

Matteo Ricci y la cultura china

Nicolas Standaert

*1982 fue un «año ricciano»:
seminarios académicos en diversas
partes del mundo, desde Chicago,
pasando por Macerata (patria de
Ricci), hasta Taipei, conmemoraron
la llegada a China de Mateo Ricci.
Habían pasado 400 años desde su
desembarco en Macao en 1582,
y su ingreso en el Imperio al año
siguiente. En 2001 se tuvieron otras
celebraciones en Hong Kong y
Beijing (Pekín) para recordar su
asentamiento definitivo en la capital
en 1601. Nuevo «año ricciano»
es 2010, el de su muerte
en Beijing en 1610.*

¿Hay algo nuevo que decir a propósito de Ricci? Ciertamente sus escritos se han hecho más accesibles a la comunidad académica¹. El diccionario portugués-chino de Ruggieri-Ricci ha sido publicado recientemente por primera vez; las cartas de Ricci y la versión italiana de *Della entrata* se han reimpresso, respectivamente, en 2001 y 2000². Se han traducido otras obras suyas: el catecismo *Tianzhu Shiyi* al inglés, japonés, coreano e

¹ En China se encuentran ediciones útiles de sus escritos en chino y diversas traducciones de *Della entrata della Compagnia di Gesù e cristianità nella Cina*, un texto en fuerte contraste con las prudentes dos páginas del artículo en *Renmin Huabao (China Pictorial)* de julio de 1982.

² M. RICCI, *Della entrata...*, Macerata, Quodlibet, 2000; ÍD., *Lettere*, ibi, 2001.

italiano; el tratado sobre la amistad *Jiaoyoulun* al italiano, alemán y francés; el tratado de la nemotecnia *Xiguo Jifa* al alemán. Hay además numerosas fuentes secundarias: por lo menos 200 artículos, muchos de los cuales en chino, que iluminan diversos aspectos de su vida y de su trabajo. El más conocido de estos ensayos es probablemente *Memory Palace of Matteo Ricci*, de Johnatan Spence (1984), traducido también al chino (dos traducciones), al francés, español y holandés³.

Todo esto es impresionante y confirma cuánto la figura del P. Ricci atrae hoy la atención tanto en el plano académico como en el popular. Pero una mirada más profunda a estos escritos revela también la excelente investigación bibliográfica llevada a cabo por los predecesores: la calidad de las notas bibliográficas en las fuentes primarias de la edición de Pasquale d'Elia⁴ y el análisis del método de

evangelización hecho por Johannes Bettray⁵, alumno de d'Elia, encuentran difícilmente paralelo en las publicaciones de hoy. Lamentablemente, porque estos escritos italianos o alemanes se han olvidado con frecuencia. En comparación con ellos, las nuevas publicaciones rara vez sacan a luz nuevos elementos a propósito de Ricci: difuminan la historia de su éxito situando sus realizaciones y sus escritos en un contexto más amplio. Por ejemplo, parece como si Ricci fuese un personaje menos adaptado de cuanto con frecuencia se creía⁶, y que los jóvenes jesuitas, como Niccolò Longobardo (1565-1655), tuviesen un conocimiento más profundo, con relación al mismo Ricci, del chino clásico y de los comentarios neoconfucianos.

Entonces, ¿cómo se puede contar la historia de Ricci en 2010? En los últimos años ha adquirido un importante desarrollo la historiografía de los contactos entre culturas, con el interrogativo principal centrado sobre la perspectiva que de-

³ Para una panorámica de estas publicaciones, véase A. DUDINK y NICOLAS STANDAERT, *Chinese Christian Texts Database* (CCT-Database). <<http://www.arts.kuleuven.be/sinology/cct>>

⁴ P. D'ELIA (ed.), *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, 3 vols., Roma, Libreria dello Stato, 1942-1949 (en adelante FR). Para la traducción inglesa de la edición de N. Trigault, L. J. GALLAGHER, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci*:

1583-1610, New York, Random House, 1953 (en adelante *Journals*).

⁵ J. BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.J. in China*, Roma, Università Gregoriana, 1955.

⁶ Véase A. DUDINK, «Tianzhu jiaoyao: The Catechism (1605), published by Matteo Ricci», en *Sino-Western Cultural Relations Journal* 24 (2002) 47.

be mantener el misionero: ¿la propia o la de la cultura que lo recibe? Teniendo en cuenta estos últimos desarrollos, nos proponemos releer la historia de Ricci y preguntarnos cómo él fue modelado por los otros, sobre todo por parte de los chinos⁷.

La estrategia de los misioneros jesuitas en China

Como punto de partida se puede hacer una primera lectura, más bien tradicional, de la vida del P. Ricci en la que resalte su actividad misionera. La estrategia misionera de los jesuitas en China fue concebida por Alessandro Valignano (1539-1606), el primer maestro del novicio Matteo Ricci (1552-1610) y luego Visitador jesuita en Asia del Este durante el período 1574-1606. Su estrategia fue puesta en práctica por Ricci de modo creador. Las generaciones sucesivas en el siglo XVII asociaron esta estrategia con Ricci y la llamaron «Método-Ricci». Puede describirse sobre la base

⁷ Nuestro texto reproduce parcialmente una investigación anterior: N. STANDAERT, «Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese», en J. W. O'MALLEY y o., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and The Arts, 1540-1773*, Toronto, University Press, 1999, 352-363.

de cuatro características principales⁸:

*Una política de adaptación a la cultura china*⁹. Valignano, decepcionado por el grado limitado de adaptación de los jesuitas a la cultura japonesa, insistió ante todo en el conocimiento de la lengua china. Por consiguiente, llamó a algunos jesuitas a Macao en 1579 y les ordenó dedicarse centralmente al estudio de la lengua china. Dos años más tarde, Michele Ruggieri (1543-1607) entró en China por el Sur; al año siguiente llegó Mateo Ricci. Probablemente en recuerdo de la situación japonesa, se vistieron como monjes budistas. En 1595, después de casi quince años de experiencia, cambiaron esta línea de adaptación y copiaron el estilo de vida y la etiqueta de los literatos y de los funcionarios de la *élite* confuciana. Ricci fue el inspirador de ese cambio. Esta nueva estrategia permaneció inmutable por todo el siglo XVII, y, para la

⁸ E. ZÜRCHER, «The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response», en E. B. VERMEER (ed.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Leiden, Brill, 1990, 417-457.

⁹ J. F. SCHÜTTE, *Valignanos Missionssgrundsätze für Japan*, Roma, Storia e Letteratura, 1958: vol. I, c.3 y 325; vol. II, 335; véase también J. BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode*, o.c.

mayor parte de los misioneros jesuitas, Mateo Ricci se convirtió en punto de referencia en cuanto a política de adaptación.

Difusión y evangelización «de lo alto a lo bajo». Los jesuitas se orientaron hacia la *élite* de los confucianos. La idea de fondo era que

*estas cuatro características
pueden ser identificadas
como típicas de Ricci
y de sus compañeros
jesuitas; los documentos
oficiales de inspiración
ignaciana, insisten
frecuentemente en la
capacidad de adaptación*

si esta elite, preferentemente el emperador y su corte, se convirtiese, el país entero sería conquistado para el cristianismo. Esta elite estaba constituida principalmente por literatos que habían gastado la mayor parte de su vida en la preparación para sostener exámenes, de cuyo éxito dependía la continuación en su puesto. Para este fin debían aprender todos los textos clásicos confucianos junto con los

respectivos comentarios. Después de haber superado los exámenes estatales, que se realizaban en Beijing cada tres años y mediante los cuales eran seleccionados casi 300 candidatos, entraban a formar parte de la burocracia oficial y eran nombrados magistrados de distrito, es decir, ocupaban cargos ministeriales. Como en el moderno servicio diplomático, los titulares cambiaban generalmente cada tres años.

Para poder entrar en contacto con esta elite, Ricci se puso a estudiar los clásicos confucianos, y, gracias a su notable memoria, llegó a ser un huésped bien recibido en las discusiones filosóficas organizadas por tal grupo.

Propagación indirecta de la fe usando la ciencia y la tecnología europea para atraer la atención de los chinos cultivados, convenciéndoles así del alto nivel de la civilización occidental. Ricci regaló un reloj europeo al emperador, introdujo pinturas que impresionaban a los chinos por el uso de la perspectiva, tradujo los tratados matemáticos de Euclides con las notas del famoso matemático jesuita Cristoforo Clavio (1538-1612) e hizo imprimir un gran mapa del globo que integraba los resultados de las últimas exploraciones del mundo.

Mediante esta actividad, Ricci estrechó relaciones amistosas, que en ocasiones llevaron a conversiones de algunos miembros de la elite: por ejemplo, Xu Guangqi (1562-1633), bautizado como Pablo en 1603, y Li Zhizao (1565-1630), bautizado como León en 1610, eran los más famosos en tiempo de Ricci.

Apertura y tolerancia frente a los valores chinos. En China, Mateo Ricci encontró una sociedad con altos valores morales, ante los cuales expresó su sincera admiración. Instruido en las mejores tradiciones de la humanística jesuítica, parangonaba a Confucio (552-479 a.C.) como «otro Séneca» y a los confucianos con «una secta de epicúreos, no en el nombre, sino por sus leyes y por sus opiniones»¹⁰. Ricci pensaba que la excelencia de la doctrina ética y social del confucianismo pudiese complementar las ideas metafísicas del cristianismo. Sin embargo, rechazó el budismo, el taoísmo y el neoconfucionismo, que a sus ojos estaba corrompido por las doctrinas budistas. Prefirió un retorno al confucionismo original, que

consideraba una filosofía fundada en el derecho natural. A su parecer contenía en sí la idea de Dios. En fin, adoptó una postura más tolerante frente a algunos ritos confucianos, como el culto de los antepasados y la veneración de Confucio, que pronto fueron declarados «ritos civiles».

Cuestiones metodológicas

Hay varios motivos por los que estas cuatro características pueden ser identificadas como típicas de Ricci y de sus compañeros jesuitas. Una primera motivación puede encontrarse en los documentos oficiales de inspiración ignaciana, especialmente en las *Constituciones de la Compañía de Jesús* y en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, que insisten frecuentemente en la capacidad de adaptación.

Además pueden compararse estas metodologías con las adoptadas por los franciscanos y dominicos. Estas Órdenes se mostraban menos orientadas hacia la elite, menos comprometidas con la ciencia y menos tolerantes con los ritos tradicionales locales. Las publicaciones modernas a propósito de los jesuitas en China, tanto las de jesuíticas como las extrajesuíticas, presentan estos elementos como «típicamente riccianos» o «típica-

¹⁰ M. RICCI, *Lettere*, 185 (Shaozhou, 10 de diciembre de 1593): «otro Séneca»; p. 100 (Zhaoqing, 20 de octubre de 1585): «la secta epicúrea»; P. RUELE, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, Allen & Unwin, 1986, 28s.

mente jesuíticos». Sin embargo, algunos estudiosos han sostenido que Ricci «no se había formado una opinión precisa sobre el problema de la evangelización de China y que su juicio y las intenciones y métodos que debían adoptarse para convertir a los chinos cambiaban con el curso de los años»¹¹. De ser así la denominación sistemática de «Método Ricci» estaría probablemente sobrestimada.

Aunque estas cuatro características de la estrategia jesuítica en China son ciertamente válidas, presentan solamente una parte de la historia. La objeción metodológica de mayor importancia que se presenta es que una identidad no puede formarse solamente por el empeño aislado de un singular (Yo), sino que debe ser modelada por la continua interacción con los otros. Esto es cierto para los individuos, pero también para los grupos. De ahí que la que llamamos estrategia misional de los jesuitas en China no es sólo el resultado de una bien definida línea concebida por Valignano, sino también su creativa elaboración por parte de misioneros como Mateo Ricci. En larga medida era también el resul-

tado de su reacción a lo que era China y a lo que eran los chinos. Es decir, incluso su propia identidad fue modelada por los chinos. Si Ricci ha llegado a ser lo que hoy se le reconoce, se debe también a que el otro [los chinos] lo estimulaba, activamente o pasivamente, para hacerse así. Por tanto, la historia no debe contarse sólo teniendo en cuenta la versión de los misioneros, sino también la perspectiva de la cultura receptora (la China).

Adaptación a la cultura china

El ejemplo más obvio de interferencia del otro en la adaptación de Mateo Ricci es el cambio de una estrategia de adaptación al budismo a una de adaptación al confucianismo (y sucesivamente el rechazo del budismo). El otro estaba ya presente en la decisión de adoptar el hábito budista, porque fue precisamente el gobernador del Guangdong el que juzgó que aquel sería el más apropiado de vestir o el que aprobó la decisión de Miguel Ruggeri de vestirse así¹².

La adaptación al estilo de vida budista no carecía de ventajas; de hecho permitía a los jesuitas mantener más fácilmente contactos con

¹¹ J. SHIH, «Introduction», en M. RICCI y N. TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, 11-59.

¹² FR, I, 167, n.3.

la mayor parte de la población; además, permitía conducir la conversación directamente hacia la cuestión religiosa. Pero había también desventajas.

Desde una perspectiva confuciana, el budismo y el cristianismo compartían muchos elementos religiosos y parecían muy semejantes entre ellos. Ambas pueden clasificarse como religiones institucionales con un sistema teológico y ritual y con organizaciones propias, independientes de las llamadas instituciones seculares. El confucianismo, en cambio, se parece a una religión difusa; su teología, los rituales y la organización eran intrínsecos a los conceptos, a las estructuras institucionales y al orden social del mundo¹³.

Más tarde el cristianismo encontró algunos puntos de contacto con el budismo, como la creencia en una vida en el más allá, la idea del paraíso y del infierno, la práctica del celibato, etc., todos ellos elementos no confucianos.

En *Dalla entrata* de Ricci y en otros sucesivos trabajos apologéticos se puede observar cómo estas seme-

janzas con el otro (el budismo) habían impulsado a los jesuitas a asociarse y a hacer resaltar las propias diferencias. La primera razón (inconsciente) de este cambio brotaba del hecho que dado el contexto religioso chino, se notaba demasiada competición entre budismo y cristianismo. Los jesuitas,

*la autoridad, la mayor
parte de los fieles y el
atractivo poder del
confucianismo eran tales
que cualquier sistema
religioso externo quedaba
confinado en su propio
campo y destinado a
gravitar hacia el «centro»*

sufrieron con frecuencia el llamado fenómeno de *inflated difference* (diferencia amplificada), es decir, el fenómeno por el cual un grupo medio (minoría), necesitado de consolidar la propia identidad, se siente espoleado a des-identificarse de los otros, y de aceptar las diferencias secundarias entre los que están en el interior y los que están en el exterior de las propias

¹³ Para los conceptos «institucional» y «religión difusa», cf. C. K. YANG, *Religion in Chinese Society: The First Comprehensive Sociological Analysis of Chinese Religious Behavior*, Berkeley, Univ. of California Press, 1961, 20, 294s.

fronteras¹⁴. El único modo de dissociarse de los monjes budistas (considerados de bajo nivel en la escala social) era orientarse hacia el confucianismo. Fue de hecho «el otro», representado por un literato confuciano como Qu Taisu (Qu Rukui) (1549-¿) el que animó a Ricci hacia ese cambio.

Hay otro elemento a considerar por el cual el otro determina al Yo. Fue definido como *cultural imperative* (imperativo cultural) por Erik Zürcher, y pertenece a la estructura profunda de la vida religiosa china en la China tardo-imperial¹⁵. Ninguna religión marginal podía pretender radicarse en China, sin conformarse a un esquema que en la China tardo-imperial estaba definido como nunca hasta entonces. El confucianismo representaba lo que era considerado como *Zheng* (ortodoxo) en sentido religioso, ritual, social y político. Para no ser clasificado como *Xie* (heterodoxo) y para no ser tratado en consecuencia como una secta subversiva, la religión marginal debía demostrar es-

tar de parte de lo *Zheng*. La autoridad, la mayor parte de los fieles y el atractivo poder del confucianismo eran tales que cualquier sistema religioso externo quedaba confinado en su propio campo y destinado a gravitar hacia el «centro».

En otras palabras, cuando el P. Ricci comenzó a aplicar su método de adaptación, probablemente no percibió todo el peso del «imperativo cultural». Habrá debido darse cuenta gradualmente que el imperativo de la adaptación al confucianismo era el único camino practicable; lo hizo con una rara combinación de inteligencia, intuición y un creciente conocimiento de la situación china.

Como resultado, el cristianismo de China en el siglo XVII muestra todas las características típicas de la respuesta de una religión marginal, como el budismo, el hebraísmo y el islam, al «imperativo cultural»: 1) énfasis en la congruencia y la completa compatibilidad entre la religión marginal y el confucianismo; 2) la noción de complementaridad: la creencia extranjera usada para llenar y completar la doctrina confuciana; 3) la tendencia a fundamentar la existencia de la doctrina extranjera en sus precedentes históricos, a veces hasta empalmar con los inicios de la civilización china; 4) la adopción de los ritos chinos.

¹⁴ Para el concepto de «diferencia ampliada», cf. V. RULAND, «The Inflated Catholic Difference», en *America*, 4 de junio de 1994, 20-22.

¹⁵ E. ZÜRCHER, «Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative», en D. E. MUNGELLO (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler, 1994, 31-64.

Estos dos elementos, la «diferencia amplificada» y el «imperativo cultural» muestran la onerosa influencia del otro sobre la política de adaptación de Ricci. Fueron los chinos los que hicieron que el P. Ricci se adaptase a la situación china. Alguno podría decir que el refinamiento y la afectación del otro impusieron algunos límites a la adaptación de los jesuitas. Sorprende notablemente ver que los jesuitas no se adaptaban aparentemente con facilidad a algunos aspectos de la cultura china, fuera porque eran demasiado difíciles de aprender, o porque eran demasiado diversos del contexto europeo.

Así algunos aspectos de la cultura jesuítica, en Europa como en otras partes del mundo, no se pusieron en práctica en China. El ejemplo más claro es el de las escuelas y de la instrucción. No obstante su esperanza de sustituir el argumento de los exámenes chinos con la filosofía aristotélica, los jesuitas no pudieron nunca influir en el sistema educativo de la clase acomodada china.

La propagación «de lo alto»

Se trata de un segundo sector en el cual el papel del otro puede ser ampliamente demostrado. Ante todo es necesario decir que el mo-

tivo de la «subida a Beijing» de Mateo Ricci no era necesariamente la conversión del emperador. El objetivo principal de Ricci, como se ve frecuentemente en la *Della entrata*, no era necesariamente el de alcanzar Beijing¹⁶, sino solamente tener una residencia en el continente. Así, para superar las numerosas dificultades que los jesuitas encontraban para obtener el permiso de entrada en China y establecer allí una residencia permanente, se abrió camino gradualmente la idea de llegar a Beijing y pedir el apoyo del «Rey de China». Para este traslado a Beijing dependían mayormente de la *élite* cultural.

Había seguramente decisiones emprendidas o planificadas, tomadas por el P. Ricci y sus compañeros: ellos preferían el centro a la periferia y decidieron vivir en una ciudad más bien que en el campo. El «centro» era el lugar de las administraciones, con un alto porcentaje de magistrados y literatos. Por eso prefirieron Zhaoqing a Cantón, porque el gobernador residía en Zhaoqing, mientras Cantón era una segunda posibilidad¹⁷.

¹⁶ J. SPENCE, «Matteo Ricci and the Ascent to Peking», en C. RONAN y B. OH (eds.), *East meets West: The Jesuits in China 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988.

¹⁷ *Journals*, 135s (añadido de Trigault).

Ricci, aunque había sido invitado a residir en Nanchang, capital del Jiangxi, prefirió establecerse en Nanjing, que consideraba más importante porque era la capital del

la difusión del cristianismo por parte de Ricci y sus compañeros jesuitas tuvo una irradiación amplia y rápida; ello era debido a varias características del otro: la importancia de las relaciones personales, la formación de una red de contactos en la sociedad china y el alto potencial de movilidad de la «élite»

Sur; y cuando no pudo ya permanecer en Nanjing decidió volver a Nanchang.

La elección de la ciudad estaba obviamente unida a la elección del centro. Pero estas decisiones planificadas de Ricci deben ser integradas en dos decisiones guiadas, que fueron igualmente importantes sino más: muchos traslados estuvieron determinados por relaciones personales (*guanxi*), y un

cierto número de residencias fueron elegidas porque los jesuitas eran expulsados o no se les concedía el permiso de entrar en alguna ciudad. En estas dos decisiones, el otro juega un papel fundamental. El concepto de *guanxi* o relación es fundamental para cualquier comprensión de la estructura social china. Constituye una parte esencial en la construcción de una red de contactos en el interior de la vida social china.

Las numerosas dificultades encontradas por Ricci y sus compañeros en los intentos por establecer una residencia en varias ciudades derivaban a menudo del hecho de ser extranjeros. Seguramente los jesuitas carecían del necesario *guanxi* para asegurarse los recursos sociales que les permitirían alcanzar los objetivos buscados. Estaban desprovistos de atributos comunes, no podían hacer referencia a un pariente, a una localidad, a una religión o a una experiencia. La sociedad china les hizo comprender muy pronto la importancia de la formación de semejante red de contactos, y la originalidad de Ricci estuvo precisamente en haberlo captado.

Los jesuitas invirtieron en ello tanto tiempo, pero poco después de diez años consiguieron por fin alcanzar algunos «atributos». Los dos más importantes fueron su

comportamiento semejante al de los literatos chinos y, en consecuencia, la creación de una red fundada sobre comunes ritos cristianos. El papel del otro, mediante el *guanxi*, se hizo muy importante para el paso del Sur al Norte del país, como para la creación de nuevas misiones; las decisiones de los jesuitas se tomaron como respuesta a las iniciativas o a las circunstancias ligadas a tal *guanxi*. El caso del viaje de Miguel Ruggieri hasta Shaoxing (Zhejiang) es un excelente ejemplo de una decisión inducida. No se puso en camino hacia Shaoxing por una decisión programada por él, sino porque era un *guanxi* que viajaba hacia Shaoxing y lo admitía en su compañía.

Otro ejemplo está estrechamente ligado con esto. Los chinos convertidos se establecían generalmente en un nuevo puesto (o regresaban a su lugar de origen), ampliaban la red de creyentes y, en consecuencia, invitaban a un misionero. Este esquema se hizo más común a medida que la comunidad de los creyentes crecía, tanto que llegaba a incluir a algunos convertidos de la clase elevada (especialmente desde 1600). En esta evolución algunas estructuras de la vida administrativa china jugaron un papel importante. Como los demás literatos, también los cristianos cambiaban de oficio frecuentemente (por norma cada

tres años), o regresaban a sus ciudades de origen. Sus desplazamientos precedían a los de los misioneros. Incluso estas decisiones no estaban programadas directamente por los jesuitas. El nacimiento de una comunidad en Shanghai es un buen ejemplo.

Pablo Xu Guangqi se había retirado allí (en 1607), durante tres años de luto por la muerte de su padre. Durante este tiempo Xu invitó a los jesuitas de Shanghai. La decisión de crear allí una comunidad no estaba ciertamente inspirada en la tendencia de los jesuitas hacia el centro. Shanghai no era la ciudad que llegó a ser en el siglo XIX, y los jesuitas sabían que su categoría administrativa era menor. La elección se fundó principalmente sobre las relaciones personales, unidas a la fe común. Otro modo de crear una comunidad en determinada ciudad era la reacción a decisiones tomadas por otros: los jesuitas decidían establecerse en un puesto porque no se les concedía el permiso de establecerse en otro, intentado por ellos inicialmente. En algunos casos la decisión estaba directamente unida a una expulsión.

Después de la expulsión de Zhaoqing, en vez de regresar a Macao, Ricci pidió al virrey el permiso para establecerse en cualquier otro puesto. Le dijeron que todas las ciudades en la provincia del Guang-

dong estaban abiertas, excepto Zhaoqing, sede del virrey, Cantón y la capital, en la que la permanencia prolongada de los extranjeros no estaba tolerada. Eligió Shaozhou. Algunos años después, los jesuitas se instalaron en Nanchang, provincia de Jiangxi, principalmente porque anteriormente se les había negado el permiso para residir en Nanjing; más tarde se establecieron en Nanjing porque no podían permanecer en Beijing. Paradójicamente, si no les hubiesen negado el permiso para residir en Nanjing (Nanchino) o en Beijing, probablemente no habrían abierto nunca una residencia en Nanchang o en Nanjing.

En una palabra, la difusión del cristianismo por parte de Ricci y sus compañeros jesuitas tuvo una irradiación amplia y rápida. Ello era debido a varias características del otro: la importancia de las relaciones personales, la formación de una red de contactos en la sociedad china y el alto potencial de movilidad de la *élite*. Por lo demás, cuando les negaban el permiso para establecerse en una ciudad, debían necesariamente cambiar. Ricci y sus compañeros estaban de algún modo guiados por el otro en sus decisiones sobre el lugar a donde dirigirse, y esta era la vía principal de la difusión del cristianismo en el tardo período Ming.

La ciencia al servicio de la fe

También el uso de la ciencia al servicio de la propagación de la fe, estuvo ampliamente determinado por el otro, como se puede ver en los escritos de los jesuitas y de sus convertidos. La primera presentación de la ciencia europea sucedió en forma de curiosidad, como un reloj o un prisma, con el resultado de que al principio los jesuitas fueron vistos como alquimistas. Los primeros escritos de los jesuitas, sin embargo (es decir, lo que escribieron con un mínimo influjo del otro), no eran científicos, sino enteramente de naturaleza religiosa o catequética. Esto se debió esencialmente a la petición de los estudiosos chinos, que no podían creer que los jesuitas viniesen desde tan lejos, por lo que Ricci se empeñó en componer la versión china de un mapamundi, que guardaba en su habitación para enseñar de dónde había venido.

Un paso ulterior fue la traducción de las obras de matemática y de astronomía. Muchos estudiosos han subrayado que estas traducciones llegaban precisamente en el contexto de una afición propia del tardo período Ming. Si los estudiosos chinos estaban interesados en la ciencia llevada por los jesuitas, se debía a que, antes de su llegada, los literatos chinos habían

desarrollado un interés por el aprendizaje práctico. La búsqueda de un «aprendizaje sólido» o de un «estudio concreto» (*shixue*) era una reacción a los movimientos institucionalistas iniciados por la escuela de Wang Yangming, a fines del siglo XVI. Según Wang Yangming (1472-1528), los principios para la acción moral debían ser buscados en la mente y en el corazón (*xin*), no en el exterior.

En los primeros años del siglo XVII el influjo intelectual y político de los movimientos de pensamiento de Donglin restableció la importancia de las «cosas del mundo». Oficiales y estudiosos buscaron un modo concreto para salvar al país de la decadencia. Esta búsqueda precedente condujo a una interacción entre literatos chinos y jesuitas. Éstos no estaban interesados en la traducción de trabajos matemáticos, pero lo hicieron como respuesta a la insistencia de los convertidos, como Xu Guangqi, y aceptaron este tipo de actividad, aunque exigiese mucho tiempo. Más tarde, la insistencia de parte de los chinos (convertidos) sobre el aprendizaje práctico fue una de las razones que impidió a los jesuitas afrontar proyectos más comprometidos, como el de traducir la Biblia.

Los primeros misioneros, como Ricci, no tenían ningún conoci-

miento particularmente avanzado en las ciencias (aunque en ello fueran expertos), y no estaban invitados a difundir el conocimiento científico, sino como respuesta a la petición del otro y para garantizar la protección a la Iglesia de parte de la Corte china.

La aceptación de las ciencias occidentales por parte de los chinos

*al contrario de lo que
sucedió en Europa,
en China no existía una
censura previa de lo
impreso; como resultado,
el contexto chino dio
a los jesuitas la posibilidad
de poner en práctica su
«apostolado por medio
de libros» y expresar las
propias ideas libremente*

confirma una coincidencia genérica en la interacción del intercambio cultural: cuando un elemento extranjero es aceptado de modo relativamente fácil por una cultura en la que se encuentra inmerso, tal aceptación se debe a la presencia de disposiciones internas o a

movimientos que ayudan a aceptar el elemento nuevo.

Lo que es verdad en el campo de las ciencias, lo es también en el de las enseñanzas morales de los jesuitas, que fueron aceptadas porque eran compatibles con la búsqueda de la moralidad heterónoma en el pensamiento de Donglin. Más tarde, las traducciones en amplia escala y las publicaciones de escritos occidentales fueron posibles también porque en el tardo período Ming se había desarrollado un sistema privado de impresión y de publicación. Así los jesuitas no tuvieron que introducir las máquinas de imprenta. Además, al contrario de lo que sucedía en Europa, en China no existía una censura previa de lo impreso. Como resultado, el contexto chino dio a los jesuitas la posibilidad de poner en práctica su «apostolado por medio de libros»¹⁸ y expresar las propias ideas libremente.

Tolerancia frente a los ritos confucianos

También aquí el imperativo cultural del otro ha jugado un papel fundamental (como no sucedió en

el Japón). A causa del poder del confucianismo como religión difusa, el cristianismo, lo mismo que el budismo, el judaísmo y otras religiones marginales, tuvo que aceptar la ortodoxia del Estado y de los rituales tradicionales confucianos. El repetido rechazo público de los ritos aprobados por el Estado (catalogados en las listas de los «Cánones de los Sacrificios») habría provocado para los jesuitas la definición de «heterodoxos» y la consiguiente exclusión (como sucedió más tarde a los misioneros y a las varias delegaciones pontificias durante la Controversia de los Ritos). Por el contrario, en los primeros años del período del P. Ricci se dio una completa evolución en su actitud, que se hizo más tolerante, dada la presencia del otro. Esto se puede observar en la conducta de los misioneros en relación con los funerales, que era y es el más importante rito de tránsito en China.

Al comienzo, los jesuitas eran conscientes de que la importancia de los ritos fúnebres en China tendría para ellos ciertas consecuencias. Por ejemplo, cuando murió Antonio de Almeida (1557-1591) en Shaozhou (Guangdong), los chinos no lograban comprender por qué el P. Ricci y sus compañeros no vistiesen los hábitos de luto. Los jesuitas, dice Ricci, explicaron que

¹⁸ «Apostolat de la presse», expresión usada por J. BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode*, o.c.

«nosotros religiosos, cuando entramos en religión, quedamos como muertos al mundo, y por lo tanto no damos tanta importancia a este paso». Así los jesuitas no siguieron la costumbre local, excepto en la adquisición de un féretro de primera clase, «para mostrar a los chinos la categoría de los Padres, porque aquí han demostrado cómo honran a los propios difuntos». El motivo principal para adquirir un féretro, según la explicación del P. Ricci, era que no podían sepultar a Almeida en una iglesia, como habrían hecho en Europa, y los jesuitas no querían seguir la práctica china de sepultarlo «en una colina alejada de la casa». Por eso el féretro fue retenido dos años en su residencia hasta que pudo ser sepultado en Macao.

Por lo que respecta a los ritos funerarios, en estos primeros años los jesuitas adoptaron la conducta que puede ser definida purista con relación a la tradición cristiana y exclusivista respecto a la china. En general, Ricci y los jesuitas que vinieron después, fueron menos tolerantes en sus primeros años de actividad que en los años siguientes; por eso no se dio en ellos una adhesión a un reglamento específico. Cuando sobrevenía la muerte, la prioridad de los jesuitas era sepultar al difunto, fuera cristiano chino o misionero ex-

tranjero, según el rito cristiano. Había escasa intención de adaptarse a las costumbres locales, generalmente confucianas. La abstención de los ritos locales por parte de los cristianos estaba vista por los jesuitas como un signo que ayudaba a la difusión y a la fuerza de la fe cristiana.

Sólo de forma gradual fueron aceptados algunos usos funerarios chinos. Esto sucedió por iniciativa de los mismos chinos y se debía principalmente a la red de contactos en la cual el difunto, jesuita o cristiano, había estado comprometido. Mientras esta red fue pequeña, el funeral se limitó exclusivamente a una ceremonia cristiana; cuando esta red fue creciendo, la probabilidad de integración con prácticas funerarias chinas aumentó. Es típico de un funeral ser un rito «abierto». Por ejemplo, cuando murió en Nanchang el jesuita Juan Soerio en 1607, sus compañeros jesuitas «no expresaron sus sentimientos, como solía hacerse en China», porque «no correspondía a nuestra profesión». Pero sus amigos, vestidos de luto, se personaron en sus casas para dar el pésame. Los amigos chinos colocaron un féretro y lo cubrieron como si encerrase un cuerpo. «Hicieron cuatro genuflexiones y cada vez tocaban el suelo con la cabeza»; se dice que muchos guardaron el luto

tradicional por la muerte de este jesuita»¹⁹.

Conductas semejantes en cuanto a la acomodación se mantuvieron cuando morían cristianos de alto rango social, como en el caso del padre de Xu Guangqi (1562-1633), que murió en Beijing el 23 de mayo de 1607, el mismo año que Soerio. La descripción que se lee en *Della entrata* de Ricci hace diversas referencias a las prácticas chinas, como aquellas de las largas ceremonias de pésame, féretros costosos y hábito blanco de luto. En la medida en la que crecía la comunidad cristiana, así crecía la interacción con los ritos locales.

La muerte en Beijing de Mateo Ricci en 1610 marcó un punto de evolución en muchos aspectos, porque su funeral y su sepultura fueron para los jesuitas motivo de ulterior compromiso con los usos chinos de sepultura. El primer paso crítico fue la decisión del lugar. Por iniciativa de un convertido cristiano, los jesuitas pidieron al emperador un lugar de sepultura apropiado. Esta sepultura en el continente era contraria a la práctica de enterrar a los

jesuitas en Macao. En el entretanto, el cuerpo de Ricci fue mantenido en un féretro tradicional chino. Mientras algunas prácticas chinas, como la costumbre del pésame, eran aceptadas, otras, como la procesión funeraria, fueron ejecutadas de un modo limitado, porque la procesión china era considerada como un acto de «triumfo», en contraste con el ideal de pobreza y modestia de los jesuitas. En el mismo día de la sepultura, 1 de noviembre de 1611, fueron celebrados los ritos cristianos. El recitado del *Oficio de difuntos*, la misa de exequias, una procesión eclesíástica y las oraciones junto a la tumba ante una imagen de Cristo. Pero al fin tuvieron lugar también los ritos chinos: «Muchos días después acudieron muchos amigos para celebrar sus ritos tradicionales por el difunto»²⁰.

Así, la presencia de los chinos llevó a un cambio gradual en el acercamiento vacilante de los misioneros. Como ha demostrado Johannes Bettary, después de treinta años de presencia en China, los misioneros jesuitas permitían sólo aparentemente el desarrollo de los usos locales. ■

¹⁹ M. RICCI, *Lettere*, 452s (18 de octubre de 1607); J. BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode*, o.c., 305.

²⁰ FR, II, 628; *Die Akkommodationsmethode*, o.c., 309.