino"<sup>31</sup>.

Esta narrativa revela que Xiong Renlin utilizó varias *formas de cambio* para "decodificar" la información proporcionada por Aleni. En algunos casos, Xiong substituyó palabras por otras del mismo significado sin alterar los contenidos de la historia original, como *liangyi* en lugar de *tian di* para referirse al mundo. En otros casos, sin embargo, las ediciones modificaron radical o parcialmente la estructura y el contenido del relato. Por ejemplo, Xiong reemplazó algunos conceptos chinos que habían sido utilizados y reinterpretados por los jesuitas, como *tianzhu* ("Dios") y *gewu qiongli* ("la investigación y la comprensión de los principios de [Dios] en las cosas"), contraacomodándolos, es decir, supliéndolos por categorías supuestamente más auténticas como *Shangdi* (El Soberano de las Alturas) y *wuli* ("principios de las cosas"). Aunque estas contraacomodaciones no alteran la estructura del relato, sí representan un intento por disociar estos términos de los significados cristianos que los jesuitas les atribuían. Al considerar que, como se explicó anteriormente, Xiong rechazó las ideas religiosas de los jesuitas, el reemplazo de *Tianzhu* por *Shangdi* no es casual ni responde a una cuestión estilística. *Shangdi* es un concepto de larga data en la tradición china que los jesuitas utilizaron intercambiamente con los de *Tianzhu* y *Tian* (Cielo) hasta comienzos de la década del 1630 para nombrar al dios cristiano, y su uso estuvo, al igual que el de los otros dos términos, siempre en disputa durante los primeros años de la misión<sup>32</sup>. Al mismo tiempo, fueron varios los letrados chinos, tanto seguidores como opositores de las ideas religiosas de los jesuitas, entre ellos Yang Tingyun, que interpretaron a *Shangdi* dentro de premisas neoconfucianas, disociándolo de su genealogía cristiana<sup>33</sup>. Es probable que Yang y Aleni optaran por usar *Tianzhu* en

31 Xiong Renlin, *Hanyu tong jiaoshi: Diwei* [Edición punteada y anotada de *Penetrando los secretos del universo*, 1648: *Trama de la Tierra*, 1624], anotada y punteada por Hong Jianrong (Shanghái: Shanghai jiatong daxue chubanshe, 2017), 178.

32 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, traducido por Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 25-26, 32, 48, 115, 194, 199-200, 233, 255 (nota 74); Brockey, *Journey to the East*, 85-88; Sangkeun Kim, "Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's *Shangti* in Late Ming China, 1583-1644" (tesis de doctorado, Princeton Theological Seminary, 2001), 189-247.

33 Véanse Brockey, *Journey to the East*, 87; Kim, "Strange names of God", 304-317.

*Registro de regiones* por esta razón. En este sentido, se puede concluir que Xiong, por medio de esta edición, buscaba transformar al Dios cristiano en un dios chino de mayor relevancia dentro del canon confuciano. Con esto, Xiong subordinó las creencias cristianas a la tradición local. Del mismo modo, la eliminación del término usado por los jesuitas para sus búsquedas religiosas y científicas, *gewu qiongli*, y su reemplazo por uno que no era el que utilizaban los jesuitas para explicar sus investigaciones, “principios de las cosas” (*wuli*), sugiere el distanciamiento de Xiong de una interpretación en la que el objetivo principal de las investigaciones de Colón era descubrir a Dios en los principios de las cosas. En efecto, *Wuli* no hace referencia a este proyecto religioso. En las exploraciones neoconfucianas en las que Xiong participaba, *wuli* aludía a la adquisición racional de conocimientos sobre la naturaleza, con el propósito práctico de contribuir a una mejor organización política y social del mundo<sup>34</sup>. Por otra parte, el objetivo de expurgar al cristianismo del relato se advierte también por la omisión de todos los contenidos providencialistas relacionados con el “descubrimiento”. En el relato de Xiong, por lo tanto, el factor providencial no explica ni el origen ni el éxito de su travesía. En su lugar, se incorpora el valor confuciano de la lealtad a través de un diálogo entre Colón y su tripulación que no aparecía en el texto de Aleni. En esta conversación, según lo relata Xiong, Colón justifica la continuación de su viaje a pesar de las dificultades experimentadas en su travesía, y subraya la imperativa necesidad de respetar y cumplir de manera completa la orden de su rey de descubrir nuevas tierras<sup>35</sup>.

Por último, como parte de su intención de desacralizar la narrativa de sus contenidos cristianos, Xiong elimina o “seculariza” las acciones misioneras. Esto se aprecia tanto en la supresión de las enseñanzas religiosas de los misioneros en la sección introductoria al continente y en los apartados de México y Perú, como en la desafiliación de los padres católicos de su membresía eclesiástica, al presentarlos como “instructores” (*jiaoguan*), “confucianos de Occidente” (*zhitu zhi ru*) o simplemente como “letrados” (*shi*)<sup>36</sup>.

La preservación de las acciones civilizadoras europeas es de particular interés para el estudio de Xiong. Esto lo pone de manifiesto en dos hechos. Uno se refiere a que él, siguiendo su punto de vista favorable hacia los jesuitas, no rechazó la idea de que los europeos fueran capaces de transmitir una forma de vida civilizada a sociedades consideradas como bárbaras. Esto se colige del hecho de que, en las secciones de su texto donde se mencionan las actividades de estos “confucianos occidentales”, también se destacan las influencias civilizadoras que estos supuestamente habían tenido sobre la población americana<sup>37</sup>. Esta decisión de Xiong de preservar la influencia de los jesuitas en América, pero de desestimar a la religión como agente de cambio, refleja su postura confuciana de rechazar la posibilidad de que transformaciones culturales puedan ocurrir por medio de la influencia de poderes que no fueran necesariamente de origen humano, como es el caso de la

34 Hong, *Xixue yu Ruxue*, 182.

35 Xiong, *Hanyu tong*, 178.

36 Xiong, *Hanyu tong*, 180, 183, 189.

37 Xiong, *Hanyu tong*, 180, 183, 189.

intervención divina a través de la adopción del cristianismo<sup>38</sup>. Asimismo, hace eco de un discurso político-moral predominante en la China dinástica y expresado en el confucianismo, según el cual las narrativas acerca de distintos estados de desarrollo y cambios civilizatorios en sociedades salvajes, como resultado de la educación y mediante el ejemplo proporcionado por sabios (*shengren*), así como de las influencias civilizadoras de la dinastía de turno<sup>39</sup>, tuvieron un papel central en percepciones sobre la evolución histórica de China, la legitimación del poder político y las relaciones internacionales<sup>40</sup>. Xiong, así, construye un relato sobre los encuentros euroamericanos que se guía por estas premisas.

En el relato de Xiong, por un lado, se encuentra la idea de que transformaciones en los comportamientos humanos no forman necesariamente parte de una agenda religiosa, y por otro (coincidiendo con la estructura del texto original), que estas solo son posibles a través de las enseñanzas de “sabios” que posean conocimientos culturales y morales acordes con algunos de los preceptos confucianos sobre el desarrollo de una civilización avanzada (como la escritura, formas de gobierno, sistema de leyes, escala de valores, entre otros). En este caso, para Xiong, estos atributos están representados por los misioneros europeos. Este punto se demuestra también en una edición en la sección de Brasil, donde, aunque en el texto de Aleni se indicaba que habían ocurrido cambios importantes en términos del desarrollo cultural, político y legal de esta región, no se mencionaba explícitamente que estos cambios habían sido resultado de las acciones misioneras. Dada la ausencia de una referencia explícita en cuanto a la influencia de personas civilizadas en la generación de estos cambios, Xiong decidió eliminar la referencia a estas transformaciones en su descripción de Brasil<sup>41</sup>.

Un segundo aspecto en el que conviene detenerse es en que las descripciones sobre las actividades civilizadoras no solo buscaban resaltar el alto nivel moral de la civilización europea, sino también el de la China. Este punto se desprende tanto de la deconstrucción de la naturaleza cristiana de las narraciones como de la idea sustentada por Xiong en el “epílogo” (*xi*) del texto, donde el autor sostiene que tanto los estudios daoístas como los “estudios de Jesús son una rama del confucianismo” (*yesu de xue, ruzhe fenfan*)<sup>42</sup>. Igualmente, esta posición se reafirma con el uso del término “confucianos de Occidente” para referirse a los misioneros en la sección de México<sup>43</sup>.

38 Sobre este aspecto, es importante destacar que, en la tradición china, la idea de que las transformaciones culturales pueden ocurrir a través de poderes divinos se limitaba al daoísmo y al budismo. Aunque pudiera parecer que la noción de influencias civilizadoras asociadas a las dinastías chinas implicaba una idea de transformación religiosa apoyada en poderes sobrenaturales, en realidad se fundamentaba en la concepción confuciana del ejemplo moral y cultural que el emperador de turno, en su papel de jerarca universal, representaba o debía representar para el mundo. Wang, “The Chinese Urge to Civilize”, 4-6.

39 En algunos casos, este discurso llevó a la imposición, mediante la coerción militar, de los dogmas confucianos en poblaciones no chinas. Un ejemplo de esto, según el análisis de Emma Jinhua Teng, se dio en el proceso de anexión de Taiwán comenzado en 1683. Es interesante notar que este proceso fue comparado por un autor chino del siglo XIX, Ding Shaoyi (*fl.* 1847-1873), con la evangelización de América. Teng, *Taiwan's Imagined Geography*, 10-11.

40 Wang, “The Chinese Urge to Civilize”, 4-10, 13-16; Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 129-209; Teng, *Taiwan's Imagined Geography*, 101-148.

41 Xiong, *Hanyu tong*, 186. Compárese con Aleni, *Zhifang waiji*, 127.

42 Xiong, *Hanyu tong*, 220.

43 Xiong, *Hanyu tong*, 189.

Similitudes y diferencias con las perspectivas de Xiong se visualizan en el manuscrito de Wang Honghan (1648-c.1700), *Investigación acerca de los fenómenos del Cielo y mapas de la Tierra* (*Qianxiang kuntu gejing*, 1691). Wang, al igual que Yang Tingyun, fue un intelectual atraído no solo por las ideas científicas, sino también por las religiosas. Esta aproximación al conocimiento jesuita le fue transmitida por su abuelo paterno, quien había sido introducido al cristianismo y a los conocimientos occidentales en general por su amigo y aliado clave de la misión en sus primeros años, Xu Guangqi. De este modo, al igual que su abuelo, Xu y otros letrados que consideraron las ideas religiosas de los misioneros, Wang homologó la idea del dios cristiano con un supuesto mono-teísmo presente en el confucianismo original<sup>44</sup>. Con esto, para Wang y para otros letrados de este tipo, el cristianismo pasó a ser parte de una ortodoxia (*zheng*) confuciana-cristiana<sup>45</sup>.

Con este supuesto, Wang optó por conservar gran parte de los contenidos cristianos de la geografía de Aleni por medio del uso de la obra de Ferdinand Verbiest, *Explicación ilustrada de la geografía de la Tierra* (*Kunyu tushuo*, 1674), cuyo segundo tomo se basa en *Registro de regiones*. La preservación que realizó Wang de los contenidos cristianos en el relato del “descubrimiento”, y en casi todas las secciones en las que se mencionaban a los misioneros, revela una perspectiva en la que un Dios personal y todopoderoso tiene influencia sobre el funcionamiento del mundo<sup>46</sup>. Esta narrativa, sin embargo, es inseparable de un contexto intelectual que buscaba equiparar el confucianismo con el cristianismo, con el fin de resaltar y reforzar la centralidad del primero. En ese sentido, en la interpretación de Wang, las labores civilizadoras de los misioneros europeos eran actividades que implicaban la centralidad y universalidad del confucianismo (aunque expresada a través de una retórica sino-jesuita sobre el cristianismo) en los destinos humanos.

Xiong y Wang difieren en sus interpretaciones sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América. Sus diferencias se deben a sus disímiles interpretaciones sobre el papel del cristianismo en los destinos de la humanidad. Aunque ambos coinciden en que el “descubrimiento” fue un evento que, a través de la llegada de agentes europeos, condujo a la difusión de elementos civilizacionales del confucianismo (sistemas de gobiernos racionales y jerárquicos, desarrollo de la escritura, comportamientos pacíficos y empáticos, utilización de vestimenta, etc.), estos discrepan en sus respectivos entendimientos sobre cómo se gestó dicho evento (si fue por influencia divina o no) y cuál fue el rol de la religión en la transformación de las sociedades americanas. Estas son divergencias y puntos de acuerdo que, como veremos a continuación, dejarán de ser relevantes para letrados que negaron la relación entre el cristianismo y el confucianismo.

---

44 Ma Zhihui, “Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu” [Un estudio de la síntesis entre China y Occidente de Wang Honghan] (tesis de doctorado, Universidad de Zhejiang, 2013), 8-22; Xu Haisong, *Qing chu shiren yu xixue* [Letrados de los primeros años de la dinastía Qing y los estudios occidentales] (Pekín: Dong fang chubanshe, 1998), 153-154.

45 Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *The Catholic Historical Review* 83, n.º 4 (1997): 614-620.

46 Ma, “Wang Honghan”, 213-217.

### 3. Proyectos civilizadores en disputa: las aproximaciones de Lu Ciyun y Xu Chaojun

Un primer ejemplo de un texto chino en el que no se describieron las influencias civilizadoras cristianas en América es *Registros traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores del mundo* (*bahong yishi*, 1683). Este fue redactado por Lu Ciyun, un letrado que aparentemente no tuvo vínculos directos con los misioneros jesuitas, y quien mantuvo una posición más reservada en comparación con Xiong o Wang con respecto a los conocimientos jesuitas. De estas informaciones, este autor tomó solo las descripciones sobre los diversos pueblos del mundo, las que entendió como fuentes complementarias de información que enriquecían una larga tradición china de textos alternativos y mitológicos sobre el mundo exterior. Así, aunque valoró a los jesuitas como ejemplos de “letrados cultivados” (*xiushi*) y “hombres asombrosos” (*qiren*) que habían recopilado información geográfica en terreno, no mostró receptividad hacia las “grandes ideas” de la geografía europea (i.e., la idea de la Tierra redonda y la división en cinco continentes de los territorios del mundo)<sup>47</sup>. Asimismo, no hay evidencia de que haya manifestado interés por materias científicas ni cuestiones de índole religiosa transmitidas por los jesuitas.

Mientras que Xiong y Wang optaron por utilizar el modelo continental occidental como estructura organizativa de sus textos, Lu siguió el esquema sino-céntrico predominante en las obras sobre la geografía mundial en la China dinástica. En este modelo, los países del extranjero y los mares eran ubicados en descripciones independientes dentro de secciones generales (*bu*), donde cada una estaba destinada a los países localizados en un punto cardinal, y China era el punto de referencia central. Esta organización llevó a la eliminación de los continentes como estructura básica de presentación, así como a la supresión de sus introducciones generales, que ocupaban una parte significativa del texto de Aleni. No obstante, Lu no excluyó a las descripciones jesuitas de los distintos “reinos” (*guo*) del mundo. Estas las incorporó en diferentes secciones del texto de acuerdo con su ubicación geográfica.

A pesar de que la exclusión de la introducción general a América en la obra de Lu Ciyun se debió más bien a consideraciones geográfico-organizativas, un comentario del autor en las “pautas introductorias” (*lieyan*) del texto sugiere que, de haber sido incorporada, habría requerido ciertas modificaciones. En estas pautas, Lu argumenta que “debido a que las doctrinas [religiosas de los misioneros] se exponen en varias partes [en *Registro de las regiones*] y a que estos son discursos tediosos y difíciles de relacionar entre sí, se ha decidido omitirlas y considerar solo el tercio [restante] del contenido [del texto]”. Así, aunque Lu no vio problema en incluir los conocimientos seculares como una manera de complementar la comprensión del mundo exterior, tuvo una perspectiva diferente cuando se trataba de la información religiosa. Esta decisión se relacionaba con otro objetivo de la publicación: “revelar la prosperidad y el esplendor de la fama e influencia civilizadora [del emperador]” (*yi peng shengjiao zhi sheng*)<sup>48</sup>.

47 Lu Ciyun, *Bahong yishi* [Relatos traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores, 1683], en *Siku quanshu cunmu congshu* [Libros enlistados para ser “preservados” por los editores de la Completa colección de los cuatro tesoros], *shibu* [sección de “historia”], volumen 256, editada por Sun Yancheng y Jia Wei (Jinan: Qili shushe, 1996), 24-25.

48 Lu, *Bahong yishi*, 25.

La decisión editorial de Lu genera dos diferencias significativas con las descripciones de Xiong y Wang. La primera es la omisión deliberada de referencias a los misioneros cristianos y su supuesta influencia en América. La segunda diferencia se relaciona con la preservación de las descripciones que mencionan mejoras en las costumbres de los indígenas americanos, las cuales, según Lu, no necesariamente eran resultado de los influjos europeos<sup>49</sup>. De modo que, en contraste con Xiong y Wang, el relato de Lu no indica que la llegada de misioneros europeos haya sido un factor necesario para generar transformaciones fundamentales en las formas de vida y gobierno de las sociedades americanas.

El dilema sobre cómo acomodar los relatos relacionados con América dentro de una visión de la historia en que las enseñanzas cristianas no tenían cabida apareció nuevamente en el texto *Panorama general sobre los territorios y los mares* (*Haiyu daguan*, 1807; a continuación, *Panorama*) de Xu Chaojun. Este libro, escrito con la intención de ampliar la comprensión del mundo exterior en respuesta al aumento de contactos entre este y la dinastía Qing en el siglo XVIII<sup>50</sup>, se desarrolló en un contexto histórico muy diferente al de los tres anteriores en relación con la misión jesuita. En este periodo, los jesuitas ya no desempeñaban un papel relevante ni en las facciones político-intelectuales, como lo había sido durante la transición de las dinastías Ming a Qing; ni en la corte imperial, como lo había hecho desde mediados del siglo XVIII, debido a su rol de expertos en materias científicas y tecnológicas. Esto, como resultado de una serie de persecuciones y la disolución de la Sociedad de Jesús en 1773<sup>51</sup>.

Xu, un descendiente de Xu Guangqi, compartió al igual que su ilustre ancestro una favorable percepción acerca de los conocimientos científicos occidentales, que se convirtieron en fuente de información para varias de sus obras sobre geografía, astronomía y relojería<sup>52</sup>. Sin embargo, Xu, igual que Lu, encontró un desafío al tratar con los contenidos cristianos. Esto deriva del hecho de que Xu, a diferencia de Xu Guangqi, y en línea con la mayoría de sus contemporáneos que abordaban el conocimiento de los jesuitas, no adoptó las ideas religiosas de los padres católicos. De este modo, aunque Xu edificó *Panorama* sobre la base del texto de Aleni, este descartó los contenidos religiosos.

La exposición de Xu sobre el “descubrimiento” y las transformaciones culturales experimentadas por los habitantes de América representa un punto intermedio entre las interpretaciones de Xiong Renlin y Lu Ciyun. Por ejemplo, en consonancia con Xiong, Xu optó por considerar y secularizar la narrativa sobre el “descubrimiento”. Sin embargo, a diferencia de este, Xu desestimó por completo las creencias religiosas de Colón. Esto se evidencia en un relato sobre los orígenes de la travesía de Colón que difiere sustancialmente del de Aleni:

“En el País del Oeste, vivió un ministro llamado Colón, quien se dedicaba al estudio de la investigación y la comprensión de los principios de las cosas (*gewu qiongli*) y se mostraba preocupado de que los países más allá del mar estuvieran desconectados del prestigio y enseñanzas

49 Lu, *Bahong yishi*, 72-73. Compárese con Aleni, *Zhifang waiji*, 127, 132.

50 Xu Chaojun, *Haiyu daguan* [Panorama general sobre los territorios y los mares, 1807], en *Gaohou mengqiu* [Un estudio acerca del universo para principiantes], tomo II, compilado por Xu Chaojun (Songjiang: Yunjian xushi zangban, 1815), “Xu” [“prefacio”], 1a-b.

51 Brockey, “Journey to the East”, 165-203; Bays, *A New History*, 28-37.

52 Wang Ermin, “Jindai keji xianzhu Xu Chaojun zhi Gaohou mengqiu” [Acerca del texto Un estudio acerca del universo para principiantes del pionero chino de la ciencia y tecnología moderna Xu Chaojun], *Shilin* 2 (2012): 77.

[*shengjiao*] [del mundo civilizado]. Un día, mientras navegaba en el Mar del Oeste, [Colón] respiró [un olor] y de forma repentina cayó en la cuenta de que, ‘este no era el aroma de agua de mar, sino que el de tierra’<sup>53</sup>.

El relato continúa de modo similar al de Aleni, conservando los fragmentos que describen los beneficios materiales y técnicos obtenidos por los indígenas americanos. Luego, sin embargo, se produce un giro clave: la eliminación de la sección que menciona el envío de misioneros a México<sup>54</sup>, lo que se repite en otras partes del texto. Xu realiza esta omisión a pesar de preservar la idea de que la principal motivación de Colón en su viaje era civilizar nuevas regiones. Además, las descripciones sobre las transformaciones culturales, originalmente atribuidas en el texto de Aleni a la influencia de los misioneros, continúan formando parte del relato<sup>55</sup>. La preservación del plan civilizador de Colón y de los cambios influenciados por los misioneros europeos en América indican que Xu, al igual que Xiong, consideró que cambios culturales solo podían ocurrir mediante la intervención de agentes civilizadores externos. Asimismo, parecen sugerir que el postulado de Xu es que estos cambios surgieron a raíz del contacto con la civilización europea.

Por otra parte, la idea de la necesidad de una influencia civilizatoria externa para transformar a las comunidades indígenas refuerza, también, el hecho de que Xu, al igual que Xiong, omite la descripción de cambios en la sección de Brasil, donde avances como la escritura, el uso de códigos legales y la creación de un gobierno central no se atribuían explícitamente a la labor de los misioneros en el texto de Aleni<sup>56</sup>. En resumen, el relato de Xu sobre el “descubrimiento” parece sugerir que este autor consideró que el “descubrimiento” de América fue el punto de partida para cambios estructurales en las formas de vida y gobierno de las sociedades americanas. No obstante, al eliminar a los misioneros europeos de la narrativa, una edición realizada con el propósito de minimizar su relevancia, la narración de Xu adquiere ambigüedad en cuanto a cómo se generaron los cambios civilizatorios en las sociedades americanas. Por consiguiente, no se puede afirmar de manera concluyente que Xu creyera que los europeos eran la causa directa de dichos cambios. En su texto, en última instancia, no se aclara del todo si los europeos fueron responsables de estos cambios civilizatorios, o si las influencias transformadoras de la dinastía Qing, que se habían extendido por todo el mundo —como Xu lo indicaba en el prefacio de su texto—, fueron las que, de manera indirecta, los generaron, aprovechando el contacto establecido por los europeos con América<sup>57</sup>. Aunque no hay evidencia de que esto haya conducido a un debate abierto entre los letrados de la época, tenemos constancia, como se verá en la siguiente sección, de que después de la Guerra

53 Xu Chaojun, *Haiyu daguan* [Panorama general sobre los territorios y los mares, 1807], en *Gaohou mengqiu* [Un estudio acerca del universo para principiantes], tomo II, compilado por Xu Chaojun (Songjiang: Yunjian xushi zangban, 1815), 38b.

54 Xu, *Haiyu daguan*, 38b-39b. Compárese con Aleni, *Zhifang waiji*, 120-121.

55 Xu, *Haiyu daguan*, 41b, 44b, 47b.

56 Xu, *Haiyu daguan*, 43a.

57 Xu Chaojun, “*Xu*” [“prefacio”], 1a. Esta posible interpretación se evidencia de manera más explícita en otro autor, Wang Yiqi (fl. 1626-1630). Este confuciano cristianizado destacó directamente en su apéndice (*shuhou*) para la edición de 1626 de *Registros sobre regiones* que la significancia histórica de los eventos del “descubrimiento” de América y de Magallánica (el hipotético continente del sur de la tradición cosmográfica renacentista) radicaba en la eventual incorporación de estos dos continentes a la civilización (esto es, a la civilización cristiano-confuciana). Aleni, *Zhifang waiji*, 144.

del Opio (1839-1842) dos letrados realizaron ediciones a este texto en un intento por enmendar la ambigüedad de las secciones mencionadas.

#### 4. Las últimas disputas: continuidades y rupturas luego de la Guerra del Opio

Como apuntamos en la introducción, a partir de las primeras décadas del siglo XIX, nuevas descripciones del “descubrimiento” y la evangelización de América llegaron a China a través de las obras de misioneros protestantes. En décadas posteriores, se sumaron a estas fuentes las disponibles en geografías históricas japonesas. A pesar de que estos dos grupos de fuentes fueron a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX los preferidos por letrados chinos que compusieron obras sobre la geografía e historia mundial, los relatos jesuitas del siglo XVII sobre estos temas no fueron abandonados. El creciente interés en China por discutir el conocimiento sobre el mundo exterior, en parte debido al avance comercial y militar occidental, llevó a que algunos letrados volvieran a centrar su atención en textos jesuitas después del fin de la Guerra del Opio<sup>58</sup>.

Un primer ejemplo es el “Mapa completo de la miriada de reinos de la tierra” (*Wanguo dadi quantu*). Este trabajo cartográfico de 1851, producido por Ye Zipei, un letrado que optó por no seguir una carrera en puestos oficiales para dedicarse al estudio profundo de la cartografía y la astronomía, utiliza una proyección polar e incluye una serie de textos que hacen referencia al uso de una gran variedad de fuentes, tanto chinas como occidentales, entre las que se cuentan *Registro de regiones*<sup>59</sup>. De este texto deriva la descripción del “descubrimiento” del mapa, que Ye seleccionó como la más adecuada, a pesar de que él tuvo acceso a la versión menos providencialista del relato que apareció en el primer tratado sobre los Estados Unidos en chino, titulado *Breve historia de los Estados Unidos de América* (*Meilige heshengguo zhilüe*, 1838), del misionero protestante Elijah Bridgman (1801-1861)<sup>60</sup>. Del mismo modo que en los casos anteriores, el relato de Aleni fue editado por parte del autor chino. Así, Ye obvia secciones claves con contenido proselitista, a saber: aquellas que detallaban la adhesión de Colón a los “estudios sobre los principios de las cosas”, sus creencias cristianas, su preocupación por encontrar tierras desconectadas de la civilización, la llegada de misioneros y el traspaso de técnicas y cultivos a los habitantes de la región<sup>61</sup>. Esta selección implica una reinterpretación radical de los contenidos que lleva a que, en este caso, sea imposible vislumbrar el plan providencialista que se manifiesta en la narrativa original.

58 En relación con el proceso de transmisión de informaciones nuevas y previas sobre el mundo en la tradición china durante las últimas décadas de la dinastía Qing, véase Zou Zhenhuan, *Wan Qing xifang dili xue zai zhongguo. Yi 1815 zhi 1911 nian xifang dili xue yizhu de chuanbo yu yingxiang wei zhongxin* [Geografía occidental en China durante la dinastía Qing tardía. Con un foco especial en la influencia y circulación de la traducción de trabajos geográficos occidentales entre 1815-1911] (Shanghái: Shanghai guji chubanshe, 2000); *Xifang chuanjiaoshi yu wan Qing xishi dongjian. Yi 1815 zhi 1900 nian xifangshi yizhu de chuanbo yu yingxiang wei zhongxin* [Misioneros occidentales y la difusión de la historiografía occidental en la dinastía Qing tardía. Con un foco especial en la influencia y circulación de traducciones y trabajos históricos occidentales entre 1815 y 1900] (Shanghái: Shanghai guji chubanshe, 2007).

59 Li Shengwu, *Qingdai guoren huike de shijie ditu-wanguo dadi quantu* [El mapa del mundo creado por un chino de la dinastía Qing, “Mapa completo de la miriada de reinos de la tierra”] (Pekín: Zhongguo dabaike quanshu chubanshe, 2002), 1-2.

60 Elijah Bridgman, *Liangban zhilüe* (Breve tratado sobre los Estados Unidos), edición punteada y comentada por Li Bin (Cantón: Nanfang ribao chubanshe, 2018), 186; Li, *Qingdai guoren*, 162.

61 Li, *Qingdai guoren*, 141-142.

Liang Tingnan (1796-1861) fue otro letrado que revisó y utilizó fuentes de misioneros protestantes, y que optó por incorporar descripciones de los jesuitas sobre América en la obra histórico-geográfica *Comentarios sobre los Estados Unidos* (*Heshengguo shuo*, 1844). En este texto, cuya fuente principal fue la segunda edición (1844) de la obra de Bridgman, Liang buscó correlacionar los conocimientos protestantes con otras fuentes chinas y occidentales a través de “comentarios” (*an*) y algunas ediciones. En particular, Liang presentó el caso del “descubrimiento”, con base en el texto de Bridgman, y agregó un comentario en el que incluyó la descripción de Xu Chaojun<sup>62</sup>. De esta manera, Liang daba a entender a su público lector que, pese a las diferencias entre ambas narraciones, lo que se describía en el texto principal correspondía al mismo evento detallado en *Panorama*.

La utilización de la descripción de Xu, en vez de la de Aleni, resulta provocativa, revela la intención de Liang de distanciarse de los elementos cristianos del relato original, y que ya habían sido descartados por Xu. Al respecto, es esclarecedor una edición que Liang realiza directamente sobre la descripción de Xu: la eliminación de la sección en la que se indicaba que Colón consideraba como un problema central la posibilidad de que hubiera tierras desconectadas de “la fama y prestigio (del mundo civilizado)”. En cambio, Liang simplemente narra que Colón “se mostraba preocupado de que existieran países más allá del mar con los cuales no se había establecido contacto” (*lu haiwai you guo bu tong*)<sup>63</sup>. Con esta modificación, Liang excluye del relato la noción de barbarismo y falta de cristianismo que se atribuía explícitamente a los territorios desconocidos del mundo, y que era el principal motivo del viaje de Colón. Esta selección tiene otra consecuencia discursiva: los cambios de costumbres de los indígenas americanos, atribuidos según el texto de Aleni a las acciones evangelizadoras de los misioneros europeos, y preservados por Liang en su uso del texto de Xu, se desconectan de manera más evidente de una supuesta influencia europea<sup>64</sup>. Esto se debe no solo a que en *Comentarios sobre los Estados Unidos* los misioneros no aparecen en la narrativa, sino también a que no se menciona que el viaje de Colón tuviera una misión civilizadora.

Una solución más radical a la disyuntiva generada por Xu con respecto a la forma en que surgieron transformaciones culturales en las sociedades indígenas fue implementada por Dai Zuoming en su texto de 1863, *Nueva impresión de la miríada de reinos que vienen a rendir tributo al emperador* (*Xinke wanguo chaozong*). Al igual que Lu Ciyun y Xiong Renlin, Dai vio en la información jesuita y en su conexión con fuentes chinas de conocimientos no verificables sobre el mundo exterior una oportunidad para contextualizar a la dinastía Qing en un contexto internacional más amplio, y mostrar la extensión de las influencias civilizadoras de la corte<sup>65</sup>. Con este objetivo en mente, Dai decidió organizar su geografía con un formato tradicional que, de la misma manera que la de Lu Ciyun, se dividía en cuatro secciones destinadas a cada uno de los puntos cardinales y a los reinos asociados a estos. Con la diferencia de que Dai sí incorporó la descripción del “descubrimiento”, para lo cual utilizó, siguiendo a Liang Tingnan, la descripción de Xu<sup>66</sup>.

62 Liang Tingnan, *Haiguo sishuo* [Cuatro comentarios sobre los reinos del mar, 1846], edición punteada por Luo Baoshan y Liu Lusheng, tercera reimpresión (Pekín: Zhonghua shuju, 2006), 57-59.

63 Liang, *Haiguo sishuo*, 59.

64 Liang, *Haiguo sishuo*, 59-62.

65 Dai Zuoming, *Xinke wanguo chaozong* [Nueva impresión de la miríada de reinos que vienen a rendir tributo al emperador] (Taoyuan: Dundetang, 1863), *shoujuan* [vol. “preliminar”], “Xu” [“Prefacio del autor”], 1a-2b.

66 Dai, *Xinke wanguo*, vol. 2, 39b.

Como en el caso de Liang, este hecho parece demostrar su intención de desvincular este evento de los mensajes cristianos presentes en el texto de Aleni. Al mismo tiempo, la eliminación de todas las secciones en las que se indicaban cambios en las costumbres y formas de organización de las sociedades del continente americano apunta a que Dai consideró que describir las transformaciones culturales de los indígenas americanos sin mencionar la influencia que los misioneros tuvieron sobre dichos cambios, como ocurría en el texto de Xu, resultaba difícil de sostener. La supresión de estas secciones relacionadas con cambios civilizatorios en América tiene otra consecuencia discursiva. Esta le permite a Dai preservar la idea de que Colón se mostraba preocupado por la existencia de regiones desconectadas del “prestigio y enseñanzas [*shengjiao*] [del mundo civilizado]”, sin necesariamente asociar a Europa con este mundo civilizado. El uso del término *shengjiao*, en este sentido, podía ser desligado de su conexión con la civilización europea para ser asociado, según se alude en los distintos prefacios del texto, a la influencia cultural del trono imperial chino<sup>67</sup>. De este modo, a excepción de la mención sobre la transmisión de algunos conocimientos de técnicas de cultivo y tecnología, en el relato de Dai, Europa no tiene ningún impacto significativo en la vida de los habitantes del continente americano<sup>68</sup>.

El análisis acerca de los textos de Liang Tingnan, Ye Zipei y Dai Zuoming demuestra que el principio rector de estos autores al aproximarse a la información sobre el “descubrimiento” fue escoger deliberadamente la información que debía ser presentada. Esto revela el interés por integrar informaciones jesuitas sobre el “descubrimiento” y la evangelización de América, que se escapan, a su vez, de sus contenidos cristianos. De este modo, estas ediciones destacan los retos que las narrativas de Aleni continuaban planteado a mediados del siglo XIX para algunos letrados chinos y la variedad de *formas de cambio* que podían adoptarse para sortear estos desafíos. De esta diversidad de posibilidades para enfrentarse al material original se derivan las tres últimas reinterpretaciones chinas del relato de Aleni sobre la travesía de Colón y sus consecuencias.

## Conclusiones

Este artículo ha discutido las maneras en que los letrados chinos —enfocados en el estudio del mundo exterior y conectados con los saberes jesuitas— integraron conocimientos occidentales sobre América en trabajos histórico-geográficos de características disímiles. Estos letrados llevaron a cabo una “negociación”, es decir, una recontextualización de estos conocimientos, como se percibe en el análisis realizado de las ediciones de la información jesuita y de las perspectivas geográficas y cosmológicas de los autores.

Este análisis ilustra la intención de estos autores de aproximarse, con cautela, a la información jesuita, presentándola de forma estratégica a su audiencia sin proporcionar una competencia vital al universalismo confuciano. Esto se logró por medio de una absorción parcial de los contenidos jesuitas, lo que dio como resultado relatos originales y diversos sobre la historia de América. Esta absorción parcial —resultado del interés por acomodar las nuevas informaciones a las perspectivas de los receptores— tuvo consecuencias claras en el entramado de la narración, en algunos casos, y más ambiguas, en otros. Dentro de los primeros casos, se aprecian los intentos

---

67 Dai, *Xinke wanguo*, 1a-2b; *Sun Jianai xu* [“Prefacio de Sun Jianai”], 1b; “*Jueluo tongxun xu*” [“Prefacio de Aisin Giorio Tongxun”], 1a.

68 Dai, *Xinke wanguo*, vol. 2, 39b-43b.

de Xiong Renlin y Wang Honghan por indicar que el cristianismo formaba parte de las búsquedas confucianas y que, por lo tanto, el proceso a través del cual se estaba civilizando América podía enmarcarse en el universalismo confuciano. Sin embargo, como se notó, es relevante destacar que la forma en que se construyeron sus narrativas da cuenta de lecturas diferentes en cuanto a los contenidos providencialistas del relato del “descubrimiento”.

En los casos de Xu Chaojun y Liang Tingnan, si bien resulta claro que tenían la ambición de separar la narrativa de Aleni sobre los primeros encuentros euroamericanos de una lectura providencial, eliminando elementos religiosos y a los misioneros de sus descripciones sobre América, la preservación de algunos contenidos sobre las mejoras de las sociedades americanas, asociados en la obra de Aleni con la llegada de europeos, hace que sea difícil borrar por completo de la narración las posibles influencias civilizatorias de los europeos. Estos casos reflejan los espacios abiertos a la interpretación que surgieron como resultado de estas ediciones, en narrativas que prescindían de los contenidos cristianos y al tiempo preservaban informaciones sobre los avances de las sociedades americanas. Esta controversia no se presenta en las obras de Dai Zuoming y Ye Zipei, quienes buscaron eliminar tanto la idea de que el cristianismo era una fuerza civilizadora como la de que el abandono de prácticas incivilizadas, como sacrificios humanos, falta de organización, analfabetismo o distintos grados de desnudez, era posible por medios propios sin recibir la influencia de personas “civilizadas” externas a la comunidad. Esto distingue a estos autores de Lu Ciyun, quien optó por preservar aquellas menciones que destacaban mejoras en las sociedades americanas sin atribuir las explícitamente a la influencia de misioneros cristianos.

En líneas generales, con este artículo se ha buscado aportar al creciente número de investigaciones que discuten el modo en que las respuestas a la difusión de conocimientos europeos fueron variadas y difíciles de predecir en el periodo moderno. Esto se ha ilustrado de manera particular a través de un tema que ha sido ampliamente pasado por alto en los estudios sobre los intercambios culturales entre jesuitas y letrados chinos. Aunque queda pendiente para futuras investigaciones llevar a cabo un estudio comparativo que considere interpretaciones que se dieron en otras regiones no europeas sobre estos eventos, como lo han hecho Serge Gruzinski y Sanjay Subramanyam, para los casos de América colonial, India y el Imperio otomano, este artículo ha demostrado que en la tradición china también hubo un proceso de apropiación y resignificación de estos conocimientos fundacionales de la visión de mundo europea<sup>69</sup>. Así, el “descubrimiento” y la evangelización de América no fueron conocidos únicamente en China desde la perspectiva del universalismo cristiano, sino también por medio de lecturas alternativas acerca de estos eventos, como resultado de los esfuerzos de un grupo de intelectuales chinos interesados en comprender la naturaleza global del mundo y negociar la universalidad de su civilización en este.

---

69 Serge Gruzinski, *Las cuatro partes*, 256-279; Gruzinski, *¿Qué hora es allá?*; Subramanyam, “On World Historians”. Subramanyam, en particular, presta atención al texto de Aleni. Sin embargo, no discute la recepción de sus contenidos en los textos analizados en este artículo o en otros trabajos chinos. Véanse páginas 46-47.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

#### Documentación primaria impresa

1. Aleni, Giulio. *Zhifang waiji jiaoshi* 職方外紀校釋 [Edición punteada y anotada de *Registro de las regiones más allá de la jurisdicción del geógrafo imperial*, 1623]. Anotada y punteada por Xie Fang 謝方. Segunda reimpresión. Pekín: Zhonghua shuju, 2008.
2. Bridgman, Elijah. *Liangban zhilüe* 聯邦志略 (Breve tratado sobre los Estados Unidos). Edición punteada y anotada por Li Bin 李彬. Cantón: Nanfang ribao chubanshe, 2018.
3. Dai, Zuoming 戴作銘. *Xinke wanguo chaozong* 新刻萬國朝宗 [Nueva impresión de la miríada de reinos que vienen a rendir tributo al emperador]. Taoyuan: Dundetang zangban, 1863.
4. de Acosta, Josef. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
5. Liang, Tingnan 梁廷楠. *Haiguo sishuo* 海國四說 [Cuatro comentarios sobre los reinos del mar, 1846]. Punteada por Luo Baoshan 駱寶善 y Liu Lusheng 劉路生. Tercera reimpresión. Pekín: Zhonghua shuju, 2006.
6. Lu, Ciyun 陸次雲. *Bahong yishi* 八紘譯史 [Relatos traducidos de lugares dentro de las ocho regiones exteriores, 1683]. En *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書 [Libros enlistados para ser “preservados” por los editores de la *Completa colección de los cuatro tesoros*], shibu (sección de “historia”), volumen 256. Editada por Sun Yancheng 孫言誠 y He Wei 賀偉. Jinan: Qili shushe, 1996, 24-101.
7. Magini, Giovanni Antonio. *Moderna tavole di geografia*. Venecia: Tradotta dal R.D. Leonardo Cernoti Vinitiano canonico di S.Salvadore, 1598.
8. Xiong, Renlin 熊人霖. *Hanyu tong jiaoshi: Diwei* 函宇通校釋: 地緯 [Edición punteada y anotada de *Penetrando los secretos del universo*, 1648: *Trama de la Tierra*, 1624]. Anotada y punteada por Hong Jianrong 洪健榮. Shanghái: Shanghai jiatong daxue chubanshe, 2017.
9. Xu, Chaojun 徐朝俊. *Haiyu daguan* 海域大觀 [Panorama general sobre los territorios y los mares, 1807]. En *Gaohou mengqiu* 高厚蒙求 [Un estudio acerca del universo para principiantes], tomo II. Compilado por Xu Chaojun. Songjiang: Yunjian xushi zangban, 1815.

### Fuentes secundarias

10. Bays, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
11. Brook, Timothy. *El sombrero de Vermeer. Los albores del mundo globalizado en el siglo XVII*. Traducido por Victoria Ordóñez Diví. Barcelona: Tusquets Editores, S. A., 2019.
12. Brockey, Liam M. *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
13. Chen, Hui-Hung. “The Human Body as a Universe: Understanding Heaven by Visualization and Sensibility in Jesuit Cartography”. *The Catholic Historical Review* 93, n.º 3 (2007): 517-552. <https://doi.org/10.1353/cat.2007.0236>.
14. Chu, Pinyi. “Trust, Instruments, and Cross-Cultural Scientific Exchanges: The Chinese Debate over the Shape of the Earth, 1600-1800”. *Science in Context* 12, n.º 3 (1999): 385-412. <https://doi.org/10.1017/S0269889700003501>.
15. Conrad, Sebastian. *What is Global History?* Princeton: Princeton University Press, 2016.

16. Cushner, Nicholas P. *Why Have you Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.
17. Duara, Prasenjit, Viren Murthy y Andrew Sartori, editores, *A Companion to Global Historical Thought*. Somerset: John Wiley & Sons, 2014.
18. Elman, Benjamin. "Geographical Research in the Ming-Ch'ing Period". *Monumenta Serica* 35 (1981-1983): 1-18. <https://doi.org/10.1080/02549948.1981.11731148>.
19. Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Traducido por Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
20. Goodrich, Carrington L. "China's First Knowledge of the Americas". *Geographical Review* 28, n.º 3 (1938): 400-411. <https://doi.org/10.2307/209738>.
21. Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.
22. Gruzinski, Serge. *¿Qué hora es allá?: América y el islam en los albores de la modernidad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.
23. Headley, John M. "The Sixteenth-Century Venetian Celebration of the Earth's Total Habitability: The Issue of the Fully Habitable World for Renaissance Europe". *Journal of World History* 8, n.º 1 (1997): 1-27. <https://doi.org/10.1353/jwh.2005.0080>.
24. Headley, John. "Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero's Assignment, Western Universalism and the Civilizing Process". *Renaissance Quarterly* 53, n.º 4 (2000): 1119-1155. <https://doi.org/10.2307/2901458>.
25. Hong, Jianrong 洪健榮. *Xixue yu Ruxue de jiaorong: Wan Ming shenshi Xiong Renlin Diwei zhong de shijie dili shuxie*. 西學與儒學的交融: 晚明紳士熊人霖地緯中的世界地理書寫 [La amalgamación de los estudios confucianos y occidentales: Diwei, el escrito sobre la geografía del mundo del literato de la dinastía Ming tardía Xiong Renlin]. Taipéi: Hua mulan wenhua chubanshe, 2010.
26. Kim, Sangkeun. "Strange names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644". Tesis de doctorado, Princeton Theological Seminary, 2001.
27. Li, Shengwu 李勝伍. *Qingdai guoren huiké de shijie ditu "Wanguo dadi quantu"* 清代國人繪刻的世界地圖-萬國大地全圖 [El mapa del mundo creado por un chino de la dinastía Qing, "Mapa completo de la miríada de reinos de la tierra"]. Pekín: Zhongguo dabaike quanshu chubanshe, 2002.
28. Lippiello, Tiziana y Roman Malek, editores, *"Scholar from the West" Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Monumenta Serica Monograph Series XLII, Fondazione Civiltà Bresciana. Annali IX, Nettetal: Steyler Verlag, 1997.
29. Luk, Bernard Hung-kay. "A Study of Giulio Aleni's Chih-fang wai-chi, 職方外紀". *Bulletin of Oriental and African Studies* 40, n.º 1 (1977): 58-84. <https://doi.org/10.1017/s0041977x00040416>.
30. Ma, Zhihui 馬智慧. "Wang Honghan zhongxi huitong yanjiu 王宏翰中西匯通研究" [Un estudio de la síntesis entre China y Occidente de Wang Honghan]. Tesis de doctorado, Universidad de Zhejiang, 2013.
31. Mignolo, Walter. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
32. Moyn, Samuel y Andrew Sartori, editores. *Global Intellectual History*. Nueva York: Columbia University Press, 2013.
33. O'Gorman, Edmundo. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. Cuarta reimpresión. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

34. Park, Chris C. *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion*. Londres: Routledge, 1994.
35. Romano, Antonella. *Impresiones de China. Europa y el englobamiento del mundo* (siglos XVI-XVII). Traducido por Alicia Martorell Linares. Madrid: Marcial Pons Historia, 2018.
36. Standaert, Nicolas. “The Investigation of Things and the Fathoming of Principles (Gewe Qiongli) in the Seventeenth-Century Contact Between Jesuits and Chinese Scholars”. En *Ferdinand Verbiest, S. J. (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer, and Diplomat*, editado por John W. Witek. Sankt Augustin: Steyler Verlag, 1994, 395-440.
37. Standaert, Nicolas. *Yang Tingyun: Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought*. Leiden, New York, Kobenhavn and Köln: Brill, 1988.
38. Standaert, Nicolas. “New Trends in the Historiography of Christianity in China”. *The Catholic Historical Review* 83, n.º 4 (1997): 573-613. <https://doi.org/10.1353/cat.1997.0178>.
39. Standaert, Nicolas. “Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission”. En *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, editado por Stephen Uhalley, Jr. y Xiaoxin Wu. Armonk: M. E. Sharpe, 2001, 82-116.
40. Stuurman, Siep. “Common Humanity and Cultural Difference on the Sedentary-Nomadic Frontier: Herodotus, Sima Qian, and Ibn Khaldun”. En *Global Intellectual History*, editado por Samuel Moyn y Andrew Sartori. Nueva York: Columbia University Press, 2013, 33-58.
41. Subrahmanyam, Sanjay. “On World Historians in the Sixteenth Century”. *Representations* 91, n.º 1 (2005): 26-57. <https://doi.org/10.1525/rep.2005.91.1.26>.
42. Teng, Emma Jinhua. *Taiwan's Imagined Geography. Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
43. Vidal Kunstmann, José Miguel. “Geografía y cosmovisión en las obras de Xiong Renlin 熊人霖 (1604-1666), Lu Ciyun 陸次雲 (fl. 1662) y Wang Honghan 王宏翰 (1648-1697/1700?)”. En *Nuevos diálogos: Asia y África desde la mirada latinoamericana*, coordinado por María Elvira Ríos et al. Ciudad de México: El Colegio de México, 2019, 181-231. <https://doi.org/10.24201/eea.v57i1.2749>.
44. Vidal Kunstmann, José Miguel. “Un continente al servicio de la evangelización de China: América: en la producción geográfica sino-jesuita”. *Aisthesis*, n.º 71 (2022): 37-50. <https://doi.org/10.7764/Aisth.71.3>
45. Wang, Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
46. Wang, Ermin 王爾敏. “Jindai keji xianzhu Xu Chaojun zhi Gaohou mengqiu” 近代科技先驅徐朝俊之高厚蒙求 [Acerca del texto *Un estudio acerca del universo para principiantes* del pionero chino de la ciencia y tecnología moderna Xu Chaojun]. *Shilin* 史林 [Reseña histórica] 2 (2012): 77-95.
47. Wang Gungwu. “The Chinese urge to civilize: Reflections on Change”. *Journal of Asian History* 18, n.º 1 (1984): 1-34.
48. Xu Haisong 徐海松. *Qing chu shiren yu xixue* 清初士人與西學 [Letrados de los primeros años de la dinastía Qing y los estudios occidentales]. Pekín: Dongfang chubanshe, 1998.
49. Zhang, Qiong. *Making the New World Their Own. Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discovery*. Leiden: Brill, 2015.
50. Zou, Zhenhuan 鄒振環. *Wan Qing xifang dili xue zai Zhongguo. Yi 1815 zhi 1911 nian xifang dili xue yizhu de chuanbo yu yingxiang wei zhongxin* 晚清西方地理學在中國. 以1815至1911年西方地理學譯著的傳播與影響為中心 [Geografía occidental en China durante la dinastía Qing tardía. Con un foco especial en la influencia y circulación de la traducción de trabajos geográficos occidentales entre 1815-1911]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2000.

51. Zou, Zhenhuan 鄒振環. *Xifang chuanjiaoshi yu wan Qing xishi dongjian. Yi 1815 zhi 1900 nian xifangshi yizhu de chuanbo yu yingxiang wei zhongxin* 西方傳教士與晚清西史東漸. 以1815至1900年西方史譯著的傳播與影響為中心 [Misioneros occidentales y la difusión de la historiografía occidental en la dinastía Qing tardía. Con un foco especial en la influencia y circulación de traducciones y trabajos históricos occidentales entre 1815 y 1900]. Shanghái: Shanghai guji chubanshe, 2007.
52. Zou, Zhenhuan 鄒振環. *Wan Ming hanwen xixue jingdian: bianyi, quanshi, liuchuan yu yingxiang* 晚明漢文西學經典: 編譯, 詮釋, 流傳與影響 [Clásicos de estudios occidentales en chino de la dinastía Ming tardía: edición, traducción, notas explicativas, circulación e influencia]. Shanghái: Fudan daxue chubanshe, 2011.
53. Zürcher, Erik. "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China". *The Catholic Historical Review* 83, n.º 4 (1997): 614-653. <https://doi.org/10.1353/cat.1997.0190>.



## José Miguel Vidal Kunstmann

Doctor en Historia de la Universidad Normal del Este de China (East China Normal University, ECNU). Investigador posdoctoral del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su campo de estudio está enfocado en la historia intelectual y global, con un interés especial en el análisis de las interacciones entre China y América Latina. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: "Un continente al servicio de la evangelización de China: América en la producción geográfica sino-jesuita", *Aisthesis* 71 (2022): 37-50, <https://doi.org/10.7764/Aisth.71.3>; "La transmisión y recepción de los primeros conocimientos sobre Chile en China (1584-1852)", en *Relaciones entre Chile y China: un enfoque integral*, editado por Andrés Bórquez, Felipe Muñoz y Dorotea López (Santiago: RIL, 2020, 27-42); "Presentación: Pablo de Rokha y China: La invitación, el viaje, traducción e impresiones de un chileno promaoísta" a *China Roja, de Pablo de Rokha* (Santiago: Esfrosas del Sur, 2020); "Entre lo local y lo global: Pablo de Rokha y el proyecto maoísta". *Transmodernity* 9, n.º 3 (2020): 161-195, <https://doi.org/10.5070/t493048196>; "Pablo de Rokha and China: The Travel, Translations and Impressions /Baleiluo de luoka yu Zhongguo: geming shiren de luxing, fanyi he yinxian", en *Shanghai. Qingnian hanxuejia yanxiu jihua lunwen jingxuan ji*, 2018. *A Selected Collection of Research Papers of the Visiting Program for Young Sinologists 2018*, editado por Zhang Bingjie (Pekín: Editorial de la Academia China de Ciencias Sociales, 2020, 456-509); "Geografía y cosmovisión en las obras de Xiong Renlin (1604-1666), Lu Ciyun (fl. 1662) y Wang Honghan (1648-1697/1700?)", en *Nuevos diálogos: Asia y África desde la mirada latinoamericana*, coordinado por María Elvira Ríos et al. (Ciudad de México: El Colegio de México, 2019, 181-231), [jose.vidal@uc.cl](mailto:jose.vidal@uc.cl), <https://orcid.org/0009-0004-0716-3619>