



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

CORSI, ELISABETTA

¿"OBREROS DE LA VIÑA" O SAVANTS? LOS MISIONEROS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN
CHINA: ENTRE EVANGELIZACIÓN Y MEDIACIÓN CULTURAL

Estudios de Asia y África, vol. XLIII, núm. 3, septiembre-diciembre, 2008, pp. 545-566

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58620923002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿“OBREROS DE LA VIÑA” O SAVANTS? LOS MISIONEROS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN CHINA: ENTRE EVANGELIZACIÓN Y MEDIACIÓN CULTURAL

ELISABETTA CORSI
*El Colegio de México**

Controversias misioneras

El reciente debate originado en torno del *motu proprio* de Benedicto XVI, con el cual se autoriza, a petición de los fieles, la celebración de la misa en latín según el misal de Pío XI, induce a repensar el problema del uso de las lenguas vernáculas en la vida sacramental de la Iglesia, problema que, como es notorio, involucró directamente a los jesuitas italianos y en particular a los que ejercían en las misiones de Asia meridional y China.

Sin buscar analizar las motivaciones que orientaron la decisión del Pontífice, no puedo evitar sentir cierta incomodidad frente a su resolución, porque como historiadora me interesa mucho, como escribió Paul Ricoeur, aquella dimensión de futuridad en la aprehensión del pasado histórico,¹ que nos permite analizar el presente y suponer el futuro a la luz de eventos ocurridos en tiempos y lugares diversos. Mientras escribo, los ritmos blandos y fatuos del verano italiano contribuyen bastante a amortiguar los tonos del debate, pero yo sigo pensando en la incansable defensa del uso del chino en las sagradas fórmulas que Prospero Intorcetta (1625-1696)² llevó fren-

* Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 25 de abril de 2008 y aceptado para su publicación el 25 de julio de 2008.

¹ Paul Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Boloña, Il Mulino, 2004 [1998], p. 9.

² Me permito remitir a mi biografía de Prospero Intorcetta, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 62, Roma, Istituto del l'Enciclopedia Italiana, 2004, pp. 526-529.

te a la comisión instituida para la ocasión por la joven Congregación de Propaganda Fide. Permítanme contar brevemente su historia.

Después de ser elegido procurador en octubre de 1666, el misionero siciliano fue enviado a Roma. Entre sus tareas no sólo estaba la de informar al superior general sobre el estado de la misión en China, sino sobre todo aquella, mucho más delicada y apremiante, de obtener el permiso para administrar los oficios litúrgicos en chino, así como para consagrar sacerdotes nativos. De hecho, en un momento tan crucial de la vida de la misión a causa de las persecuciones anticristianas de 1665, ambos aspectos eran considerados imprescindibles por los padres de la Compañía para poder proseguir con el desarrollo de su obra pastoral. Sin embargo, la autoridad pontificia no abrigaba los mismos sentimientos y, de esta forma, la misión romana de Intorcetta, conducida entre miles de dificultades, nunca se resolvió.

Data de 1672 la *Compendiosa narración* sobre el estado de la misión china. Presentada a los Cardenales de Propaganda Fide, la obra pretende ilustrar las condiciones internas de la misión en un momento particularmente delicado de su vida, en el cual, recién salida de las persecuciones, tiene más que nunca necesidad de fuerzas nuevas.

Pero en aquel opúsculo Intorcetta se abstiene de tomar posición sobre la famosa “cuestión de los ritos”, ya en proceso pero no totalmente concluida, también gracias a los decretos de compromiso emitidos por la Inquisición y por los aspirantes a dividir en distintas áreas geográficas a las órdenes religiosas dedicadas a la obra pastoral en China, de un modo que les permitiera adoptar sus propios métodos de evangelización sin entrar en conflicto unas con otras. Como es notorio, tales decretos tuvieron el único objetivo de retrasar el exacerbamiento de las controversias y rivalidades entre órdenes mendicantes y jesuitas respecto de las prácticas litúrgicas adoptadas en China, controversias que tendrán consecuencias desastrosas para el futuro de la Compañía.

Existen, sin embargo, otros dos documentos, uno de ellos inédito, también dirigidos a las autoridades de Propaganda, en los cuales Intorcetta enfrenta una serie de cuestiones relativas

al culto rendido en China a Confucio y a los antepasados, así como a la formación del clero nativo, relevantes para la “controversia de los ritos”. El primero es una *Apologetica Disputatio*,³ aprobado por el P. Provincial Feliciano Pacheco el 15 de agosto de 1668. Se trata de un texto que, reconociendo a Confucio como maestro y progenitor de los chinos, reviste un carácter apologético por haberse escrito en respuesta a las acusaciones levantadas por Fr. Domingo de Navarrete, O. P., quien insinuó que en las iglesias jesuíticas el gran filósofo chino era objeto de un culto propio y verdadero. La obra, que incluye también una larga traducción de Francesco Brancati (1607-1671), fue impresa en Francia bajo el título de *Testimonium de cultu sinensi* (París, 1700).

El texto inédito, en cambio, es una relación intitulada *Informazioni che da Prospero Intorcetta Sacerdote della Comp. di Gesù e Proc. della Cina, alli Eminentissimi Signori Cardinali della Sacra Congreg. ne de Propaganda Fide. Si tratta delle condizioni che si richiedono in quelli Cinesi che si hanno da promuovere alla dignità sacerdotale, e si difende il privilegio conceduto ai Padri Missionari della Comp. sulla Cina da Paolo V circa la versione della Bibbia, Messale, Breviario, etc. in lingua cinese polita e propria dei letterati cinesi. Roma, 24.III.1672*.⁴

Este texto contribuye a poner en evidencia su profundo conocimiento de la lengua china, que emplea para rebatir la instancia de la Inquisición, por cierto inspirada por los misioneros de las órdenes mendicantes, acerca de la polisemia del chino que, por lo tanto, impediría una exacta comprensión de las sacras fórmulas. De hecho, para resolver este problema, se propuso recurrir a una transliteración fonética de las fórmulas del Misal y de los versículos bíblicos antes que a una verdadera traducción. En otras palabras, las fórmulas latinas se habrían

³ Biblioteca Vittorio Emanuele, Roma, *Mss jesuíticos*, 1249 (3378), n. 10.

⁴ Informaciones que da Prospero Intorcetta Sacerdote de la Comp. de Jesús y Proc. de la China, a los Eminentísimos Señores Cardenales de la Sacra Congregación de Propaganda Fide. Se trata de las condiciones que se requieren en aquellos chinos que se quieren promover a la dignidad sacerdotal, y se defiende el privilegio concedido a los Padres Misioneros de la Comp. sobre la China de Pablo V acerca de la versión de la Biblia, Misal, Breviario, etc. en la lengua china refinada y propia de los literatos chinos. Roma, 24. III. 1672. (Biblioteca Vittorio Emanuele, *Mss jesuíticos*, 1257 (3386), n. 14.

traducido por medio de caracteres chinos utilizados en sentido fonético (por ejemplo, en el caso de *Hoc est corpus*, traducido como “hocu yesutu colopusu”), y no semántico, dando lugar así, como dijo el mismo Intorcetta, a un “laberinto indescritible de inconvenientes” (f. 108r). Intorcetta indica las incongruencias derivadas del uso de “jeroglíficos inconexos y disparatados” (f. 110v) y se dedica entonces a explicar la absoluta inteligibilidad de los textos escritos en chino porque “tienen su propio modo y forma para determinarlos a que signifiquen precisamente una cosa y no otra” (f. 111v).

Las investigaciones de Federico Masini, quien me precedió en esta labor, pusieron el acento, entre otros aspectos, en la contribución de misioneros como Intorcetta al conocimiento de una lengua compleja como el chino, contribuyendo de tal forma a aquella producción de saberes europeos sobre China que llamamos protosinología.

Además, considero que la aportación de los misioneros tiene relevancia, no sólo desde un punto de vista teológico y misiológico, como sumariamente he buscado ilustrar, sino también desde la perspectiva de la historia cultural. Dedicándose al estudio de la lengua china, a la producción de instrumentos teóricos y prácticos que favorecieran el aprendizaje, asimismo a través de la práctica cotidiana de la lectura y escritura de caracteres, ellos pusieron en tela de juicio el axioma de Calvet según el cual “el pensamiento europeo, teorizando la interacción con el otro, transforma las relaciones de diferencia en relaciones de superioridad”.⁵

Con esto no pretendo excluir el eurocentrismo de mi horizonte conceptual, más bien deseo hacer una invitación a poner más atención a todos los matices, tensiones y contradicciones que acompañan las actividades misioneras en los países extra-europeos.

En estas breves notas pretendo detenerme sobre algunas directrices a lo largo de las cuales se desenvuelve la actividad de los jesuitas en China, donde asumen el papel, a veces aparentemente predominante respecto de lo pastoral, de mediadores

⁵ Louis-Jean Calvet, *Linguistique e colonialisme. Petit traité de glottophagie*, París, Éditions Payot, 1974 (en español: *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 51).

culturales. Tampoco pretendo ofrecer una perspectiva exhaustiva al respecto, me limitaré más bien a esbozar algunos temas surgidos de mis investigaciones actuales y pasadas, centradas en aspectos científicos de la cultura visual de los jesuitas. Tales temas giran en torno de la palabra y sus diversas articulaciones en la escritura y en la oralidad. No es casual que una investigación, como la que me ha ocupado en los últimos años, sobre la articulación, la función y la fruición de la imagen, sacra o profana, haya visto emerger como corolarios de investigación, y no por esto menos relevantes, temáticas relacionadas con el uso de la palabra y de la escritura: texto e imagen están intrínsecamente relacionados en la concepción completamente barroca de la alternancia de los sentidos y del intercambio de las sensaciones producidas que resulta en una textualización de las imágenes y en una visualización del texto.⁶

Me parece que las vicisitudes de Prospero Intorcetta, involucrado con los miembros de la Congregación de Propaganda Fide y su poca disposición a comprender las peculiaridades de la lengua china, son representativas de las tensiones que mencionamos hace poco y que revisten la misma personalidad de los misioneros como Intorcetta, frecuentemente miembros, con pleno derecho, de la naciente República de las Letras, y sin embargo obligados a hábiles negociaciones al interior de los estrechos ámbitos de la agenda pastoral delineada por sus superiores.

Como bien ha señalado Alessandro Guerra, fue Claudio Acquavia quien pronto se dio cuenta de las enormes potencialidades ofrecidas por la palabra: “La palabra alimentaba el conocimiento de sí, daba a sí mismo y a los otros la idea precisa de quien fuera un jesuita; los hacía parte de un proyecto único, volvía viva y continua la memoria y el ejemplo”.⁷

De la escritura brota no solamente el sistema capilar de comunicación epistolar, sino también, al estar estrictamente conec-

⁶ Discutí este tema en “‘Agreeable yet useful’: Notes on jesuitical visual culture during the seventeenth century”, en *Of the Mind and the Eye: Jesuit Artists in the Forbidden City in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Pacific Rim Report, San Francisco, University of San Francisco, 2003, n. 27, pp. 9-16.

⁷ Alessandro Guerra, “La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica”, en Franco Motta (coord.), *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, *Annali di storia dell'esegesi*, 19, 2, 2002, p. 389.

tado a aquello por ser frecuentemente la única fuente disponible, una historiografía exclusivamente jesuítica, responsable de la producción y difusión, no solamente en Europa sino también en el Nuevo Mundo, de saberes sobre China.

Evangelización y escritura

Los libros, como dice George Steiner, no solamente se leen sino que en algún modo “nos leen”. En efecto, somos profundamente transformados por nuestras lecturas y ellas siempre nos dejan una huella permanente aun cuando apenas seamos conscientes de ello. Los grandes libros, pacientemente, esperan el tiempo propicio para emerger a la superficie, a lo mejor después de haber yacido por décadas, o incluso siglos, sobre estantes polvorientos.⁸

Por esta razón no puede prescindirse de los libros en el estudio de las diferentes formas y articulaciones del conocimiento, así como en las más diversas obras humanas. Los libros pertenecen al universo humano en un modo que se diría plástico, figurativo, porque configuran sus dimensiones, trazan sus límites.

Con frecuencia se ha hablado de *Apostolat der Presse*, o Apostolado intelectual, en relación con la experiencia misionera de los jesuitas en China, aunque este término expresa, en sentido general, un apostolado conducido justamente a través del uso de la cultura escrita y, por lo tanto, principalmente orientado a la educación de las clases cultas, aplicable también a otros países.⁹

⁸ Cfr. George Steiner, *Los logócratas*, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica-Siruela, 2007, p. 63.

⁹ A propósito de la producción en chino de textos de carácter religioso, tanto adaptaciones como traducciones de textos europeos, la obra clásica de referencia es Henri Bernard, S. I., “Les adaptations chinoises d’ouvrages européens, 1514-1688”, I parte: *Monumenta Serica*, X, 1945, pp. 1-57; II parte X, 1945, pp. 309-388; XIX, 1960, pp. 349-383. Para un debate sintético y actualizado de la producción misionera en chino, véase Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China*, vol. I: 635-1800, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 600-631; Albert Chan, S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, Londres-Armonk, M. E. Sharpe, 2002. Dado que las obras consultadas en este catálogo no están clasificadas por sujetos sino según la señal atribuida en los archivos de la Compa-

La sociedad china, como es notorio, atribuye una importancia fundamental a la cultura escrita, a tal punto que el mismo origen de *wen* 文 está investido de un aura sagrada que impone la obligación de no tirar de manera indecorosa las hojas escritas. La difusión de la imprenta durante la segunda mitad del periodo Ming, cuando los misioneros llegaron a China, constituye un impulso notable a la difusión de una cultura libresca y a la creación de una comunidad de lectores cuyas connotaciones socioeconómicas la distinguen en parte de la clase que, tradicionalmente, disfrutó de la cultura clásica. Los misioneros supieron beneficiarse de la curiosidad intelectual de esta emergente comunidad de lectores, constituida por funcionarios de medio rango y por la burguesía rural, y rápidamente entendieron que la producción de textos escritos iba a garantizar cierto impacto, estimulando una demanda ya en fuerte crecimiento.

Es entonces sobre el nivel de la llamada *cultural civility* cuando el misionero jesuita se identificará con el “hombre de letras” chino. Es en el plano de la bibliofilia y del coleccionismo, de la exégesis y del bricolaje, que los jesuitas italianos y los literatos chinos sabrán encontrarse y dialogar. Los primeros aprenderán pronto a definirse *Litterati Europæi*,¹⁰ queriendo así subrayar una intrínseca afinidad con los segundos, los *wenren* 文人. Si como consecuencia surge una debilitación de la identidad propia, un sentido de desarraigo y laceración, es asunto que correspondería discutir a una historia de la psicología misionera, una historia que, desafortunadamente, aún no se ha escrito. Al mismo tiempo contribuirán al fortalecimiento de la identidad de un grupo paralelo y antagónico, el de la *clerisy* europea, como lo sugiere la publicación de un libro, impreso varias veces, *L'uomo di lettere difeso ed emendato* (1645), del historiador jesuita Daniello Bartoli.¹¹

ña (ARSI), para un conciso debate de las temáticas tratadas, consúltese Elisabetta Corsi, “Feature review of *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, by Albert Chan, S. J.”, *China Review International*, 2004, pp. 326-337.

¹⁰ Filippo Grimaldi, S. I., Thomas Pereira, S. I. et al., *Brevis Relatio eoru, qua spectant ad Declarationem Sinarum Imperatoris Kam Xi circa Cæli, Cumfucij...*, Beijing, Archivo Provincial S. J., 1700, México, f. 3r.

¹¹ A propósito del problema de la profesionalización del conocimiento, véase Peter

La erudición es el terreno común de refinamiento del espíritu. En China se llama *xiushen* 修身, según un concepto tomado del *Daxue* 大學,¹² mientras que en Europa es el *cultivo de los ingenios*.

Autor de una de las más conocidas obras del género dedicado a la clasificación y jerarquización del saber en Europa de la primera edad moderna, el jesuita Antonio Possevino (1533-1611), en su *Coltura de gl'ingegni* [Cultivo de ingenios] (Vicenza, 1598) describe la disposición de los libros y su colocación “para encontrarlos fácilmente, usarlos y conservarlos para el cultivo de los ingenios”.¹³

En la biblioteca ideal de Possevino, los libros están reunidos en “varias clases” y ordenados según una jerarquía que por supuesto coloca en primer lugar las Escrituras y la literatura propia de la tradición de la Iglesia pero, curiosamente, en la segunda clase, junto a las obras de filósofos clásicos, clasifica las de filosofía natural, matemática, fisiognómica, metalurgia, etc., dando así prioridad a éstas respecto de las otras *ciencias humanas*, como la historia, la gramática, el derecho.

Precisamente en virtud de una clasificación que me parece que podría ofrecer ulteriores ocasiones de reflexión respecto de las elecciones culturales llevadas a cabo por misioneros en el momento de presentar y traducir al chino aspectos significativos del pensamiento europeo, a continuación transcribo su contenido.

Ésta, como otras obras de Possevino que comentaremos más adelante, refleja el intento, que adquiere mayor consistencia gracias al generalato de Claudio Acquaviva, de llegar a la definición de una identidad de grupo en la cual la noción de universalidad asume una función preponderante.¹⁴ Tal universalidad tiene sus implicaciones más concretas en el proyecto

Burke, *Storia sociale della conoscenza. Da Gutenberg a Diderot*, Bologna, Il Mulino, 2002 [2000], pp. 43-46.

¹² Zhu Xi (coord.), *Sishu jizhu* 四書集注, Taipei, 1996, Yiwen Yinshuguan, f. 9r, p. 9.

¹³ Antonio Possevino, S. I., *Coltura de gl'ingegni*, Vicenza, 1598; Giorgio Greco, cap. LVI, pp. 113-114.

¹⁴ A propósito de los presupuestos teóricos de un proyecto universal de evangelización, véase John Patrick Donnelly, S. I., “Antonio Possevino’s Plan for World Evangelization”, *The Catholic Historical Review*, vol. LXXIV, 1988, 2, pp. 179-198.

de una evangelización a escala mundial, así como en lo que respecta a dar cuerpo a un sistema educativo transnacional, funcional para la gestión de la vida religiosa, administrativa y civil, del cual la *Ratio studiorum* no es sino el aspecto más sobresaliente. La clasificación que aquí referimos puede, en última instancia, sugerir los criterios que orientaron a los jesuitas en la elección de libros para la conformación, en colegios en Europa y en tierra de misiones, de bibliotecas, como las de Beitang en Beijing.¹⁵ De esta forma, Possevino imaginaba la disposición ideal de los libros en la biblioteca de un erudito:

Pero suele ser más común la distribución en varias clases, que son:

EN LA PRIMERA. La Biblia, los Libros de los Padres, los Sermonarios, los Sínodos, la Historia eclesiástica, los Anales, las cronologías, & cronografías, las vidas de los Santos, la Bula de los Sumos pontífices, las Sumas de los casos de conciencia. El iuscanónico.

EN LA SEGUNDA. Los libros filosóficos según la división de la filosofía. No todos siguen la misma división: algunos la dividen en natural, moral, dialéctica; otros en la Metafísica, en las fisiologías, en las matemáticas: pero, sea que queramos seguir la primera, la cual fue laudada por Platón, tal como lo atestiguan Alcino, & Eusebio Cesariense, sea que queramos aquella que siguieron Aristóteles, Crisipo, Eudromo, Xenócrates & otros mencionados por Diógenes Laercio, se entenderá aquí con el nombre de Filosofía natural (es decir, bajo el gran significado de la Naturaleza, de donde saca su nombre) no solamente la fisiología, sino también la metafísica, & las matemáticas. Y formando parte de esta clase de libros las cosas de metales, los minerales, & otras pertenecientes a la filosofía natural, se refieren también a ésta la Geometría, la Aritmética, la Música, la Astronomía, las cuales se incluyen en las matemáticas: e igualmente la Cosmografía, la Geografía, & aquellas facultades, & artes, las cuales de ésta dependen: la Métrica, que trata de las medidas, la Estática, de pesos, & muchas otras, como también las artes mecánicas.

EN LA TERCERA. La Medicina, la Cirugía, la Anatomía, & c.

EN LA CUARTA. La jurisprudencia, & las leyes civiles según su orden, que tratamos en el Método Cristiano a la jurisprudencia en nuestra Biblioteca selecta.

EN LA QUINTA. La historia humana según el orden de tiempos y lugares, que últimamente habíamos tratado de manera distinta en nues-

¹⁵ A propósito del contenido de la biblioteca de Bei Tang de principios del siglo xx, consúltese Hubert Verhaeren, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-táng*, Beijing, Imprimerie des Lazaristes, 1949; cfr. además, J. S. Cummins, “Brief note on the present location of the Pei-t’ang Library”, *Monumenta Nipponica*, 12, 3-4, 1967, pp. 482-487.

tro Conjunto de historia impreso en Roma y, más copiosamente, en Venecia & en Colonia.

EN LA SEXTA. Los Oradores, los Poetas, los Gramáticos.

EN LA SÉPTIMA. Los libros Universales, llamados también Encíclica por Griegos & Latinos, los Tesoros, los Conjuntos, las Bibliotecas, los Diccionarios, & otros semejantes.¹⁶

Si precisamente los libros, tanto los destinados a lectores europeos como los escritos para intelectuales, conversos, catecúmenos, “simpatizantes” o simples curiosos de lo chino, de cierta forma constituyen el aspecto sobresaliente del encuentro entre misioneros jesuitas y literatos chinos, tal vez se puede decir que, a través de ellos, ese encuentro adquiere un estatuto ontológico propio, una gratuidad y autonomía que lo desvincula del parámetro restrictivo del “éxito/fracaso” de la empresa misionera en China.¹⁷ La circulación de libros entre Europa y China determinó, en otras palabras, una corriente de conocimientos cuyas diferentes formas de recepción y apropiación tienen que ocupar a los estudiosos más allá del paradigma tradicional mediante el cual el número de los conversos al cristianismo es la medida de la eficacia de la intervención misionera en China.

Uno de los errores que frecuentemente se comete en relación con el estudio de las diversas empresas humanas en las que se aventuraron los jesuitas, es considerar a la Compañía como una totalidad unívoca e inmutable. No quiero con esto ignorar aquel espíritu corporativo, marcado ya por Ignacio a la joven Compañía a través de un sistema de comunicación entre la cúspide y la base eficiente y capilar, sólo quiero poner en evidencia la persistencia de ciertas tensiones, que a menudo se traducen en verdaderos antagonismos, y que frecuentemente tienen una matriz nacional.

Invocar una especificidad nacional para mí no significa solamente hacer referencia a las diversas tensiones impuestas por la sujeción a la corona española o portuguesa y que, evidente-

¹⁶ Possevino, *Coltura...*, p. 114.

¹⁷ A propósito del paradigma “éxito/fracaso”, consúltese el sugestivo ensayo de Nicolas Standaert, “Christianity in late Ming and early Qing China as a case of cultural transmission”, en Stephen Uhalley y Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk-Londres, M. E. Sharpe, 2001, pp. 81-116.

mente, involucran sólo en parte a los misioneros italianos, sino que implica también volver a pensar una formación intelectual cuya relevancia radica en determinar las modalidades a través de las cuales se articula el encuentro entre misioneros e intelectuales chinos.

Si los libros son el producto más significativo, es posible afirmar que las temáticas y las fuentes refieran a un núcleo de conocimientos adquiridos por los misioneros italianos en los respectivos colegios de formación donde se producen los debates intelectuales que tienen lugar específicamente en las universidades y los círculos intelectuales del norte y el sur de Italia.

Es notable, por ejemplo, la importancia que reviste el Colegio de Messina desde el punto de vista de la consolidación del plan de estudios previsto por la Compañía tanto para las asignaturas teológico-humanísticas como para aquellas de índole científica, incluidas en la filosofía natural. A los jesuitas de la primera generación de actividad en China, como Prospero Intorcetta y Niccolò Longobardo (1565-1654), corresponde el privilegio de haber obtenido una formación muy exhaustiva en dichas disciplinas. Es posible afirmar que una formación similar se refleja plenamente en la calidad de sus respectivas experiencias misioneras.

La cultura del aristotelismo

A los jesuitas italianos corresponde, aunque no de forma exclusiva, el haber contribuido a difundir el aristotelismo en China a través de la redacción de textos inspirados en el *De anima* y los *Parva Naturalia*.

La Compañía de Jesús, dada la importancia de la filosofía tomista en sus programas de estudio, ocupa un papel de gran relieve en el esfuerzo de reconciliación del aristotelismo con el cristianismo. De hecho, el aristotelismo se vuelve un componente irrenunciable también desde el punto de vista meramente dogmático, porque en sentido aristotélico el dogma de la transubstanciación se interpreta de acuerdo con la teoría hilemórfica, aunque el binomio “sustancia-accidente” se sustituye por el de “sustancia-especie”.

Como muchos han afirmado, en el caso de la producción jesuítica de matriz aristotélica, no se trata de una repetición literal de esquemas y modelos de herencia medieval-tardía: los miembros de la Compañía, aunque dentro de los estrechos confines impuestos por la dogmática, están en condiciones de desarrollar y defender tesis originales.¹⁸

Durante el siglo XVI, especialmente a través de la obra de Agostino Nifo (circa 1470-1538), la noción aristotélica de la tripartición del alma según las facultades vegetativa, sensitiva e intelectual, se conjuga con el concepto platónico de su inmortalidad. El debate alrededor de este problema es, evidentemente, muy intenso y animado: a principios del siglo habían sido involucrados Pietro Pomponazzi y los nominalistas de la “segunda escolástica”. Creo que es imposible postular que el *De anima* de Agustín Nifo y, sobretudo, el *De immortalitate anima* tuvieran una influencia notable en la formación de una teoría del alma humana similar a la enunciada por Francisco Toledo en el que fuera el principal libro de texto para el estudio de la filosofía natural en los colegios jesuíticos: *Commentaria una cum quaestionibus in VIII libros De physica auscultatione*, publicado en Colonia en 1574.

Agustín Nifo nació en Sessa Aurunca y fue profesor en las universidades de Padua, Nápoles y Salerno. Sus escritos filosóficos revelan su activa presencia en el debate intelectual en torno de la relación entre cristianismo y los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles.¹⁹ Sin embargo, el estado actual de las investigaciones no permite valorar plenamente el impacto del pensamiento de Agostino Nifo sobre los pensadores jesuitas como Francisco Toledo y Pedro de Fonseca.

Me parece oportuno recordar que los primeros colegios de la Compañía fueron fundados en Messina en 1548 por Jeróni-

¹⁸ Véanse Katharine Park, “The organic soul”, en Charles B. Schmitt y Quentin Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 464-484; Alison Simmons, “Jesuit Aristotelian education: the *De Anima* commentaries”, en John O’Malley et al., *The Jesuits. Cultures, Sciences and The Arts, 1540-1773*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 522-537.

¹⁹ Edward P. Mahoney, “Plato and Aristotle in the thought of Agostino Nifo (circa 1470-1538)”, en Giuseppe Roccato (coord.), *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d’Italia (secc. XIV-XVI)*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 1989, pp. 96 (81-102).

mo Nadal y en Palermo en 1549 por Jacobo Laínez, dos de los miembros fundadores de la Compañía. El *curriculum* de los estudios al cual después se dará un carácter normativo a través de la *Ratio studiorum* (cuya primera edición se remonta a 1586, posteriormente modificada en 1591 y promulgada en 1599), primero fue adoptado por estos dos colegios y además por el Colegio Romano (fundado en 1551) y por el Colegio de Artes de Coímbra. Es posible entonces postular una influencia directa del ambiente intelectual siciliano en la formación de los programas de estudio adoptados por estos colegios. Me refiero en particular a los comentarios hacia el cuerpo de escritos aristotélicos del Colegio de Coímbra, que rápidamente se convirtieron en los libros de texto de filosofía natural en los colegios de asistencia portuguesa y en tierra de misiones: los *Conimbriensis Collegii Societatis Iesu commentarii*.²⁰

La filosofía natural, *philosophia naturalis* o *physica* indicaba un núcleo de disciplinas cuyo objeto era constituido por la indagación de los fenómenos naturales pero sin recurrir a los métodos cuantitativos. Así lo describe Ugo Baldini:

El curso de *physica* en las escuelas jesuíticas, según el uso escolástico, consistía en la lectura y comentario de una sucesión ordenada de obras de Aristóteles: *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Metereologica*, *De anima*. El programa, entonces, no era una sucesión de temas invariantes respecto de modelos teóricos diversos, sino que se identificaba con el contenido de aquellas obras; por lo tanto éstas, en un sentido muy preciso, *eran* las disciplinas. Así que tesis y conceptos aristotélico-escolásticos tenían una función teórica y metateórica; proveían métodos y soluciones, pero también criterios de significado y cientificidad.²¹

La filosofía natural o *physica*, junto a la teología y a la metafísica, la matemática pura y mixta, *mathesis pura et mixta*, incluyendo la óptica, la perspectiva, la astronomía y la acústica, constituyen la esencia del programa pedagógico de la Compañía. Como ya se pudo observar, también la filosofía natural

²⁰ Las asistencias de la Compañía eran Portugal, España, Francia, Italia y Germania y a su vez estaban repartidas en provincias, excepto Portugal, que constituía una provincia aparte. Las misiones eran consideradas provincias separadas.

²¹ Ugo Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, Padua, CLEUP, 2000, pp. 242-243.

se ocupa del problema del alma y de lo que se considera las afecciones del alma. Por lo tanto, la cuestión de la tripartición del alma está intrínsecamente conectada al problema de la naturaleza de los procesos cognitivos y a su sede en el alma intelectual.

La filosofía natural de matriz aristotélica, *xingxue* 性學, se impartía en el Colegio de San Pablo en Macao, según el testimonio ofrecido por Wu Li, quien lo frecuentó entre 1681 y 1687. Muchos misioneros jesuitas de la primera y segunda generación se dedicaron a la propagación del aristotelismo también dentro del territorio chino.

Nicolas Standaert, en un artículo publicado en *Renaissance Studies*, dividió en tres fases el proceso de transmisión de la cultura renacentista en China: una primera etapa “espontánea”, cuya duración es de casi 30 años, de 1582 a 1610; una segunda que ya corresponde a un proceso más orgánico y sistemático que incluye la traducción de varios libros llevados a China por Nicolas Trigault (circa 1620-1630); y, finalmente, una tercera etapa que empezó después de la transición dinástica en la década de 1640 y el regreso de los misioneros jesuitas a la corte imperial. Aproximadamente de 1678 a 1683, los misioneros buscaron dar vida al proyecto, inacabado, de introducción de la filosofía aristotélica en el sistema educativo chino.²²

Durante la segunda y tercera etapas se activó el trabajo de traducción de las obras de tema aristotélico. Los autores que se dedicaron a la traducción del *corpus* comentado de los textos de Coímbra son: Francisco Furtado, Alfonso Vagnone, Giulio Aleni y Francesco Sambiasi. Sucesivamente Ferdinand Verbiest, a través de la obra *Qiongli xue* 窮理學, fue el principal artífice del proyecto que aspiraba a la introducción en el sistema educativo chino de un curso de filosofía según las modalidades propias de la tradición del siglo XVI.²³ Según lo que afirma

²² Nicolas Standaert, “The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China”, *Renaissance Studies*, vol. 17, 2003, n. 3, *passim*, pp. 367-391.

²³ Cfr. *id.*, “The investigation of things and fathoming of principles (*gewu qiongli*) in the seventeenth-century contact between Jesuits and Chinese scholars”, en John Witek S. I. (coord.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688) Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Nettetal, Steyler Verlag, 1004, pp. 395-420; y Noël Golvers, “Verbiest’s introduction of *Aristoteles Latinus* (Coimbra) in China: new western evidence”, en Noël Golvers (coord.), *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects*

Nicolas Standaert, tratados como el *Xingxue cushu*, *Esposizione sommaria di filosofia naturale* [Exposición sumaria de filosofía natural] de Giulio Aleni, S. I., o el *Lingyan lishao*, *L'umile discussione di questioni sull'anima* [La humilde discusión de cuestiones sobre el alma] de Francesco Sambiasi, representan un verdadero desafío para el estudioso moderno a causa de la complejidad de estas traducciones, complejidad que parece superar con mucho la de obras de carácter científico.²⁴

Quisiera corroborar este punto recurriendo a otra obra de Francesco Sambiasi, *Shuihua erda* (circa 1629), *Due risposte sull'allegoria ed il sonno* [Dos respuestas sobre la alegoría y el sueño], cuyas fuentes, principalmente los *Parva naturalia*, a causa de la complejidad del texto, no han sido identificadas y, por lo tanto, no se le cita, incluso en el *Handbook of Christianity of China*.²⁵ Es evidente que para entender el sentido de una obra como la de Sambiasi, es necesario explorar el ambiente intelectual en el cual se generaron, en Europa, las obras sobre el sueño y el acto de soñar, empezando por el tratado de Gerolamo Cardano (cuya primera edición se remonta a 1562 y que fue reeditada en 1585), en el cual la *ratio somniantis* se inscribe precisamente en el complejo jeroglífico de la alegoría, hasta el pequeño, precioso escrito de 1685 de Giuseppe Zambecari sobre el sueño y la vigilia.

Evidentemente estos breves apuntes no tienen otra pretensión que ofrecer un esbozo sobre un nudo de problemas de particular interés respecto de las modalidades de adaptación

of the Missionary Approach, Leuven, Leuven University Press-Ferdinand Verbiest Foundation, 1999, pp. 33-51, para el descubrimiento en archivos europeos de documentos que ilustran las modalidades según las cuales tenía que ser redactada la versión china del *Aristoteles latinus*. Como es evidente, fue gracias a las informaciones aportadas por los jesuitas que en Europa se intentó emular el modelo chino de los exámenes públicos para el acceso a la carrera burocrática. Sobre este tema, véase “China’s Examination System and the West”, en Harley Farnsworth (ed.), *China*, Berkeley, University of California Press, 1946, pp. 441-451. Consúltense, además, Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 2000, en particular pp. 460-520.

²⁴ Nicolas Standaert, “The transmission...”, *op. cit.*, p. 386.

²⁵ Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001. Sobre *Shuihua erda* me permito recomendar al lector un estudio mío: Elisabetta Corsi (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.

del discurso sobre el alma a un contexto cultural como el chino, donde el problema del alma humana se configura tradicionalmente tanto en sentido escatológico como psicológico. Una investigación textual escueta conducida sobre una producción tan rica de obras, que revele todas las implicaciones culturales, religiosas y científicas, está todavía en una fase inicial, tanto que aún no es posible plantear conclusiones al respecto.

Circuito de conocimientos

La contribución de los jesuitas a la formación de un sistema educativo moderno en Europa tendrá que ser puesta en relación con las actividades desarrolladas por los jesuitas en China, sobre todo por lo que respecta al intento de establecer un circuito de conocimientos que permitiera a China colocarse a la par de Europa.

Es notable la contribución de los jesuitas en Europa a la formación de la clase dirigente entre los siglos XVII y XVIII, sobre todo a través de los *seminaria nobilium*. Me parece que podría resultar interesante interpretar la presencia y las actividades de los misioneros en el campo educativo como un intento de constituir una red global de conocimientos a través de la formación de seminarios y colegios en tierra de misiones donde pudiera ser impartido el mismo *curriculum* de estudios vigente en Europa.

Lo precoz de esta iniciativa se deduce, por ejemplo, de una carta que Pedro Gómez²⁶ envió al Prepósito General Claudio

²⁶ Pedro Gómez (1535-1600) es conocido por haber trabajado con Pedro de Fonseca, tras propuesta de Jerónimo Nadal, en la elaboración de un curso de teología y filosofía. Desde 1564 fue lector de teología en Coímbra y prefecto de los estudios públicos. Viajó a Japón en 1579 y llegó a Macao en 1581. A causa de un naufragio en Formosa en 1582, se vio obligado a regresar a Macao donde, con Michele Ruggeri, elaboró una *Breve historia del principio del mundo* en forma dialógica. En Japón fue nominado superior del colegio de Funai (Oita) y del distrito de Bungo, con el objetivo de organizar los estudios de la misión. Escribió algunos compendios de teología y filosofía basados en el curso de teología de Coímbra por obra de Francisco de Toledo. El más importante es el *Compendium catholicae Veritatis* (ms 1594), del cual existe una traducción al japonés que ha sido descubierta por Antoni Üserler, S. I., en los archivos del Magdalen College de Oxford y que se publicará próximamente en *Kirishitan Kenkyū*.

Aquaviva el 18 de octubre de 1596 (JS 13 I, ff. 7-8), donde le habla de la organización de los estudios del Colegio de Funai. Hay cuatro clases de latín frecuentadas también por jovencitos japoneses. Después, hay una clase de japonés reservada a los dojuku porque “antes de salir a predicar se les lee algunos libros japoneses para aprender a hablar ampliamente y algunas cosas de sus leyes para saberlas impugnar”.²⁷

Con la carta, Gómez envió a Aquaviva una serie de imágenes realizadas por pintores de óleo que estudiaban en el Colegio. Además de las clases de arte sacro, hay también algunas para los obradores que se ocupan de preparar las láminas de cobre para las incisiones. No faltan las clases de música con el “monocordio, órgano y arpa”.

No obstante su brevedad, el texto nos permite apreciar las afinidades y diferencias respecto de los *seminaria nobilium*: por un lado, el predominio de la lengua latina; por el otro, la atención hacia las artes mecánicas, generalmente despreciadas en Europa.

Según Brizzi, los contenidos políticos de la pedagogía jesuítica

consisten justamente en la concepción y actuación de un programa educativo sometido a una ideología aristocrática. El desprecio hacia las artes mecánicas, el culto del honor, la pasión por la genealogía y la heráldica, la aspiración al modelo ideal de caballero fueron algunos de los aspectos que caracterizaron profundamente la “cultura noble”: los colegios de educación reservados a los nobles y en primer lugar aquellos dirigidos por la Compañía de Jesús, operaron excelentemente en la transmisión de tales contenidos a través de generaciones, caracterizándolos más bien en sentido fuertemente católico.²⁸

La compilación de otros dos compendios de cosmología y de filosofía aristotélica permite entender claramente que el propósito era dotar a la misión de un curso de estudios con una sólida orientación teológica y filosófica a través de la elaboración de libros escolares en lengua que tomaran como modelo los *Conimbricenses*.

Sobre Pedro Gómez consúltese C. E. O'Neill, S. I., J. M. Domínguez, S. I., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, p. 1774; Obras en BAV: Reginensis lat. 426: *De Sphera* (ff. 1-38), *Breve Compendium ad Aristotili de Anima* (ff. 42-108), *Compendium catholicae veritatis in gratiam Iapponiorum Fratrum S. I.* (ff. 111-432); T. Sakuma, “Holy Scripture en ‘Compendium Catholicae Veritatis’ of Pedro Gómez, S. J. (1533-1600). Emended Text of the Tractate ‘On the Holy Scripture’ with an Introduction”, PhD Diss. en PUG, Roma 1995, Streit, *Monumenta missionum*, vol. 4, p. 564.

²⁷ ARSL, Jap Sin 13 I, f. 7v.

²⁸ Gian Paolo Brizzi, *La formazione della classe dirigente nel sei-settecento. I*

Como es notorio, Julio III, con la bula *Dilecte Fili* del 22 de octubre de 1552, concedió a los jesuitas el privilegio de conferir a los estudiantes de sus colegios los grados académicos de bachillerato, licenciado y doctor.²⁹ Evidentemente esto los ponía en posición competitiva tanto respecto de las órdenes religiosas como de los estudios públicos, generando de esta forma profundos contrastes. El intento por parte de los jesuitas de monopolizar los estudios superiores en Italia es también evidente por el hecho de que los primeros colegios de la Compañía se abrieron en ciudades universitarias como Padua, Roma, Boloña y Messina.³⁰

El término *colegio* indicaba instituciones con diversas funciones: junto a verdaderos seminarios encontramos los *seminaria laicorum*, es decir, los internados o colegios de educación.

En cuanto los misioneros se percataron de que la organización escolar china se orientaba hacia el sistema de exámenes públicos para el acceso a la carrera en la administración del Estado, contemplaron el propósito de activar un *curriculum* de estudios que comprendiera parte de las materias estudiadas en colegios europeos, como la física y la metafísica aristotélica. Aunque tal proyecto nunca se llevó a cabo, sí estimuló la producción de un cuerpo de textos en chino que contribuyeron a la difusión en China de la cultura aristotélica renacentista. Fueron necesarias posteriores investigaciones para poder establecer la efectiva difusión y apropiación de tales textos en el *melieu* intelectual chino.

El proyecto utópico de poner en marcha un plan de estudios transnacionalmente válido tiene que verse, como se ha dicho, en el ámbito de un proyecto más amplio, universal, en el cual se inserta toda la acción misionera de la Compañía.

seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale, Boloña, Il Mulino, 1976, p. 23. Consúltese también Paul F. Grendler, *The Universities of The Italian Renaissance*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 2002, sobre todo pp. 479-484; Mordechai Fenigold, "Aristotle and the English universities in the seventeenth century: A re-evaluation"; Gian Paolo Brizzi, "The Jesuits and universities in Italy", en Helga Robinson-Hammerstein (ed.), *European Universities in The Age of Reformation and Counter-Reformation*, Londres, Four Courts Press, 1998, pp. 135-148, 187-197.

²⁹ Cfr. Brizzi, *La formazione della classe dirigente...*, op. cit., p. 53, n. 4.

³⁰ Cfr. Pietro Tacchi Ventura, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, La Civiltà Cattolica, vol. II, parte II, 1951, pp. 326 y ss.

Más que cualquier otra, la obra que declina el universalismo jesuítico es la *Bibliotheca Selecta* de Antonio Possevino.³¹ Si en la *Coltura d'ingegni* [Cultivo de ingenios], Possevino proporcionó la disposición y el orden físico de los libros en la biblioteca, en la *Bibliotheca Selecta* exhibe el contenido de lo que Chartier ha definido *biblioteca sin muros*.³²

La obra, cual compendio de los “librorum multitudine meliores Auctores (p. 2)”, puede ser estudiada como una guía que orientó las elecciones de los misioneros con respecto a los conocimientos europeos que tenían que ser transmitidos a través de la lengua china y como medio de difusión en Europa de su labor en tierra de misiones.

El contenido de la *Bibliotheca* está estructurado de la siguiente forma:

El primer tomo incluye:

- I. La cultura los ingenios
- II. La Teología positiva o estudio de las Sacras Escrituras
- III. La Teología escolástica y métodos latinos y griegos; la Teología Práctica, es decir, los casos de conciencia
- IV. La Teología catequética
- V. Los Sacros órdenes, los clérigos y sus seminarios o noviciados
- VI. Forma de actuar hacia las Iglesias orientales
- VII. Forma de actuar hacia las sectas heréticas
- VIII. El “ateísmo” de Lutero, Melanchton, los anabaptistas y otros
- IX. Forma de actuar hacia Indianos, Sarracenos, Agarenis, Mahometanos, es decir, Turcos
- X. & XI. Forma de actuar hacia Paganos, Indianos de los Nuevos Mundos, Japoneses, Chinos, Brasileños, Peruanos, Americanos y Filipinos.

³¹ *Bibliotheca Selecta de Ratione Studiorum ed Disciplinas, & ad Salutem omnium gentiu procuranda*, Venecia, apud Altobellum Salicatum, 1603 (1ª ed. Roma, 1593).

³² Roger Chartier, “Libraries without walls”, *Representations*, n. 42, 1993, pp. 38-52.

El segundo tomo incluye:

- XII. Filosofía platónica y aristotélica
- XIII. Jurisprudencia
- XIV. Medicina: Hipócrates, Galeno y otros antiguos. Medicina teórica
- XVI. Aparato de la Historia de todos los pueblos
- XVII. Poesía y pintura, étnica y fabulosa, honesta y sacra
- XVIII. Retórica, Cicerone y escritores sacros

La obra concluye con un apéndice que incluye notas misceláneas sobre autores citados y un catálogo de los libros divididos por disciplinas.

El estudio de esta obra es muy útil también para una historia social de la clasificación del conocimiento. El primer capítulo también resulta interesante para profundizar en la concepción renacentista de la *dignidad humana*, amenazada por la aparición en el horizonte intelectual europeo de otros mundos y culturas.

La *Bibliotheca selecta*, formulación sistemática de un proyecto global de evangelización resultado del encuentro del autor con José de Acosta, misionero en Nueva España, Michele Ruggieri, fundador de la misión en China, y Alonso Sánchez, misionero en la Nueva España, Filipinas y Macao, es la primera obra impresa en Europa que contiene una traducción parcial de una obra filosófica china, el *Daxue*.³³

La traducción del prefacio del *Daxue* se encuentra en el Libro IX (cap. XXVII, p. 455) dedicado a *De Iudaeis, et Mahometanis, ac ceteris gentibus iuuandis*, tal vez el más complejo de toda la obra. En éste se explicita la visión historiográfica de los jesuitas que subsume cultos, ritos y filosofías de los pueblos al paradigma de la *preparatio evangelica*. De hecho, en la epistemología jesuítica, la historia, la geografía y la moral a menudo se encuentran asociadas. Hay que considerar, por ejemplo, la obra de José de Acosta (1540-1600), *Historia social y moral de*

³³ La traducción fue estudiada por Knud Lundbaek, "The first translation from a Confucian classic in Europe", en *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin*, I, 1979, pp. 2-11.

las Indias (1590), poco anterior a la *Bibliotheca*.³⁴ En este contexto, la China (a la cual Acosta dedica los capítulos 5: “Del género de letras y libros que usan los chinos”, 6: “De las universidades y estudios de la China”, de la “historia moral”, así como muchas otras referencias en el resto de la obra) se inserta en un espacio tripolar que incluye tanto a Europa como al Nuevo Mundo. El propósito de Acosta no es dar cuenta de las costumbres o hechos propiamente históricos de los pueblos del Nuevo Mundo, sino más bien trazar una protoantropología cultural, a fin de que “los indios, en lo que no contradicen la ley de Cristo y de su Santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros”. (*Historia*, VI, I.)

Creo que un estudio comparativo de la *Biblioteca Selecta* y de la *Historia social y moral de las Indias* podría contribuir a una mejor comprensión de las dinámicas de circulación de los conocimientos relativos a China durante la primera edad moderna.

Conclusiones

La historiografía tradicional, al examinar las prácticas misioneras y pastorales de los jesuitas en China, a menudo recurrió al término *estrategia*, para referirse a un proyecto definido y consolidado todavía antes de ponerse en marcha. Creo que más bien se trató de *tácticas*, porque, como escribe Michel de Certeau, las estrategias presuponen lugares e instituciones, producen objetos, normas, modelos, acumulan y capitalizan; las tácticas, por el contrario, carentes de lugar o tiempo propios, son “modos de hacer” o, mejor dicho, “de hacer con”.³⁵ El término *táctica* implica, por lo tanto, aquella tensión —a la cual se aludió en este breve texto— que lleva a los misioneros a adoptar prácticas que tomen en consideración no solamente los

³⁴ José de Acosta, S. I., *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 [reimp. de la edición al cuidado de Edmundo O’Gorman de 1961].

³⁵ Michel de Certeau, *L’invenzione del quotidiano*, Roma, Ediciones Lavoro, 2001 [1980], pp. 69-75.

dictámenes de Roma sino también las exigencias del “otro”, un “hacer con el otro” precisamente, donde el otro no es receptor pasivo y hostil sino agente.

De Certeau define *táctica* como “una acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio... La táctica tiene como lugar solamente lo que se refiere al otro. Por lo tanto tiene que jugar en el terreno que se le impone como si lo organizara la ley de una fuerza extraña”.³⁶

Fluctuando entre la hagiografía y la leyenda negra, los jesuitas han sido estudiados desde diversos puntos de vista que cada vez han puesto en evidencia su empeño en el apostolado intelectual y educativo, así como en la militancia contrarreformista.

Interactuando con la élite política e intelectual china, soñaron con ejecutar un proyecto de escolarización de las clases dirigentes moldeado en parte sobre lo que fue adoptado en los *collegia* de la Compañía en Europa, según un modelo que representara un vehículo eficaz no sólo de transmisión de conocimiento sino, sobre todo, de evangelización. El proyecto nunca se realizó pero a través de la producción de libros para y sobre China, los jesuitas contribuyeron a insertar el Imperio Medio al interior de un proyecto universal de producción y circulación de conocimientos.

Los jesuitas de los colegios italianos fueron los únicos en ofrecer en Europa un *curriculum* integrado que combinara teología con filosofía natural.³⁷ De hecho es la congruencia intrínseca entre la ciencia de la naturaleza (*philosophia naturalis*) y la ciencia de Dios (*theologia*) propia de la epistemología jesuítica, la que permite, al menos en parte, enfrentar el carácter aporético, enigmático de su naturaleza. ¿“Obreros de la viña” o *savants*?³⁸ ❖

Traducción del italiano M. Cristina Secci

³⁶ De Certeau, *L'invenzione...*, op. cit., p. 73.

³⁷ Cfr. Grendler, *The Universities...*, cit., pp. 479-483.

³⁸ Podría resultar estimulante la lectura del número temático de *Archivum Historicum Societatis Iesu* dedicado a “The Jesuits and cultural intermediacy in the early modern world”, al cuidado de Diogo Ramada Curto, 74, 2005, 147.