

# ¿Qué podemos aprender hoy del diálogo entre jesuitas y *literati* chinos?

Benoît Vermander, SJ

Universidad de Fudan (China)  
E-mail: benoit.vermander@gmail.com

Recibido: 27 de marzo de 2019

Aceptado: 10 de junio de 2019

**RESUMEN:** El encuentro entre jesuitas y literatos chinos fue decisivo para la evolución cultural de China y de Europa. Lo sucedido en aquella época puede ser valioso para los encuentros culturales y espirituales contemporáneos. Por ello, la arqueología de la sinología nos ayuda a explorar reflexivamente la forma en que nuestros esfuerzos de investigación actuales se inscriben en la construcción dialógica de una comunidad global. En la historia de la sinología, el diálogo entre jesuitas y literatos chinos es un hito histórico de gran importancia y el esfuerzo dialógico establecido durante este primer periodo formativo de la sinología puede inspirar nuevos diálogos en las diversas comunidades. El diálogo aparece en el interior, pero también, y lo que es más importante, define un entorno comunitario; permite conectar diferentes entornos en un nuevo espacio de conversación a través de la continua transformación de sus reglas lingüísticas.

**PALABRAS CLAVE:** Matteo Ricci; sinología; teología comparada; diálogo intercultural; China.

## What can we learn today from the dialogue between Jesuits and Chinese *Literati*?

**ABSTRACT:** The encounter between Jesuits and Chinese *literati* was decisive for the cultural evolution of China and Europe. What happened at that time can be valuable for contemporary cultural and spiritual encounters. Therefore, the archaeology of sinology helps us to explore reflectively how our current research efforts fit into the dialogical construction of a global community. In the history of Sinology, the dialogue between Jesuits and Chinese *literati* is a major historical milestone and the dialogical effort established during this first formative period of Sinology can inspire new dialogues in various communities. Dialogue appears within, but also, and most importantly, defines a community environment; it allows for connecting different environments in a new space of conversation through the continual transformation of their linguistic rules

**KEYWORDS:** Matteo Ricci; sinology; comparative theology; intercultural dialogue; China.

## 1. Introducción

La relación entre los jesuitas y China es parte de la historia cultural global. La transmisión e interpretación de textos canónicos, tanto religiosos como científicos, fueron el centro de ese encuentro cultural, y tal transmisión requirió cubrir primero una base lexicográfica amplia y sólida para poder transmitir el significado de palabras y conceptos que estaban cargados de una historia cultural específica. Matteo Ricci y Ruggieri se embarcaron temprano para cubrir tales terrenos: desde 1583 hasta 1588, en Zhaoqing, compilaron un léxico portugués-chino. Diez años más tarde, junto con Lazzaro Cattaneo (1560-1640), Ricci trabajó en un diccionario chino-portugués que utilizaba acentos diacríticos para indicar las variaciones tonales (este trabajo pionero parece haberse perdido). Todavía poseemos el diccionario más grande compilado por Nicolás Trigault (1577-1628), publicado en 1626 en Hangzhou, un diccionario de lengua china que puede ser visto como el antecedente de todas las publicaciones lexicográficas de este tipo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. B. VERMANDER, *Les jésuites et la Chine: de Matteo Ricci à nos jours*, Namur Lessius, París 2012; L. TIANGANG, "Chinese Renaissance: The Role of Early Jesuits in China", en S. HUHALLEY – W. XIAOXIN, (eds.), *China and Christian-*

Este acento en la lengua y los clásicos estaba arraigado en la tradición jesuita: El curso educativo de los jesuitas, tal y como fue dibujado por la *Ratio Studiorum*, se basaba en un "mapeo de los clásicos". De alcance enciclopédico, la ciencia que se enseñaba en Roma en esa época también está muy bien organizada. Durante el período considerado (siglos XVII y XVIII), el corpus aristotélico y escolástico se fue interpretando progresivamente a través de un prisma evolutivo, el que proporcionan las ciencias y la filosofía modernas<sup>2</sup>. Aunque los estudios bíblicos permanecieron dominados por las lecturas literales y alegóricas tradicionales, el énfasis en las lenguas clásicas ya había modificado tímidamente la forma en que se leía la Biblia en comparación con períodos anteriores. El descubrimiento de las cronologías chinas, que eran cronologías desafiantes basadas en la narrativa bíblica, iba a contribuir decisivamente a este desarrollo.

---

*ity, Burdened Past, Hopeful Future*, M. E. Sharpe, New York 2001, 117-126; N. STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China, vol. I, 655-1800*, Brill, Leiden 2001.

<sup>2</sup> T. MEYNARD, "Ética aristotélica en la tierra de Confucio: un estudio del aprendizaje occidental de Vagnone sobre el cultivo personal", *Antiquorum Philosophia* 7 (2013), 145-169.

La manera en que se presentó el conocimiento extraído del campo misionero de China fue, por lo tanto, la fuente de los “mapeos alternativos” que estaban dando forma a una nueva *episteme*. Los jesuitas que iban a China desempeñaban el papel de cartógrafos: para los que venían y para los que llegaban, dibujaban los mapas de nuevos territorios que cada lado necesitaría explorar progresivamente<sup>3</sup>. Al entrar en China, Ricci traza con los *Literati* un mapa del mundo que enriquecerá y corregirá hasta el final de su vida; sus escritos apologéticos y científicos funcionarán también como cortadas a través de las “ciencias occidentales” (*xixue*), rutas que sus sucesores detallarán más. Por ejemplo, Alfonso Vagnone (1568-1640) divide explícitamente su argumento según las categorías aristotélicas e introduce en China la ética aristotélica; lo más importante es que los sinogramas se utilizan para dar cuenta de las nociones cristianas, cuando se establece progresivamente un lenguaje teológico chino. Los jesuitas posteriores reflexionarán sobre el significado antropológico y teológico que deben dar a los chinos, considerando que ofrecen una especie de “revelación natural”.

---

<sup>3</sup> D. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989.

De este modo, el encuentro entre jesuitas y literatos chinos fue decisivo para la evolución cultural de China y de Europa. Pero ¿se trata de un mero episodio histórico? ¿O lo que sucedió en ese momento sigue siendo valioso para los encuentros culturales y espirituales contemporáneos? Una mirada en profundidad a los intercambios anteriores puede que nos enseñe algunas lecciones.

### 2. Aprender a leer los clásicos del Otro

La capacidad de Ricci para trabajar en cooperación con los *literati* chinos contribuyó desde el inicio a hacer de la presentación de la nueva fe en China—y de la del *episteme* china en Occidente—un ejercicio de lectura comparativa. La ciencia y la tecnología occidentales fueron introducidas en China como una especie de confirmación de la verdad del cristianismo. Al mismo tiempo, el tratado apologético escrito por Ricci (*El Verdadero Significado del Señor del Cielo*) hace un uso hábil del vocabulario y la cosmovisión confuciana - mientras permanece estructurado por la lógica aristotélica y escolástica. Ricci también pretendía presentar a Europa la civilización que estaba descubriendo, pero sus traducciones latinas de clásicos chinos se han perdido.

Las tensiones dentro de la Misión que comenzaron poco después de la muerte de Ricci estaban cargadas de conflictos lexicográficos de interpretación. El sucesor de Ricci, Niccolò Longobardo (1565-1655), estaba muy incómodo con los términos de *Tianzhu* («Señor del Cielo») y *Shangdi* («Emperador desde arriba») que habían sido adoptados para referirse al Dios cristiano. Se produjo una división entre los jesuitas de la corte, en estrecho diálogo con los académicos oficiales, y sus colegas que se enfrentaban a las creencias populares “racionalizadas” por estos mismos eruditos. La disputa se hizo pública en 1633 cuando los misioneros dominicos recién llegados atacaron abiertamente las traducciones teológicas y lingüísticas ya realizadas. Una Memoria interna de Longobardo, probablemente escrita hacia 1623-1624, fue publicada en París en 1701. Leibniz escribió sus *Discursos sobre la teología natural de los chinos* (1716) a partir de la traducción francesa de la Memoria de Longobardo, llegando a conclusiones opuestas a las del jesuita siciliano, encontrando allí una “teología natural” más cercana al cristianismo que la expuesta por Descartes <sup>4</sup>. La controversia sobre los ritos que siguió se refería en gran parte a

la distinción entre lo “civil” y lo “religioso”, de la que surge otro tema: la forma en que la erudición jesuita dio forma a la comprensión de lo que es la “religión china (popular)”.

Cinco jesuitas franceses llegaron a China en 1687 con el título de “Matemáticos del Rey” y se convirtieron en profesores de matemáticas del emperador Kangxi. Durante los quince años siguientes a su llegada, cuarenta jesuitas franceses vendrían a China. La misión jesuita estaba entrando en el Siglo de las Luces y, por lo tanto, una nueva relación con los estudios canónicos estaba tomando forma. Las narrativas jesuitas proporcionaron evidencias de que las costumbres, las tradiciones religiosas y los sistemas políticos observados en Europa eran producto de la historia en lugar de estar inscritos en la naturaleza y, lo que es más importante, que civilizaciones avanzadas podían tomar forma y evolucionar sobre bases distintas a las de las civilizaciones mediterránea y europea.

Uno de los “matemáticos del Rey”, Johachim Bouvet, se comunicó con Leibniz y le sugirió la conexión entre el sistema binario de la aritmética y los hexagramas del *Yijing* (y los propios hexagramas fueron el modelo de un meta-lenguaje). Pero Bouvet no escribía sólo sobre

---

<sup>4</sup> D. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*, University of Hawaii Press, Honolulu 1977.

matemáticas, el “figurismo”—la búsqueda de correspondencias sistemáticas entre los clásicos chinos y la Biblia—ocupa la mayor parte de su pensamiento. Bouvet era un entusiasta de este sistema, aunque sus superiores prohibieron progresivamente la investigación sobre el tema. El esfuerzo de los Figuristas ilustra la complejidad de las preguntas que China estaba planteando para la comprensión cristiana de la historia, las religiones y el espíritu humano. Bouvet era un ávido lector del *Yijing* (El Libro de las Mutaciones) en el que veía una “llave aplicable a todas las ciencias”: los hexagramas, que eran “el sistema de escritura utilizado por los estudiosos antes del diluvio”<sup>5</sup>.

Además de Bouvet, uno de los Figuristas más influyentes fue Joseph de Prémare (1666-1736), un erudito destacado en la lengua china (su manual, *Notitia linguae sinicae*, sigue siendo una referencia), así como un excelente erudito del hebreo y un lector de la Cábala. Notemos que los eruditos chinos contemporáneos muestran una sensibilidad especial por el hecho de que la sinología nació de alguna manera de una lectura comparativa de los clásicos. La interpretación hermenéutica del encuentro entre confucianismo y cristianismo, a partir de la publi-

cación del *Verdadero Significado del Señor del Cielo* de Ricci en adelante, es un tema de particular interés y, más en general, el “estudio comparativo de los clásicos”, sobre la que existe una creciente bibliografía.

### 3. Clásicos y diálogo

Hemos estado aludiendo a las diferentes estrategias que se idearon al leer comparativamente los clásicos. Tratemos ahora de resumir las posiciones que estaban en juego: En el lado misionero, la primera estrategia, dirigida hacia los chinos, fue ofrecer una interpretación de los clásicos chinos basada en el contenido de los clásicos occidentales que se fueron introduciendo simultánea y progresivamente para demostrar que la segunda “cesta” confirmaba la primera complementándola de manera decisiva.

La segunda estrategia, orientada hacia Europa y el cristianismo, consistía en introducir progresivamente los clásicos chinos de manera que se redujera la distancia existente entre ellos y el Credo y la *episteme* occidental, utilizando al mismo tiempo los recursos proporcionados por la “teología natural” para sugerir posibles vías de conciliación.

Una tercera estrategia, opuesta, fue discutir los clásicos chinos y

---

<sup>5</sup> Carta de Bouvet a Leibniz del 28 de febrero de 1698.

también su *Sitz im Leben* de una manera que pusiera de relieve su oposición básica a las creencias y valores cristianos, con el objetivo final de asegurar la integridad terminológica, dogmática y ritual. La *Memoria* de Longobardo es una ilustración temprana e interesante de esta estrategia, ya que no sólo se basa en una lectura personal de los clásicos chinos, sino también en el “trabajo de campo” que realizó entre los *Literati*. Paradójicamente, la *Memoria* ayuda al lector moderno (ya alertado por la perspicaz lectura de Leibniz) a comprender mejor la “teología espiritual” propia de los conversos chinos, un hecho que los escrúpulos terminológicos y el giro escolar de Longobardo le hacen incapaz de apreciar.

Finalmente, una cuarta estrategia, el esfuerzo del Figurista, dirigido tanto al público chino como al occidental, sueña con desenterrar un meta-lenguaje que reconcilie las variedades de lenguajes a través de los cuales Dios ha revelado Sus Verdades.

La segunda, tercera y cuarta estrategias fueron dirigidas por preocupaciones y métodos que contribuyeron a la formación inicial del esfuerzo sinológico. Aunque se dirigía al público chino, la primera estrategia desempeñó un papel decisivo: obligó a los misioneros a hacer del estudio de los clásicos

chinos la base de sus estudios y de su apologética; además, como los misioneros observaban las reacciones de su público chino, estaban, en consecuencia, moldeando y reformando su propia comprensión del canon chino y, más ampliamente, de la medida en que su fe podía acomodarse a la cultura que los rodeaba. En su conjunto, estas estrategias de lectura han influido de forma duradera en la sinología occidental, así como en las interpretaciones teológicas y filosóficas que se han dado a la diversidad de las culturas del mundo.

No intentaremos aquí dar cuenta de las estrategias de lectura desarrolladas por los estudiosos chinos. Obviamente diferían según el grado de aceptación o rechazo de la fe cristiana, aunque hay que tener en cuenta otros factores. A menudo se ha subrayado que el deseo de reinterpretar el confucianismo según su inspiración “original” y de reaccionar contra la síntesis neoconfuciana (considerada en última instancia destructiva del tejido moral del Imperio) había creado una especie de complicidad entre algunos *literati*, que posteriormente se convirtieron a menudo, y los jesuitas. Tal alianza también contribuyó a dar forma a los principios de la naciente Sinología. El análisis de las estrategias de lectura de los conversos debe ser profundizado mediante el análisis de los métodos interpretativos que

ofrecen las diversas concepciones de lo que debe ser la forma china de leer a los clásicos, así como sus diversos grados de exposición a la hermenéutica budista. El interés dado al conocimiento científico y práctico y, al menos al final de la dinastía Ming, el compromiso con la grandeza y continuidad del Imperio también influyeron en la recepción y comprensión del canon occidental a medida que se fue descubriendo. Como en el caso de los misioneros, el énfasis puesto en las “similitudes” o “incompatibilidades” inspiraba estrategias contradictorias.

El fracaso del Figurismo prohibió durante algún tiempo promover los intentos incipientes de “teología comparada” que habían tenido lugar durante este período. Como campo que define su propio enfoque y métodos, la teología comparada es una nueva disciplina: la teología comparada generalmente comienza con el reconocimiento del propio anclaje dentro de una determinada tradición religiosa, a fin de investigar otra tradición y explorar el nexo de similitudes y diferencias que vinculan una tradición con otra, antes de volver a la propia tradición con nuevas preguntas y percepciones. Se reconoce claramente el compromiso con una tradición religiosa particular, así como el contexto a partir

del cual el teólogo desarrolla su línea de investigación.

Un intento de hacer teología comparada generalmente opera dialógicamente, pasando de la tradición original a otra con la que ha desarrollado una relación privilegiada y transformadora. Tales intentos se basan en parte en el trabajo de algunos predecesores<sup>6</sup>. Como afirma Raimon Panikkar: “El diálogo busca la verdad confiando en el otro, así como la dialéctica persigue la verdad confiando en el orden de las cosas, en el valor de la razón y en los argumentos de peso. La dialéctica es el optimismo de la razón; el diálogo es el optimismo del corazón. La dialéctica cree que puede acercarse a la verdad confiando en la consistencia objetiva de las ideas. El diálogo cree que puede avanzar en el camino hacia la verdad confiando en la consistencia subjetiva de los socios dialógicos. El diálogo no busca ante todo ser un dúo, un dúo de dos *logoi*, que seguiría siendo dialéctico; sino un dia-logo, una perforación del logos para alcanzar una verdad que lo trasciende”<sup>7</sup>.

Ricci ciertamente no habría separado el optimismo del corazón

---

<sup>6</sup> F. X. CLOONEY, *Teología Comparada: Aprendizaje profundo a través de las fronteras religiosas*, Oxford 2010.

<sup>7</sup> R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, Paulist Press, Nueva York 1979, 243.

del de la razón. Sin embargo, uno siente en lo que Panikkar escribe temas y preocupaciones que no son idénticos, pero ciertamente muy similares a los que dividieron tanto a los misioneros como a los *literati* chinos. Está claro que la primera, la segunda y la cuarta estrategia misionera fueron, en efecto, el compromiso del Credo traído a China (y el Canon que lo define) en nuevos lugares, cuyos términos fueron definidos por el objeto de la comparación, a saber, el Canon confuciano (y no los budistas o los taoístas, como ocurre a menudo hoy en día cuando nos dirigimos a esfuerzos similares). En cierto modo, la Sinología no sólo permitió estos primeros intentos de teología comparada, sino que también las preguntas planteadas por una teología comparada tan incipiente definieron la forma en que la Sinología comenzó a delinear su campo y sus métodos. De alguna manera, un “círculo hermenéutico” fue dibujado por la formación correlativa del conocimiento sinológico, la lectura comparativa de los clásicos y los intentos preliminares de hacer teología comparada.

#### **4. China y el diálogo intercultural hoy en día**

Teniendo en cuenta los acontecimientos históricos que acabo de recordar, volvamos ahora a la

China actual: A finales de agosto de 2014, Beijing Commercial Press (o Shangwu, una de las mayores editoriales chinas, propietaria del Xinhua Dictionary, la obra de referencia más popular del mundo) lanzó un volumen de más de 2.000 páginas: El Diccionario Ricci-Shangwu Chino-Francés, una edición revisada y abreviada del “Grand Ricci”, el diccionario de siete volúmenes publicado en 2001 por los Institutos Ricci de Taipei y París. Desde el primer contacto entre los Institutos Ricci y la prensa comercial de Pekín han pasado más de quince años. Pero valió la pena la espera: Shangwu salió con una producción excepcional, mejorando el trabajo realizado por jesuitas y sinólogos en las décadas anteriores, y asegurándose de que este volumen fuera una obra de referencia a largo plazo. Se han hecho elecciones y correcciones lexicográficas escrupulosamente, y se han introducido expresiones procedentes del chino contemporáneo sin debilitar el fuerte anclaje de los Ricci en la historia del pensamiento, la cultura y el lenguaje clásico chinos. El equipo involucrado durante quince años en el trabajo ha sido sorprendentemente estable y, entre todos los socios involucrados, la estima y la confianza han crecido continuamente.

El origen del Grand Ricci se remonta a la Oficina de Estudios Si-

nológicos lanzada por los Jesuitas de Zikawei en la década de 1880 y al trabajo realizado por los PP. Leon Wieger y Seraphin Couvreur en la provincia de Hebei más o menos al mismo tiempo. Después de 1949, fue referenciada por Eugen Zsamar, Fernando Mateos, Yves Raguin, Jean Lefeuvre y Claude Larre, entre otros, así como por el P. Yves Camus, ahora con sede en Macao. Había llegado el momento de que esta obra emblemática de la sinología jesuita volviera a la China continental, y que lo hiciera bajo los auspicios de la mejor institución lexicográfica china. La publicación del diccionario Shangwu-Ricci es más que un acontecimiento editorial: anclado en una larga historia, es un signo de amistad, fidelidad y esperanza continuas. Demuestra que la lexicografía, la sinología y el diálogo cultural siguen siendo parte integrante de una misma empresa.

Desde este punto de vista, y si la sinología es menos una “ciencia” (ya que no tiene un método propio) que un “compromiso sólido” con su “sujeto” (no su “objeto”), entonces una reevaluación reflexiva de sus orígenes puede adquirir una relevancia renovada.

“Hablo de ‘Nueva Sinología’ como descriptiva de un compromiso sólido con la China contemporánea y, de hecho, con el mundo sinófono en toda su complejidad,

ya sea local, regional o global. Afirma una conversación y una mezcla que también enfatiza los fuertes fundamentos escolásticos tanto en el idioma y los estudios chinos clásicos como en los modernos, al mismo tiempo que fomenta una actitud ecuménica en relación con una rica variedad de enfoques y disciplinas, ya sean principalmente empíricos o más teóricamente inflexionados. Al tratar de enfatizar la innovación dentro de la Sinología recurriendo a la palabra ‘nuevo’, es evidente que continúo afirmando el carácter distintivo de la Sinología como un modo de investigación intelectual”<sup>8</sup>.

Tal enfoque en la naturaleza dialógica de la Sinología tiene implicaciones para nuestro tema: Los intercambios dialógicos ponen a prueba los conocimientos; comprueban el acuerdo de las partes interesadas sobre el contenido de los conocimientos que se supone que deben compartir y, en algunos casos, comprueban la validez de los propios conocimientos. El “conocimiento” puede ser de dos tipos: o bien se refiere a una ciencia determinada, como la física, o bien se refiere a los seres humanos considerados en su naturaleza y su entorno social. En el primer caso, los

---

<sup>8</sup> G. R. Barné, *On New Sinology*, [http://ciw.anu.edu.au/new\\_sinology/index.php](http://ciw.anu.edu.au/new_sinology/index.php)

intercambios dialógicos se sitúan en el mismo nivel de realidad que el inducido por fórmulas matemáticas que garantizan el progreso del conocimiento sobre el mundo material. En el segundo caso, la verdad no es principalmente matemática. El lugar de la verdad se inserta en las historias y las culturas, un escenario al que sólo el diálogo da acceso. En este contexto, el intercambio dialógico ya no es un proceso mecánico, sino que se centra en el establecimiento de relaciones entre “otros”: los intercambios implican que experimentar el acto mismo de escuchar es un proceso transformador que no puede separarse de aquel a través del cual se llega a la verdad. Los intercambios se realizan a menudo con referencia a un canon que define el entorno de una cultura en el mundo. De ahí la importancia que se le da aquí a los “clásicos comparados” en la conformación del esfuerzo dialógico que se desarrolla entre las culturas.

La fluidez y unidad del esfuerzo comparativo permite considerar a los clásicos y a las tradiciones como un continuo en el tiempo y en el espacio, un continuo que une a los cánones en una conversación incipiente y continua. Obviamente, los métodos utilizados para tal vinculación son totalmente

diferentes de los que experimentaron los primeros sinólogos: Las lecturas dialógicas de los clásicos exploran el alcance y los límites de la conversación global, ya que se graba en textos y –cada vez más– en formatos multimedia. Los diálogos nunca se inician ni se terminan, sino que aparecen en secuencias que se conectan en narrativas inacabadas, que pueden, en algunos de sus turnos, unir a los discípulos de Sócrates, Confucio, Lao-Tse, Jesús o Buda en un solo cuerpo conversador.

Tal cuerpo de conversación global toma forma en última instancia porque los esfuerzos dialógicos específicos habían fomentado (y siguen fomentando hoy en día) en las comunidades “locales” compartir textos y prácticas comunes. El diálogo aparece en el interior, pero también, y lo que es más importante, define un entorno comunitario; también permite conectar diferentes entornos en un nuevo espacio de conversación, esto a través de la continua transformación de sus reglas lingüísticas. La arqueología de la sinología puede ayudarnos a explorar reflexivamente la forma en que nuestros esfuerzos de investigación actuales se inscriben en la construcción dialógica de una comunidad global. ■