

LA RETÓRICA DEL MILAGRO: LA REESCRITURA DE LO MARAVILLOSO EN EL APOSTOLADO FRANCISCANO Y JESUITA EN CHINA EN LA PRIMERA MODERNIDAD*

POR

IVETA NAKLÁDALOVÁ¹

Universidad Palacký de Olomouc, República Checa

RESUMEN

El artículo examina la descripción de los sucesos extraordinarios, de los prodigios y de los milagros (los *mirabilia* y *miracula*) en la documentación misionera del siglo XVII (con énfasis especial en textos franciscanos y jesuitas y en el apostolado de ambas órdenes en el imperio chino). Su objetivo es trazar los usos de estos eventos en la escritura historiográfica de las órdenes, su empleo para fines propagandísticos en pro de una determinada imagen de la empresa evangelizadora. Para ello, revisa las *re-escrituras* de estos acontecimientos, es decir, sus diferentes versiones en las *relationes* y las epístolas misioneras, por un lado, y en las crónicas y textos europeos, por el otro, analizando el papel y la relevancia de las estrategias retóricas, estilísticas y argumentativas en la construcción del pasado, en la *escritura de la historia*.

PALABRAS CLAVE: milagros; lo maravilloso; prodigios; misiones; Primera Edad Moderna; jesuitas; franciscanos; escritura de la historia; usos del pasado; documentación misionera; *miracula*, *mirabilia*.

RHETORIC OF MIRACLE: MARVELLOUS EVENTS IN EARLY MODERN FRANCISCAN AND JESUIT MISSIONS IN CHINA

ABSTRACT

The article examines the description of extraordinary events, prodigies and miracles (*mirabilia* and *miracula*) in the missionary documents in the 17th century, focusing on the Franciscan and Jesuit orders and their Chinese mission. It aims at analysing the uses (and misuses) of these events in describing the history and propaganda of the mission, in the discursive construction of the evangelization enterprise. To do so, it studies the different versions of the miraculous events in missionary reports and letters, on the one hand, and in European treatises and chronicles, on the other. The article aspires to contribute to a broader debate on the importance of rhetorical, stylistic and argumentative strategies in the *construction of the past* in the historiographical writing.

KEY WORDS: miracles; marvellous; prodigies; mission; Early Modern; Jesuits; Franciscans; writing of history; uses of the past; missionary documents; *miracula*; *mirabilia*.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Nakládlová, Iveta. 2023. «La retórica del milagro: La reescritura de lo maravilloso en el apostolado franciscano y jesuita en China en la primera modernidad». *Hispania Sacra* LXXV, 152: 387-400. <https://doi.org/10.3989/hs.2023.29>

Recibido/Received 05-06-2022
Aceptado/Accepted 13-02-2023

* La elaboración de este artículo ha sido financiada por la Acción Marie Skłodowska-Curie (Individual Fellowship) del Programa *Horizon 2020* (convocatoria H2020-MSCA-IF-2019, proyecto 892795), dentro del proyecto de investigación titulado *Early Modern Evangelization of China: The Franciscan Mission and its Theory*.

¹ iveta.nakladalova@upol.cz / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2387-0212>

INTRODUCCIÓN: EL MILAGRO Y LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

«La *historiografía* (es decir “historia” y “escritura”)», dice Michel de Certeau, «lleva inscrita en su nombre propio la paradoja —y casi el oxímoron— de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. Su trabajo es unirlos, y en las partes en que esa unión no puede ni pensarse, hacer *como* si los uniera». ² Como bien dice Certeau, se trata de una unión paradójica, pero también inevitable: el pasado *toma cuerpo* en la escritura, ya que sin el texto (o una reproducción visual o un objeto), el pasado desaparece. La historia debe ser escrita, pero la historiografía se debate entre, por un lado, la posibilidad de acercarse a una «verdad histórica», y, por el otro, la constatación de que esta «verdad» depende de quién la escriba. ³

Ante la imposibilidad (y la utopía) de aprehender el pasado en cuanto realidad objetiva y objetivable, los teóricos han respondido, en las últimas décadas, con un debate metodológico sobre los modos en los que la historiografía deviene en un ejercicio de *interpretación* y de *construcción* del pasado. En definitiva, la crítica se ha hecho muy consciente de que la escritura histórica posee propiedades de un *relato*, y debe ser por lo tanto aprehendida desde la hermenéutica y desde el análisis de la narración. Una de las líneas fundantes de este debate metodológico se centra en el llamado «giro lingüístico» (*linguistic turn*), el reconocimiento de la importancia del lenguaje en cuanto agente constitutivo de la conciencia humana y la idea de que nuestra percepción del mundo, y también del pasado, es mediada por el lenguaje. ⁴ La validez del giro lingüístico para la historiografía ha sido, después de su clímax en los años 70 y 80 del siglo XX, disputada, sobre todo en relación con los modelos puramente discursivos de la cultura, de la sociedad y de la historia; ⁵ a mi modo de ver, no obstante, el examen de los modos retóricos, estilísticos y argumentativos en la *construcción del pasado* sí es relevante y válido, ya que nos permite concretar *cómo* utiliza la escritura historiográfica el lenguaje para construir lecturas interesadas, propagandísticas e ideológicas del pasado. ⁶

Uno de los frutos del mencionado debate metodológico es que, frente a los modos directos de la intervención textual (como, por ejemplo, la censura, la prohibición, o la expurgación), la crítica prefiere ahora atender a los modos velados o difuminados, a la construcción del relato histórico mediante recursos menos visibles y explícitos. Así, por ejemplo, en los estudios sobre la censura ha surgido la noción de *soft censorship* (censura difusa o latente). La censura *fuerte*, penal e institucional, se ejerce mediante instrumentos legales de coerción, recuerda María José Vega; el examen de esta modalidad censoria se centra en «la prohibición de libros o [en] la actividad de los que se ocupan de vigilar los manuscritos e impresos». En cambio, las formas *difusas* de censura, «no

se fundan en la prohibición o en la actuación penal sobre el libro [...]. Se ejercen, más bien, mediante instrumentos de consenso, de regulación de la conducta y de creación de convicciones y actitudes; operan con categorías orales más que legales; no convierten la lectura en una actividad ilícita, pero sí en una actividad culpable». ⁷ En la misma línea de argumentación, pero centrada ahora en la escritura de la historia, Cesc Esteve (2018, 3 ss.) describe formas recónditas de *disciplining history*, aquellas críticas que, en vez de emplear intervenciones censorias, invalidan y marginalizan textos historiográficos empleando criterios de relevancia metodológica, de calidad o utilidad, reduciendo así su impacto entre los lectores.

Análogamente, también en el análisis de la «construcción de la historia» es útil desplazar la mirada desde los modos de intervención explícita, manifiestamente ideológica o propagandística, hacia las modalidades de *re-escritura* o *refundición*, a saber, hacia los intentos de encauzar o dirigir el curso de la interpretación de un evento histórico mediante la estructuración del relato, sutiles alteraciones narrativas y un hábil uso de recursos estilísticos y retóricos. Dicho de otro modo, construir un relato *interesado* (del pasado —y también del presente—) no implica necesariamente un gesto invasivo o violento, no siempre trae consigo una manipulación ostensible y consciente y no siempre es visible a primera vista; puede llevarse a cabo mediante ligerísimos cambios de tono y tenues insinuaciones. Lo que quiero decir es que las construcciones del pasado no siempre recurren al dilema entre el *qué decir* y el *qué no decir*, sino también al *cómo decir lo mismo, pero de otra manera*. Son re-escrituras veladas, sutiles cambios de *forma* que, con todo, consiguen modificar sustancialmente el *mensaje*. En este uso, naturalmente, el término *re-escritura* no alude a una re-evaluación revisionista del pasado (*historiographical rewriting*); se refiere más bien al empleo *interesado* de las fuentes textuales anteriores mediante recursos narrativos, retóricos y estilísticos que, así, median la re-interpretación de la historia. ⁸

La tesis de que el modo de narración puede cambiar considerablemente la apreciación de un evento histórico no es, obviamente, ni original ni novedosa, pero pocas veces nos detenemos a analizar cómo funciona exactamente, en el nivel lingüístico, de la argumentación y del arte retórico. Me propongo aquí, pues, exhibir «las entrañas» mismas de esta re-escritura, identificando las estrategias e instrumentos que la vehiculan y la hacen posible. ⁹

En mi opinión, los *miracula* son especialmente adecuados para este análisis, ya que representan un fenómeno fronterizo entre la «verdad» y la «ficción», desde la óptica

² Certeau 2006, 13, prólogo.

³ Cf. Spiegel 2005, xii.

⁴ *Ibidem*, 2 ss.

⁵ *Ibidem*, 9.

⁶ Sobre la relación entre la retórica clásica y la historiografía, cf. Kempshall 2012, sobre todo en su énfasis en el «valor instrumental del lenguaje en la historiografía» (Kempshall 2012, 4). Cf. también el apartado «Rhetoric and History» sobre el llamado «rhetorical criticism» en Boyd 1999, 995 ss. El estudio ya clásico que impulsó la exploración moderna entre la retórica y la historiografía ha sido el de White 1973.

⁷ María José Vega: «Los pecados del lector. Delectación morosa y lecturas culpables en la teología moral del siglo XVI», en Fosalba y Vega 2013, 222. El concepto de la «censura difusa» se desarrolla también, por ejemplo, en Vega y Weiss 2007, Introduction.

⁸ También Crémoux (1998, 477) utiliza el término de *reescritura* en su estudio sobre las relaciones de milagros, refiriéndose a la re-utilización de la misma materia narrativa, «siempre re-adaptada a necesidades o contingencias distintas. El propósito es el mismo: la educación religiosa y la edificación de los destinatarios». Crémoux se refiere sobre todo a las transformaciones entre los primeros apuntes del suceso milagroso y las versiones posteriores del copista.

⁹ Cf. Bégrand 2004 y su análisis de las estrategias discursivas y narratológicas de las relaciones de milagros publicadas en España en el siglo XVII.

historiográfica,¹⁰ y entre lo sagrado y lo humano, desde la teología. Su naturaleza numinosa convierte el milagro, por lo menos en términos doctrinales, en un evento «ahistórico» e inmutable, en la expresión de una verdad absoluta y por lo tanto no abierto, *in primis*, a intervenciones humanas. Escribe, por ejemplo, el jesuita irlandés Richard Archdekin en su tratado (*A treatise of miracles*, 1667), que los milagros indican la verdadera doctrina y religión de Dios (*it is to be granted that God hath ordained miracles as a true marke of his own doctrine and Religion*). Archdekin advierte ante los peligros de las demás señales (*tokens*) entre las que incluye, en primer lugar, las Escrituras, que pueden ser «objeto de innumerables interpretaciones falsas y corrupciones», cuando «cada Secta [es decir, afiliación confesional] les atribuye su propio significado y errores, como hemos visto en muchas ocasiones»; asimismo, las diferentes facciones utilizan, a su voluntad, los testimonios y las citas de los *Padres* de la iglesia; incluso la autoridad de los concilios y decretos de sínodos ha sido puesta en duda por diferentes confesiones cristianas; por último, el «espíritu individual» (*privat Spirit*) tampoco puede ser considerado como prueba de la verdadera religión. Solo en la presencia del milagro, concluye Archdekin, las palabras se quedan en silencio, porque Dios habla por obras «que no son objeto de significados equívocos, glosas o interpretaciones inciertas. El milagro verdadero [...] procede solo de Dios».¹¹

Al mismo tiempo, sin embargo, la exégesis del *miraculum* sí es humana y trae consigo una gran variedad de usos. En esta zona gris, ambigua y de tensión es donde se produce la re-escritura de lo maravilloso y de lo milagroso y es fascinante observar sus fórmulas concretas. Podríamos replicarle a Richard Archdekin que el *miraculum* en sí mismo no puede disputarse, pero su interpretación ciertamente puede ser objeto de polémica.

El potencial ideológico de lo portentoso y de lo prodigioso como instrumento catequístico¹² y de propaganda religiosa ha sido explorado con cierta extensión, sobre todo en relación con el cisma religioso y la campaña protestante, por un lado, y la Contrarreforma, por el otro.¹³ También el milagro, en particular, ha sido analizado en cuanto a su uso político o ideológico. William B. Taylor (2016), por ejemplo, habla de la «política de lo milagroso» en su examen de los espacios de culto en Nueva España. El presente artículo se enmarca en esta línea de argumentación, y pretende anclarla en el estudio de casos concretos en la documentación misionera de la Primera Edad Moderna, examinando la actuación de la empresa propagandística, como ya he señalado, en los niveles retóricos y narrativos. Limito mi *corpus* a los relatos altomodernos, de la segunda mitad del siglo XVI y del XVII, porque en ellos, el valor «histórico» u «objetivo» del *miraculum* todavía no se había hecho problemático (lo hará en la revisión «científica» o racional del milagro al principio de la Ilustración). Me centro en los textos jesuitas y franciscanos y en las misiones asiáticas (con alguna incursión en las misiones americanas, para demostrar la universalidad de la *escritura del miraculum*); examino, en suma,

las noticias sobre lo maravilloso o lo milagroso, referidas por misioneros y luego re-elaboradas en Europa.

No me detendré a analizar la conceptualización teórica del milagro, porque se trata de una cuestión complejísima teológica, antropológica e históricamente. Baste decir que la documentación misionera contiene numerosas referencias a eventos milagrosos (*miracula*), sucesos extraordinarios (*mirabilia*), prodigios, portentos, visiones, sueños, curaciones asombrosas y también exorcismos de espíritus malignos; no es necesario distinguir netamente entre el *miraculum* (milagro *stricto sensu*, desde la perspectiva teológica perteneciente al ámbito *supernaturalis*) y lo *mirabilis* (evento extraordinario que, a diferencia del *miraculum*, no trasciende el orden de la Creación y corresponde por lo tanto al *preternaturalis*), porque los misioneros mismos no se preocupan por la taxonomía teológica, y listan estos fenómenos sin diferenciar entre ellos.

Sí conviene discernir en nuestro *corpus*, por un lado, los relatos escritos por los propios misioneros (*relationes* e informes a los superiores, cartas escritas desde la misión); por el otro, la re-elaboración de este material básico en las *historiae*, crónicas y colecciones epistolográficas en Europa. Lo que distingue estos dos subgrupos es la oposición entre la documentación más privada y testimonios de primera mano, por una parte, y textos *derivados*, antologías o ediciones, dirigidos a un público más amplio y general, por la otra. Ahora bien, estas distinciones son transversales, y no pueden adscribirse a un género concreto (por ejemplo, muchas epístolas son de carácter más privado, mientras otras están escritas con la intención de ser impresas en Europa), pero son importantes precisamente desde el punto de re-escritura, porque permiten discriminar entre la experiencia de primera mano de un testigo ocular (a la que no debemos confundir con una mayor «objetividad»), y el uso del milagro en las re-elaboraciones posteriores de segunda o incluso tercera mano. El material misionero, en suma, permite observar la re-escritura en cuanto el trasvase entre el recuerdo personal, por un lado, y la noticia o informe dirigido a un público más extenso, por el otro, entre la relación «no mediada» y su «estilización» o escenificación posterior, y también entre el manuscrito y la documentación impresa.

Aquí es importante resaltar que la «re-escritura» es, de manera muy marcada, inherente a la documentación misionera *tout court*, ya que todo este riquísimo material está involucrado en un continuo «reciclaje» textual:¹⁴ las cartas autógrafas, las *relationes*, los informes y los memoriales se refunden en Europa para construir las *historiae* del progreso de la cristiandad en los nuevos mundos, las crónicas de la misión, las descripciones de los territorios antes desconocidos (no olvidemos que los misioneros eran precursores de la etnografía y de la antropología cultural); las cartas jesuitas, por ejemplo, se coleccionan y se publican en antologías impresas, con la clara intención propagandística de mostrar el avance de la Compañía fuera de Europa.¹⁵

¹⁰ Cf. la nota 100.

¹¹ Archdekin 1667, 9.

¹² Cf. Walsham 2003, 793.

¹³ Cf., por ejemplo, Vega 2002; Kurihara 2014; Soergel 2012.

¹⁴ Lara Vilà (Vilà, Londoño y Teruel 2009, xiii) habla de la constante reescritura de materiales precedentes, de una tradición textual que se alimenta de sí misma en el caso de las primeras descripciones modernas del Oriente, pero lo mismo puede decirse también del material misionero.

¹⁵ Así, por ejemplo, las *litterae annuae* (cartas anuas) jesuitas, es decir los informes regulares enviados desde las misiones a los su-

LOS MILAGROS EN LAS MISIONES: LA REESCRITURA

Fue Francisco Xavier, el patrón de los misioneros (y de la Obra de la Propagación de la Fe) y el primer misionero jesuita, el que abrió a la Compañía el camino a la India (llegando a Goa en 1542), al Japón y, por lo menos simbólicamente, también a China: murió en la isla Shangchuan en un intento frustrado de entrar en el impenetrable Imperio del Medio. De él, heraldo de las misiones jesuitas en las Indias, se cuentan muchos milagros.¹⁶ Sus propias epístolas enviadas a Europa no relatan los milagros que supuestamente había obrado; de ello se encargaron otros, usualmente miembros de la Compañía. Con todo, su riquísima correspondencia sí contiene eventos extraordinarios, y ya estas primeras referencias al *mirabilis* en las misiones jesuitas nos permiten entender que los procesos de la re-escritura son en gran medida inherentes al fenómeno del milagro. En la epístola dirigida a sus hermanos de la orden en Europa, firmada en Malaca el 22 de junio de 1549, Xavier incluye la noticia que le habían remitido, a su vez, unos mercaderes portugueses en Japón. Los comerciantes se alojaron en una casa habitada por un espíritu maligno (*spectrum*), que huyó después de que los portugueses hubiesen levantado varias cruces en la vivienda.¹⁷ Fijémonos en que Xavier refiere en su epístola lo que le habían referido, a su vez, en otra epístola, lo que ya implica un acto de interpretación y es muy típico para las noticias de milagros. El fenómeno del *mirabilis* está, en definitiva, unido no solo al testimonio ocular, sino también al de segunda e incluso de tercera mano,¹⁸ al «cuento lo que he oído y lo que los demás testifican», a una cadena narrativa. Este proceso re-interpretativo no concierne únicamente al material interno de las órdenes: como ya he anticipado, las epístolas y las *relationes* misioneras alimentaban la producción europea que pretendía saciar la creciente curiosidad sobre los *nuevos mundos* en América y en Asia. Así, por ejemplo, Giovanni Felice Astolfi, autor de la *Historia universale delle immagini miracolose della Gran Madre di Dio*, en la que se narran «los progresos de las principales devociones en [...] las naciones europeas y en las Indias Orientales y Occidentales», relata un milagro obrado por intercesión de la Virgen. Un misionero en Perú no entendía la lengua autóctona; cuando un

periores en Europa, empezaron a editarse ya en los años 80 del siglo XVI, cf. *Annuae litterae Societatis Iesu anni MDLXXXIV. Ad patres, et fratres eiusdem Societatis*, Roma, 1586. Para más información sobre esta documentación jesuita, cf. Standaert 1988, 75. Se editan también compendios vernáculos y a menudo sus títulos anuncian explícitamente que se trata de material reelaborado, cf. *Avisos de la China y Japón, del fin del año de 1587. Recebidos en Octubre de 88, sacados de las cartas de los padres de la Compañía de Iesus que andan en aquellas partes*, Madrid, 1589.

¹⁶ Cf., de entre las numerosísimas *vitae* de Xaverius que describen milagros, exorcismos, curaciones milagrosas y hasta resucitaciones atribuidas al santo, la de Torsellino 1610, 143 ss., 494 ss.; de entre las vernáculos, la de García 1676, o la más tardía de Sousa 1710.

¹⁷ *Monumenta Xaveriana*, I, 1899-1900, 532. La carta fue redactada en latín.

¹⁸ Cuando se trata de testimonios de primera mano, los misioneros no olvidan explicitarlo. Así lo hace el franciscano Caballero (1933a, 465) en su *Relación de algunas cosas sucedidas a los Padres de la Seráfica Religión de la Gran China*, firmada en Cinanfu el 6 de marzo de 1659, al terminar su lista de eventos maravillosos o milagrosos: «Todos los sucesos supra referidos han pasado en esta ciudad y en su circuito, a nuestra vista y oídos, en que se ve que Dios, nuestro Señor, tiene aca también sus electos».

moribundo quería comunicarse con él, el padre imploró a la Virgen María y de repente comprendió las palabras del indio como si le hablase en español. Ahora bien, Astolfi afirma explícitamente que el relato lo había extraído de las «lettere annue del R. P. di Giesù»,¹⁹ eso es, de las *litterae annuae*,²⁰ informes regulares remitidos por los misioneros a sus superiores de Europa. Este proceso de «popularización» de la empresa evangelizadora, que traía consigo una interpretación doctrinal de los progresos de la misión, es típica para la Compañía de Jesús, pero concernía a todas las órdenes, como lo corroboran, por ejemplo, los *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* del dominico Domingo Fernández de Navarrete, quien estuvo en el Imperio del Medio entre 1658 y 1669. Los *Tratados*, escritos como una colección de noticias sobre el país y como una guía para los futuros misioneros, se convirtieron en un libro muy popular (y también muy polémico, por sus críticas de la actuación de los jesuitas en China).²¹

REESCRITURA POÉTICA

Las colectáneas mariológicas como la de Astolfi no eran los únicos documentos que difundían las noticias sobre los sucesos milagrosos en las misiones. Del proceso de la re-escritura nacieron también, por ejemplo, las colecciones taumatúrgicas sobre los milagros obrados por los misioneros del Nuevo Mundo, articuladas siguiendo los modelos hagiográficos medievales. Baste citar, por ejemplo, el caso del padre Anchieta (1534-1597), misionero jesuita y santo español en Brasil (a dónde llegó en 1553). El clérigo jesuita Simão de Vasconcellos escribió su *Vida*²² —denominando al padre «taumaturgo do Nouo Mundo», es decir, obrador de milagros—, en la que elogia su gran espíritu misionero, y lista sus múltiples profecías, maravillas, revelaciones, visiones, curaciones milagrosas, resucitaciones y exorcismos, es decir, todo el arsenal de milagros y eventos extraordinarios más comunes en las misiones.

De entre los sucesos recogidos por Vasconcellos, los más sugerentes relatan el singular poder que ejercía el padre sobre los animales: cuando una paloma se posó sobre el breviario del santo, Anchieta la cogió con la mano y le mandó seguir su camino;²³ cuando sus compañeros misioneros sufrían por el sol implacable, el santo hizo que una bandada de pájaros se les acercase y les hiciese de «parasol» con sus propios cuerpos,²⁴ y Vasconcellos no omite mencionar que el famoso poeta Jakob Bidermann²⁵ compuso un soneto sobre este evento extraordinario —otro ejemplo de una refundición del milagro que contribuyó a la forja del culto al santo—.

¹⁹ Astolfi 1624, 84.

²⁰ Cf. la nota 15.

²¹ Sobre Navarrete, cf. Busquets 2006, 2008. Sobre la polémica de Navarrete con los jesuitas, el estudio de referencia sigue siendo el de Cummins 1993.

²² Vasconcellos 1672. Vasconcellos es autor también de la *vita* de otro misionero jesuita, Joam d'Almeida, véase Vasconcellos 1658.

²³ Vasconcellos 1672, 175.

²⁴ *Ibidem*, 175, 204.

²⁵ *Ibidem*, 204. Jacobo Bidermann (1578-1639) fue jesuita, poeta y profesor de teología. Vasconcellos se refiere al poema CXXI «De Iosepho Anchieta, Auiculis mirabiliter imperante», recogido en su colección de epigramas *Epigrammatvm libri tres*, Bidermann 1620, 68.

Ahora bien, resulta que estas re-escrituras pueden adoptar formas insospechadas. En 1665, casi 70 años después de la muerte de Anchieta en Brasil, se publica en las prensas del colegio jesuita en Praga²⁶ un volumen panegírico que contiene una *disputatio* y una antología de poemas sobre el santo brasileño, bajo el típico título barroco enrevesado *Iosephvs Anchieta, llamado El milagroso. A saber, ¿acaso puede el filósofo, con la sola actuación filosófica, acometer las milagrosas obras que han adquirido gran notoriedad? Problema filosófico-poético (Iosephvs vulgo mirabilis cognomento Anchieta, an virtute Philosophica, seu, qua Philosophvs, Admiranda Naturae opera, quae communi fama vulgantur, patrare potuerit: problema philosophico-poeticum)*. Los poemas ensalzan los diferentes milagros de Anchieta, mientras que la *disputatio* debate su condición: ¿pertenece todavía a la *natura*, o son obras de Dios mismo, es decir, *miracula* auténticos?

Lo que más ha llamado la atención de los autodenominados «poëtae academici» de Praga son los milagros con animales: así, versifican los asombrosos encuentros de Anchieta con una serpiente, con un toro, con un tigre y con un gorrión, junto con el mencionado episodio sobre una bandada de pájaros. Dada la similitud temática, es posible que tanto la *vida* de Vasconcellos como la antología de Praga se hubiesen inspirado en una única fuente común, posiblemente una *vita* o una crónica, aunque no he podido establecer los caminos exactos de esta *imitatio*.

Al contar el milagro con la cobra laracaca [Jararaca], una de las serpientes más venenosas de Brasil, Vansconcellos destaca que mientras que los indios la temen y rehúyen de ella, el padre Anchieta hace lo contrario: llama a la cobra, esta le obedece viniendo hacia su mano, el santo la acaricia y al final le lanza una bendición y la despide como amiga. El encuentro milagroso adquiere un marcado significado doctrinal, pero la moraleja la enuncia el propio Anchieta: cuando ya ha amansado a la fiera serpiente, el misionero «aprovechó la ocasión de hacer una predicación a los Brasis [indios autóctonos], de que no puede haber criatura tan fiera que no obedezca al Creador».²⁷ Por lo demás, Vasconcellos describe el acontecimiento de manera muy modera-

da, sin ofrecer una lectura explícitamente propagandística o excesivamente exaltada.

Ahora bien, ¿cómo se representa el mismo milagro en la antología de Praga? Aparece, de hecho, ya en el primer poema de la colección, cuyo autor, Wenceslaus Lipowsky *Eques Bohemus de Lipovitz*²⁸ aspira a convertir la descripción del encuentro con la culebra en una exposición de la (supuesta) brillantez retórica de forma, de la *elocutio* y de la *enargeia*. La serpiente ahora no solo es *horridus anguis*, víbora aterradora y salvaje que «acecha en la hierba» (*Horridus, o Brasili fugite hinc, latet anguis in herba*), sino que también tiene «tres filas de dientes» y «tres lenguas vibrantes en la boca» (*Tresque micant linguae, triplici stant ordine dentes*), y sus ojos brillan de fuego. El poema enfatiza sobremanera el poder del santo de domar a las bestias, su capacidad de «atraer con el gesto y con el sonido al monstruo» (*Viperem Ioseph monstrum nutuque sonoque allicit*). El padre le susurra levemente a la víbora que recuerde que el hombre y Dios gobiernan a su linaje (*Parce ferox Brasili, hominemque Deumque memento / Esse tui regem generis*), y que debe reconocer a Dios como el Señor soberano (*rectoremque Deum cognosce supremum*). La víbora brasileña, poco a poco, se va sometiendo; instruida por «las voces divinas» a que habite en las cavernas sin perjudicar a nadie, al final «vuelve dócilmente a la hierba porque así le fue ordenado por el santo» (*Jussus era, Brasilas rediit mansuetus in herbas*).²⁹

Esta re-elaboración escolar de los milagros del santo brasileño es fascinante por varias razones. La habilidad didáctica de los jesuitas y su empleo de la retórica y del arte en general para usos propagandísticos es un hecho de sobra conocido. La antología praguense y su cotejo con la *vita* de Vasconcellos, empero, exhibe *en vivo* las redes de difusión de la orden, la circulación interna y externa de las narrativas y del imaginario propagandístico, su conversión en materia *edificante* y su contribución al culto de los santos en el seno de la Compañía. Muestra, asimismo, las dificultades a la hora de establecer la materia y el relato primigenio, la complejidad de las vías de la *imitatio*, y la extensión geográfica del proceso de la refundición. Todo ello incide en el grado de distanciamiento del relato original: los estudiantes del colegio jesuita en Praga están re-elaborando una experiencia totalmente ajena, el encuentro misionero con una *natura* y unos pueblos para ellos desconocidos, y es evidente que la están re-escribiendo siguiendo sus propios modelos culturales y doctrinales: la pugna con uno de los animales más peligrosos de la selva brasileña se convierte en el relato de la subordinación de la *barbarie* y de la *natura*, ya que incluso el monstruo venenoso debe someterse al Creador. Con su tono afectado, grandilocuente y ostentoso, con el abuso del vocabulario del exceso y la sintaxis pseudo-clásica, el poema refleja el afán de un mal poeta, pero también su imaginación excitada y su fantasía encendida por la empresa misionera. Es importante señalar que la refundición poética acentúa sobremanera el mensaje doctrinal: mientras que la narración de Vasconcellos es mucho más sobria y menos didáctica, el evento milagroso en la antología praguense se transforma en una exposición abiertamente catequística.

²⁶ El mismo colegio de la Compañía en Praga acogió al checo Matthias Tanner (1630-1692) o Matěj Tanner, quien ejerció durante varios años el cargo del provincial de la orden en Bohemia. Tanner es autor de dos martirologios (*Societas Jesu usque ad Sanguinis et Vitae Profusionem Militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra Gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, Impios pro Deo Fide Ecclesia Pietate sive Vita, et mors eorum*, 1675; y *Societas Jesu Apostolorum imitatrix, sive gesta praeclara et virtutes eorum, qui e Societate Jesu in procuranda salute animarum, per Apostolicas Missiones, Conciones, Sacramentorum Ministeria, Evangelii inter Fideles et Infideles propagationem, ceteraque munia Apostolica per totum Orbem terrarum Speciali zelo desudarunt*, 1694; ambos impresos en Praga), que narran la vida y la muerte de los mártires jesuitas en las misiones. Ambos tratados contienen referencias a los milagros y prodigios de los mártires, lo que corrobora la relación entre lo milagroso y el modelo martirial. Agradezco al evaluador anónimo haberme señalado esta importante relación. Cabe mencionar que Tanner re-elabora el martirologio *Heroes et victimae charitatis Societatis Jesu...* (1658) del padre Philippe Alegambe (1592-1652) y su versión aumentada por Johannes Nádasí (1614-1679). Alegambe es también autor del martirologio *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Iesu* —aumentado también por Nádasí (1657)— en los que describe misioneros jesuitas martirizados.

²⁷ Vasconcellos 1672, 182.

²⁸ Probablemente pertenecía a la casa de los *Lipovský z Lipovic*, de la aristocracia bohemia menor.

²⁹ *Iosephvs vulgo mirabilis* 1665, s. p., § 1.

¿VOS SOIS DIABLO, O DIOS? LA VISIÓN DE MATTEO RICCI EN CHINA

En 1676 sale de la imprenta un curioso volumen, fechado, pero carente del lugar de impresión y del nombre del autor, titulado *Memorial apologético al Excmo. señor conde de villa-Humbrosa*. El ejemplar de la Biblioteca de Catalunya lleva, en la portada, una anotación manuscrita: «Autor Padre Juan Cortés Osorio de la Compañía de Jesús». También la biografía de la Real Academia de la Historia corrobora esta adscripción autoral.³⁰ Diez años más tarde, se publica en Pamplona otro documento anónimo, titulado esta vez *Reparos historiales apologeticos, dirigidos al excelentissimo señor Conde de Villaumbrosa*, pero se trata prácticamente de una re-edición del *Memorial* de 1676. El subtítulo de la *princeps* deja claro el contenido del documento: está elaborado, supuestamente, «de parte de los misioneros apostólicos de el Imperio de la China», en contra de «los reparos que se se hazen en vn libro, que se ha publicado en Madrid este año de 1676 en grave perjuicio de aquella misión»; además, contiene «las noticias más pvntuales, y hasta ahora no publicadas de la vltima persecución contra la Fè, con una breue Chronologia de aquel Imperio, y otras curiosidades históricas». En la mención al libro publicado en Madrid en el año de 1676, el subtítulo alude, en realidad, a los *Tratados* del padre Navarrete, objeto de numerosas controversias en los últimos decenios del siglo XVII, como ya he indicado arriba. Navarrete participó de manera muy activa en la polémica de los ritos chinos, en la que una parte de los misioneros (sobre todo los jesuitas, pero no todos) defendía que las prácticas de culto rendidas a los antepasados y a Confucio por parte de los neófitos chinos son ceremonias civiles, y pueden ser, por lo tanto, toleradas por parte de la Iglesia, mientras que los demás (sobre todo los miembros de las órdenes mendicantes) eran de la opinión que se trataba de rituales religiosos, y por lo tanto idólatras.³¹ Desde este punto de vista, la autoría del *Memorial* por parte del padre Osorio —un famoso polemista jesuita— es más que probable: el *Memorial* elabora una defensa explícita de la misión jesuita en Asia en respuesta a los *Tratados* de Navarrete que, según Spence (1999, 49) representaron uno de los «ataques más feroces a los jesuitas». El *Memorial* expone una serie de reparos, tanto personales (contra la figura del padre Navarrete) como contra «la Idea, y Método de toda la obra». Osorio le reprocha al dominico que su texto no es una *historia*, sino un «centón de disparates, y un agregado de chismes»,³² «baratijas, groseros comentarios [...] sin más orden»;³³ que le falta reverencia a la hora de hablar de los sumos pontífices, emperadores y reyes; que reprehende a los ministros (jesuitas) con franqueza y lisura; que injuria a la nación española con infamias y oprobios y, en definitiva,

que todo su texto se opone a la autoridad, pureza y decoro de su estado.³⁴

Ahora bien, el autor del *Memorial* reprueba a Navarrete también por desconfiar del milagro referido por el mismísimo Matteo Ricci,³⁵ el padre fundador de la misión jesuita en el Imperio del Medio. Osorio aclara que se trata de un evento mencionado por varios autores («Antes del Padre Eusebio la escribieron otros, y entre ellos el Padre Felipe Alegambe en su *Biblioteca*») y lo reproduce así:

Estando muy congoxado el Padre Riccio con los insuperables estorvos, que el Demonio ponía a su Misión, se quedó dormido, y tuvo vn sueño, en que le pareció, que v[e]ía a Christo en la forma, que al entrar San Ignacio en Roma se le apareció, y que le dezía: Yo te seré propicio, y favorable en vna, y otra corte de la China. Dispertó el Padre lleno de consuelo, y comunicó su gozo con su Confessor, y compañero [...] Diego de Pantoja [...].³⁶

Así cuenta el padre Osorio la visión milagrosa de Ricci, y aprovecha para relacionarla con el extraordinario desarrollo de la misión china en los años posteriores, cuando los jesuitas lograron penetrar incluso en la corte imperial, lo que era «fuera de toda humana expectación, y con tan singulares providencias en vna, y otra Corte»³⁷, de manera que se trataba realmente de un sueño profético, ya que «para favorecer al Padre Riccio, andava muy descubierta la mano poderosa de Dios, y [...] sueño parecía de aquellos, en que Dios suele hablar a sus Profetas».³⁸

Ahora bien, resulta que podemos cotejar la versión del *Manual* con el relato del protagonista del sueño, porque Matteo Ricci lo había incluido en su monumental descripción del inicio de la misión jesuita en China, escrita en forma de diarios que luego fueron editados y traducidos al latín por su compañero y colaborador Nicolas Trigault (quien eliminó o modificó sustancialmente algunos pasajes³⁹) bajo el título *De Christiana expeditione apud Sinas (princeps: 1615)*. Según la versión original de los diarios, escrita en italiano, la visión le sobrevino a Ricci en 1595 (y el padre la anotó ese mismo año),⁴⁰ en un período de mucha frustración, porque los jesuitas fueron expulsados por las autoridades de la capital de Nanjing y tuvieron que regresar a la ciudad Nanchang en la provincia de Chiansi [Jiangxi]. Merece la pena reproducir íntegramente el pasaje correspondiente:

Stando già presso alla metropoli di Chiansi assai pensativo, tutto il giorno, di quello che aveva da fare, gli parve di vedere in sogno un huomo sconosciuto, che in quei camini gli disse: “E voi andate per qua con disegno di spegnere l’antica religione di questo regno e porse in esso un’altra nova?” Il Padre, che in questo tempo si guardava molto di scoprire a nessuno questa sua intentione di seminare la nostra santa legge, disse: “O voi siete Iddio o il diavolo che questo sapete.” Rispose lui: “Non sono il diavolo, ma Iddio.” Allora il

³⁰ <https://dbe.rah.es/biografias/20182/juan-cortes-osorio>, consultado el 7 de febrero de 2022.

³¹ La polémica tuvo enormes consecuencias para la coexistencia y la colaboración entre diferentes órdenes religiosos en China; condicionó también la relación entre los misioneros y las autoridades eclesiásticas y fue uno de los factores que, en última instancia, determinaron el destino del cristianismo en el Imperio del Medio.

³² *Memorial* 1676, apartado 22.

³³ *Ibidem*, ap. 23.

³⁴ *Ibidem*, ap. 46.

³⁵ *Ibidem*, ap. 219.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Idem*.

³⁹ Curiosamente, Trigault no modifica el relato de esta visión en la versión latina de los diarios de Ricci, cf., por ejemplo, la edición de 1616, impresa en Lyon: Trigault 1616, 292.

⁴⁰ *Fonti Ricciane* 1942, 355, nota 5 del editor.

Padre immantenente, come chi aveva incontrato uno che desiderava incontrare per lamentarsi di esso, si prostrò a' suoi piedi e disse: "Signore, poichè sapete questo mio disegno, perchè non mi agiutate?" E cominciando direttamente a piangere se ne stava ai suoi piedi. Allora cominciò il Signore a consolarlo e dirgli che nelle Corti lo favorirebbe.⁴¹

También esta relación, al igual que la del padre Osorio, cuenta el cumplimiento de la visión profética (a Ricci mismo le parecía que «esto era más que un sueño»): unos años después, al volver de la capital del sur, «entró por una puerta de Nanjing de manera parecida a la que vio en el sueño, y fijó libremente su residencia allí»; y el sueño se acabó de consumir en la segunda entrada de Ricci en Beijing cuando, «en contra de toda esperanza humana», «la primera casa en la que entró fue el mismísimo palacio del emperador», y así hizo otra residencia también en la corte de Beijing.⁴²

A pesar de estas similitudes en las dos descripciones del sueño, es obvio que allí donde Ricci refiere tormentos espirituales y cierto secretismo en relación con sus intenciones en China, allí el *Memorial* construye un exaltado relato de triunfo y del dictamen favorable de Dios. La narración de Ricci (y también su traducción al latín de mano de Trigault) dista mucho de ser una confesión íntima, pero aun así consigue transmitir el sufrimiento de quien ignora si sus propósitos concuerdan con los designios del Señor. Esta dimensión humana de Ricci ha desaparecido en la re-escritura de Osorio, quien articula más bien el panegírico de un beato que el retrato de un hombre acechado por dudas. Significativamente, ninguna alusión se hace en el *Memorial* a la perplejidad del propio Ricci sobre la figura onírica; todo lo contrario: Osorio la identifica explícitamente como Cristo. La vacilación de ¿vos sois diablo, o Dios? no tiene cabida en el relato providencial de la misión jesuita. El diablo sí aparece en la refundición de Osorio, pero solo como el autor último de todas las adversidades a las que deben hacer frente los jesuitas en China.

Como hemos visto, Osorio mismo menciona que el sueño milagroso fue referido también por el padre Alegambe, historiador jesuita y autor de la *Bibliotheca* bio-bibliográfica de la Compañía, que ampliaba el monumental *Catalogus* del padre Pedro de Ribadeneira.⁴³ En su edición de 1676, por ejemplo (el mismo año que la primera edición del *Memorial*), Alegambe, después de una breve introducción biográfica, refiere la entrada de Ricci en China, elaborando él también un encomio heroico y entusiasta de la actuación del jesuita en el imperio. Guiado por el «maravilloso designio de Dios», «con la más celosa cortesía de actuar y con la santidad de la vida», Ricci lograría introducirse entre los mandarines más altos, a pesar de las calumnias, las acusaciones, los insultos y las lapidaciones diarias de su casa. Es

en este contexto donde se inserta el sueño de Ricci (aquí en una traducción muy servil, para dar cuenta de las formulaciones exactas de Alegambe):

Así el asunto [el avance del cristianismo en China] fue confirmado, se detuvo y luego progresó paulatinamente, asolado continuamente por dudas y lleno de acontecimientos a veces felices, a veces adversidades muy grandes, para luego ser encomendado plenamente a Dios. Fue Dios quien le susurró en silencio a Matteo, en una noche en la que este se durmió, privado de toda consolación y cansado por culpa de los tristes sucesos, palabras similares a aquellas con las que había confirmado a nuestro Santo Padre Ignacio: *Ego in vtraque tibi Vrbe Regia propitius ero* [Te seré propicio en ambas cortes]. Que no fuese solo un ludibrio u ofuscación del soñante lo corrobora el hecho de que el afortunadísimo Ricci pudiese entrar, contra toda esperanza, en ambos palacios reales, con la licencia de los magistrados mismos de fijar allí su domicilio.⁴⁴

También aquí encontramos la mención de las circunstancias inciertas de la misión jesuita, de las adversidades y dificultades, pero, a diferencia del *Manual* de Osorio, la referencia al sueño es mucho más sobria y medida. Con todo, aquí también falta la duda inicial de Ricci sobre el personaje de su sueño; Alegambe no deja ningún lugar a dudas de que la visión provenía del Señor, a quién se ha encomendado el destino de toda la misión. Al igual que en el *Manual*, la inicial incertidumbre de Ricci respecto a la figura onírica podría invalidar el gran éxito del Evangelio en China (*Evangelii promulgatio*), en sí muy sorprendente según argumenta Alegambe, ya que los chinos son una nación «sabia, y acostumbrada a despreciar a los forasteros y hasta contarlos entre los bárbaros». El texto prosigue con el elogio de la infatigable labor de Ricci, quien se ha entregado por completo a la misión, pese a sus innumerables negocios. Entre las infinitas obligaciones, recuerda Alegambe, encontraba tiempo para sus ejercicios espirituales; de ahí que sus compañeros lo mirasen atónitos, ya que fue «infatigable en mente e in cuerpo».⁴⁵ Se describe la muerte virtuosa de Ricci, y su legado para sus hermanos en la misión, a los que deja en la «puerta a grandes méritos, pero no sin grandes peligros y dificultades» (*Relinquo Vos (inquiebat) in ostio ad magna merita patefacto; sed non sine multis periculis, vel laboribus adeunda*).⁴⁶ La *Bibliotheca* de Alegambe, en resumen, une la misión china con la vida y las virtudes del padre Ricci. Enaltece la figura de jesuita, pero sin convertirla en objeto de culto (su cuerpo, en pleno verano, permaneció incorrupto y con color, como vivo, durante dos días, afirma Alegambe, pero no lo califica de milagroso).⁴⁷ En cambio, el *Manual*

⁴¹ *Fonti Ricciane* 1942, 355.

⁴² *Ibidem*, 356.

⁴³ El jesuita Pedro de Ribadeneira (1526-1611) es también autor de la biografía de Ignacio de Loyola (*Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesus*, versión castellana en Madrid, 1583), en la que lleva a cabo una mitificación de la figura del fundador de la orden jesuita. Sobre la «fabricación del santo» y la importancia de los misioneros mártires en este proceso, véase el monográfico del *Journal of Jesuit Studies*, «How to Be a Jesuit Saint», <https://brill.com/view/journals/jjs/9/3/jjs.9.issue-3.xml?language=en>, consultado 20 de enero de 2023.

⁴⁴ «Sic paulatim firmata res, stetit illa quidem, et sensim prouecta est: sed dubijs euentibus agitata, recreata subinde felicibus, mox aduersis vexata, vt uni scilicet Deo tribueretur vniuersa, a quo cum nocte quadam omni destitutus solatio Matthaeus, & tristi rerum successu fatigatus obdormiuisset, illa sibi verba per quietem dicta percepit, quorum similimis S. P. N Ignatium olim confirmarat. Ego in vtraque tibi Vrbe Regia propitius ero. Nec vanum illud fuisse somniantis ludibrium, satis comprobauit fortunatissimus supra omnium expectationem in vtramque Regiam ingressus, & ab ipsis Magistratibus domicilium figendi facta potestas». Alegambe 1676, 597.

⁴⁵ *Ibidem*, 598.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ «Biduo toto iacuit exanime cadauer insepultum in summo aestu, vultu semper viuudo, oris totius colore viuienti similis quam vita functo». *Idem*.

de Osorio, escrito como una refundición de estas fuentes «primigenias» (en cuanto que son mucho más cercanas a los sucesos descritos), va mucho más allá en la acción propagandística. Ambos textos, con todo, *reescriben* la visión de Ricci para ensalzar el destino providencial de la misión jesuita china.

LA MÚSICA DE LOS ÁNGELES

Hasta ahora nos hemos dedicado a las refundiciones surgidas en el seno de la Compañía, pero como había esperar, esta práctica textual no es exclusiva de los jesuitas. Juan Pobre de Zamora, franciscano, desempeñaba en los últimos años del siglo XVI su misión en Japón (prácticamente en el mismo momento en el cual Ricci fue visitado por la figura onírica). De él se nos han conservado varias epístolas y también la *Relación muy verdadera de lo que al presente pasa en Japón y del gran provecho y fruto que se hace por medio de los religiosos Descalzos*, escrita probablemente entre 1593 y 1596.⁴⁸ En la relación se listan varios sucesos milagrosos que «el Señor [ha] obrado para gloria suya».⁴⁹ El fraile cuenta cómo, en tres años consecutivos, la noche de Navidad en las Misas cantadas «se han oído cantos y música de Ángeles», y precisa que en una ocasión él mismo se hallaba presente (corroborando así la autenticidad del milagro;⁵⁰ así refiere también de otros sucesos que no los incluye «por no estar bien enterado y probado».⁵¹ A continuación, «unos gentiles» (es decir, japoneses) cuentan que «habían visto gran claridad y música de Ángeles encima de la iglesia».⁵² Otra japonesa afirma, «con gran serenidad», haber visto «una cruz rodeada de Ángeles y de vosotros [los frailes]».⁵³ Por último, unos frailes pernoctaron desde «el sábado de Lázaro al domingo de Ramos» en Osaka, y «todos aquellos ocho días, en la calle donde posaban, había tanta claridad de noche, como si fuera de día, y los oficiales trabajaban en sus oficios, y algunas veces se extendía esta claridad tanto, que alumbraba toda la ciudad y salía hasta la marina».⁵⁴

Ahora bien, muchos de estos sucesos aparecen relatados también en la edición de 1601⁵⁵ de la *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina [...]* de Marcelo de Ribadeneira⁵⁶, fraile franciscano y uno de los cronistas coetáneos más importantes de su orden. Ribadeneira fue un compañero de Juan Pobre de Zamora en la misión japonesa, y junto con él uno de los 5 misioneros que lograron sobrevivir la persecución de Nagasaki en 1597.⁵⁷

Su *Historia* retrata los progresos franciscanos en Asia, sin omitir los milagros de Osaka. A diferencia de Juan Pobre de Zamora, Ribadeneira identifica a los frailes involucrados («el

glorioso martyr Francisco de la Parrilla, con vn compañero, sacerdote») y provee al lector con más detalles (estuvieron «en vna pobre casa de vn christiano»); no determina exactamente las circunstancias de tiempo, pero sí especifica que «el primer día que se dixo missa [...], fue tanta la claridad que a las aue Marías rodeó la casa estando en oración mental los religiosos, con quatro, o seys christianos, que causó grande admiración en los gentiles, vezinos de aquellas casas». La similitud entre el relato de Juan Pobre y el de Ribadeneira la corrobora el curioso detalle de que el esplendor permitió trabajar a muchos incluso por la noche: dice Ribadeneira que «affirmáronme dos personas fide dignas que hauía sido tanta la claridad, que después de anochecido, muchos que en aquella calle estauan trabajando, no cessauan de su trabajo, entendiendo que aun era de día».⁵⁸ Fijémonos en que mientras que la descripción de Juan Pobre de Zamora apunta hacia un gesto divino espontáneo, Ribadeneira sitúa el milagro en el período de la oración mental de los misioneros, lo que enfatiza, por lo menos simbólicamente, el papel de los frailes en la ocurrencia milagrosa.

A continuación, Juan Pobre de Zamora cuenta la salvación de un neófito japonés:

Un hombre cristiano vino y dijo que teniéndole atado su amo para matallo, fue socorrido por dos veces por un hombre que traía un hábito y reprendió a su amo porque le quería matar; debía ser nuestro glorioso Padre u otro Santo de la Orden. Otros cristianos han venido y dicho que han sido libres de semejantes peligros y vienen loando al Señor que los ha librado por medio de nuestro Padre San Francisco.⁵⁹

El mismo evento fue narrado por Ribadeneira:

Queriendo vna vez un gentil principal degollar a vn su criado christiano, por vna cosa que falsamente le imputaua, viéndose en este trabajo el christiano con mucha fe pidió fauor a su deuoto S. Francisco. El qual luego le socorrió, porque estando el amo en su aposento entró vn frayle y le dixo que no matase a su criado, diziéndole que era falsa la culpa que le imponían. Por lo qual el amo le perdonó.⁶⁰

Podemos observar desplazamientos temáticos y narrativos del relato, muy sutiles, pero significativos para la interpretación general del milagro. Una vez más, en la versión de Ribadeneira no se trata de una intervención espontánea del santo, sino de un efecto milagroso «a petición», por invocación (y quizás después del ofrecimiento de un exvoto). Mientras que Juan Pobre de Zamora no establece con certeza la identidad de la figura milagrosa, Ribadeneira sí atribuye la salvación directamente a San Francisco. Cambia también el contexto global del suceso: en la versión de Juan Pobre de Zamora no se especifica la causa de la ira del amo japonés, pero Ribadeneira sostiene que el criado ha sido falsamente acusado de un crimen que no había cometido, lo que vincula el milagro, doctrinalmente, con la salvación de los justos. Parece, pues, que allí donde Juan Pobre de Zamora pretende escribir un informe escueto y «objetivo» de lo ocurrido en la misión, el cronista Ribadeneira articula

⁴⁸ Fue editada por el Padre Lorenzo Pérez (1918).

⁴⁹ Pérez 1918, 68.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ *Ibidem*, 69.

⁵² *Idem*.

⁵³ *Ibidem*, 70.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ Según Pascal (2019, 35), la *princeps* es de 1601, pero se había publicado un sumario de los seis primeros libros ya en 1598 en México.

⁵⁶ No confundir con el jesuita Pedro de Ribadeneira, cuyo *Catalogus* he mencionado arriba.

⁵⁷ Para más información sobre Ribadeneira y sobre su *Historia*, cf. Pascal 2019, 32 ss.

⁵⁸ Ribadeneira 1601, 434.

⁵⁹ Pérez 1918, 69.

⁶⁰ Ribadeneira 1601, 432.

la narración desde una conciencia mucho más aguda de su potencial doctrinal.

Desde este punto de vista no sorprende que Ribadeneira aprovechara el relato de los milagros para construir una imagen gloriosa del fundador de la orden que ampara a los suyos, y cuyo culto aumenta el fervor entre los neófitos. Tras describir la salvación del criado, menciona la devoción de un hermano por san Francisco, consolidando así el culto al santo y vinculándolo a los milagros referidos: «El hermano Cosme loya era tan aficionado a nuestro padre Sant Francisco, que a todos los christianos induzía a su deuoción, y en todas las necessidades le inuocaua con mucha confiança, y él me confessaua a mí hauer recebido marauillosamente vna merced del santo».⁶¹ Esta veneración se ha propagado también entre los neófitos, como lo corrobora el siguiente pasaje:

Otra muger llamada María, viéndose fatigada de vn zeloso pensamiento, imaginando que su marido no le guardaua lealtad, encomendándose muy deuera a nuestro Padre S. Francisco, vna noche estando llorando su desconselo, vio vna venerable persona, que apareciéndole le dixo, que no tuuiese zelos de su marido, porque era muy honesto y le guardaua lealtad. [...] Y entendiendo que por medio de su deuoto S. Francisco hauía recebido esta merced, le daua muchas gracias y hazía gran charidad a sus hijos los frayles.⁶²

A la hora de evaluar las diferencias entre el relato de Juan Pobre de Zamora, por un lado, y el de Ribadeneira, por el otro, deberíamos tener en cuenta también el género del que se sirven. No sabemos exactamente a quién fue dirigida la *Relación* de Juan Pobre de Zamora, pero es muy probable que el autor la escribiese, *in primis*, como un informe sobre las actividades misioneras de la orden para sus superiores y hermanos en Europa (de hecho, permaneció manuscrita hasta el siglo XX). En cambio, la *Historia* de Ribadeneira está concebida como la crónica de los progresos de la orden en Asia, es decir, como un documento «oficial», un manifiesto de intenciones de la orden, dirigido al público general y estampado varias veces (tenemos constancia de, como mínimo, dos ediciones: 1601 y 1613, ambas en Barcelona). De ahí también, probablemente, que Ribadeneira intentase incrementar la credibilidad de los eventos milagrosos especificando sus circunstancias: mientras que Juan Pobre habla de neófitos indefinidos («un día vinieron unos gentiles», «una mujer vino a bautizarse», «un hombre cristiano vino»),⁶³ Ribadeneira los identifica, por lo menos parcialmente: «Otra muger llamada María», «Esta misma muger me dixo».⁶⁴ Ambos documentos franciscanos evidencian, por lo tanto, la relación entre la re-escritura del milagro, sus diferentes cauces formales y las intenciones de los autores y los editores del texto.

⁶¹ *Idem*.

⁶² Ribadeneira 1601, 433.

⁶³ Pérez 1918, 69.

⁶⁴ Ribadeneira 1601, 433. Eso no significa que a Juan Pobre de Zamora no le preocupase la autenticidad del milagro. De hecho, él mismo advierte: «Estas y otras maravillas ha obrado el Señor, y no ha faltado quien ha querido contradecirlas, que lo mejor que ellas han tenido para queda más confirmadas, como los mismos que al principio las contradijeron, esos mismos ahora lo confiesan, para gloria de aquel Señor a quien confiesan y amen todos, amén». Pérez 1918, 70.

CHINA: LOS PRODIGIOS Y LA PERSECUCIÓN DE LOS CRISTIANOS, 1658-1665

Volvamos a un texto jesuita. El famoso misionero jesuita en China, Prospero Intorcetta, publicó en 1672 dentro de la *Historica relatio* (en la que se cuentan «los progresos de la verdadera fe en el Reino de China hechos por los misioneros de la Compañía desde el año 1581 hasta el año 1669») de Johann Adam Schall von Bell, otro célebre misionero jesuita en la corte de los Qing, un breve catálogo de los sucesos prodigiosos en el imperio (*Catalogus Prodigiiorum apud Sinas*). La existencia misma de esta pequeña antología taumática es significativa, porque corrobora la conciencia, por parte de los misioneros, de la importancia de los *miracula* en la misión. El catálogo de Intorcetta lista, de hecho, los prodigios relacionados con la gran persecución de los cristianos en los años sesenta del siglo XVII, causada por el llamado «caso del calendario», en la que el Padre Adam Schall von Bell jugó el papel protagonista.⁶⁵

Ya el primer milagro referido actúa como la gloriosa apertura de una misión heroica: en agosto de 1658, un viernes, en la capital de la provincia Xantum en la que se encuentran dos iglesias, una jesuita y la otra franciscana, apareció por la noche en el cielo una cruz blanca; permaneció en el firmamento durante varias horas sin menguar, y fue vista por muchos, cristianos y gentiles.⁶⁶ A pesar de su tono elevado, se trata de una narración escueta, sin glosas explicativas ni la exégesis del milagro. En la descripción del mismo evento en el *Memorial*, el jesuita Osorio, a su vez, añade algunos detalles, muy relevantes para la aprehensión del suceso: «... en la ciudad de Cinan de la Provincia de Xantum, el año de 1658, vn Viernes Víspera de San Lorenzo Martyr, que en el tiempo de su martyrio anunció la paz de la Iglesia», explica Osorio, relacionando así el milagro con el martirio, por un lado, y con la historia y el destino de la Iglesia, por el otro, lo que no es baladí en un milagro que anunciaría grandes adversidades para todos los cristianos en el imperio. «Estando claro y sin nubes el Cielo», prosigue Osorio, apareció «vna cruz blanca, como de tres varas de largo, formada con grande perfección, y hermosura, con vna peana, semejante a las que sirven en los Altares [...]; duró esta aparición por espacio de hora, y media, admirando los gentiles el portento, y venerando los Christianos la insignia de nuestra salud».⁶⁷ A diferencia de Intorcetta, Osorio precisa la posición geográfica de la cruz: «Tenía el pie entre Oriente, y Septemptrión, y la cabeça, y los braços entre el Austro, y Occidente, y estava

⁶⁵ El «caso del calendario» empezó como una disputa astronómica entre los *literati* chinos y los misioneros jesuitas, pero tuvo importantes repercusiones políticas para la misión en China. El jesuita Adam Schall von Bell se encargó de la Oficina Astronómica de la corte desde 1644 (según algunas fuentes en 1643), cuando se produjo el cambio dinástico en China, y los Ming fueron reemplazados por los manchú (Qing). En 1644, el *literatus* Yang Guangxian (楊光先) acusó a Schall de errores graves en los cálculos del calendario (muy importantes para el funcionamiento de la corte y de todo el estado). Schall (junto con otros misioneros) fue encarcelado, juzgado y condenado, y el asunto sirvió como detonante para varias disputas en la corte sobre la presencia de los misioneros en China y para persecuciones graves de los cristianos. Los misioneros que residían fuera de la capital fueron desterrados a Guangzhou (pudieron volver en 1671). Cf. Jami 2015; Cullen y Jami 2020; Chu 1997.

⁶⁶ Intorcetta 1672, 370.

⁶⁷ *Memorial* 1676, 227.

como inclinada, en forma de quien signava las tierras del Imperio de la China»,⁶⁸ una colocación simbólica importante para la interpretación del prodigio, como veremos a continuación en el texto del misionero franciscano Santa María de Caballero (en su *Relación* de 1667, citada más abajo) a quien Osorio menciona entre los testigos oculares que presenciaron el prodigio. En efecto, Caballero lo describe en uno de sus informes (*Relación de algunas cosas sucedidas a los Padres de la Seráfica Religión de la Gran China*), fechado el 6 de marzo de 1659, de la siguiente manera:

Año pasado de 1658 víspera del glorioso S. Lorenzo a prima noche, estando el cielo claro y raso, apareció en él o en lo alto de la región del ayre, a vista desta ciudad y de su comarca, una mui grande y lúcida cruz, toda blanca y con su peaña al pie; fue notorio esto en toda esta ciudad a vista de fieles y gentiles. Y con todo no creen aunque veen, ni perciben la verdad aunque la oyen, cúmplesse aquello: *Ut videntes non videant, et audientes non audiant* etc., ni hazen juicio de lo que oyen y ven, siendo así que *Hoc signum crucis erit in coelo cum Dominus ad iudicandum venerit*.⁶⁹

Como podemos comprobar, la narración del evento en sí no cambia, pero el franciscano emprende explícitamente lo que Intorcetta deja en manos del lector, a saber, proporciona una exégesis del suceso recurriendo a la Escritura, aludiendo a los pasajes (Lucas 8:23; y también Marcos 4:12) en los que los discípulos le preguntan a Cristo por el significado de la parábola del sembrador según la cual la semilla plantada, si cae junto al camino, se la comen las aves; si cae sobre la piedra, se seca; si cae entre espinos, la ahogan; y solo si cae en buena tierra, da fruto. Cristo responde: «A vosotros os es dado conocer los misterios del reino de Dios; pero a los otros por parábolas, para que viendo no vean, y oyendo no entiendan». En suma, Caballero ve en el milagro la confirmación de los errores de los chinos y la falta de aceptación del cristianismo en el país (lo que le produce una desilusión profunda que puede intuirse en su correspondencia). Además, la referencia a la liturgia latina (en la Exaltación de la cruz) y al misterio escatológico de la cruz (*Hoc signum crucis erit in coelo cum Dominus ad iudicandum venerit*: este signo de la cruz estará en lo alto cuando el Señor venga a juzgar)⁷⁰ nos permite intuir que el franciscano comprende el suceso no solo como un presagio de la persecución, sino directamente como un *signum Dei* y el vaticinio de los juicios divinos.

Caballero vuelve a describir el mismo milagro ocho años más tarde en su *Relación de la persecución*, dirigida al general de la orden, Ildefonso Salizanes, fechada en la ciudad de Cantón el 10 de septiembre de 1667. Las circunstancias del prodigio no han cambiado, obviamente: «Año del Señor 1658, viernes y 9 de agosto, el cielo sereno y claro», y tampoco cambia el prodigio en sí: «se vio en él una mui grande y bien formada cruz, hermosa y blanca con su asiento y bassa al pie, la qual fue vista de muchos gentiles y christianos *utriusque sexus*». A diferencia de la narración anterior, empero, aquí se señala la diferencia en el comportamiento de ambos grupos, interpretándola en términos de la oposi-

ción simbólica entre la luz de la verdadera fe y la ceguera de la gentilidad: «los christianos que la vieron, arrodillados la adoraban, y los gentiles ciegos, admirados preguntaban qué prodigio era aquel».⁷¹

Caballero, probablemente debido a que esta relación está dirigida a su superior a quien quiere proporcionar los pormenores de la misión, especifica que el prodigio «apareció sobre la metrópoli ciudad de la provincia susodicha llamada Chinanfu, donde residíamos el P. Juan Valat societatis Jesu, y yo ordinis Minorum, cada uno en su yglesia, distando de Pequín 95 leguas solamente».⁷² Al igual que en la relación de 1659, informa sobre la orientación espacial de la cruz («asentábase la cruz entre los rumbos de oriente y norte, y su cabeça miraba al intermedio del occidente y sur»), pero ahora lleva más lejos el vaticinio y el *signum* del misterio escatológico: «Aunque su blancura parecía denotar la paz, pero en ser cruz parece denotar estas tribulaciones y persecuciones sin effusión de sangre».⁷³

Los acontecimientos posteriores al prodigio confirman, de manera nefasta, el *signum Dei*: «Poco tiempo después deste prodigio», afirma Caballero, «sucedió comenzar el Emperador Xun chi ha resfriarse en el affecto a nuestra santa ley y emplearle todo en las sectas de los ydolos [...]. Y así desde entonces comenzaron a prometerse los bonzos de los ydolos la ruina de nuestra santa ley»; ⁷⁴ crece el odio contra el jesuita Schall, y en 1663 se publican «en dicha ciudad de Cinanfu y en las demás desta provincia de Xantum [...] edictos del virrey contra ciertas sectas perniciosas a la república, y entre ellas nombrava y prohibía la santa ley de Dios».⁷⁵ Caballero achaca todas estas adversidades a las artimañas o la «traça de los bonzos y secretarios de la audiencia por ser sobornados»; ⁷⁶ así empiezan las tribulaciones de los neófitos y de los misioneros, las acusaciones, el injusto encarcelamiento de los misioneros y las persecuciones, todo ello anunciado por la señal de la cruz.

EL PRODIGIO DEL COMETA

También Prospero Intorcetta refiere en su *Catalogus* el aumento de los ataques contra los misioneros y los neófitos chinos, y al igual que Caballero lo vincula con el creciente número de los prodigios y vaticinios. Así, en el año 1664, «en el mismísimo momento en el cual se iniciaba el proceso contra la santa ley», cuando los padres de la Compañía de Jesús fueron detenidos en un calabozo, «atados con nueve cadenas», justo en ese momento en las provincias del norte, el día 13 de noviembre, «apareció un cometa rojo: su cabeza era ardiente, y su cabellera de color grisáceo» (*ferale rubere coepit ille cometes, cuius stella erat ignea, crinium color cinereus*); en las provincias del sur fue observado en el mes de diciembre, y permaneció visible en el cielo hasta el mes de enero del año siguiente 1665.⁷⁷

También Caballero, a su vez, alude al advenimiento del cometa:

⁷¹ Caballero 1933b, 519.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Ibidem*, 520.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ Intorcetta 1672, 372.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ Caballero 1933a, 461.

⁷⁰ *Breviarium romanum* 1831, 326, Die XIV Septembris, In Festo Exaltationis S. Crucis.

La primera noche que el P. Juan Valat y yo le vimos en la provincia de Xantum [Changtong], fue en 13 de diciembre de 1664 y duró asta los últimos de henero de 1665. Era tremendo a la vista, el color de su estrella, algo vermejo, el de su coma bien larga como de un estaño lívido ofuscado y a las veces de color plúmbeo, y la coma caminava delante de forma del vaupres de un grande galeón, y sus rayos apiñados en modo de cyprés.⁷⁸

En los márgenes del manuscrito, según explica su editor moderno, aparece la anotación «En 32 días que fuimos notando el curso deste cometa, camino cossa de 180 grados», y la glosa queda confirmada en el cuerpo del texto: «La primera vez que la vimos estava mui çerca de la estrella *rostrum corvi* y declinava al sur; después, otras noches, al sudueste asta que llegó al argonave, de allí volvió al norueste asta llegar en ariete junto a la estrella *in sinistro cornu*».⁷⁹ Añade el padre Caballero lacónicamente que después no lo vieron más, «por estar puestos in custodia»,⁸⁰ ya que también los misioneros franciscanos sufrieron encarcelamientos. Caballero no interpreta la aparición explícitamente, pero su texto prosigue con una extensa lista de desgracias que empezaron a asolar el imperio. Es como si el curso de la estrella, desde el *rostrum corvi* (una de las estrellas en la constelación de Corvus) hasta *in sinistro cornu* (segunda estrella de Aries)⁸¹ fuese un mal presagio de las horrendas carestías y hambrunas, de las inundaciones y terremotos. Lo significativo es que todas estas catástrofes concuerdan con los eventos de la persecución. Así, por ejemplo, en el caso de la inundación del septiembre de 1664, en la que «rebentó el mar, saliendo de sus ordinarios límites, entró la tierra adentro más de unas diez leguas», y en la que se ahogó mucha gente, Caballero especifica que «sucedió dos días antes que los 4 padres que residían en la corte fuessen çitados a compareçer en juicio».⁸²

También el *Memorial apologético* relaciona los prodigios con el proceso contra los padres: «A 12 de Noviembre fueron presos en rigurosas cárceles el Padre Adamo, y los otros tres Padres Misioneros de la Corte, y la noche siguiente apareció en el Cielo aquel horrible cometa, que se vio en todo el mundo».⁸³ Además, Osorio añade una crítica contra Navarrete quien, debido al hecho de que el cometa fuese visible en todo el mundo, quería «excluirlo de ser manifiesta señal de la singular providencia de Dios para con los Padres de China, como si por mostrarse a muchos inocentes la espada de la justicia, dexara de desembaynarse contra los teos».⁸⁴ En otras palabras, Navarrete se negaría, a juicio de Osorio, a convertir el cometa en el *signum* de la misión jesuita en China; en cambio, para Osorio el prodigio es una clarísima señal de la justicia divina y debe ser leído como tal.

Sí concede Osorio que el cometa es el mismo que el que anunció en 1665 la muerte del monarca Felipe IV; es, para él, la huella de la poderosa y grande mano de Dios que

«puede con vn mismo azote castigar en muchas partes».⁸⁵ Al mismo tiempo, objeta, el portento debe relacionarse específicamente con los sucesos de la corte de Beijing, porque empezó a observarse allí «la noche siguiente de el día de tan injusta prisión»;⁸⁶ este *signum* con que «Dios se significa airado», es para «advertir a los Príncipes de la tierra, que otro mayor dominava en el cielo».⁸⁷ Los cometas, según la «observación de todas las edades, y la interpretación de las gentes», no son más que «vnas amenazas de luz, que anuncian calamidades a las Repúblicas, y vnos avisos tristes, y notificaciones infaustas, con que el cielo cita a los soberanos de la tierra para el tribunal de Dios»;⁸⁸ así, el prodigio del cometa debe suscitar, según Osorio, el *timor Dei*, ya que es un «recuerdo del poder» de Dios y de los «temores de su justicia».⁸⁹

El jesuita Osorio, en definitiva, lleva mucho más allá la interpretación simbólica del prodigio como una señal de la indignación divina ante la injusta persecución y ante los tiranos que se usurpan un poder que no les pertenece; el cometa anuncia la ira de Dios que se manifiesta por los desastres y calamidades tres días después de la aparición milagrosa:

El estruendo espantoso de los vientos encontrados, y las espesas nubes de la polvareda, según interpretaban los mismos Gentiles, parecían quejas, que daba el elemento de que le respirasen los tiranos, y parecían velos, con que el Sol cubría su rostro por no ser testigo de tan grandes injusticias, y manifiestas maldades. No se vian [sic] solo en la Corte estos amagos de la indignación Divina; porque al tiempo que empezó la persecución parece, que se empezó a romper la paz de los elementos, y que excediendo de las naturales leyes, vnos a otros se tiravan a destruir.⁹⁰

Lo más notable es que Osorio hace coincidir la interpretación de los gentiles con la lectura centrada en la ira de Dios. Mediante una falacia argumentativa, el jesuita crea la impresión de que el dictamen sobre la ilegitimidad de la persecución era compartido también por los chinos, dando así más crédito a su propia interpretación. En su refundición, todo señala hacia un uso muy expresivo, y hasta excesivo, del lenguaje, y la descripción de las calamidades que siguieron a la ilícita detención de los padres va en pos de la lectura cristiana que ve en ellas la manifestación del poder infinito de Dios, y entiende los tributos de la tierra y del pueblo chino como frutos de las usurpaciones de sus gobernantes injustos. Osorio lleva a cabo, aquí, una re-escritura extrema del milagro, al sostener que incluso los propios chinos clamaban, después de presenciar las señales portentosas, por la liberación de Schall:

Y assí, por espacio de tres días, repitieron los temblores, sin que huviesse día, ni noche, en que no se estemeciese la tierra alguna vez. Las personas Reales todo este tiempo habitaron en tiendas de Campaña, y no podían ignorar las voces del pueblo, que como desapasionado clamava repitiendo esta sentencia: *Joannes Adamus extremam patitut iniuriam: Ideoque tellus*

⁷⁸ Caballero 1933b, 534.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Ibidem*, 535.

⁸¹ Según «A Catalogue of some Noted fix'd Stars, with their Temporary Right Ascensions to the Year 1686», in Molyneux 1686, s. p.

⁸² Caballero 1933b, 535.

⁸³ *Memorial* 1676, ap. 233.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibidem*, ap. 234.

tantae subiecta iniquitati tam acriter fremit indigna-bunda. Iuan Adamo padece extrema injuria, y por esso la tierra viéndose sujeta a tanta iniquidad, brama impaciente, y se estremece con tanta inquietud.⁹¹

Como hemos visto, también Intorcetta y Caballero describen los terremotos y los desastres que asolaron China, pero ninguno se sirve de ellos para elaborar una visión tan explícitamente doctrinal. Los argumentos de Osorio son, por lo menos a ojos del lector moderno, absurdos y disparatados, sobre todo allí donde pone en la boca de los chinos un clamor en latín, una exageración retórica desmesurada (por más que Schall fuese realmente liberado después del terremoto). De atender a Osorio, la revocación final de la sentencia se debe precisamente a los portentos, ya que el día 19 de abril, el trueno fue tan espantoso y causó tanto temblor de la tierra que «no atreviéndose a resistir los Gobernadores al dictamen vniforme de todo el gran Consistorio convocado a fin de ocurrir a tantos males, consintieron finalmente en que se revocase la sentencia de muerte de Iuan Adamo, y en que a sus compañeros les quitasen las prisiones, y bolviessen a sus casas».⁹² Esta es la culminación de la re-escritura *a lo cristiano* que ve en la devastación del país la afirmación del dictamen supremo de Dios, reconociendo como tal incluso por los infieles.

Cabe señalar que Osorio parece ser consciente de la precariedad de una re-escritura tan categórica. Al afirmar que los eventos milagrosos eran clarísimas señales divinas porque el vigor de los portentos se correspondía con la intensidad de la persecución («estos azotes se fueron proporcionando en las Provincias de China, como si se midieran al mayor, o menor rigor, con que en ellas auían sido mal tratados los Ministros Evangélicos»)⁹³ y que incluso los gentiles los interpretaban así,⁹⁴ se acoge a la (supuestamente idéntica) interpretación del padre Gaviani [Gabiani] incluida en las *Incrementa Sinicae Ecclesiae*: «La incesante sucesión de acontecimientos adversos trajo al reino, sin lugar a dudas, la ira divina. Incluso aquellos gentiles inocentes de estos crímenes, ante todo los magistrados, con claridad distinguieron y censuraron a los autores de tantos males, clamando contra ellos públicamente».⁹⁵

Al reproducir el pasaje *verbatim*,⁹⁶ Osorio se avala en la autoridad de su hermano en la Compañía, pero es evidente que Gabiani se limita a insinuar que incluso los gentiles se quejaban de las injusticias impuestas a los cristianos; según Osorio, por contra, los chinos reconocerían en las señales portentosas la indignación divina. Dicho de otro modo,

⁹¹ *Ibidem*, ap. 242.

⁹² *Idem*.

⁹³ *Ibidem*, ap. 235.

⁹⁴ «los mismos Infieles, haziendo reflexión sobre todos estos infortunios, y viendo tan continuados males, nunca vistos en su patria, discurrían, que la persecución de los Christianos era la causa de la indignación del Cielo». *Idem*.

⁹⁵ «continuata exinde in hanc usq. diem malorum series coelestes in hoc regnum iras compertissimas fecit. Quod et ipsi Gentiles, quotquot sunt hujus criminis insontes, praesertim Magistratus non obscure dignoscunt, ac palam depraedicant contra tantorum malorum Auctores multa conquerentes». Gabiani 1673, 198. Sobre el jesuita Gabiani, véase https://www.treccani.it/enciclopedia/giandomenico-gabiani_%28Dizionario-Biografico%29/, consultado 4 de enero de 2022.

⁹⁶ *Memorial* 1676, ap. 235.

Gabiani atribuye a los chinos la percepción de la injusticia; Osorio, a su vez, les confiere la conciencia del pecado contra la potestad y la voluntad del Señor, quien incluso recurre al fuego, «aviéndose ya servido del agua, del ayre, y de la tierra [...] para que [...] el elemento del fuego sirviese de eficaz executor de sus mandatos».⁹⁷

Afirman C. Cullen y C. Jami (2020, 3) que en los dramáticos eventos del caso del calendario se entrecruzan intereses políticos y fenómenos astronómicos, las intrigas internas en la corte junto con la actitud de los *literati* hacia el cristianismo. A su vez, las descripciones de la persecución por parte de los misioneros exhiben, precisamente en el uso (y el abuso) propagandístico de los sucesos taumatúrgicos, el esfuerzo por presentar la empresa evangelizadora como una labor divina y las resistencias a ella como acciones injustificadas de gobernantes usurpadores, que van en contra de la voluntad suprema de Dios. Los grandes eventos astronómicos son, en la Primera Edad Moderna, los heraldos indiscutibles de la Providencia, los *signa Dei*, pero no por ello están desvinculados de los asuntos terrenales, doctrinales y políticos. Eso es lo que podemos comprobar en la documentación misionera que muestra, con gran claridad, el sutil uso de los *miracula* para promover el apostolado en las Indias y para defender la verdad de la santa ley.

CONCLUSIONES

Es indudable que los milagros, los portentos, los prodigios y eventos extraordinarios constituyen, en la cultura altomoderna, poderosos instrumentos de la propaganda religiosa y política. Lo mismo puede decirse de lo milagroso en los *nuevos mundos*, donde está ligado al progreso de la evangelización. Ahora bien, me gustaría enfatizar que los sucesos milagrosos en la misión no deben ser concebidos únicamente desde la perspectiva ideológica. Los *miracula* son, en primer lugar, un hecho vivo, el *digitus Dei*, la exhibición inexplicable de su poder y de su voluntad. Devienen —no solo en los relatos de los misioneros y de los cronistas europeos, sino también en la vivencia misma de la misión—, en manifestaciones visibles de la verdad de la Fe y en instrumentos de la conversión. Sostiene, por ejemplo, el cronista Vasconcellos que los milagros de Anchieta constituían la «mejor práctica» para los indios y para los portugueses «rudos» que lo acompañaban (*saõ contudo a melhor pratica, que por esses caminhos podia fazer a este genero de gente*), porque estos hombres tenían «más concepto de las obras que de las palabras» (*que mais conceito faz das obras, que de palauras*), y gracias a los sucesos maravillosos se instruían en lo que no eran capaces de aprender por palabras, eso es, «a grande potencia do Criador, os priuilegios que faz aquem o ama, & documentos semelhantes».⁹⁸

Sugiere lo mismo el franciscano Juan Pobre de Zamora cuando refiere de unos gentiles (es decir, japoneses) que «habían visto gran claridad y música de Ángeles encima de la iglesia», y que «por eso venían a bautizarse, no habiendo aprovechado con estos sermón, aunque habían oído muchas vezes».⁹⁹ Los *miracula* y *mirabilia* representan un *sermón* que

⁹⁷ *Ibidem*, ap. 243.

⁹⁸ Vasconcellos 1672, 175.

⁹⁹ Pérez 1918, 69.

ha tomado cuerpo para la gente que entiende más de las obras que de las palabras: el milagro sustituye la predicación, es la predicación encarnada, un instrumento catequético y de la instrucción religiosa. Los *miracula* se dirigen a los gentiles y también a los cristianos algo vacilantes o inconstantes: en todos ellos, el milagro *actúa* como un poder numinoso que convierte o confirma en la fe. Desde este punto de vista, no podemos ni debemos reducirlo únicamente a su empleo discursivo posterior: constituye, para los misioneros y para los fieles, una obra innegable de Dios, lo que no lo exime de ser utilizado siguiendo designios humanos.

Este uso (y abuso) retórico —y, por extensión, ideológico— del milagro no es exclusivo de una orden o de una visión particular del Apostolado. Como hemos visto, los jesuitas son muy conscientes del potencial doctrinal e ideológico de los sucesos milagrosos, y los utilizan ingeniosamente en su maquinaria propagandística que *rumia* las noticias y las relacionas misioneras, elaborándolas al servicio de la Compañía y de su doctrina, de la propagación del culto a los santos jesuitas e incorporándolas en el currículum de los colegios de la Orden. En el caso de las órdenes mendicantes, a su vez, la refundición de lo *mirabilis* no forma parte de una campaña propagandística de tanta envergadura, pero sí se lleva a cabo en pro de una percepción concreta del apostolado en China, a saber, en pro de la visión providencial que concibe el Imperio de Medio como un terreno de conflicto entre la verdadera Fe y las falacias y la idolatría de los gentiles.

Mi objetivo, en este artículo, ha sido mostrar cómo los *miracula* en la misión devienen en materia doctrinal, cómo se encauzan sus lecturas y re-lecturas, y cuáles son los procedimientos estilísticos, retóricos y argumentativos de esta refundición. Mi ambición ha sido evidenciar las sutiles modificaciones que caracterizan cada una de las versiones de lo ocurrido, y exponer cómo los cambios en la *escenificación* y *contextualización* del evento milagroso pueden desembocar en interpretaciones muy interesadas. He querido analizar, en definitiva, la construcción retórica del milagro y cómo, a través de él, se articula la historia de la acción misionera en general.¹⁰⁰

Al examinar este caso particular de la *construcción discursiva* de la historia quiero contribuir a un debate mucho más amplio sobre los *usos del pasado*. La interpretación de procesos tan complejos como la evangelización, en los que interactúan agentes e intereses dispares y a veces abiertamente opuestos, no se dirime, a mi modo de ver, entre la «verdad» y «la mentira», sino en los modos sutilísimos de decir y no decir, en las maneras de narrar y de escenificar

el relato. Eso es especialmente evidente en el caso de los *miracula* altomodernos, en los que se difumina la frontera entre la *ficción* (y la doctrina), por un lado, y la *verdad histórica*, por el otro: lo único que importa son los ojos y la fe de quien mira.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegambe, Philippe. 1657. *Mortes Illustres et gesta eorum de Societate Iesu: qui in odium fidei, pietatis, aut cuiuscunque virtutis, occasione Missionum, Sacramentorum administratorum, fidei, aut virtutis propugnate [...] confecti sunt*. Romae: Ex Typographia Varesii.
- Alegambe, Philippe. 1658. *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu, seu Catalogus eorum qui e Societate Iesu charitati animam deuouerunt; ad id expositi, & immortui peste infectorum obsequio ex charitate, obedientiaque suscepto*. Romae: Ex Typographia Varesii.
- Alegambe, Philippe. 1676. *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu. Opus inchoatum a R. P. Petro Ribadeneira [...] continuatum a R. P. Philippo Alegambe ex eadem Societate, vsque ad annum 1642*. Romae: ex typographia Iacobi Antonij de Lazzaris Varesij.
- Annuae litterae Societatis Iesu anni MDLXXXIV. Ad patres, et fratres eiusdem Societatis*. Romae: In collegio eiusdem Societatis. 1586.
- Archdekin, Richard. 1667. *A treatise of miracles together with new miracles and benefits obtained by the sacred reliques of S. Francis Xavierius exposed in the church of the Soc. of Jesus at Mechlin composed by the R. F. Richard Archdekin*. Lovanii: typis Andreas Bouvet.
- Astolfi, Giovanni Felice. 1624. *Historia vniuersale delle imagini miracolose della Gran Madre di Dio [...] et delle cose marauigliose operate da Dio Signor Nostro in gratia di lei & à fauore de' diuoti suoi*. Venetia: appresso li Sessa.
- Avisos de la China y Iapón, del fin del año de 1587. Recebidos en Octubre de 88, sacados de las cartas de los padres de la Compañía de Iesus que andan en aquellas partes*. Madrid: por la biuda de Alonso Gómez, impressor de su Magestad. 1589.
- Bégrand, Patrick. 2004. *Signes et Châtiments, Monstres et Merveilles. Stratégies discursives dans les relations de milagros publiées en Espagne au XVII^e siècle*. Besançon: Presses universitaires franco-comtoises.
- Bidermann, Jacob. 1620. *Epigrammatvm libri tres*. Coloniae Agrippinae: Apud Ioannem Kinckium.
- Boyd, Kelly, ed. 1999. *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*. New York: Routledge.
- Breviarium romanum: ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*, Pars Autumnalis. Matriti: typis Regiae Societatis. 1831.
- Busquets, Anna. 2006. «China in Spain in the 17th century: The sources of the *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarquia de China* (1676) of Domingo Fernández de Navarrete». *Asian and African Studies*. Special Issue: Selected Papers from the XVIth EACS Conference in Ljubljana. XI, 1-2: 31-49.
- Busquets, Anna. 2008. «Un siglo de noticias españolas sobre China: entre González de Mendoza (1585) y Fernández de Navarrete (1676)». En *Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia Pacífico*, coord. por Pedro San Ginés Aguilar, 275-292. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Caballero, Antonio de Santa María. 1933a. «Relación de algunas cosas sucedidas a los Padres de la Seráfica Religión de la Gran China, desde el mes de agosto del año 1649 hasta marzo de 1659. Cinanfu, 6 de marzo de 1659». En *Sinica Franciscana*, Volumen II: *Relationes et epistolae fratrum minorum saeculi XVI et XVII*, editado por P. Anastasius van den Wyngaert O.F.M., 453-465. Ad Claras Aquas (Quaracchi — Firenze): Apud Collegium S. Bonaventurae.
- Caballero, Antonio de Santa María. 1933b. «Relación de la Persecución. A nuestro meritísimo y reverendísimo P. Ministro General de toda la orden de nuestro seráfico padre San Francisco». En *Sinica Franciscana*, Volumen II: *Relationes et epistolae fratrum minorum saeculi XVI et XVII*, editado por P. Anastasius van den Wyngaert O.F.M., 502-606. Ad Claras Aquas (Quaracchi — Firenze): Apud Collegium S. Bonaventurae.

¹⁰⁰ La historiadora mexicana Norma Durán analiza en su estudio sobre la hagiografía del siglo XVII el binomio de la «realidad histórica» y la «ficción», formulado por la historia positivista. La realidad histórica contaría, en esta visión, «lo realmente sucedido»; operaría con los «criterios de verdad», y podría ser examinada en los «documentos históricos». Por contra, la forma hagiográfica se centraría en lo maravilloso y en lo prodigioso, en las «ficciones» (Durán 2008, 24-29). Argumenta Durán (2008, 74) que «la verdad» es una categoría histórica, y cada sociedad «tiene formas de constituirla». La sociedad altomoderna participa en otro «régimen de verdad», en el cual se diluye la distinción entre la «verdad histórica» y la «verdad retórica». El estudio de Durán nos muestra, en definitiva, que la presencia de lo milagroso en los textos misioneros altomodernos —y su alta retorización—, no los invalida en cuanto documentos «históricos».

- Certeau, Michel de. 2006. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Chu, Pingyi. 1997. «Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case». *Chinese Science* 14: 7—34.
- Crémoux, Françoise. 1998. «La reescritura como instrumento de formación religiosa: el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe». En *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996*, editado por María Cruz García de Enterría y Alicia Cordon Mesa, Vol. 1: 477-484, Alcalá: Universidad de Alcalá.
- Cullen, Christopher y Catherine Jami. 2020. «Christmas 1668 and After: How Jesuit Astronomy Was Restored to Power in Beijing». *Journal for the History of Astronomy* 51(1): 3-50.
- Cummins, J. S. 1993. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot: Scolar Press.
- Durán, Norma. 2008. *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Esteve, Cesc, ed. 2018. *Disciplining History: Censorship, Theory and Historical Discourse in Early Modern Spain*. Abingdon; New York: Routledge.
- Fonti Ricciane, edite e commentate da Pasquale M. D'Elia S. I., sotto il patrocinio della Reale Accademia d'Italia, Volume 1: *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*. Roma: La libreria dello stato. 1942.
- Fosalba, Eugenia y María José Vega, eds. 2013. *Textos castigados: la censura literaria en el Siglo de Oro*. Bern: Peter Lang.
- Gabiani, Giandomenico. 1673. *Incrementa Sinicae Ecclesiae a Tartaris oppugnatae*. Viennae: typis Leopoldi Voigt, Universitatis Typographi.
- García, Francisco. 1676. *Vida y milagros de San Francisco Xavier S.J.* S. I.: J. Fernandez.
- Intorcetta, Prospero. 1672. «Catalogus Prodigiorum apud Sinas, regnantibus Tartaris. Eorum Praeludia progressus in ultima Persecutione». In Schall von Bell, Johann Adam. 1672. *Historica relatio de ortu, et progressu fidei orthodoxae in Regno Chinensi per missionarios Societatis Jesu ab anno 1581, usque ad annum 1669. Novissime collecta ex literis eorundem patrum Societatis Jesu. Praecipue R. P. Joannis Adami Schall Coloniensis ex eadem societate*. Ratisbonae: typis Augusti Hanckwitz.
- Iosephvs vulgo mirabilis cognomento Anchieta, an virtute Philosophica, seu, qua Philosophus, Admiranda Naturae opera, quae communi fama vulgantur, patrare potuerit: problema philosophico-poeticum. Pragae: Typis Universitatis, in Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem. 1665.
- Jami, Catherine. 2015. «Revisiting the Calendar Case (1664—1669): Science, Religion and Politics in Early Qing Beijing». *The Korean Journal for the History of Science* 37 (2): 459-477.
- Kempshall, Matthew. 2012. *Rhetoric and the Writing of History, 400-1500*. Manchester: Manchester University Press.
- Kurihara, Ken. 2014. *Celestial wonders in Reformation Germany*. Abingdon; New York: Routledge.
- Memorial apologético al Excmo. señor conde de villa-Humbrosa. Presidente del Consejo Supremo de Castilla &c. De parte de los misioneros apostólicos de el Imperio de la China. Representando los reparos que se se hazen en vn libro, que se ha publicado en Madrid este año de 1676 en grave perjuicio de aquella misión. Contiene las noticias mas pvtvales, y hasta ahora no publicadas de la vltima persecución contra la Fè, con una breue Chronologia de aquel Imperio, y otras curiosidades históricas. Madrid. 1676.
- Molyneux, William. 1686. *Sciothericum telescopicum, or, A new contrivance of adapting a telescope to an horizontal dial for observing the moment of time by day or night useful in all astronomical observations, and for regulating and adjusting curious pendulum-watches and other time-keepers, with proper tables requisite thereto*. Dublin: printed by Andrew Crook and Samuel Helsham.
- Monumenta Xaveriana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Tomus primus. Sancti Francisci Xaverii Epistolae aliaque scripta complectens. Matriti: typis Augustini Avrial. 1899-1900.
- Pascal, Eva M. 2019. *Marcelo de Ribadeneira's Historia de las Islas del Archipelago y reynos de la Gran China: Franciscan Missions and Representation of Buddhism, 1577-1601*. Boston University, tesis doctoral.
- Pérez, Lorenzo. 1918. «Cartas y relaciones del Japón. Cartas, Memoriales y Relación de Fr. Juan Pobre de Zamora». *Archivo Ibero-Americano*, X (julio-agosto): 26-70.
- Ribadeneira, Marcelo de. 1601. *Historia de las Islas del Archipelago, y reynos de la gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Jappon: y de lo sucedido en ellos a los Religiosos Descalços de la Orden del Seraphico Padre San Francisco, de la Prouincia de San Gregorio de las Philipinas*. Barcelona: en la Empronta de Gabriel Graells y Giraldo Dotil.
- Ribadeneira, Pedro de. 1583. *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesus*. Madrid: Por Alonso Gómez.
- Soergel, Philip M. 2012. *Miracles and the Protestant Imagination. The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany*. Oxford: University Press.
- Sousa, Francisco de, S.J. 1710. *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*. Lisboa: na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impressor de Sua Magestade.
- Spence, Jonathan D. 1999. *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Spiegel, Gabrielle M. 2005. *Practicing History: New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. Abingdon; New York: Routledge.
- Standaert, Nicolas. 1988. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden: Brill.
- Tanner, Matthias. 1675. *Societas Jesu usque ad Sanguinis et Vitae Profusionem Militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra Gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, Impios pro Deo Fide Ecclesia Pietate sive Vita, et mors eorum, qui Ex Societate Jesu in causa Fidei, et Virtutis propugnatae, violenta morte toto Orbe sublati sunt*. Pragae: In Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem.
- Tanner, Matthias. 1694. *Societas Jesu Apostolorum imitatrix, sive gesta praeclara et virtutes eorum, qui e Societate Jesu in procuranda salute animarum, per Apostolicas Missiones, Conciones, Sacramentorum Ministeria, Evangelii inter Fideles et Infideles propagationem, ceteraque munia Apostolica per totum Orbem terrarum Speciali zelo desudarunt*. Pragae: per Adalbertum Georgium Konias.
- Taylor, William B. 2016. *Theater of a Thousand Wonders: A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torsellino, Orazio [Horatius Tvrsellinus]. 1610. *De vita B. Francisci Xaverii [...] libri sex*. Coloniae Agrippinae: apud Iannem Kinckium sub Monocerote.
- Trigault, Nicolas [y Matteo Ricci]. 1616. *De Christiana expeditione apud Sinas vscepta ab Societate Iesv, ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis Commentariis, Libri V*. Lvgdvni: svmptribvs Horatii Cardon.
- Vasconcellos, Simão de. 1658. *Vida do P. Joam d'Almeida da Companhia de Iesu, na Provincia do Brazil, composta pello padre Simam de Vasconcellos da mesma Companhia, Prouincial na dita Prouincia do Brazil*. Lisboa: oficina Craesbeeckiana.
- Vasconcellos, Simão de. 1672. *Vida do veneravel padre Ioseph de Anchieta da Companhia de Iesu, tavmaturgo do Nouo Mundo, na prouincia do Brasil*. Lisboa: Officina de loam da Costa.
- Vega, María José. 2002. *Los libros de prodigios en el Renacimiento*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Vega, María José y Julian Weiss. 2007. *Reading and Censorship in Early Modern Europe*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Vilà, Lara, Marcela Londoño e Iván Teruel, eds. 2009. *Bernardino de Escalante, Juan González de Mendoza, Fernán Méndez Pinto. Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, edición dirigida por María José Vega. Córdoba: Almuzara.
- Walsham, Alexandra. 2003. «Miracles and the Counter-Reformation Mission to England». *The Historical Journal*. 46, 4: 779-815.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.