

Sinologia Hispanica, China Studies Review,
8, 1 (2019), pp. 1-20

Received: September 2018
Accepted: March 2019

多明戈·费尔南德斯·德·纳瓦
雷特的字典、翻译和汉语

**Dictionary, Translation
and Chinese Language
in Domingo Fernández
de Navarrete**

abusquetsa@uoc.edu

Anna Busquets Alemany*

Open University of Catalonia

Arts and Humanities Department
08035 Barcelona (Spain)

耶稣会士对中文孜孜不倦的研究，是他们具有代表性的适应政策的核心要素。然而，这种倾向并不只限于耶稣会士。其他修会从一开始也表现出相同的倾向。虽然根据西班牙帝国著名语言学家尼布里亚（Nebrija）提倡的传教方针，应该用西班牙语来传播福音，但前往美洲和亚洲的修士从一开始就致力于学习当地语言。随着16世纪墨西哥词典和语言的发展，西汉翻译文本已在菲律宾群

One of the essential elements of the much-admired accommodation of the Jesuits was their dedication to the study of the Chinese language. However, this orientation is not exclusively to the Jesuits. The other religious orders also showed the same orientation from the first moment. Although following the imperial guidelines of Nebrija evangelization should be done in Spanish, the friars who left for America and Asia were

* Anna Busquets Alemany (PhD, University of Pompeu Fabra) is currently an Associate Professor at Arts and Humanities Department at Open University of Catalonia. She was the director of East Asian Programme at UOC, 2003-2008; Assistant Director of the Office of the Vice President for Academic Organization and Faculty, 2008-2013 UOC; Academic Director of the Master's Degree Programme in Contemporary History UB-UOC, since 2015; Vice Dean of Arts and Humanities Department, since 2018. She has focused her research on relations between Europe and China in modern period and the construction of the European image of China.

岛崭露头角，其中以高母羨（Juan Cobo）的著作为代表。17世纪已经开始出现一些汉语词汇、语法和语言教学的书籍，多明我会的闵明我（Domingo Fernández de Navarrete）也编写过一部相当简明的字典。同修会弗朗西斯科·瓦罗的字典可谓是托钵修会研究中文的顶峰。本文从17世纪的原始资料（手稿和印刷品）入手，详细分析以方济各会和多明我会在为主的托钵修会的语言适应策略。

[关键词] 中国；中文；传教士；闵明我；马尼拉

focused from the first moment to learn the local languages. Following the line of sixteenth-century Mexican dictionaries and languages, the translation of texts between Spanish and Chinese already had a clear representation in the Philippine Islands with the work of Juan Cobo. Throughout the XVII several vocabularies, grammars and language arts would appear while the work of the Dominican Domingo Fernández de Navarrete would include a very brief dictionary. This interest of mendicants by the local languages would culminate in the work of the Dominican Francisco Varo. Starting from the original sources –manuscripts and printed– of the seventeenth century, this communication will analyze in detail the linguistic accommodation of the mendicant orders with special emphasis on the Franciscans and the Dominicans.

Key words: China; Chinese language; missionaries; Navarrete; Manila.

A mediados de 1648, el dominico Domingo Fernández de Navarrete llegó a Manila, donde fue adjudicado a la Provincia del Santísimo Rosario de las Filipinas. Durante la década que permaneció en las islas se dedicó a la administración de los indios filipinos y cumplió con las ordenanzas de los capítulos provinciales de la orden –asamblea de frailes que decidía sobre la provincia–. Para ello, enseguida se puso a estudiar la lengua de los naturales y, de acuerdo con su propio testimonio, aprendió la lengua tagala sin demasiada dificultad. En poco más de cinco meses era capaz de confesar y predicar en esta lengua¹, de la que se convirtió en experto². En 1657, sus superiores decidieron que volviera a Europa debido a los problemas de salud que padecía. Sin embargo, dificultades durante el viaje

¹ Escribe en su obra *Tratados*: «A los ocho días de nuestra llegada, nos dividieron a diversas Provincias a aprender lenguas, y poder administrar a los Indios. Yo quedé en la Provincia de Manila, donde en compañía de otros aprendí la lengua Tagala, sin mucha dificultad, si en Europa se estudiara Gramática, ó otra Arte, con las veras que allá estudiamos las lenguas, en muy breve tiempo saliera qualquiera docto». Navarrete (1676: 306, 5). Los PP. Ferrando-Fonseca también lo confirman al señalar que «a los pocos meses de país poseía perfectamente el idioma de los tagalos, que es el idioma común de las provincias más inmediatas a Manila». Ferrando-Fonseca (1870-1872: 567).

² Cummins (1960: xxi).

de regreso hicieron que la embarcación en la que viajaba se viera forzada a detenerse en Macasar (Indonesia), donde permaneció entre octubre de 1657 y junio de 1658. Cansado de la larga espera para proseguir su viaje hacia Europa, decidió unirse a una embarcación que se dirigía a Macao para después unirse a la misión que los dominicos tenían en China³. Llegó a Macao en 1658, luego pasó a Cantón y finalmente se dirigió a Fu'an 福安, en la provincia de Fujian 福建, donde se encontró con los dominicos Juan García (1606-1665), Francisco Varo (1627-1687) y Luo Wenzao 羅文藻 (1616-1691) —conocido como Gregorio Lo o López—. Permaneció en la provincia de Fujian dos años y, de acuerdo con su propio relato, tras su llegada inmediatamente quedó cautivado tanto por el país como por la lengua de sus habitantes. Escribe Navarrete: «Mandaronme estudiar letra; arduo negocio me pareció; comencè rebentado, pero a pocos meses me aficionè tanto a ella, que no podia dexar los libros de la mano»⁴. Así pues, si bien uno de los elementos esenciales de la tan admirada acomodación de los jesuitas fue su dedicación al estudio de la lengua china, atribuirles esta orientación de forma exclusiva resulta abusivo. La misión de la orden de los dominicos muestra esta misma orientación desde el primer momento y Domingo Fernández de Navarrete es un claro ejemplo de ello.

1. La formación de Navarrete y el aprendizaje de las lenguas

Los dominicos que entraron en el reino de China pertenecían casi de manera exclusiva a la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, una jurisdicción administrativa de la orden de los dominicos en Manila, fundada a petición del obispo Domingo de Salazar (1512-1594)⁵. No obstante, de manera puntual religiosos pertenecientes a provincias de otros países podían unirse a la de Manila, como es el caso de los dominicos italianos Angelo Cocchi (1597-1633) y Vittorio Riccio (1621-1685), que pertenecían a la Provincia Dominicana Romana y que procedían del convento de Fiesole, a las afueras de Florencia⁶.

Una parte importante de los religiosos que evangelizaron en China en el siglo XVII procedían de los conventos castellanos y su formación

³ Sobre la entrada de los primeros dominicos en China véase Busquets (2013: 191-214).

⁴ Navarrete (1676: 341, 7).

⁵ Fue misionero en México durante casi 25 años, Procurador de la Provincia de España de 1575 a 1578 y finalmente primer obispo de Filipinas.

⁶ En épocas posteriores también hubo religiosos de otras provincias europeas o americanas.

consistía, fundamentalmente, en estudios de gramática combinados con las enseñanzas en las cátedras conventuales de filosofía, teología y artes. Navarrete entró en el convento de Peñafiel (Valladolid) en 1634 donde profesó como dominico al año siguiente. Posteriormente fue enviado al colegio que los dominicos tenían en la ciudad de Valladolid. Tras su ordenación como sacerdote fue elegido para estudiar en el célebre colegio de San Gregorio en la misma ciudad, se convirtió en profesor de artes y fue nombrado consejero universitario⁷. Cuando pasó a las Filipinas fue nombrado profesor de artes y teología de la universidad de Manila. Los nombramientos que obtuvo durante su vida son, sin lugar a duda, una muestra de la confianza que sus superiores tenían en él, hasta el punto de que de acuerdo con un relato contemporáneo «*era el mejor religioso en aprendizaje y virtud que la provincia podía ofrecer*»⁸. A diferencia de los jesuitas, que se unían a la misión después de nueve años de entrenamiento académico y espiritual en sus lugares de origen —así como también en Roma, Goa o Macao—, los dominicos en muy rara ocasión pasaban años de estudio formal antes de su carrera misionera⁹. Por ello, como en el caso de Navarrete, combinaban los años de estudio con su tarea evangelizadora.

El estudio fue un aspecto básico para la Orden de Predicadores, entendido como la formación necesaria para dos de las funciones principales que se atribuían a sus miembros: la predicación y la salvación de las almas¹⁰. Por ello, frecuentemente fue un tema central en los capítulos generales de la Orden —asamblea de frailes representantes de las diferentes provincias—. La necesidad de que no faltaran en los conventos ni los libros ni los materiales necesarios para el estudio, y la petición de que los frailes aptos para el estudio estuvieran bien considerados fueron temas recurrentes¹¹. La orden de los dominicos, pues, estuvo siempre muy vinculada al estudio y puso especial empeño en dos aspectos: favorecer la fundación de Universidades y potenciar el aprendizaje de las lenguas locales.

Los dominicos jugaron un papel relevante en la fundación y apoyo de las universidades en el Nuevo Mundo: la de Santo Tomás de Aquino en Santo

⁷ Cummins (1960: xx).

⁸ Cummins (1960: xxii).

⁹ Menegon (2009: 46).

¹⁰ Sosa (2017: 153).

¹¹ Bueno (2018: 921-955).

Domingo (1538), la de San Marcos en Lima (1551), la de Santo Tomás en Bogotá (1580) o la de México (1551) son algunos ejemplos¹². En las Filipinas, tras haber erigido primero el convento de Santo Domingo en Manila, en 1645 fundaron la Universidad de Santo Tomás –sobre la base del colegio dominico de 1611–¹³ desde la que se impulsó la educación humanística en las islas, especialmente a través de la enseñanza de las lenguas clásicas y la retórica¹⁴.

En cuanto al aprendizaje de las lenguas locales, aunque las directrices imperiales seguían la orientación de Nebrija acerca de que «*siempre fue la lengua castellana compañera del imperio*», los frailes que partieron hacia América y Asia se inclinaron desde el primer momento por aprender las lenguas locales¹⁵. En las Filipinas y China, los dominicos siguieron la misma orientación y se dedicaron al estudio y al aprendizaje de las lenguas de aquellos a los que iban a evangelizar, tomando de esta manera conciencia de la diversidad lingüística existente¹⁶. Así lo hicieron desde su llegada a las islas Filipinas en 1587. Manila sirvió de laboratorio y, tal como remarca Aduarte, «pocos eran los religiosos que, al llegar a Filipinas, no se dedicaban con empeño al aprendizaje de una lengua o dialecto»¹⁷. Así por ejemplo, el dominico Vittorio Riccio en una carta de 1665 destacaba que a lo largo de su vida aprendió diversas lenguas: latín, italiano, español, tagalo y chino¹⁸. Los dominicos estaban al cargo del *parián* de Manila –el barrio chino de la ciudad– por lo que inmediatamente estuvieron en contacto con los *sangleyes* –los chinos– y empezaron a aprender su lengua, el *minnanhua* 閩南語– que era el dialecto de la provincia de Fujian que hablaban los chinos de Manila. Y en China, siguieron la misma directriz, focalizándose tanto en el *guanhua* 官話 o lengua mandarina como en los diversos dialectos

¹² Donoso (2018: 184).

¹³ Para un estudio detallado de cada una de estas instituciones véase Gillet (1939: 321-335). Sobre la Universidad de Manila véase Molina (1991: 473-751).

¹⁴ Donoso (2008: 159).

¹⁵ En relación con el aprendizaje de lenguas locales, es preciso tener en cuenta que la Orden de Predicadores nació en un contexto en que era necesario combatir las herejías. Por ello, las escuelas de lenguas que se fueron creando en la península ibérica enseguida tomaron importancia: era necesario aprender las lenguas de los países no cristianos para poderlos convertir. Se abrieron estudios de árabe y hebreo en diferentes ciudades de la península y en el siglo XIII en diversas ciudades, como Valencia, existían centros de lenguas orientales donde no sólo se podía aprender la lengua sino también la cultura y tradiciones de los países donde los dominicos iban a evangelizar. Bueno (2018: 209).

¹⁶ Bossong (2013: 132).

¹⁷ Aduarte (1640).

¹⁸ Para una edición moderna del texto de la carta véase Borao (2006: 632).

que existían. Domingo Fernández de Navarrete, por ejemplo, en varias de las obras que escribió remarca la importancia del aprendizaje de la lengua china, no sólo como herramienta para la predicación sino también como medio para acceder directamente a los libros chinos y para poder interactuar con los funcionarios. «*Es tan necesario este estudio, que sin él, no es posible, ni entender los errores que professan, ni impugnarlos, ni tratar con los Letrados*», señala Navarrete¹⁹. El dominico también explica «*me exercitè en tres lenguas diversas*»²⁰ refiriéndose seguramente a la lengua mandarina, al dialecto de Fu'an y es probable que la tercera fuera el cantonés²¹. En algunos casos, el manejo de la lengua china llegó hasta tal punto que los frailes llegaron a excusarse por el estilo parco que usaban en las cartas que enviaban a sus superiores afirmando «*se me a olvidado en parte la lengua natural*»²². Algunos de los dominicos acreditaron un buen nivel tanto de lengua como de escritura china²³. Los PP. Francisco Varo, Vittorio Riccio o el mismo Domingo Fernández de Navarrete son ejemplos claros de un conocimiento excelente de la lengua china, y ello es evidente tanto por algunos de los episodios de los que fueron protagonistas como por los escritos que de ellos se han conservado. Riccio, por ejemplo, actuó como emisario oficial de Zheng Chenggong –Koxinga en las fuentes europeas–, en la embajada que éste envió a las Filipinas en 1662, y en el alzamiento de los chinos de Manila del mismo año jugó un papel esencial consiguiendo que los *sangleyes* del parían depusieran las armas. En ambos episodios tuvo un papel activo tanto porque hablaba y escribía chino con fluidez –«*consiguió aprenderlo en breve tiempo con toda perfección*»²⁴– como también porque conocía los dos mundos que entraban en contacto²⁵. El estudio de la lengua

¹⁹ Navarrete (1676: 341, 7).

²⁰ Navarrete (1679).

²¹ Parece que Navarrete adquirió una notable destreza con la lengua y escritura chinas. Los PP. Ferrando-Fonseca escriben lo siguiente: «*Habían transcurrido desde entonces algunos meses no más, y era ya dueño absoluto de un idioma que hizo suyo como su lengua natal, dominando sin tropiezo todas las dificultades filológicas de un lenguaje tan extraño. Con igual facilidad estudió los caracteres y la escritura de los chinos, poniéndose en poco tiempo á la altura de la ciencia y literatura sínica, cuyos conocimientos especia, les le sirvieran despues sobremanera para escribir con tanto acierto los tratados luminosos que diera á luz postreramente en defensa de la religión y de la fe*». Ferrando-Fonseca (1870-1872: 569).

²² Coronado (1665: 32v).

²³ Menegon (2009: 51).

²⁴ AGI (Filipinas 78: N. 8).

²⁵ Sobre este aspecto véase Busquets (2016: 202-225).

china permitió a los dominicos tener un acceso directo a los libros chinos y, tal como señala Navarrete, «cada día leíamos libros chinos, hallavamos cosas en nuevas en que reparar»²⁶.

Además del aprendizaje de las lenguas, los dominicos también se centraron en poner por escrito los principales dogmas de la fe cristiana para que la predicación tuviera un efecto más duradero y para que su tarea evangelizadora resultara más fácil. Para ello, tal como también habían hecho los jesuitas, los dominicos escribieron libros en chino sobre la fe cristiana, realizaron traducciones del chino y también escribieron varias artes y gramáticas de la lengua, vocabularios y diccionarios.

En cuanto al primer grupo, los libros sobre la fe, los dominicos pusieron especial énfasis en redactar catecismos y libros sobre la doctrina cristiana, siguiendo la misma línea de los que ya se habían redactado en la península ibérica y en el Nuevo Mundo. Iniciaron esta labor en Manila y la continuaron en las misiones de China. En estos libros usaron mayoritariamente el vocabulario de la zona sur de China y la pronunciación de los chinos de Manila y, en cuanto al formato, seguramente estaban influidos tanto por los catecismos mejicanos compuestos por los dominicos en lenguas nativas como también por la primera doctrina compuesta por el jesuita italiano Michele Ruggieri (1543-1607), el *Tianzhu shengjiao shilu* 天主聖教實錄²⁷. En este primer grupo de publicaciones destacan, entre otros, el *Libro en caracteres chinos sobre la devoción del Rosario* del italiano Cocchi —aunque no se sabe si llegó a ser impreso—²⁸, el *Catecismo en lengua china* y el *Librito en caracteres chinos para mover el deseo y amor de la virtud*, ambos de Juan Bautista Morales (1597-1664)²⁹. También es necesario destacar de Juan García el *Tianzhu sehngjiao rumen wenda*, que fue compilado a partir de catecismos o tratados chinos anteriores de entre los que García menciona el *Tianshen mogui shuo* de Diego de Pantoja, el *Tianzhu jing jie* y el *Shengmu jing jie* de Giacomo Rho, el *Qimeng* de Joao da Rocha o el *Jiaoyao jielüe* de Alfonso Vagnone³⁰. Navarrete escribió varios libros en chino de esta temática, aunque no se han conservado. Entre ellos estaban los cuatro tomos titulados *Explicación de las verdades católicas*

²⁶ Navarrete (1676: 244).

²⁷ Menegon (2002: 56).

²⁸ González (1966: 13).

²⁹ González (1966: 16).

³⁰ Standaert (2011: 611).

e impugnación de los errores más comunes de la China, los dos tomos del *Catecismo muy copioso para catecúmenos probando con razones teológicas los misterios de nuestra santa fe* o los dos tomos también de *Los nombres admirables de Dios*.

Los dominicos también se centraron en la traducción de textos y ya a finales del siglo XVI existía una representación clara en las Filipinas con la traducción del libro *Mingxin Baojian* 明心寶鑑 de Fan Liben —que era una recopilación de aforismos procedentes, fundamentalmente, de clásicos chinos— que había sido traducido al español por el dominico Juan Cobo (1547-1593) con el título *Espejo rico del claro corazón*³¹. Casi un siglo más tarde, Navarrete también lo tradujo y lo publicó en el cuarto libro (fols. 173-245) de sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* (Madrid, 1676)³². Navarrete se refiere a este libro como el «Ming Sin Pao Kien» *que traduce como Espejo precioso del alma o Espejo que alumbra y comunica luzes al corazón y interior del hombre*, aunque en ningún momento menciona el autor³³. Tampoco menciona la traducción hecha por Cobo ni parece que tuviera conocimiento de la misma³⁴.

Los dominicos pusieron un énfasis especial en la traducción de textos chinos y Navarrete es un claro ejemplo aunque su trabajo como traductor ha pasado muy desapercibido³⁵. En los *Tratados* se presenta como traductor, tanto para remarcar la importancia de su trabajo —derivada fundamentalmente de la dificultad asociada a la traducción de una lengua tan distinta a la propia— como para defender la veracidad de su traducción. Con el telón de fondo de la denominada *querrela de los ritos* (que fue una agria disputa entre los jesuitas y los órdenes mendicantes, con el apoyo de unos pocos jesuitas), Navarrete remarca de manera insistente que «*como traductor que soy en esto, sigo su estilo [del texto chino] sin alterarle cosa alguna*»³⁶. Como contraposición, y para defenderse de aquellos que criticaban la poca validez de sus traducciones, añade que el jesuita

³¹ Ollé (1998: 7-16).

³² A diferencia de la traducción de Cobo, la de Navarrete ha pasado mucho más desapercibida seguramente porque apareció publicada como parte de los *Tratados*.

³³ Navarrete (1676: 173).

³⁴ Como señala Ollé, la falta de referencias a la traducción de Cobo, las diferencias claras entre las dos versiones y la diferente traducción del título son elementos que permiten sostener que Navarrete ignoraba la existencia de la traducción de Cobo. Sobre este asunto véase Ollé (1998: 7-16).

³⁵ Entre los escasos estudios sobre la labor de Navarrete como traductor véase Borao (2013: 205-220), Gacía-Noblejas (on line) y Knauth (1970: 1-21).

³⁶ Navarrete (1676: Advertencias a estos Tratados, s/p).

portugués Antonio de Gouvea (1592-1677) llegó a confesarle que «los de su Compañía: traducen y escriben lo que se les antoja»³⁷. Por una parte, la querrela enfrentó a jesuitas y mendicantes respecto a la estrategia de penetración en China y al contenido dogmático de las misiones jesuitas y mendicantes. Por otra parte, constituyó también un duro enfrentamiento de las órdenes mendicantes (dominicos, agustinos y franciscanos) contra la preeminencia privilegiada que los jesuitas pugnaban por mantener en el escenario chino y que también tenían en el mundo europeo. Los jesuitas fueron los únicos portavoces de la realidad china —que esculpieron a su modo para encajar con su agenda política tanto en China como en el continente europeo— y es por ello que Navarrete reivindica la validez de sus traducciones del chino.

Navarrete, como ya habían hecho los jesuitas, realizó la traducción de sentencias procedentes de los *Cuatro Libros* (*Sishu* 四書) y los *Cinco Clásicos* (*Wujing* 五經) y las incorporó en sus *Tratados*. Entendió el papel vertebrador que los clásicos tenían en el universo chino y por ello los incorporó en el tercer tratado, centrado en la moral de los chinos y dedicado al maestro Confucio. Sin lugar a duda, el clásico que mejor conoce es el *Lunyu* 論語. Si bien en los tres primeros capítulos del tratado traduce sentencias procedentes del *Lunyu*, del *Libro de Mencio* (*Mengzi* 孟子), de la *Gran Enseñanza* (*Daxue* 大學) y del *Justo Medio* (*Zhongyong* 中庸), a partir del cuarto y hasta el octavo se concentra en traducir y comentar únicamente sentencias procedentes del *Lunyu*. Navarrete conocía algunas de las traducciones que ya existían de estos textos, como la que el jesuita italiano Prospero Intorcetta (1625-1696) había hecho de la *Gran Enseñanza* y de la primera mitad del *Lunyu*³⁸, que se publicaron en China con el título de *Sapientia Sinica* en 1662³⁹. Navarrete hace referencia a esta publicación en varias ocasiones para reafirmar lo que él ha escrito en sus *Tratados*⁴⁰. En el resto de los capítulos Navarrete incorpora traducciones procedentes del *Clásico de los Documentos* (*Shujing* 書經) y del *Clásico de la Poesía*

³⁷ Navarrete (1676: 81).

³⁸ «Mucho de lo que escribió este Maestro está ya traducido en lengua latina por el Padre Prospero Intorcetta», Navarrete (1676: 132).

³⁹ Tal como el propio Intorcetta señala en el prefacio de la obra, cuatro jesuitas colaboraron en la traducción: Ignacio da Costa (1603-1666), Christian Herdtrich (1624-1684), François de Rougemont (1624-1676) y Philippe Couplet (1623-1693). Meynard (2015: 10-11).

⁴⁰ «El Padre Gouvea, en su Historia, y el Padre Intorcetta en su Sapientia Sinica, dicen lo que yo he escrito». Navarrete (1676: 119). Sobre la existencia de traducciones previas véase Lundbaek (1979: 2-11).

(*Shijing* 詩經), dos de los *Cinco Clásicos* que el dominico menciona de manera explícita. 4. osl he leído de que en algunos casos se limita a indicar xianntural del Mar de la China (siglos XVI y XVII)a pecibnocimiento El uso de estos textos no es tan sistemático como ocurría con los *Cuatro Libros* y su conocimiento también es mucho menor. Acerca del *Shujing*, Navarrete tiene clara la importancia de este libro del que reconoce su antigüedad, hasta el punto de que señala que su valía para la civilización china es la misma que cualquier ley o doctrina escrita. Conoce que se trata de un compendio de escritos que hacen referencia a emperadores antiguos y manifiesta al lector su intención de reproducir en su capítulo algunos de estos episodios.

Finalmente, los dominicos escribieron varias gramáticas, vocabularios y artes que pudieran servir de ayuda a futuros misioneros. También en esto se asemejan a lo que estaban haciendo los jesuitas. Algunas de las gramáticas más antiguas de la lengua china fueron realizadas por los dominicos que estaban en las Filipinas y, fundamentalmente, consistían en una descripción de la lengua de los chinos que vivían en Manila. Si los registros históricos que tenemos son correctos, antes de 1580 el agustino Martín de Rada habría escrito el primer diccionario en lengua hokkien⁴¹ como parte de su *Arte y vocabulario de la lengua china*, que González de Mendoza en su *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del reino de la China* afirma haber visto aunque no se ha conservado⁴². Si esto realmente fue así significaría que la lingüística misionera empezó fuera de China, en Filipinas y que el *Arte y vocabulario de China* de Rada sería más antiguo que el diccionario portugués-chino de Ricci-Ruggieri que había sido compilado a finales del siglo XVI⁴³. Entre los vocabularios chino-español y gramáticas de los dominicos que pasaron a China se pueden destacar el *Arte y vocabulario de la lengua china* del dominico Juan Bautista de Morales, el *Vocabulario de letra china con explicación castellana* del dominico Francisco Díez (1606-1646), que recoge más de siete mil caracteres chinos o el *Diccionario español-chino* también de Morales. En este bloque es imposible no mencionar la ópera magna de este movimiento lingüístico, el *Arte de la lengua mandarina* de Francisco Varo, que fue publicado en Cantón por el franciscano Pedro de la Piñuela (1650-1704).

⁴¹ Klöter (2011: 52).

⁴² Folch (2008: 59).

⁴³ Klöter (2009: 307).

Este tipo de libros sobre la lengua y la escritura china fueron abundantes y necesarios para los misioneros que estaban en China, y Navarrete tampoco quedó al margen. En el tercero de sus *Tratados* Navarrete incorporó, a modo de breve diccionario etimológico, la definición de cuarenta y seis caracteres chinos aunque en ningún caso los reproduce⁴⁴. Para elaborar esta parte de su obra, Navarrete señala que utilizó un diccionario que contenía 33.375 caracteres —«letras», tal como el dominico llama a los caracteres—, aunque se lamenta de haberlo perdido⁴⁵. Es muy probable que estuviera haciendo referencia al *Zihui* 字彙 («Glosario de caracteres») que fue editado por Mei Yingzuo 梅膺祚 en 1615 a finales de la dinastía Ming y que tenía más de 33.000 caracteres. El otro diccionario que habría podido consultar, el *Zhengzitong* 正字通 («Conocimiento correcto de los caracteres») de Zhang Zilie 張自烈 —que incluía también más de 30.000 caracteres— fue publicado en 1671, cuando Navarrete ya había partido de China. Puesto que Navarrete estuvo en China desde 1658 hasta 1669, el diccionario que necesariamente pudo haber consultado es el *Zihui*.

En los *Tratados*, Navarrete incorpora una explicación etimológica de cuarenta y seis caracteres. Algunos son fácilmente identificables, tanto por la claridad de la explicación como porque son caracteres todavía vigentes en el chino moderno. Por ejemplo, explica que «para escribir compañeros y condiscipulos, ponen dos lunas iguales» (朋 peng) o «al varon nombran con la voz Nan, escriven con la letra de sementera, y abaxo la de fuerças. Es dezir, que el hombre nacio para trabajar y para buscar el sustento con sudor y fatiga» (男 nan)⁴⁶. Algunos otros, en cambio, son más difíciles de comprender y reconstruir puesto que se trataba de caracteres que se han perdido con el paso del tiempo y que actualmente ya no se utilizan.

En cuanto a las definiciones que ofrece, si bien Navarrete pudo haber consultado diferentes textos —tal y como él mismo indica en la definición de «noche», en la que señala explícitamente haber consultado otros libros⁴⁷, es bastante probable que únicamente hubiera seguido para la mayoría de las definiciones el *Zihui* como una única fuente, bien directamente o con la ayuda de un chino que le habría ayudado a traducirlo. Esto resulta especialmente evidente en la primera parte del listado donde

⁴⁴ Para un listado detallado de estos caracteres véase Busquets (2017: 275-283).

⁴⁵ Navarrete (1676: 169).

⁴⁶ Navarrete (1676: 169).

⁴⁷ «Otro libro, explicando la mesma letra dize». Navarrete (1676: 170).

plantea un encadenamiento de palabras con el radical de «boca» y «cerco» —antigüedad, hombre, dicha, alhajas, rey o reino—, que aparecen desde la página 171 a la 219 del *Diccionario Kangxi* (康熙字典 *Kangxi zidian*), que seguía el listado de radicales del *Zhihui*⁴⁸. La selección que Navarrete hace de los caracteres que introduce en los *Tratados* responde, probablemente a la voluntad de explicar al lector europeo de una manera sencilla y poco especializada, de qué manera los chinos construían sus palabras y formaban sus ideas.

2. Sobre la lengua y escritura chinas

La descripción de China y del mundo chino que Navarrete ofrece es uno de los aspectos más interesantes de los *Tratados*. De las noticias que el dominico aporta de China, nos interesan en este apartado las referencias a la lengua y escritura. Las explicaciones que Navarrete incluye acerca de este aspecto son de dos tipos. Por un lado, es posible encontrar descripciones de las principales características de la lengua china e incluso, como se ha mencionado en el apartado anterior, una explicación etimológica de algunos de los caracteres. Por el otro, introduce juicios basados en la propia experiencia acerca del proceso de aprendizaje por el que él mismo pasó. No es posible saber de qué manera estudió la lengua aunque sí sabemos que tras su llegada China de inmediato quedó cautivado por el país y por su lengua, y que durante los más de diez años que estuvo en China llegó a conocer más de diez mil y pudo escribir varios libros en lengua china⁴⁹.

Un primer aspecto sobre la lengua china que llama la atención a Navarrete es la existencia de grandes diferencias dialectales en el país —a las que se refiere como «lenguas particulares de las Provincias»⁵⁰— que se traducían en pronunciaciones distintas de un mismo carácter. Es muy probable que la sorpresa de Navarrete derivara no tanto de la diversidad lingüística existente sino de la relación de todas las lenguas con una única escritura⁵¹. Una parte importante de los años que Navarrete pasó en China estuvo predicando en las provincias del sur donde existía, como todavía en

⁴⁸ Para esclarecer este aspecto agradezco la ayuda del Dr. Manu J. Moreno González, sinólogo y antropólogo médico.

⁴⁹ Navarrete (1676: 169).

⁵⁰ Navarrete (1676: 5).

⁵¹ Esto mismo lo señala Folch en relación con los textos españoles sobre China del siglo XVI. Véase Folch (2010: 129).

la actualidad, un amplio mosaico de lenguas y dialectos. Además, durante el viaje que tuvo que hacer hasta la corte de Pekín —obligado debido a la persecución imperial anti-cristiana que se desató en 1664—, pasó por diferentes provincias y ello le permitió constatar que la diversidad lingüística del sur era extensible al resto del país. Esta variedad lingüística también está reflejada en el aprendizaje de tres lenguas al que él mismo se dedicó: el mandarín, probablemente el cantonés y el dialecto de Fu'an —ciudad situada zona noreste de la provincia de Fujian en la que los dominicos tenían un convento.

En segundo lugar, Navarrete destaca el carácter tonal de la lengua china, que requiere de una correcta pronunciación de los diferentes tonos para evitar equívocos y la dificultad que de esto se deriva. Navarrete acaba señalando que se trata de un aspecto en el que «poquísimos han dexado de tropezar» ya que la lengua china es «la más equívoca que tiene el mundo»⁵².

Finalmente, Navarrete también señala la existencia de una lengua asociada a la clase culta del país. Se trata de una referencia clara al *wenyan* 文言, que era la lengua de los letrados, en clara contraposición con el *baihua* 白話, que era la lengua común. Navarrete detecta la asociación clara que existe entre la lengua culta y la clase de los letrados confucianos, a la que refiere como «secta literaria». Es decir, Navarrete, al igual que ya en el siglo anterior habían hecho Rada y Loarca, identifica de manera clara la relación que existe entre la lengua culta y la administración⁵³.

Sobre la escritura china Navarrete se interesa por su origen y evolución, y explica cuáles fueron los materiales que utilizó para estudiarla. Navarrete refiere el origen pictográfico que tuvieron algunos caracteres chinos y el proceso de formación por el que los caracteres se convirtieron en una combinación formada por un componente semántico y uno fonético. A pesar de que diferencia estos dos componentes, en las descripciones etimológicas que incorpora en su capítulo en ningún momento utiliza la palabra «radical» o «encabezamiento» sino que siempre habla de palabras. Es posible que ello se deba al hecho de que se trataba de un escrito que iba dirigido a un público no especializado, además de que su propósito se centraba principalmente en divulgar un conocimiento etimológico genérico basado en su propio estudio y comprensión de los caracteres y sus partes componentes.

⁵² Navarrete (1676: 70).

⁵³ Folch (2010: 130).

El dominico también hace referencia a la antigüedad de la escritura, situándola en la dinastía Han 漢 (206-220). Desconoce por completo, pues, las primeras manifestaciones de escritura que ya existían en los huesos y caparazones oraculares utilizados ya durante la dinastía Shang (ca. 1500 a.n.e). Como había sucedido en los textos anteriores sobre China, Navarrete intenta cifrar el número de caracteres que existen, en este caso señala que el diccionario de uso común contemplaba 33.375 caracteres aunque también reconoce que existían otros diccionarios cuyo número ascendía hasta los setenta mil⁵⁴. En realidad, ofrecer al lector el número exacto de caracteres del chino fue un tema recurrente en los diferentes escritos sobre China desde el siglo XVI: Escalante los cifraba en 5.000, Mendoza en 6.000, Rada en 10.000 y Acosta los estimó entre 85.000 y 120.000⁵⁵.

3. Materiales chinos en los *Tratados*

El conocimiento que Navarrete tenía de la lengua china le permitió consultar y manejar un número importante de fuentes para elaborar su obra magna sobre China, los *Tratados*. El objetivo principal de Navarrete era proporcionar al lector una obra sobre China fundamentada en la verdad —es por este motivo que de manera recurrente insiste en que todo lo que incluye procede de lo que ha visto, leído y tocado con sus manos⁵⁶— y que concentrara las noticias sobre aquel país, que estaban demasiado dispersas. Para elaborarla, el abanico de fuentes que utilizó el dominico fue amplio, incorporando tanto materiales occidentales —entre los que destacan buena parte de las obras sobre China que circulaban en Europa en aquel momento, entre las que destacan la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del reino de la China* (1585) de González de Mendoza (1585), *De Christiana Expeditione apud Sinas* (1615) de Nicolas Trigault (1615), *De Bello Tartario historica* (1654) de Martino Martini, *Labor Evangelica* (1663) de Francisco Colin o la *China Illustrata* (1667) de Athanasius Kircher⁵⁷— como materiales chinos.

En cuanto a las fuentes chinas, además del *Zihui*, los *Clásicos* y el *Mingxin Baojian* ya mencionados en el apartado anterior, Navarrete

⁵⁴ Navarrete (1676: 219).

⁵⁵ Folch (2010: 126).

⁵⁶ Navarrete (1676: Al pío y curioso lector s/p).

⁵⁷ Para un estudio detallado del uso de estas fuentes véase Busquets (2015: 229-250) y Busquets (2013: 99-129).

aprovechó un amplio repertorio de materiales a los que tuvo acceso. Manejó clásicos confucianos, obras con estampas impresas, memoriales, historias chinas, libros sobre la lengua china y algunos mapas. Las referencias a estas fuentes son abundantes, aunque desiguales entre ellas, y pueden agruparse en los siguientes tres grupos.

En primer lugar, libros sobre rituales y ceremonias chinas, aunque en estos casos la transcripción de los títulos de los libros mencionados no es clara para poder determinar de qué libros se tratan. Entre los varios que cita, destacan las referencias a un libro de rituales que Navarrete denominada *Kia Li*. Es posible que se tratara del *Li Ji* o *Memorial de los ritos* pues los comentarios hechos por Navarrete están todos relacionados con las ceremonias que se debían guardar en el reino de China. También de manera muy vaga indica que tuvo acceso a algunos libros en los que los chinos describían únicamente las ceremonias de los casamientos. También hace referencia a un libro con estampas impreso en lengua china acerca de la vida de Confucio⁵⁸. A pesar de que el dominico no ofrece ninguna otra información sobre esta fuente es posible que hubiera tenido acceso a alguna de las compilaciones de las escenas ilustradas sobre la vida de Confucio que aparecieron en China durante la época Ming. La biografía ilustrada de Confucio, conocida como *Shengji tu* 聖蹟圖 (*Ilustraciones de los vestigios del Sabio*), originariamente constaba de unas treinta de pinturas que fueron compiladas, anotadas y talladas a mediados del siglo XV. Posteriormente, este libro aumentó el número de sus ilustraciones en las ediciones xilográficas posteriores que se hicieron ya a mediados de la dinastía Ming. Navarrete reproduce el contenido de siete estampas, aunque de la lectura de los *Tratados* se desprende que conoció bastantes más. Estas ilustraciones fueron diseminadas por China en todo tipo de soportes como planchas xilográficas, pinturas sobre seda o en tabletas de piedra y, por lo tanto, es posible que un compendio de estas ilustraciones hubiera llegado a manos del dominico⁵⁹.

En segundo lugar, memoriales o informes chinos fundamentalmente contra la religión cristiana. Navarrete hace referencia a un memorial chino escrito por Yang Guangxian 楊光先 (1597-1669) —mencionado como lang Kuang Sien—, del que indica que fue impreso en 1659 con el título «Pi

⁵⁸ «Para dar algunes notícies dèl referiré aquí lo principal que anda escrito en un libro de aquella nacion, cuyo titulo es descripcion de las maravillas y milagros del Confucio, està lleno de estampes, con su explicacion y declaraciones de cada una». Navarrete (1676: 129).

⁵⁹ Para más detalles véase Murray (1996: 269-300).

Sie Lun», que traduce como *Attendite à falsis Prophetis*, y que puede identificarse con el libro *Pixie lun* 辟邪論. De hecho, no sólo conoce de su existencia, sino que realiza una traducción parcial a la que añade comentarios personales. Asimismo, indica que este memorial circuló por la corte y otras partes del imperio y, por ello, es posible pensar que uno de estos ejemplares hubiera caído en sus manos o en las de algún misionero que estaba con él. Navarrete incluye en sus *Tratados* los puntos más importantes y se excusa de no reproducir todo el memorial del que señala «pone otras cosas con notable Retorica y artificio, que para gente que carece de luz, basta para alucinarles, y moverles a que lo crean»⁶⁰. Para realizar su traducción, Navarrete contó con la ayuda de cuatro jesuitas y un misionero franciscano, aunque no especifica los nombres de estos religiosos⁶¹. Navarrete también señala la existencia de otro pequeño libro cuyo título «*Po Te I*» traduce como «A ley de fiel vasallo». Es probable que se tratara del panfleto escrito por el cristiano Li Zubo en 1633 con el título *Tianxue chuangai*, en el que defendía que los hombres se habían originado en Judea y que una rama de la familia había emigrado a China guiados por un líder que Li establecía que había sido Fuxi⁶². De la misma manera, defendía que Dios había sido venerado en la China antigua bajo la denominación de Tian o Shangdi y que este culto, conocido como Tianxue, perdido a partir de la dinastía de los Zhou, había sido recuperado por Matteo Ricci (1552-1610) y otros misioneros⁶³. Además, Navarrete señala que existían otros memoriales similares presentados por Yang Guangxian en los años siguientes. Ello permite pensar que también tuvo conocimiento de la colección de veintidós ensayos, memoriales y prefacios que Yang Guangxian publicó en 1665 con el título *Budeyi* 不得已 (*No podría hacerse de otra manera*), la mayoría de los cuales eran tratados contra los misioneros⁶⁴.

En tercer lugar, Navarrete menciona varios libros de historia, de lengua china y el uso de algunos mapas. En estos casos se trata de

⁶⁰ Navarrete (1676: 356).

⁶¹ Navarrete (1676: 354). No da los nombres, pero es probable que se tratara de alguno de los jesuitas con los que compartió el cautiverio de Cantón (1664-1669). El franciscano es probable que fuera Antonio Santa María Caballero, con quien también compartió la etapa del cautiverio.

⁶² Cummins (1962: 48).

⁶³ Para detalles sobre este asunto véase Hummel (1943: 890).

⁶⁴ En realidad, el *Budeyi* contenía en su interior el *Pixie lun*, aunque Navarrete no se equivoca al mencionarlos separadamente puesto que inicialmente el *Pixie lun* apareció como un panfleto independiente, que es al que el dominico se refiere. Acerca de los escritos de Yang Guangxian véase Zurndorfer (1993: 41-168); Menegon (1992: 103-123).

referencias muy vagas e imprecisas que no permiten identificar las fuentes. En concreto, Navarrete señala haber manejado libros de cuentas en los que los chinos anotan y controlan el número de ciudades de cada provincia, así como del número de tributarios y la renta que percibe el emperador. Su conocimiento de estos libros de cuentas, bien por haberlos leído, bien por haber tenido acceso a ellos a través de un intérprete, explica las constantes correcciones que hace de las cifras que van incorporadas en los relatos europeos que ha leído. También señala haber leído libros sobre la lengua y los caracteres chinos, aunque no da ninguna indicación más. Menciona en varias ocasiones también el uso de los anales sínicos, de los que refiere que son exactísimos en todo lo que contienen. Otro libro que afirma haber cotejado es un libro sobre cuestiones geográficas del reino.

Para concluir. Navarrete dispuso de fuentes en calidad y cantidad seguramente como bien pocos habían tenido hasta la fecha y demuestra haber manejado y conocer un abanico importante de materiales chinos de tipología muy diversa. La obra de Fernández de Navarrete es relevante para entender la China de la segunda mitad del siglo XVII. Por ello, es necesario rescatar la aportación de este dominico en relación al conocimiento sobre China y poner en valor las traducciones de textos chinos que incorporó en sus *Tratados*. Los nombres de los jesuitas como Ricci, Semmedo o Martino Martini son profusamente citados, tanto por las obras y traducciones del chino que realizaron como por la reputación que tenían entre los círculos doctos europeos —en buena parte gracias al apoyo papal del que gozaban, su formación y el hecho de haber logrado establecerse en la corte china. No obstante, los jesuitas no fueron los únicos. Los dominicos, y el caso de Fernández de Navarrete es un ejemplo, también fueron activos importantes en el descubrimiento europeo de China, y también dejaron constancia del conocimiento que tenían del país a través de sus publicaciones. Además, como los jesuitas, algunos de ellos tenían sólidos conocimientos de lengua china, lo que les permitió también traducir obras del chino, tal como también hizo Fernández de Navarrete.

BIBLIOGRAFÍA

Aduarte, D., 1640. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*, Manila: Colegio de Sancto Thomas por Luís Beltrán.

- Borao, J.A., 2001. The Dominican missionaries in Taiwan (1626-1642) en Ku, W. Ku, 2001. (ed.), *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. Leuven: Leuven University Press, 101-132.
- , 2006. *The Spaniards in Taiwan*. Taipei: SMC Publishing.
- , 2013. Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de la China (siglos XVI y XVII). *Cuaderno internacional de estudios humanísticos*, 19: 205-220.
- Bosson, G., 2013. Misioneros en China. Franciso Varo (1627-1687), autor de la primera gramática del mandarín, en su contexto lingüístico e histórico-cultural. *Boletín Hispano Helvético*, 21: 131-152.
- Bueno, A., 2018. Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII, en A. Bueno (ed. lit.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*. Granada: editorial Comares: 921-955.
- Busquets, A., 2013. Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación. *Cauriensi*, VIII: 191-214.
- , 2013. *Voces sobre China en el siglo XVII a través de Domingo Fernández de Navarrete*. Boletín Hispano Helvético. Historia, teoría (s), prácticas culturales. Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos: 99-129.
- , 2015. *Más allá de la Querrela de los Ritos: el testimonio sobre China de Fernández de Navarrete*. *Anuario de Historia de la Iglesia*: 229-250.
- , 2016. *Dreams in the Chinese Periphery: Victorio Riccio and Zheng Chenggong's regime*, en T. Andrade & H. Xing (eds.), *Sea Rovers, Silk, and Samurai: Maritime East Asia in Global History*. Hawaii: Hawaii University Press: 202-225.
- , 2017. *Lengua y escritura chinas en el siglo XVII: las aportaciones del dominico Fernández de Navarrete*. *Cauriensi*, vol. XII: 261-286.
- Carta del Cabildo eclesiástico de Manila sobre el dominico Victorio Riccio*, 10 de octubre de 1667. Archivo General de Indias (AGI), Filipinas 78, N. 8.
- Coronado, D., 1665. *Relación sobre China*. Biblioteca Casanatense. Mss. 1074, fols. 26-33v.
- Cummins, J.S., 1960. *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donoso, I., 2008. El modelo universitario europeo en Asia: la Universidad de Santo Tomás de Manila (1611) y la civilización filipina, *Hispanogalia. Revista hispanofrancesa de Pensamiento, Literatura y Arte*, Francia: Consejería de Educación, Embajada de España en Francia: 151-163.
- , 2018. La excepción universitaria europea en Asia: Santo Tomás de Manila, en P. Aullón (coord.), *Metodologías humanísticas en la era digital*. Madrid: Instituto Juan Andrés, vol. I: 137-151.

- Fernández, P., 1958. *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona: Talleres Yuste.
- Fernández de Navarrete, D., 1676. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*. Madrid: Imprenta Real por Juan García Infançon.
- , 1679. *Controversias antiguas y modernas entre los Misionarios de la gran China*. Madrid (impresa sólo parcialmente). Biblioteca Nacional de Madrid, Sección Raros/2012.
- Ferrando, Juan & Fonseca, Joaquín (O.P.), 1870-1872. *Historia de los PP. Dominicos de las islas Filipinas y en sus Misiones del Japón, China, Tungking y Formosa, que comprende los hechos principales de la historia general del Archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas Islas hasta el año de 1840*. (6 vols.). Madrid: Impr. y estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Folch, D., 2008. *Biografía de fray Martín de Rada*. *Revista Huarte de San Juan. Geografía e Historia*. Navarra: Universidad Pública de Navarra, 15: 33-63.
- , 2010. ¿Todos los chinos sabían leer y escribir? Escritura, lengua y educación china en los textos españoles del XVI. Montaner, A. & Querol M. (eds.). *Lenguas de Asia Oriental: estudios lingüísticos y discursivos*. Valencia: Universitat de València: 119-132.
- García-Noblejas, G., (on line). Fray Domingo Fernández de Navarrete. *Centro Virtual Cervantes*, https://cvc.cervantes.es/obref/china/fray_domingo.htm, consultado el 15/09/2018.
- Gillet, P., 1939. La province dominicane des Philippines. *Revue d'Histoire des Missions*, 3: 321-335.
- González, J.M., 1964. *Historia de las misiones dominicanas de China, 1632-1700*, Madrid: Imprenta Juan Bravo, tomo I.
- , 1966. *Historia de las misiones dominicanas de China*, Madrid: Imprenta Juan Bravo, tomo V: Bibliografías.
- Hummel, A., 1943. *Eminent Chinese of the Ch'ing period (1644-1912)*, Washington: U.S. Govt. Print. Off.
- Klöter, H., 2009. *The Earliest Hokkien Dictionaries*, en O. Zwartjes., Arzápalo, y T. Cedric, (eds.), *Missionary Linguistics IV*, Amsterdam: John Benjamins B.V: 303-330.
- , 2011. *The language of the Sangleys. A Chinese vernacular in Missionary Sources of the Seventeenth Century*. Leiden/Boston: Brill.
- Knauth, L., 1970. El inicio de la sinología occidental. Las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien, *Estudios Orientales*, V-I, México: 1-21.

- Lundbaek, K., 1979. The First Translation from a Confucian Classic in Europe, *China Mission Studies (1550-1800)*, *Bulletin I*: 1-21.
- Menegon, E., 1992. La polemica ideologica tra gesuiti e intellettuali neo-confuciani nella Cina del XVII secolo: le tesi di Yang Guangxian (The ideological debate between Jesuits and Neo-Confucian intellectuals in 17th-century China: The theses of Yang Guangxian). *Ming Qing yanjiu*, 1: 103-123.
- , 2002. *Ancestors, Virgins and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632-1683*. PhD. Dissertation, Berkeley: University of California.
- , 2009. *Ancestors, Virgins and Friars. Christianity as a local religion in late imperial China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Menegus, M., 2003. Dos dominicos y la Universidad de México: Fray Pedro de la Peña y Fray Bartolomé de Ledesma, *Aulas y saberes. VI Congreso internacional de historia de las universidades hispánicas (Valencia, 1999)*, vol. II, Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València: 183-193.
- Meynard, T., 2015. *The Jesuit Reading of Confucius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687) published in the West*. London: Brill.
- Molina, A.M., 1991. Comienzos y proyección de la Universidad de Santo Tomás de Manila, en *Actas del III Congreso Internacional sobre Dominicos y el Nuevo Mundo, Granada 10-14 de septiembre de 1990*. Madrid: Editorial Deimos: 473-751.
- Murray, J.K., *The Temple of Confucius and Pictorial Biographies of the Sage. The Journal of Asian Studies*, vol. 55, 2: 269-300.
- Riccio, V., 1667. *Hechos de la Orden de Predicadores en China*, Archivo de los Dominicos de Ávila: Sección China, Tomo 2.
- Rocha, M., 2010. El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China imperial, *Culturales* 6, 12: 147-180.
- Sosa, I., 2017. La Orden de Predicadores: estructuras, tendencias, globalización (s. XVI-XVII). *eHumanista/Conversos* 5: 152-166.
- Standaert, N., (ed.), 2001. *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*. Leiden: Brill.
- Zurndorfer, H. T., 1993. One Adam having driven us out of paradise, another has Zurndorfer us out of China Yang Kuang-Hsien's challenge of Adam Schall Von Bell. En Blussé, L. & ZURNDORFER, H.T. (ed.). *Conflict and Accomodation in Early Modern East Asia. Essays in Honour of Erik Zürcher* Leiden: Brill: 141-168.