



Relaciones. Estudios de historia y sociedad

ISSN: 0185-3929

relacion@colmich.edu.mx

El Colegio de Michoacán, A.C

México

Girard, Pascale

"Estos nominativos no son concertados". Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII)

Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXXIII, núm. 131, 2012, pp. 43-76

El Colegio de Michoacán, A.C

Zamora, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13725131003>

- 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

“Estos nominativos no son concertados”. Los religiosos y la lengua china: miradas cruzadas de dos misioneros en China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela (siglos XVI-XVII)

Pascale Girard*

UNIVERSITÉ DE PARIS-EST MARNE-LA-VALLÉE

Cualquiera que sea la orden religiosa de que emanen, las historias de las misiones suelen presentar a los misioneros como dotados del don de lenguas, una cualidad esencial que les permite entrar en contacto con los pueblos que se evangelizarán. Más allá de la hagiografía, una de las metas es tratar de definir los procesos del aprendizaje lingüístico. Mediante la confrontación entre las fuentes normativas y las fuentes de la práctica, el presente artículo pretende explorar diferentes interrogantes: ¿cómo concebían las instituciones religiosas el aprendizaje de las lenguas? ¿Cómo los “letrados, en sus gabinetes”, por un lado, y los hombres que vivían sobre el terreno, por otro, han descrito la lengua china? ¿Acaso es dable pensar que es conflictiva la relación que se establece entre describir una lengua y aprenderla? El estudio de las cartas escritas por dos misioneros de los siglos XVI y XVII, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela, durante los diez primeros años de su estancia en China, y su comparación con las teorías sobre la lengua, permitirá entender concretamente las modalidades de su aprendizaje del chino.

(Misioneros, China, lengua china)

El tema de las competencias lingüísticas de los misioneros se planteó conjuntamente en diferentes dominios de investigación. Durante los siglos XIX y XX, los historiadores de las misiones, fuesen eclesiásticos o no, se inspiraron en gran medida en la cantidad de informaciones proporcionadas por las crónicas de las propias misiones escritas, dos o incluso tres siglos antes, sin que se procediera a una crítica metódica de las fuentes. Por ser supeditados

* Pascale.Girard@univ-mlv.fr Traducción de Odile Guilpain: lbnaranjo@gmail.com

a documentos que dimanaban de la autoridad y presentaban una visión idílica de la obra de los misioneros, fueron llevados casi indefectiblemente a hacer hincapié en el talento lingüístico de los religiosos y su aptitud para entrar en contacto con las poblaciones autóctonas.¹ Por el contrario, el sinólogo Jacques Gernet, con muy diferente formación, se abocó, a partir del estudio de la lengua china, a poner de relieve todo lo que era incompatible entre los dos sistemas, chino y occidental, hasta otorgar, en definitiva, poco espacio a los cuestionamientos relativos al aprendizaje mismo de la lengua.² Si bien, los estudios recientes de las misiones de China conceden más importancia a este último aspecto,³ no por ello dejan de admitir como un hecho las dotes lingüísticas de los misioneros, y no pasan por un examen pormenorizado de los procesos de aprendizaje. Cabe recordar, a favor de esos nuevos investigadores, que por nada del mundo el historiador de hoy, “hombre en su tiempo” como lo afirmara Marc Bloch, quisiera parecer rebasado por el alud de informaciones arrojadas por las consultas en internet o por las bases de datos de los laboratorios de investigaciones. Por poco que la historia conectada y la historia global vengán a recordarle que es preciso abarcar a todo lo largo y ancho y que todo está vinculado, se convencerá fácilmente de que el análisis de los mecanismos históricos a microescala es definitivamente obsoleto.

Por otro lado, la mayoría de los lingüistas que estudiaron la historia de la lengua china utilizaron fuentes normativas, es decir, gramáticas y diccionarios de los siglos XVIII y XIX. Efectivamente, refiriéndonos a las historias de la lingüística,⁴ lo más común era des-

¹ Para más información, véase mi tesis: Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle comparée*, París, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, CNCDP, 2000.

² Jacques Gernet, *Chine et Christianisme. La première confrontation*, París, Gallimard, 1991 (edición revisada y corregida de *Chine et christianisme. Action et réaction*, 1982).

³ Lam M. Brockey, *Journey to the East. The jesuit mission to China, 1579-1724*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, capítulo 7.

⁴ Christoph Harbsmeier, “La connaissance du chinois”, en Sylvain Auroux, dir., *Histoire des idées linguistiques*, vol. 2, Bruselas, Pierre Mardaga, 2000, 298-311; Giulio Lepschy, dir., *History of Linguistics*, vol. III: *Renaissance and early modern Linguistics*, Londres y Nueva York, 1998 (edición italiana: Il Mulino, 1992), 160-163.

cribir en ellas a los misioneros como a informantes que proporcionaron a los medios letrados de su época, datos en bruto que sirvieron para elaborar los primeros trabajos lingüísticos en un periodo en que la disciplina tendía a constituirse como científica. Por ello, los lingüistas interesados en la formación de su disciplina se remontan al corpus de fuentes que son las primeras gramáticas y diccionarios impresos. Así, para sus trabajos sobre la historia del "mandarín"⁵ o "guanhua", el lingüista y sinólogo W. South Coblin utilizó, entre otras fuentes (corpus de textos chinos transcritos fonéticamente, diccionarios de rimas...), la gramática del padre Francisco Varo, impresa según el procedimiento de la tabla china o xilografía.⁶ Esa selección de las fuentes no es nada excepcional entre los lingüistas, quienes, cuando examinan los testimonios pretéritos acerca de una lengua dada, recurren ampliamente a la documentación impresa, porque no les resulta familiar la paleografía de los textos antiguos. Esto tiene el inconveniente, por una parte, de desvincular las fuentes del contexto en que fueron producidas y, por otra, de sugerir la idea según la cual las fuentes impresas serían más confiables para quienquiera que sienta interés por la historia de las ideas lingüísticas. Los diccionarios y las gramáticas son útiles de por sí para llevar una investigación sobre la historia de las lenguas y la historia de su descripción, pero son fuentes normativas que de ninguna manera permiten aprehender los fenómenos de aprendizaje. Sin embargo, aunque de manera subsidiaria, uno de los grandes nombres de la lingüística francesa, Georges Mounin, señaló desde 1967 que las primeras observaciones históricas sobre las lenguas "quedan

⁵ W.S. Coblin, "Francisco Varo and the Sound System of Early Qing Mandarin", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, núm. 2, abril-junio de 1998, 262-267; W.S. COBLIN, "A brief History of Mandarin", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 120, núm.4, octubre-diciembre de 2000, 537-552.

⁶ Francisco Varo, O.P., *Arte de la lengua mandarina* [1683], Cantón, 1703, pequeño in 8°. Esa gramática ha sido reeditada por el sinólogo arriba mencionado, en colaboración con un especialista de filología románica: W.S. Coblin y Joseph, A. Levi, ed., *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703): an English Translation of 'Arte de la lengua Mandarina'*, Amsterdam, J. Benjamins, 2000 (introducción de Sandra Breitenbach). Salvo algunos errores en la traducción del antiguo castellano, esa edición es muy útil porque los autores proporcionaron en ella una tipografía en caracteres chinos que no existía en la versión original del texto.

manuscritas”⁷ y que, por consiguiente, los lingüistas debieron de dejar a un lado buena parte del material significativo.

Por motivos que atañen a su formación y, singularmente, a la construcción del discurso histórico, tanto los historiadores chinos de las misiones, como de la sinología europea recurrieron esencialmente al material impreso y a documentos de segunda mano.⁸ Muchos de ellos, como Fang Hao (1910-1980), instruidos en el noviciado, no tenían una mente formada en la crítica de las fuentes en el sentido en que esto se entiende en el Occidente, y su principal objetivo consistía en compilar y dar significado a corpus dispersos. Además, en China, la práctica de una historia que abarque fenómenos históricos a gran escala y guste de adoptar un enfoque completo suele identificar al historiador con el erudito, al que detenta el saber, mientras que la práctica de una historia que toma en cuenta los fenómenos a pequeña escala es vista más bien como de la competencia de la historia local o del análisis biográfico. Hoy en día, los debates y críticas históricas suenan como otras tantas búsquedas en pos de una historia nacional por reencontrar y reapropiarse, trátase de comprender a los actores chinos de las misiones en China o de conocer la parte de los factores endógenos y exógenos —en particular la importancia del papel de los jesuitas— involucrados en el Renacimiento intelectual chino del periodo de transición entre las dinastías Ming y Qing.⁹ Por consiguiente, los elementos que anteceden muestran por sí solos que las problemáticas vinculadas a la percepción y el aprendizaje de las lenguas por los misioneros no necesariamente están en el centro de las preocupaciones de los eruditos, fuesen éstos historiadores o lingüistas.

⁷ Georges Mounin, *Histoire de la linguistique*, París, PUF, 1996 (edición de 1967, corregida), 124-125 y 147-148.

⁸ Véase: Hao Fang, *Zhongguo tianzhujiao shi renwu zhuan* 中國天主教史人物傳 [*Histoire des missions catholiques en Chine*], Hong Kong, 1967, reeditado en Taipei, 1970, 3 vol.; Guogang Zhang, *Ming Qing chuanjiaoshi yu Ouzhou hanxue* 明清傳教士與歐洲漢學 [*Les missionnaires d'époque Ming et Qing et la sinologie européenne*], Beijing, 2001, 236 y 513-514; Ren Jiyu, 20世纪中国学术大典: 宗教学 任 [*Encyclopédie de la sinologie au XXe siècle: l'étude des religions*], Fujian, 2002.

⁹ Cf. S. Uhalley y Xiaoxin Wu, ed., *China and Christianity: burdened past, hopeful future*, San Francisco, Ricci Institute of the University of San Francisco, 2000.

El abanico de las fuentes disponibles para indagar y conocer esos asuntos es más bien amplio. Las constituciones de las diferentes órdenes, las gramáticas, los diccionarios, los léxicos, las correspondencias entre los religiosos y sus superiores, más rara vez entre los religiosos y su familia, las crónicas y las historias de las Indias o de la China escritas en el siglo xvi, así como los textos producidos en chino (doctrinas, textos apologéticos, etcétera) constituyen un vasto acervo de documentos que los historiadores pueden explotar. Sin embargo, pese a la abundancia de las fuentes utilizables, llama la atención el que pocas veces los religiosos describieron sus experiencias de aprendizaje, sin duda porque las órdenes mantenían una relación complicada con el estudio de las lenguas indígenas.

Por ende, examinaremos en primer lugar el papel desempeñado por el aprendizaje lingüístico en el gobierno de las diferentes órdenes y la forma en que lo concebían. En segundo lugar, evocaremos cómo era descrita la lengua china en el siglo xvi, antes de que surgiera, en el siglo xvii, la idea según la cual era fácil aprender esa lengua. Por último, como contrapunto, presentaremos los testimonios de dos misioneros enviados a China, Matteo Ricci y Pedro de la Piñuela, que proporcionan algunos elementos concretos relativos a la adquisición de la lengua china.

Si queremos estudiar cómo los religiosos se representaban el aprendizaje de la lengua, conviene que busquemos respuestas en los mismos valores de las órdenes religiosas. Aquéllos fueron estructurados a lo largo de los siglos, "desde arriba", por los responsables de las distintas congregaciones religiosas, cuya estabilidad interna depende en gran parte de la adhesión, consciente o no, a dichos valores. El paradigma apostólico era prevaleciente y constitutivo en gran medida del imaginario de las misiones, fuesen asiáticas o no. Los modelos de la labor evangélica eran Cristo y sus apóstoles, los cuales recibieron el don de lenguas. En la mitología propia del cristianismo, ese don es uno de los elementos fundamentales que permitió por un lado, definirlo desde sus comienzos como una corriente de pensamiento universalista y, por otro, en mi opinión, vencer la diversidad étnica del mundo mediterráneo.

Las crónicas de las misiones escritas por las diferentes órdenes en Asia o en América, ilustran perfectamente esa representación de la obra misionera. Esos textos profusos redactados para las misiones en China son obras de autorrepresentación y edificación en las que los autores¹⁰ comparan a los religiosos con los apóstoles, viendo en la acción misionera la repetición de los primeros tiempos del cristianismo. En ese contexto y habida cuenta de la poderosa dimensión hagiográfica del discurso producido sobre las misiones, los religiosos siempre figuran como dotados de cualidades singulares. Se le daba mucha importancia al don de lenguas que se manifestaba en la facultad de aprender rápidamente tal o cual idioma. Esa referencia permanente a la facilidad con la que los religiosos aprendían las lenguas restringió de por sí el espacio que se le hubiese podido dedicar a la evocación de cualquier proceso de aprendizaje.

Las órdenes religiosas dependían no solamente de las reglas de su organización sino también, como elementos insertos en una sociedad, de las transformaciones sociales relevantes del siglo, a saber, en el siglo XVII, de la cerrazón de las sociedades española y portuguesa.

La forma de organización de las órdenes puede leerse en sus constituciones y sus textos normativos; permite tener otro enfoque sobre su visión del aprendizaje lingüístico. En efecto, todos los lingüistas están de acuerdo en decir que el aprendizaje de un idioma, ya se realice con el respaldo de manuales y de gramáticas o no, requiere necesariamente un mínimo de intercambios con el prójimo. Durante la conquista espiritual de las Filipinas o de China, las órdenes religiosas no adoptaron la misma política con respecto al aprendizaje de las lenguas indígenas.

Dentro del marco de una historia comparada de las prácticas misioneras, parece oportuno tratar de clasificar las órdenes religiosas en función de las políticas que adoptaron con respecto a las lenguas.

¹⁰ Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque...*, segunda parte, París, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, CNCDP, 2000. Encontramos las mismas características en otros espacios de misiones: cf. Andrea Daher, *Les singularités de la France équinoxiale: histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, París, Champion, 2002.

Sin duda, era la orden franciscana la que planteaba más dificultades a los futuros misioneros puesto que la preparación para sus nuevas tareas en ultramar se vio indirectamente afectada por las reformas del siglo xvi cuya ambición era crear una nueva espiritualidad. De hecho, la gran mayoría de los conventos que se volcaron a la acción misionera fueron los que habían adoptado la reforma de los alcantarinos encabezados por Pedro de Alcántara durante las primeras décadas del siglo xvi (1520-1540), en España, en las regiones de Badajoz y Sevilla, así como en Portugal, en la región de la Arrábida.¹¹ Esos franciscanos descalzos preconizaban mayor austeridad y mayor simplicidad en los conventos. Un examen detallado de las constituciones de diversas provincias de franciscanos descalzos, fuesen ibéricas o de ultramar (como las de San Diego de México y de San Gregorio de las Filipinas), pone de manifiesto que para nada se favorecía el aprendizaje de las lenguas. Las constituciones de la provincia de San Diego de México imponían la observancia del silencio de los religiosos, prescribían a los que trabajaban una comunicación limitada en voz baja y preveían sanciones a quienquiera que infringiese ese precepto: los religiosos infractores debían llevar un palo en la boca y pedir perdón ante toda la comunidad.¹² Los textos prohibían a los franciscanos de México o Filipinas reunirse libremente; fuera de las horas de las comidas, de los rezos o del trabajo, no debían abandonar sus celdas ni permanecer dos o tres en ellas. En cuanto resonaba el campanazo que imponía el silencio a todos, estaba prohibido entrar en otra celda, sólo en la propia.¹³ Pedro de la Piñuela, quien vivió en la provincia de San Diego de México antes de partir a China, recordó después aquel silencio, presentando

¹¹ Rafael Sanz Valdiviesco, O.F.M., *Vida y escritos de San Pedro de Alcantara*, Madrid, BAC, 1996.

¹² *Constituciones de la santa Provincia de San Diego de religiosos frayles descalços de la orden de nuestro Padre San Francisco en esta Nueva-España*, México, en la imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, 1667, 13: "Y el que lo quebrantare, lleve un palo en la boca, y diga su culpa en la Comunidad..."

¹³ *Constituciones desta santa Provincia de San Gregorio de Philipinas de los frayles descalços de la orden de los Menores de nuestro Padre San Francisco*, Manila, en el Colegio y Universidad de Santo Thomas de Aquino, por Buenaventura Lampao, año de 1655, capítulo 5, f. 17 r.

disculpas por los criollos como él que tienen fama de parlanchines empedernidos.¹⁴ Además, sólo los predicadores y confesores franciscanos estaban autorizados para tener velas y libros. Finalmente, todos los contactos con el mundo exterior eran sometidos a previo control del guardián del convento o del procurador de la provincia.¹⁵ Dado ese contexto general, resultaba difícil la preparación de los religiosos para la acción misionera. No obstante, en las Filipinas, las constituciones de la provincia de San Gregorio exigían que los religiosos que bautizaran a los chinos conociesen su lengua.¹⁶ Dicho de otro modo, tenían que conocer la lengua sin que por ello se les facilitara su estudio.

La orden dominica observaba las prescripciones de las Constituciones Generales de Bolonia. Las constituciones de la provincia de Filipinas exigían que los religiosos guardasen una conducta ejemplar prescindiendo particularmente de cualquier palabra ociosa. Sin embargo, a diferencia de los franciscanos, los dominicos no prescribían el silencio.¹⁷ En cambio, sus constituciones exigían que ningún religioso poseyera libros, considerándose que eran propiedad colectiva.¹⁸ Por último cabe señalar que no hacía referencia alguna al aprendizaje de las lenguas indígenas.

¹⁴ Anastase Van den Wyngaert, O.F.M., ed., *Sinica Franciscana. Relationes et epistolae Fratrum minorum saeculi XVII et XVIII*, Quaracchi, tomo IV, 1942, 280; Pedro de la Piñuela, Carta al Padre Provincial de Tsianglo, 24 de enero de 1684, “tenemos fama de parleros”.

¹⁵ *Constituciones de la santa Provincia de San Diego de religiosos frayles descalços...*, México, en la imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, 1667, 15; *Constituciones desta santa Provincia de San Gregorio de Philipinas de los frayles descalços...*, Manila, en el Colegio y Universidad de Santo Thomas de Aquino, por Buenaventura Lampao, año de 1655, f. 21 r.

¹⁶ *Constituciones desta santa Provincia de San Gregorio de Philipinas de los frayles descalços...*, Manila, en el Colegio y Universidad de Santo Thomas de Aquino, por Buenaventura Lampao, año de 1655, capítulo 14, f. 35 r: “Ordenase que ningun Guardian ni Ministro Baptize a Sangleyes sin que esten catequizados por el Ministro que save la lengua de sangley. Y el que lo contrario hiziere sea suspenso de su oficio por dos meses”.

¹⁷ Jesús Gayo Aragon, O.P., ed., *Ordinationes generales provinciae Sanctissimi Rosarii Philippinarum, factae per Joannem de Castro, O.P. Incunabile filipino de 1604. Fac simile del ejemplar existente en la Biblioteca del Congreso, Washington, traduccion en lengua española por Diego de Aduarte*, Manila, Impr. de la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1954, 73.

¹⁸ Jesús Gayo Aragon, O.P., ed., *Ordinationes générales provinciae Sanctissimi Rosarii Philippinarum...*, pp. 75-76.

Según Gaspar de San Agustín, aprender lenguas formaba parte de los mandamientos emitidos por el capítulo provincial de mayo de 1599 de la orden de los agustinos: los religiosos nombrados priores en una tierra de misiones disponían de un plazo de ocho meses para ese aprendizaje, so pena de ser removidos de su cargo.¹⁹ Aunque faltaría saber también cómo se aplicaba esa prescripción, podemos compararla con la política practicada por los jesuitas. Ambas órdenes, jesuita y agustina, exigían imperativamente que sus misioneros aprendiesen lenguas autóctonas.

En las constituciones de la Compañía de Jesús, las recomendaciones que atañían al aprendizaje de las lenguas estaban incluidas en los capítulos consagrados al estudio y a las asignaturas impartidas en los establecimientos de la Compañía, mas no en los capítulos sobre las misiones. Las constituciones evocaban el estudio de las lenguas de las Sacras Escrituras, pero rara vez el de las lenguas vivas. La única referencia clara al respecto concernía al árabe y al hindi,²⁰ aunque las constituciones sugerían el estudio de otras lenguas en caso de ser necesario. Señalemos que la palabra clave de ese texto normativo era indiscutiblemente la palabra "útil". Dicho de otra manera, si bien para los jesuitas era importante tener constituciones para garantizar un buen funcionamiento, consideraban que era fundamental también que los superiores locales o los visitadores de las misiones, por ejemplo, dispusieran de un espacio para la iniciativa individual. Por ello, Valignano, visitador de las misiones en China, estimuló insistentemente al jesuita Michele Ruggieri, que iba a ser enviado a Macao en 1579, a dedicarse al estudio del chino.²¹ Más

¹⁹ Manuel Merino, O.S.A., ed., *Gaspar de San Agustín, O.S.A., Conquistas de las Islas Filipinas (1565-1615)*, Madrid, CSC, 1975, 687. La nota al pie de página señala que esas decisiones venían inscritas en el *Libro de Gobierno*, I, ff. 103-114.

²⁰ François Courel, S.J., trad. y ed., *Les constitutions de la Compagnie de Jésus*, París, DDB, 1967, 143 (núm. 449): "Cuando se contemple instruir en un colegio o una universidad a individuos destinados a ir en misión entre los moros o los turcos, convendrá que aprendan caldeo o árabe; si se les destina a las Indias, convendrá que aprendan indio; y así con otras lenguas que pudiesen revelarse más útiles en otros países por los mismos motivos".

²¹ Citado por Lam M. Brockey, *Journey to the East...*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, 245.

tarde, también alentó a Matteo Ricci a profundizar en sus estudios de los textos chinos antiguos. Además, la posesión de libros está vinculada de manera bastante flexible al ministerio desempeñado por cada quien en el seno de la orden.²² Las disposiciones de la Compañía de Jesús dejaban abiertas posibilidades amplias de aprender lenguas, y por su pragmatismo, en la opinión de muchos observadores, aparecen como las más “modernas”.

Así, la comparación entre las diferentes órdenes implicadas en las misiones de China en la época moderna pone en evidencia un gradiente en las disposiciones disciplinarias, desde los franciscanos hasta los jesuitas, pasando por los dominicos y los agustinos. En un extremo encontramos a los franciscanos cuya jerarquía no alentaba el aprendizaje de los idiomas, hecho todavía más difícil debido a las reglas de funcionamiento de la orden; en el extremo opuesto, los jesuitas valoraban y facilitaban dicho aprendizaje en sus estatutos. Así, aprender una lengua no se reducía a una simple cuestión de comunicación: para estudiar ese fenómeno hemos de tomar en cuenta la organización de las órdenes religiosas, las normativas disciplinarias, el concepto que cada orden tenía de los estudios, su relación con los libros (su consulta, su posesión...), pero también el derecho de los religiosos a tener criados o personal auxiliar a su servicio.

Lógicamente, para solucionar las dificultades lingüísticas con que se iban topando, las órdenes religiosas debían haber recurrido al clero indígena. Sin embargo, durante el siglo XVII todas ellas se mostraron más rígidas con respecto a la admisión de nuevos miembros y éste fue el segundo proceso que afectó a las órdenes en ese siglo.

Por lo que toca a los franciscanos, por ejemplo en 1655, las constituciones de la provincia de San Gregorio estipulaban que no se admitiese a tomar el hábito a nadie que fuese “descendiente de judío”, o de “moros conversos”, “y no se recivan los que fueren mestiços de Indios, o de China, o de Jappon, o de otra qualquiera nación”.²³ Lo mismo pasaba con los hermanos legos. Consecuente-

²² François Courel, s.j., trad. y ed., *Les constitutions de la Compagnie de Jésus*, París, DDB, 1967, 125: “además, cada quien debe tener los libros que le sean necesarios”.

²³ *Constituciones desta santa Provincia de San Gregorio de Philipinas de los frayles desca-*

mente, si bien los mestizos eran numerosos en la orden en el siglo xvi, su número disminuyó durante el siglo xvii. De hecho, a juzgar por las constituciones franciscanas, los religiosos estaban confrontados a dos mandamientos contradictorios: tener pocos contactos con el exterior y conocer la lengua.

Las relaciones con el mundo de los laicos eran mucho más importantes en la orden de los jesuitas. El noviciado de Macao recibió a hijos de la burguesía local, algunos de los cuales procedían de familias chinas. Sin embargo, por más que en varias ocasiones se intentara crear un verdadero clero indígena en China, el proyecto fracasó en el siglo xvii. Según François Bontinck, quien ha dedicado un importante estudio al tema, las causas fueron múltiples. En efecto, el proyecto comportaba dificultades culturales considerables para la formación de un clero que hubiese debido aprender latín; además, no fue aprobado unánimemente por los Padres de China, en particular, porque se opusieron los frailes portugueses; y finalmente, manifestaron también su oposición el papado y sus diversas congregaciones que consideraron conveniente frenar una iniciativa que no controlaban y que pensaban podía ir en menoscabo de la unidad del mensaje cristiano.²⁴ Por ello, sólo contados chinos y macaenses se beneficiaron con una formación en los seminarios conciliares jesuitas.

Por ello, hasta el siglo xix todas las misiones de las Filipinas y de la China estuvieron sufriendo por la falta de un verdadero clero indígena instruido.²⁵



Otro motivo de confusión para los misioneros en China radicaba en la forma en que se les presentó la lengua china en los siglos xvi y

los..., Manila, en el Colegio y Universidad de Santo Thomas de Aquino, por Buenaventura Lampao, año de 1655, ff. 9 r y 10 r, respectivamente.

²⁴ François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux xvii^e et xviii^e siècles*, Lovaina y París, Nauwelaerts, 1962.

²⁵ Joseph Gabet (lazarista), *Les missions catholiques en Chine en 1846. Coup d'œil sur l'état des missions de Chine présenté au Saint-Père le Pape Pie ix*, París, Valmonde, 1999, 27.

xvii. Cuando el lingüista Georges Mounin reflexionó en torno a lo escrito sobre las lenguas en el siglo xviii, observó que las descripciones de las lenguas habladas realizadas por los gramáticos del universo culto, no tenían casi nada que ver con las de los misioneros y de los viajeros.²⁶ Tal parece que la misma observación pudiera aplicarse a lo que pasara dos siglos antes con el chino, excepto que en aquella época el pensamiento erudito, el que es apto para producir síntesis y situarse por encima de las observaciones nimias, procedía sobre todo de las mismas congregaciones religiosas que enviaban a misioneros a trabajar sobre el terreno.

Existen descripciones de la lengua china desde el siglo xvi, y su notación gráfica llamó la atención de los primeros autores portugueses y españoles. En su *Tractado das coisas da China*, el dominico portugués Gaspar da Cruz señala que los chinos no escriben con letras como las nuestras, sino que se sirven más bien de “figuras”,²⁷ que disponen de una gran cantidad de “letras” y que significan cada cosa por medio de una letra. Gaspar da Cruz emplea una doble terminología para describir la grafía del chino: al igual que numerosos autores de la época, para evocar las particularidades de una escritura compuesta de “sinogramas” emplea los dos términos “letra” y “figura”: el primero, aplicado a la imprenta y el segundo, al dibujo. A fines del siglo xvi, otros religiosos, como el agustino español Juan González de Mendoza y después, el jesuita José de Acosta, repitieron más o menos las mismas observaciones utilizando los escritos de sus antecesores, así como nuevos testimonios acopiados entretanto.

El jesuita José de Acosta asevera en su *Historia natural y moral de las Indias*:

Las escrituras que usan los Chinos, piensan muchos, y aun es commun opinion, que son letras, como las que usamos en Europa, quiero dezir que

²⁶ Georges Mounin, *Histoire de la linguistique*, París, PUF, 1996, 147.

²⁷ Rui Manuel Loureiro, ed., *Frei Gaspar da Cruz. Tratado das coisas da China* [Évora, 1569], capítulo 17, Lisboa, Cotovia & CNCDP, 1997, 187: “tudo o que escrevem é por figuras, e fazem letras por parte, pelo que têm muito grande multidão de letras, significando cada uma coisa por uma letra. De maneira que uma só letra lhes significa céu, e outra terra, e outra homem. E assim de todas as outras coisas”.

con ellas se puedan escrevir palabras, o razones, y que solo difieren de nuestras letras y escrituras, en ser sus caracteres de otra forma, como difieren los Griegos de los Latinos, Chaldeos. Y por la mayor parte no es assi: porque ni tienen Alfabeto, ni escriven letras, ni es la diferencia de caracteres, sino en que principalmente su escrevir es pintar, o cifrar, y sus letras no significan partes de diciones como las nuestras, sino son figuras de cosas, como de Sol, de fuego, de hombre, de mar y assi de los demas.²⁸

Para Gaspar da Cruz o José de Acosta, la mejor prueba de lo que afirmaban era que existían numerosas lenguas en China y que los habitantes se entendían a través de la escritura. Dicho así, la proposición solamente era exacta en algunas situaciones de comunicación, a saber, las relaciones diplomáticas y la administración de los territorios por los mandarines, además de las transacciones mercantiles más bien simples. Bastaba con que sobreviniera el menor problema para que cada quien se replegase en su propio idioma, es decir, el que acostumbraba hablar en la región o microrregión donde vivía, aduciendo que no entendía. Por lo tanto, eran esencialmente las elites regionales —en ese periodo, los funcionarios locales del Estado y las elites comerciantes—²⁹ las que contribuían a vehicular el mandarín o “*guanhua*”. Esos relatos eruditos del siglo xvi revelan así hasta qué punto la observación de la lengua era en realidad subsidia-ria y que se privilegiaba la observación de la *escritura*.³⁰

Sin embargo, si no se abordaba aún la facilidad del aprendizaje, las diferencias entre las sensibilidades ya estaban oponiendo a los intelectuales que observaban el mundo desde su biblioteca a los hombres sobre el terreno que habían visto caracteres chinos en su contexto y habían observado cómo la gente los utilizaba. Mientras los primeros se entusiasmaron con ese ingenioso sistema de repre-

²⁸ José de Acosta, s.j., *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, con privilegio, 1590, libro 6, capítulo 5, p. 402.

²⁹ Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1999, 167-182.

³⁰ Estoy totalmente de acuerdo con la observación de Viviane Alleton sobre la descripción de la lengua en el siglo xviii: V. Alleton, “L’oubli de la langue et l’‘invention’ de l’écriture chinoise en Europe”, *Etudes chinoises*, vol. xiii, núms. 1-2, primavera-otoño de 1994, 260.

sentación del mundo, los segundos manifestaban con razón cierta inquietud ante la cantidad de caracteres que cada quien debía memorizar simplemente para vivir en sociedad... Indudablemente, los más lúcidos eran los que vivían allí aunque hubiesen percibido tan sólo una ínfima parte de las dificultades planteadas por la lengua china. Por ejemplo, los sinogramas no son exactamente una pintura del mundo, por más que algunos parecen serlo, como los que representan *la montaña*³¹ (shan1 山), *el agua* (shui3 水), *el hombre de pie* (ren2 人), etc. En realidad, ni siquiera en este caso de sinogramas sencillos existe una evidencia gráfica: dicho de otro modo, hace falta para memorizarlos asimilar un dibujo cuya significación no se impone por sí mismo y cuyo desciframiento es un acto eminentemente cultural. Los sinogramas están clasificados basándose en 214 claves o “signos clasificadores” que forman otros tantos radicales y permiten ordenarlos en los diccionarios.³² Por ejemplo, la clave “caballo” aparece en todas las palabras que se refieren al campo semántico de los équidos, trátase del *caballo* (ma3 馬), del *asno* (lǜ2 驢), de la *mula* (luo2 驢), de *montar a caballo* (qi2 騎), *galopar* (chi2 馳), etc. Pero tampoco en esto existe evidencia, ni gráfica ni racional: por ejemplo, el verbo que significa *estafar* (pian4 騙) se construye a partir del radical caballo, sin duda, porque para los chinos, y esto se remonta probablemente a la historia antigua, en una época en que el símbolo de la transacción desigual por antonomasia era aquella en que participaba el caballo. En China, en efecto, había escasez estructural de caballos que era necesario comprar en el extranjero o en los confines con el Occidente;³³ los compradores no los podían comprar en otra parte y, sin duda, por esta razón, tenían la impresión de ser sistemáticamente estafados, de ahí el vínculo del verbo estafar con el campo semántico del caballo. Además, en algunos sinogramas, la parte gráfica, que no es la clave, puede marcar el

³¹ La convención aplicada para la pronunciación de los sinogramas citados es el “pinyin”. Los tonos se marcan agregando un número a la sílaba.

³² Henri Maspéro, “Le chinois”, en A. Meillet y M. Cohen, *Les langues du monde par un groupe de linguistes*, París, CNRS, 1952, 590.

³³ Danielle y Vadime Elisseeff, *La civilisation de la Chine classique*, reedición, París, Arthaud, 1987, 131-132.

sonido, lo cual equivale a emplear prestada la sonoridad de otro sinograma más sencillo.³⁴ No entraremos aquí en pormenores, pero conviene subrayar que el aprendizaje del léxico pasa por el aprendizaje de su estructuración y la memorización de una forma que, por más que digan las descripciones cultas, es más compleja que la pintura de las cosas. Finalmente, tenemos que señalar que si bien en la lengua escrita una sílaba corresponde a un sinograma, algunas palabras monosilábicas corresponden a un carácter, otras, bisilabas, corresponden a dos caracteres, etcétera. Acosta escribía en una época en la que muchas palabras del léxico eran bisilábicas. Si era necesario, como se dice, conocer gran cantidad de caracteres para ser mandarín, sin duda lo era todavía más comprender la estructura de la lengua.

Un último apretón de tuercas dado a esa descripción del chino fijó por largo tiempo una visión del idioma a través de representaciones erróneas. La lingüista Viviane Alleton atribuye al matemático y filósofo Leibniz la idea según la cual los caracteres funcionarían como un sistema lógico de combinaciones aptas para permitir la elaboración de una lengua universal;³⁵ así, la lengua podría eventualmente desvincularse de la escritura, siguiendo una lógica cuasi matemática.³⁶ Pienso que las premisas de esa idea son más remotas y que debemos buscarlas en los escritos de los jesuitas, de donde, por lo demás, Leibniz sacó gran parte de sus informaciones.³⁷ José de Acosta afirma en efecto que los sinogramas chinos funcionan como cifras que cada quien puede pronunciar a su manera:

³⁴ Esos caracteres, llamados 假借字, se nombran en inglés *phonetic loan characters*: citemos el ejemplo yao1 (腰), *el tallo o la cintura*, que retoma la sonoridad de yao4 (要), *querer*. Acerca de ese procedimiento de empréstito, véase Xigui Qiu, *Chinese Writing*, trad. Gilbert L. Mattos y Jerry Norman, Berkeley, University of California (The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies), 2000, 166-168; 261-296.

³⁵ Viviane Alleton, *L'écriture chinoise: le défi de la modernité*, París, Albin Michel, 2008, 219.

³⁶ Viviane Alleton, "L'oubli de la langue et l' 'invention' de l'écriture chinoise en Europe" ..., p. 278.

³⁷ René Etiemble, *L'Europe Chinoise*, París, Gallimard, 1988-1989, vol. 1, capítulos 26 y 27; Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, París, Vrin, 1972, capítulos 1 y 2.

Pruebase esto evidentemente, porque las lenguas que hablan los Chinos innumerables y muy diferentes entre si, sus escrituras y chapas yguualmente se leen, y entienden en todas lenguas, como nuestros numeros de guarismo yguualmente se entienden en Frances, y Español, y Arabigo. Porque esta figura 8 donde quiera dize ocho, aunque este numero el Frances lo llame de una suerte, y el Español de otra.³⁸

Las ideas equivocadas tienen larga vida; la primera mundialización de los objetos y las ideas surgida en el siglo xvi no hizo más que intensificar los procesos.³⁹ Los textos impresos, los epistolarios manuscritos, y también la instalación de ciertas órdenes religiosas en varios lugares del planeta, desempeñaron sin duda el papel de factores de aceleración, aquel famoso “multiplicador de conocimientos” de que habló Pierre Chaunu.⁴⁰ En el siglo xvii, la visión cuasi matemática de las lenguas era vivaz; ciertamente no por casualidad, algunos matemáticos jesuitas como Gabriel de Magalhães, más conocido como creador de autómatas, se pusieron a pensar que la lengua china era fácil de aprender. Retomando un buen número de ideas anteriores y basando su reflexión sobre la lengua a partir de un vocabulario en extremo impreciso, el autor defendió la idea según la cual, con tal de trabajar con seriedad, todos los misioneros podían aprender ese idioma en el plazo de un año.⁴¹



Pese a todo, no nos cuesta imaginar que los discursos, por no decir las elucubraciones, producidos por individuos desde su gabinete de estudio acerca de una lengua, y la práctica que tenían de ella los hombres que vivían sobre el terreno, no iban al unísono. ¿Qué te-

³⁸ José de Acosta, s.J., *Historia natural y moral de las Indias...*, pp. 402-403.

³⁹ Cf. Tim Brook, *Le Chapeau de Vermeer. Le xvii^e siècle à l'aube de la mondialisation*, París, Payot, 2009, el autor muestra con gran sutileza y, a veces, cierta malicia, cómo los objetos de la economía consumerista del medio urbano llegan a encontrar compradores, con tal que existan redes de distribución.

⁴⁰ Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, París, Flammarion, 1982, 225 y ss.

⁴¹ Gabriel de Magalhaens, s.J., *Nouvelle Relation de la Chine*, París, 1688, 96-97.

nían que ver las descripciones del idioma con su aprendizaje? ¿Acaso no es dable pensar que ambos conceptos entrasen en conflicto? ¿De qué elementos disponemos cuando se trata de analizar el aprendizaje del chino en el mismo país? Para dar alguna luz en este aspecto, opté por analizar los epistolarios de dos misioneros: el jesuita Matteo Ricci quien llegó a ser una figura emblemática de las misiones en China, y el franciscano Pedro de la Piñuela, casi un desconocido. Los dos pertenecían a órdenes religiosas muy distintas y ejercieron sus talentos en entornos sumamente distantes: por un lado, la China de los letrados del Jiangnan y de Beijing y, por otro, la China rural del sur y sureste. Sin embargo, varios elementos incitan a estudiar sus correspondencias en paralelo: Pedro de la Piñuela escribió un libro de apologética que mantiene cierto parentesco con el *Tianzhu shiyi* de Matteo Ricci;⁴² ambos dedicaron la vida entera a su labor misionera en China; y, finalmente, no escatimaron las informaciones sobre sus misiones. Por ello, me aboqué a analizar todas las cartas que habían escrito durante los diez primeros años que pasaron en China, examinando todo cuanto expresaron acerca de la lengua china y de su aprendizaje.

En una de sus primeras cartas enviada desde China en febrero de 1583, Ricci se lanza a describir el idioma. Conviene observar que en ese momento no precisa si se está refiriendo al chino cantonés, el idioma de la provincia donde reside a la sazón, o de la lengua de los mandarines o "guanhua". Los especialistas de Ricci lo saben: éste no era particularmente receptivo a las cuestiones lingüísticas; incluso su estilo distaba de respetar la retórica clásica enseñada en su tiempo.⁴³ La misión de China fue para él una escuela de paciencia y ésta es la palabra más reiterada en sus primeras cartas. Por esto, sin duda corresponde leer esas cartas como escritas bajo el signo de una gran premura y afán de posicionarse, en forma algo definitoria, en relación con lo que convenía pensar sobre la lengua

⁴² Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque...*, parte v, París, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, CNCDP, 2000, 333.

⁴³ Sergio Bozzola, "Esperienza e scrittura nell'epistolario di Matteo Ricci" en Piero Corradini y Francesco d'Arelli, ed., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*, Macerata, Quodlibet, 2001, xxvii-xlvii.

china. Para demostrarlo, citamos a continuación un fragmento en su integralidad:

Me dediqué de inmediato a la lengua china y aseguro a v.r. que es otra cosa muy diferente de la lengua griega o la lengua alemana; en cuanto a la lengua hablada, es tan equívoca que muchas palabras [*parole*] significan más de 1,000 cosas y a veces no he visto diferencia alguna entre una palabra y otra más que la pronunciación en voz más alta o más baja, con cuatro tonos diferentes; y así, cuando hablan entre ellos, a veces escriben para poder entenderse y entender lo que quieren decir, porque una vez escritas las palabras, éstas difieren una de otra. En cuanto a la escritura es una cosa difícil de creer a menos de haberlo visto o comprobado con la experiencia como lo hice yo. Existen tantos sinogramas [*lettere*] como palabras o cosas, de suerte que los hay más de 70,000, y todos muy diferentes y enmarañados; y si v.r. lo deseara podría yo mandaros un libro con la explicación. Todas las palabras tienen una sola sílaba. Su escritura es como una pintura; de tal forma que escriben con pinceles como nuestros pintores. La utilidad de ello es que todas las naciones que poseen esa escritura [*questa lettera*] se entienden por medio de sinogramas y libros, aunque se trate de lenguas muy diversas, lo que no es el caso para nuestra escritura. Por esto el Japón, el Siam y la China, que son grandes reinos muy diferentes y con lenguas diferentes *toto coelo* se entienden muy bien y la misma escritura podría servir a todo el mundo. Porque el sinograma *ag* que se pone para el *cielo*, nosotros lo podemos llamar *cielo*, el japonés *ten*, el siamés de otra manera, el latín lo llamará *coelum*, el griego *οὐρανός*, el portugués *ceo* y otros de otra manera; y puedo decir lo mismo respecto a todos los sinogramas. Además, una cosa ayuda, que es que los sinogramas no tienen artículo, ni caso, ni número, ni género, ni tiempo, ni modo, sino que todo lo remedian con ciertos adverbios que se explican muy bien.⁴⁴

⁴⁴ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, ed., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*, Macerata, Quodlibet, 2001, 45-46, carta al padre Martino de Fornari s.J. (¿Padúa?), de Macao, 13 de febrero de 1583. Traduje *parola* por *mot*—palabra— y *lettera* por *sinogramme*—sinograma— que es el término más neutro para designar los ideogramas o *hanzi*; me atuve en esto a lo sugerido en las notas del sinólogo Piero Corradini. En cambio traduje *lettera* por *écriture*—escritura— cuando Ricci se refiere a las convenciones gráficas en general.

Este texto requiere algunos comentarios. Señalemos en primer lugar que el vocabulario descriptivo de la lengua es muy impreciso, al igual que el de los demás autores contemporáneos. Así, el término *lettera* remitía tanto al sinograma como al sistema de escritura en general; la comparación con la pintura y el empleo del término "jeroglíficos"⁴⁵ para evocar la particularidad de los sinogramas formaban parte de los instrumentos descriptivos usuales de la época.

Además, Ricci oponía la lengua oral y la escritura, lo que en sí no era mala idea puesto que la lengua llamada "clásica" era para entonces la de la literatura en sentido amplio, pero también la lengua de la administración (decisiones, cartas, fuentes de la jurisprudencia, memorias de gobernadores, etcétera). En la carta referida, Ricci afirma que existe un sinograma "para cada cosa o para cada palabra", y más tarde volvió a expresar la idea según la cual hay "un sinograma para cada palabra". Cabe recordar al lector no especialista que un sinograma se pronuncia mediante una sola emisión sonora, que suele corresponder a una sílaba. Por consiguiente, trazar una equivalencia según la que "un sinograma corresponde a una palabra, la cual corresponde a su vez a una cosa" no es exacta si consideramos que en aquel entonces, numerosas palabras de la lengua hablada eran bisílabas y que además existían no pocos sinogramas dotados de una función gramatical que no representaban una cosa. La proposición no por ello sería más justa si Ricci hablase de la lengua escrita denominada "clásica": si bien existe una proporción considerable de palabras monosílabas, también hay gran cantidad de sinogramas que no son más que "palabras vacías" sólo útiles al considerar su función gramatical. Dicho de otra manera, sin duda Ricci se apresura en exceso al afirmar lo anterior. Probablemente haya querido decir que se trataba de una lengua carente de un alfabeto, lo que le obligaba a realizar un esfuerzo de memorización muy distinto al que hiciera para aprender otros idiomas europeos. En ese contexto, no es sorprendente que se le ocurra citar el alemán y el griego que pertenecen

⁴⁵ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, ed., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*..., p. 159, carta al padre Fabio de Fabii (Roma), enviada de Shaozhou, 12 de noviembre de 1592.

a un grupo lingüístico distinto de su lengua materna y que además, en el caso del griego, utiliza otro alfabeto. Es un error por tanto aseverar que “todas las palabras tienen una sola sílaba”.

Cuando argumenta que un sinograma podría pronunciarse de tantas maneras diferentes como lenguas diferentes, Ricci imagina también que el chino podría servir como lengua universal. Por lo tanto, esa idea, que se suele atribuir a Leibniz,⁴⁶ en mi opinión es más remota y pudiera proceder de Ricci antes de haber sido retomada por José de Acosta. Por lo demás, la búsqueda de una lengua universal es uno de los elementos que fascinan a algunos intelectuales de los siglos xvi y xvii⁴⁷ que veían en ello en una búsqueda de perfección y de verdad, un medio para trascender la diversidad del género humano, sus formas de pensar, sus religiones...

Volvamos al texto arriba citado: también es un error afirmar que “los sinogramas no tienen artículo, ni caso, ni número, ni género, ni tiempo, ni modo”: cierto es que los sustantivos y los verbos son invariables en el sentido de que el mismo sinograma no lleva marcas de plural, tiempo ni modo verbal, y su dibujo no sufre variación alguna. Harían falta muchas páginas para explicar por qué la descripción de Ricci está equivocada. Entre otros argumentos, señalemos, por ejemplo, que en chino la posición de las palabras en la frase indica su función, y por ende, su caso. Además, se agregan partículas pospuestas al nombre para marcar el plural, y al verbo para marcar los diferentes tiempos y modos verbales. En chino, varios auxiliares permiten aportar múltiples flexiones al verbo y jugar con los grados de sus posibilidades. No conozco ningún tratado más antiguo que mencione que el chino prácticamente no tiene gramática, pero puede que la idea haya circulado en aquella época. Parecería pues que en el siglo xvi la escritura concentrara toda la atención de los religiosos, a la vez que —sobre la base de las primeras observa-

⁴⁶ René Etiemble, *L'Europe Chinoise*, vol. 1, París, Gallimard, 1988, 387.

⁴⁷ Véase al respecto: Giulio Lepschy, *History of Linguistics*, vol. III: *Renaissance and early modern Linguistics*, Londres y Nueva York, 1998 (edición italiana: Il Mulino, 1992), 160-163, Paolo Rossi, *Clavis Universalis. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, capítulo VII, traducido del italiano por P. Vighetti, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

ciones— fuese surgiendo la idea de que el chino era una lengua sin gramática. Es fácil imaginar la impresión que esto pudo haber tenido en las conciencias de religiosos que habían dedicado años de formación para aprender la gramática latina, no como un saber abstracto sino como la condición *sine qua non* para poder efectuar el cursus escolar. ¡Por fin una lengua que parecía fácil...!

No fue sino más tarde cuando Ricci manifestó una atención más fina hacia las diferentes lenguas habladas en China. En sus primerísimas cartas no mencionaba que se encontraba en la región cantonesa y que, por consiguiente, el entorno no era el más propicio para el aprendizaje del mandarín. En carta de septiembre de 1589, encontrándose a la sazón en Shaozhou, al norte de la provincia de Guangdong, por primera vez señala que "aquí hablan muy bien la lengua mandarín y con muy buena pronunciación, de tal manera que entiendo bien porque es bastante diferente de la lengua de Zhaoqing".⁴⁸ Más tarde refiere a Fabio de Fabii, maestro de novicios en Roma, su experiencia de los diez años que ya había pasado en China, explicándole que allí se hablan distintas lenguas regionales, pero que existe una lengua propia de la corte y de los tribunales, que constituye, por así decirlo, una lengua universal, y que es la que aprenden los jesuitas.⁴⁹ Al enfocar así la lengua china, Matteo Ricci adoptaba una postura bastante característica de los intelectuales de los tiempos modernos: se trataba de marcar el terreno adoptando una posición que pareciese clara, sin perjuicio de que, en la realidad, no fuese la más pertinente.

⁴⁸ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, eds., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*, op. cit., p. 136, carta al padre Alessandro Valignano, S.J. (Macao), enviada de Shaozhou, 9 de septiembre de 1589: "qui si parla molto bene la lingua mandarina con una buona pronuncia, tanto che lo capisco molto, per essere quasi diverso della lingua di Zhaoqing". Zhaoqing se sitúa a unos 100 kilómetros al oeste de Cantón.

⁴⁹ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, eds., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*..., p. 159, carta al Padre Fabio de Fabii (Roma), enviada de Shaozhou, 12 de noviembre de 1592: "la lingua in ciascheduna delle provincie è diversa; pure vi è una lingua universale, che gli potiamo chiamare della corte e forense, perciocché è quella che si usa in tutti i tribunali, per esser che i magistrati tutti sono di diverse provincie; questa lingua è quella che noi impariamo".

¿Y qué de la velocidad a la que Rizzi aprendió chino? Ahí está un punto difícil de estudiar ya que no disponemos de datos que nos permitan establecer una correspondencia entre una afirmación como “ya progresé significativamente en la lengua” con una producción en chino en el mismo periodo. A mi entender, cometeríamos un error de método si nos basásemos en obras publicadas en chino atribuidas a Ricci, por la sencilla razón de que, como lo explica en sus cartas, tanto él como su correligionario Michele Ruggieri recurrieron a la ayuda de un “maestro” o de “letrados” para redactarlas. Por consiguiente, hay que limitarse a examinar lo que escribe el mismo Ricci sobre su aprendizaje, y confrontar sus propias declaraciones.

En dos cartas de 1584 despachadas respectivamente a Juan Bautista Román, factor de las Filipinas en Macao, y a Claudio Acquaviva, prefecto general de la orden, Ricci se muestra optimista: asegura que ambos, Michele Ruggieri y él, han avanzado satisfactoriamente en el aprendizaje de la lengua china.⁵⁰ Incluso, mientras vive en China desde hace sólo dos años, estima que pronto será capaz de confesar y predicar en esa lengua. Dos años después, en una carta dirigida al padre Ludovico Maselli del Collegio Romano, Ricci explica que “ahora casi [puede] prescindir de un intérprete”,⁵¹ y algunas líneas más abajo nos enteramos de que dicho intérprete reside en la casa de los jesuitas de Zhaoqing.⁵² El hecho de que los intérpretes vivan en las casas de los jesuitas se debe a las circunstancias particulares de la región donde algunos occidentales realizan relaciones comerciales con China a la vez que casi dos generaciones de portugueses ya están establecidas en Macao. Dentro de este contexto humano algo excepcional, cierto número de personas, no siempre mestizas —de to-

⁵⁰ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, eds., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*..., p. 86, carta a Juan Bautista Román (Macao), enviada de Zhaoqing, 13 de septiembre de 1584: “siamo talmente a buon punto che potremmo predicare e confessare,” p. 93, carta al Padre Claudio Acquaviva s.i., prefecto general, Roma, enviada de Cantón, 30 de noviembre de 1584: “Nella lingua siamo molto avanti e già mi par che posso e confessare e predicare”.

⁵¹ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, eds., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*..., p. 121, carta al Padre Ludovico Maselli, s.j. (Roma), enviada de Zhaoqing, 29 de octubre de 1586: “adesso puoco o niente uso di interprete”.

⁵² *Ibid.*, p. 123: “il segretario del viceré ci mando a prendere un interprete che teniamo in casa”.

das formas muy difíciles de cuantificar— son total o parcialmente bilingües y consiguen cargos diversos. Una carta fechada el 12 de noviembre de 1592 dirigida a Fabio de Fabii permite corroborar las anotaciones de Ricci relativas a su aprendizaje: el jesuita explica que desde su llegada a Zhaoqing, empezó rápidamente a aprender la lengua y que al cabo de uno o dos años, ya podía arreglárselas sin intérprete.⁵³ Añade además que aprender a escribir resulta mucho más difícil, que los caracteres chinos son numerosísimos y que cada uno de ellos se compone de muchos trazos. Así, las informaciones sacadas de las mencionadas cartas indican que supuestamente Ricci era capaz de desenvolverse en chino al año y medio, o cuando mucho, a los dos años de su llegada.

¿Cómo explicar entonces el desfase en relación con lo que afirma en una carta escrita en 1593 a su padre, Giovanni Battista Ricci, que vive en Macerata?: “es tan difícil aprender sus caracteres que por este motivo no podemos alejarnos. En dos ocasiones, había yo instruido [en la fe cristiana] suficientemente a un compañero como para poder viajar con él a otros lugares. Pero Dios quiso quitármelo y falleció. Pues tengo que esperar a otro compañero”.⁵⁴ Esto significa que después de más de diez años de vivir en el país, Ricci no se siente lo suficientemente seguro como para internarse solo por los caminos

⁵³ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, eds., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*..., p. 158, carta al Padre Fabio de Fabii, s.j. (Roma), enviada de Shaozhou, 12 de noviembre de 1592: “in questa città [Zhaoqing] subito facessimo casa e chiesa, e con grande diligenza mi diadi ad imparare la lingua nella quale in un anno o doi, mi cominciai a negoziare senza interprete”.

⁵⁴ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, eds., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*..., p. 181, carta a Giovanni Battista Ricci (Macerata), enviada de Shaozhou, 10 de diciembre de 1593: “È tanto difficile imparare le loro lettere, che per questo non possiamo allargarci; e due volte, che avevo sufficientemente instrutto il compagno per andar in altre parti, volle il Signore togliermelo con la morte; e così è necessario aspetar altro compagno.” Los editores de las cartas subrayan que, en efecto, sus dos compañeros, António de Almeida s.j. y Francesco de Peris s.j., fallecieron respectivamente el 17 de octubre de 1591 y el 5 de noviembre de 1593. Véase también: C. Zeuli, ed., *Matteo Ricci: Lettere del manoscritto maceratese*, Macerata, 1985, y más recientemente, Michel Masson, s.j., ed., *Matteo Ricci, un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVII^e siècle*, París, Editions facultés jésuites de París, 2010, 174, quien traduce “allargarci” por “élargir notre action”—extender nuestra acción—, lo que excluye cualquier evocación de alguna dificultad lingüística por parte de Ricci.

de China, en especial porque no es bastante autónomo desde el punto de vista lingüístico. Al recalcar como la causa de la imposibilidad de viajar su conocimiento imperfecto de los caracteres, sugiere que si conociese los ideogramas podría no sólo, por ejemplo, preguntar el nombre de las aldeas, sino también expresar sus desiderata por escrito en caso de que sus interlocutores no lo entendiesen, lo que significa que a falta del soporte de la escritura, su sola expresión oral sigue siendo demasiado imperfecta para que el jesuita pueda lanzarse a viajar sin más precauciones. Esto viene confirmado en la relación que hace en agosto de 1595 a su antiguo compañero Duarte de Sande, de su viaje a Nanchang, una provincia situada más al norte, a donde se traslada, al igual que en ocasión de otros desplazamientos importantes, acompañado por dos novicios chinos de Macao.⁵⁵ Esa discordancia, entre el contenido de la correspondencia de Ricci con sus superiores y sus familiares, hace imposible considerar que las afirmaciones de las primeras cartas proporcionan datos confiables con respecto al tiempo de aprendizaje necesario. En cambio, nos facilitan otras informaciones: por un lado, la jerarquía de las órdenes religiosas estimaba en alrededor de dos o tres años el plazo ideal para aprender una lengua; y por otro, difícilmente los misioneros podían confesar los plazos individuales, es decir, que se demoraban cinco o quizás diez años, antes de ser aptos para moverse correctamente en China, o sea, para lograr salir de cualquier situación peliaguda. El hecho de que dos epistolarios de importancia desigual existan, una oficial y la otra privada, una situación muy excepcional para el historiador, lejos de atrapar ingenuamente al religioso en la trampa de sus mentiras, permite evaluar retrospectivamente cuán fuerte era la presión ejercida sobre los misioneros con respecto a su aprendizaje lingüístico.

Casi un siglo después, el franciscano Pedro de la Piñuela no ofrece el mismo punto de vista sobre la lengua china. No entraré aquí en los detalles de la vida de ese criollo de la Nueva España, que

⁵⁵ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, ed., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*..., p. 201 y ss, carta al Padre Duarte de Sande, s.J. (Macao), enviada de Nanchang, 29 de agosto de 1595.

ya tiene su biógrafo.⁵⁶ Vivió en la provincia de San Diego de México y desembarcó en el Extremo Oriente en 1671, incorporándose a la provincia de San Gregorio. Habida cuenta de su producción intelectual y de su itinerario en China, fue, junto con Agustín de San Pascual, uno de los misioneros franciscanos más activos a finales del siglo xvii. Penetró en Fujian en 1676 en pleno periodo de la guerra civil que asoló la región hasta su reconquista por el ejército manchú de los Qing. Tal como lo explica en sus primeras cartas, se dirigió casi desde su llegada al pueblo de Moyang, al norte de la provincia de Fujian, a fin de aprender chino con el padre dominico Francisco Varo.⁵⁷

Arriba dixe como estaba para ir a Moyang y de facto fui, donde con la aiuda del P. Fr. Francisco Varo estude unos quantos meses la lengua, pero era necessario un par de años para acudir a un misterio de infieles y tan intrincado como este, pues en las controversias que se ofrecen es necessario estar de todo en todo cabal en el idioma [...] he administrado los partidos de Fogan [Fu'an] y en el tiempo que estube alli no sin pocos sustos de ladrones de la mar, de suerte que solo con los mamotretos de la lengua y breviario quede para estar dispuesto a qualquier huida.

Abordamos así uno de los aspectos poco conocidos de las misiones de las órdenes mendicantes en China, a saber la colaboración entre las diferentes órdenes fuese en el presente caso para el aprendizaje lingüístico o, en otros casos, para la ejecución de varios servicios (envío de correos, recibimiento de nuevos misioneros, etcétera). El caso de Pedro de la Piñuela no es único: algunos años después, su correligionario Bernardo de la Encarnación se benefició de la misma formación de chino quedándose por algunos meses en Moyang⁵⁸ en

⁵⁶ Antonio Sisto Rosso, O.F.M., "Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary and Author", *Franciscan Studies*, núm. 8, septiembre de 1948, 263-264.

⁵⁷ Anastase Van den Wyngaert, O.F.M., ed., *Sinica Franciscana...*, tomo iv, p. 265, Pedro de la Piñuela, O.F.M., carta a su provincial Miguel de Santa María Madrideojos, enviada desde Samiang, 24 de febrero de 1677 y p. 266, del mismo, carta a su provincial, Ningde, 1 de noviembre de 1677.

⁵⁸ Anastase Van den Wyngaert, O.F.M., ed., *Sinica Franciscana...*, tomo iv, p. 285, Pedro de la Piñuela, O.F.M., *Relatio sui Ministerii ab anno 1676 usque 1684*, de Tsianglo,

1678 con los dominicos que tenían allí una misión.⁵⁹ Dicho de otra forma, aunque las fuentes franciscanas son discretas al respecto, esa casa dominica —donde al igual que en todas las misiones vivían muy pocas personas— hacía las veces de centro de formación para que los misioneros recién llegados a China aprendieran la lengua. Esto, felizmente, equilibraba las disposiciones de la orden que, como lo hemos visto, no eran muy favorables. Además, los misioneros también aprendían los unos de los otros en el seno de la orden: Bernardo de la Encarnación, por ejemplo, se reunió⁶⁰ con Pedro de la Piñuela en Ningde en diciembre de 1678. Asimismo, en Cantón, el franciscano Agustín de San Pascual se encargó de instruir a su correligionario fray Juan Bautista de Castronovo⁶¹ cuando llegó en agosto de 1695.

Por otra parte, no podemos dejar de preguntarnos cómo pudo administrar esas aldeas de los alrededores de Fu'an, y cómo pudo, a fines del año de 1678 o principios de 1679, visitar a dos mandarines de la provincia de Shandong, siendo extremadamente rudimentarios los instrumentos de aprendizaje. En realidad, los misioneros que iban aprendiendo chino desde hacía menos de dos años tenían dos soluciones para sobrellevar todas esas situaciones de la vida cotidiana que requerían un dominio de la lengua un poco superior al nivel básico, tratase de visitar a los mandarines, de administrar los sacramentos, o de desplazarse: recurrir a la ayuda de un misionero con experiencia de vida más larga en el país o a la ayuda de un chino. Así, en los pueblos situados en las cercanías de Fu'an, en Fujian, donde también los dominicos ejercían una labor, Pedro de la Piñuela fungió sin duda por un tiempo como sacristán pudiendo así, en el desempeño de sus obli-

30 de diciembre de 1684: “[en 1678] fui los buscando de qui por alli, y allelos [sic] en el pueblo de Moiang, estube yo unos quantos dias, y quedandose alli nuestro hermano por mas comodidad para *estudiar su lengua*, yo me fui a la villa de Fogan...” (Subrayado por la autora.)

⁵⁹ Tommaso Maria Gentili, O.P., *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, Roma, Tipografia poliglotta, 1888.

⁶⁰ Anastase Van den Wyngaert, O.F.M., ed., *Sinica Franciscana...*, tomo IV, pp. 285 y 375.

⁶¹ Anastase Van den Wyngaert, O.F.M., ed., *Sinica Franciscana...*, tomo IV, p. 176, relación de la misión de los franciscanos por Jaime Tarín, de Cantón, 28 de octubre de 1695: “Agustín de San Pascual esta instruyendo en la lengua a fray Juan Bautista de Castronovo”.

gaciones cotidianas, progresar en chino. En Shandong, los correligionarios residentes en China desde más tiempo que él debieron de secundar en gran medida su visita a los mandarines. Por lo tanto, cuando nuestro franciscano dice a sus superiores que no se las arregló tan mal, aunque tiene la impresión de que su nivel de chino sigue siendo frágil, es preciso leer como en filigrana, más allá de esas afirmaciones, su voluntad de darles una garantía de sus avances en el aprendizaje.⁶² No fue hasta 1685, es decir nueve años después de su llegada en China, cuando Pedro de la Piñuela habló chino con bastante fluidez para poder acompañar al Bernardo della Chiesa en su visita pastoral por varias provincias de la China: Guangdong, Jiangxi, Fujian, Zhejiang, Jiangsu y Hukuang.⁶³

Pedro de la Piñuela no se explaya pues en el tema del idioma en su correspondencia, pero, tras diez años de vivir en China, nos proporciona algunas observaciones interesantes:

que este ministerio no es como el de esas islas [es decir las Filipinas], que en sinco [*sic*] o seis meses esta un religioso capaz para administrar, y aca no bastan dos años, que estos nominativos no son concertados como los de la lengua Tagala, y a mas halla en todos los Indios de una provincia es un modo el modello, y aca son muchos y por esso dificil mas.⁶⁴

Y más adelante:

a uno puede ser no le entre la lengua, y otro puede ser le entre desconsuelo [...]⁶⁵

⁶² Anastase Van den Wyngaert, O.F.M., ed., *Sinica Franciscana...*, tomo IV, p. 267, Pedro de la Piñuela, carta a su provincial, enviada de Ningde, 1 de noviembre de 1677: "Después que vine a esta iglesia me determine ver los mandarines, aunque parece que no tenía bastante lengua, y las ceremonias que se usan son muchas... Visite dos de lo político, dos de armas, y saliome bien todo".

⁶³ Antonio Sisto Rosso, O.F.M., "Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary and Author", *Franciscan Studies*, núm. 8, septiembre de 1948, 256-257.

⁶⁴ Anastase Van den Wyngaert, O.F.M., ed., *Sinica Franciscana...*, tomo IV, p. 304, Pedro de la Piñuela, carta a su provincial, enviada de Cantón, 1 de abril de 1686.

⁶⁵ *Ibid.* Ignoramos a qué pregunta responde aquí Pedro de la Piñuela; es posible que su provincial le haya pedido explicaciones acerca de su correligionario Miguel Flores que había sido obligado a abandonar la misión y trasladarse a Cantón después de haberse re-

Tenemos entonces que la lengua china no se aprendía en dos años y algunos nunca lograban dominarla. En las Filipinas, Pedro de la Piñuela había tenido trato esencialmente con indios tagalos; en la China, las diferencias culturales y lingüísticas entre los chinos del norte (a los que encontró durante su paso por el Shandong) y los chinos del sureste, con razón le parecieron importantes. Además los nominativos chinos no presentan variaciones de género ni de número, y más generalmente, el conjunto de la marcación de los elementos que componen la frase china funciona en forma casi diametralmente opuesta a la que prevalece en la frase latina. Esta observación no aparece en la primera gramática del chino en lengua occidental que hizo publicar Pedro de la Piñuela en Cantón en 1703, una obra póstuma que Francisco Varo⁶⁶ había terminado en 1682 y que había sido concebida tomando como modelo la gramática latina...

A diferencia de Matteo Ricci, el franciscano Pedro de la Piñuela llegó a las tierras chinas sin tener ninguna certeza teórica relativa a la lengua china. No ambicionaba integrar una red de letrados eruditos, ni siquiera proporcionar informaciones lingüísticas susceptibles de incluirse algún día en una publicación impresa destinada a lectores doctos. No obstante, pese a todo cuanto separaba las existencias de estos dos misioneros, los unían dos elementos: por una parte, sus tiempos de aprendizaje fueron más o menos similares; y por otra, ambos pudieron tener una domesticidad china, entendida ésta en un sentido amplio. Las constituciones franciscanas prohibían emplear a un criado para el servicio particular, excepto si el fraile había sido provincial, o bien si el religioso tenía una enfermedad que necesitaba los cuidados de un mozo.⁶⁷ Existían algunas excepciones

velado poco autónomo en el manejo de la lengua china; este hecho había sucedido poco antes de que de la Piñuela escribiera la carta.

⁶⁶ Francisco Varo, o.p., *Arte de la lengua mandarina*, Cantón, 1703. Cf. Henri Bernard Maître, s.j., "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens", *Monumenta Serica*, núm. 19, 1960, 370.

⁶⁷ *Constituciones desta santa Provincia de San Gregorio de Philipinas de los frayles descalços...*, Manila, en el Colegio y Universidad de Santo Thomas de Aquino, por Buena-ventura Lampao, año de 1655, capítulo 7, f. 21 v: "Mandase que ningun Religioso de qualquiera calidad que sea tenga criado particular para su servicio excepto los ordinarios

para el empleo de criados, teóricamente reservado para el servicio de todo el convento. Las disposiciones de las constituciones jesuíticas eran prácticamente las mismas.⁶⁸ Cualquiera que sea la orden concernida, es frecuente leer en las correspondencias de los misioneros la mención de esos mozos empleados en las casas religiosas. La dimensión de lo que llamaban una misión en China, a saber un puñado de personas (por lo general entre dos y seis) reunidas en un solo lugar, autoriza a pensar que ese o esos chinos disponían de tiempo para dedicarse al servicio de los religiosos occidentales. Por ejemplo, en 1594, Ricci cuenta que decidió contratar a un profesor y que hacía siete u ocho años que no había tenido ninguno.⁶⁹ Es probable que dicho profesor no debía ser empleado para impartir cursos de conversación en lengua corriente sino para redactar una obra, el *Tianzhu shiyi*, más tarde editado en chino. Esos auxiliares chinos, esos profesores, intérpretes, etcétera, desempeñaron sin duda en el aprendizaje lingüístico de los misioneros un papel que convendría examinar más detalladamente...⁷⁰

La confrontación entre las fuentes normativas y las fuentes sacadas de la práctica nos invita, pues, a aportar enmiendas sensibles a lo que se aprecia con una primera lectura de las constituciones de las diferentes órdenes religiosas. En particular, los franciscanos aprendían lenguas en condiciones menos catastróficas de lo que parece a

que sirven a todo el convento: pero los que an sido Provinciales podran tener un criado en lugar del Religioso que les concede la ordenacion general para servirles, y no pueda ningun Religioso de los demas llevar de un convento a ningun Indio para su servicio particular, pero sí algun Religioso por enfermedad, o otra manifesta causa tuviere necesidad de algun criado, N.H. Provincial podra dar licencia y el que lo contrario hiziere sea castigado por N.H. Provincial”.

⁶⁸ François Courel, s.j., trad. y ed., *Les constitutions de la Compagnie de Jésus*, París, DDB, 1967.

⁶⁹ Piero Corradini y Francesco d'Arelli, ed., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*..., p. 189, carta al Padre Girolamo Costa, s.j. (Siena), enviada de Shaozhou, 12 de octubre 1594: “Io anco’ quest’anno mi déterminai pigliare un maestro, che saranno già sette o otto anni che non hebbi...” Véase también la nota 2, misma página.

⁷⁰ Cf. para un comienzo de encuesta al respecto, véase: Pascale Girard, “Textes d’évangélisation et auxiliaires indigènes dans les missions espagnoles de Chine au xvii^e siècle”, en Louise Bénat-Tachot y Serge Gruzinski, eds., *Passeurs culturels*, París, Presses universitaires de Marne-la-Vallée-MSH, 2001, 191-203.

primera vista. Comparadas con las ideas difundidas por los religiosos-intelectuales como Acosta, la diversidad de esas fuentes nos permite formarnos una concepción más justa de las competencias lingüísticas de los misioneros. Todo lo que estos últimos afirman en relación con su autonomía lingüística al cabo de dos años de presencia en China nada tiene que ver con la expresión de un determinado nivel de conocimiento de la lengua. Cuando mucho, sus observaciones eran destinadas a tranquilizar a sus superiores porque antes que hablar chino, los religiosos más bien chapurreaban la lengua. El dominio lingüístico vino más tarde. La historia comparada de las prácticas, y en especial de las prácticas lingüísticas, revela que existían grandes diferencias en las órdenes entre los superiores y los hombres que vivían en tierra de misiones; aquéllos podían encontrarse en una posición muy desfasada con respecto a lo que éstos vivían a diario sobre el terreno. Por ende, como respuesta a una de nuestras problemáticas, es posible sugerir que la descripción de las lenguas y su aprendizaje mantuvieron una relación conflictiva en una época en que la legitimidad del saber culto no procedía de la experiencia del individuo en su práctica sobre el terreno. Finalmente, a falta de una estructura de aprendizaje perenne, todo esto revela cuán estrechamente dependían los misioneros de su capital de relaciones personales y, por consiguiente, cuán precario y difícil era todo el proceso de aprendizaje.

FUENTES

ACOSTA, José de, S.J., *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, con privilegio, 1590.

Constituciones de la santa Provincia de San Diego de religiosos frayles descalços de la orden de nuestro Padre San Francisco en esta Nueva-España, México, en la imprenta de Francisco Rodríguez Lupericio, 1667.

Constituciones desta santa Provincia de San Gregorio de Philipinas de los frayles descalços de la orden de los Menores de nuestro Padre San Francisco, Manila, en el Colegio y Universidad de Santo Thomas de Aquino, por Buenaventura Lampao, 1655.

MAGALHAENS, Gabriel de, s.j., *Nouvelle Relation de la Chine*, París, 1688.

VARO, FRANCISCO, O.P., *Arte de la lengua mandarina* [1683], Cantón, 1703.

FUENTES IMPRESAS

COBLIN, W.S. y Joseph, A. LEVI, ed., *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703): an English Translation of 'Arte de la lengua Mandarina'*, Introducción de Sandra Breitenbach, Amsterdam, J. Benjamins, 2000.

CORRADINI, Piero y Francesco D'ARELLI, eds., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*, Macerata, Quodlibet, 2001.

COUREL, François, s.j., trad. y ed., *Les constitutions de la Compagnie de Jésus*, París, DDB, 1967.

GABET, Joseph (lazarista), *Les missions catholiques en Chine en 1846. Coup d'œil sur l'état des missions de Chine présenté au Saint-Père le Pape Pie IX*, París, Valmonde, 1999.

GAYO ARAGON, Jesús, O.P., ed., *Ordinationes generales provinciae Sanctissimi Rosarii Philippinarum, factae per Joannem de Castro, O.P. Incunabile filipino de 1604. Facsimile del ejemplar existente en la Biblioteca del Congreso, Washington, traducción en lengua española por Diego de Aduarte*, Manila, Impr. de la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1954.

GENTILI, Tommaso Maria, O.P., *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, Roma, Tipografia poliglota, 1888.

LOUREIRO, Rui Manuel, ed., *Frei Gaspar da Cruz. Tratado das coisas da China* [Évora, 1569], Lisboa, Cotovia & CNCDP, 1997.

MASSON, Michel, s.j., ed, *Matteo Ricci, un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVII^e siècle*, París, Editions facultés jésuites de Paris, 2010.

MERINO, Manuel, O.S.A., ed., *Gaspar de San Agustín, O.S.A., Conquistas de las Islas Filipinas (1565-1615)*, Madrid, CSIC, 1975.

VAN DEN WYNGAERT, Anastase, O.F.M., ed., *Sinica Franciscana. Relationes et epistolae Fratrum minorum saeculi XVII et XVIII*, tomo IV, Quaracchi, 1942.

ZEULI, C., ed., *Matteo Ricci: Lettere del manoscritto maceratese*, Macerata, 1985.

BIBLIOGRAFÍA

ALLETON, Viviane, "L'oubli de la langue et l'«invention» de l'écriture chinoise en Europe", *Etudes chinoises*, vol. XIII, núms. 1-2, primavera-otoño 1994, 259-282.

_____, *L'écriture chinoise: le défi de la modernité*, París, Albin Michel, 2008.

BERNARD MAÎTRE, Henri, S.J., "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens", *Monumenta Serica*, núm. 19, 1960, 349-383.

BONTINCK, François, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Lovaina y París, Nauwelaerts, 1962.

BOZZOLA, Sergio, "Esperienza e scrittura nell'epistolario di Matteo Ricci" en Piero Corradini y Francesco d'Arelli, eds., *Matteo Ricci. Lettere (1580-1609)*, Macerata, Quodlibet, 2001, xxvii-xlvii.

BROCKEY, Lam M., *Journey to the East. The jesuit mission to China, 1579-1724*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

BROOK, Timothy, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*, Berkeley, University of California Press, 1999.

BROOK, Tim, *Le Chapeau de Vermeer. Le XVIIe siècle à l'aube de la mondialisation*, París, Payot, 2009.

CHAUNU, Pierre, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, París, Flammarion, 1982.

COBLIN, W.S., "Francisco Varo and the Sound System of Early Qing Mandarin", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, núm. 2, abril-junio 1998, 262-267.

_____, "A brief History of Mandarin", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 120, núm. 4, octubre-diciembre 2000, 537-552.

DAHER, Andrea, *Les singularités de la France équinoxiale: histoire de la mission des pères capucins au Brésil (1612-1615)*, París, Champion, 2002.

- ELISSEEFF, Danielle y Vadime, *La civilisation de la Chine classique*, París, Arthaud, 1987.
- ETIEMBLE, René, *L'Europe Chinoise*, París, Gallimard, 1988-1989.
- FANG, Hao, *Zhongguo tianzhujiao shi renwu zhuan* 中國天主教史人物傳 [*Histoire des missions catholiques en Chine*], Hong Kong, 1967, reeditado en Taipei, 1970, 3 vol.
- GERNET, Jacques, *Chine et Christianisme. La première confrontation*, París, Gallimard, 1991 (edición revisada y corregida de *Chine et christianisme. Action et réaction*, 1982).
- GIRARD, Pascale, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle comparée*, París, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, CNCDP, 2000.
- GIRARD, Pascale, "Textes d'évangélisation et auxiliaires indigènes dans les missions espagnoles de Chine au XVII^e siècle", en Louise Bénat-Tachot y Serge Gruzinski, eds., *Passeurs culturels*, París, Presses universitaires de Marne-la-Vallée-MSH, París, 2001, 191-203.
- HARBSMEIER, Christoph, "La connaissance du chinois", en Sylvain Auroux, dir., *Histoire des idées linguistiques*, vol. 2, Bruselas, Pierre Mardaga, 2000, 298-311.
- LEPSCHY, Giulio, *History of Linguistics, vol. III: Renaissance and early modern Linguistics*, Londres y Nueva York, 1998 (edición italiana: Il Mulino, 1992).
- MASPÉRO, Henri, "Le chinois", en A. Meillet y M. Cohen, *Les langues du monde par un groupe de linguistes*, París, CNRS, 1952, 589-608.
- MOUNIN, Georges, *Histoire de la linguistique*, París, PUF, 1996 (edición corregida de la de 1967).
- QIU, Xigui, *Chinese Writing*, traducción de Gilbert L. Mattos y Jerry Norman Berkeley, University of California, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, 2000.
- REN, Jiyu, 20 世纪中国学术大典：宗教学 任 [*Encyclopédie de la sinologie au XX^e siècle: l'étude des religions*], Fujian, 2002.
- ROSSI, Paolo, *Clavis Universalis. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz (traduit de l'italien par P. Vighetti)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

ROSSO, Antonio Sisto, O.F.M., “Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary and Author”, *Franciscan Studies*, núm. 8, septiembre 1948, 263-264.

ROY, Olivier, *Leibniz et la Chine*, París, Vrin, 1972.

SANZ VALDIVIESCO, Rafael, O.F.M., *Vida y escritos de San Pedro de Alcantara*, Madrid, BAC, 1996.

UHALLEY, S. y Xiaoxin WU, eds., *China and Christianity: burdened past, hopeful future*, San Francisco, Ricci institute of the University of San Francisco, 2000.

ZHANG, Guogang, *Ming Qing chuanjiaoshi yu Ouzhou hanxue* 明清傳教士與歐洲漢學 [*Les missionnaires d'époque Ming et Qing et la sinologie européenne*], Beijing, 2001.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 1 de junio de 2011

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 9 de marzo de 2012