

**REY
DESNUDO**
REVISTA DE LIBROS

Comentario bibliográfico

Hosne, Ana Carolina: *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism*, Londres y Nueva York, Routledge, 2013.

Ismael del Olmo

CONICET/ Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento
delolmoismael@hotmail.com

Fecha de recepción: 29/09/2016
Fecha de aprobación: 25/10/2016

Un gigante extraterrestre de treinta y nueve kilómetros de estatura y oriundo de la región de Sirius realiza un viaje espacial, interesado en las ciencias y la metafísica de los diversos planetas del sistema solar. Irónico, Voltaire afirma al pasar que el cosmonauta había estudiado, “según la costumbre, en el colegio de los jesuitas de su planeta”¹. Faltó poco para que la broma, publicada en *Micromégas* (1752), fuera extemporánea: ocurre algunos años antes de las primeras expulsiones de los jesuitas de los reinos católicos —sangría sólo interrumpida por la amputación de la Compañía en 1773—. Por lo demás, describe bien cómo los tiempos de Voltaire percibían la impresionante expansión de los jesuitas por el orbe conocido, empujándolos, incluso, a los mundos imaginables.

¹ Voltaire: “Micromégas”, en *Cándido y otros cuentos* (introducción, traducción y notas de Carlos Pujol), Barcelona, RBA, 1994, p. 207.

De los inicios de este proceso de expansión trata *The Jesuit Missions to China and Peru*, de Ana C. Hosne, doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires y Marie Curie fellow de la fundación Gerda Henkel, Heidelberg. Con este libro, sugestiva intersección de historia de la temprana modernidad, historia de la América colonial e historia de la China de los siglos XVI y XVII, Hosne toma parte en una producción historiográfica en pleno vigor, como bien lo atestigua el dossier que el nº 7 (2015) de *Rey desnudo* dedicara a los jesuitas y sus misiones. La obra ofrece una introducción general y dos partes: la primera, “The men and the missions”, de tres capítulos (1. “The men: selected biographies of José de Acosta and Matteo Ricci”; 2. “The missions: the nature of political constraints in the Jesuits missions”; 3. “The tricky concepts of ‘Hispanization’ in Peru and ‘accomodation’ in China”); la segunda, “The missions and their texts”, de dos capítulos (4. “The craftsmanship of Jesuit catechisms in Peru and in China”; 5. “Christian truths in the Andean and Chinese settings”). Siguen una breve conclusión, un glosario de términos chinos, la bibliografía y un útil índice onomástico.

En la introducción, Hosne plantea el objetivo de la obra: estudiar de qué diversos modos los jesuitas —orden surgida al calor de la Reforma católica y con vocación de misión en un mundo recientemente magnificado— llevaron el Evangelio a Perú y China a partir del último cuarto del siglo XVI. Para ello, la autora recurrirá a trazar las vidas y obras paralelas de José de Acosta (1540-1600) y Mateo Ricci (1552-1610)². El primero, teólogo principal de la Iglesia en una América arrasada y en violento trabajo de parto hacia una sociedad nueva; el segundo, extranjero en un altivo Imperio casi siempre indiferente al zumbido de los misioneros cristianos. La comparación se prueba fértil: ambos jesuitas, líderes en sus respectivas y contemporáneas misiones, tendrán relaciones disímiles, determinantes para la fisonomía de sus misiones, con las estructuras político-confe-

2 Sobre las dificultades y oportunidades metodológicas del enfoque comparativo, en especial al momento de analizar la presencia jesuita “global” en contextos locales, véanse Subramanyan, Sanjay: “Connected Histories: Notes Toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, en *Modern Asian Studies*, No. 3, Vol. 31, 1997, pp. 735-762; Mignolo, Walter: *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Gruzinski, Serge: “Les Mondes Melés de la Monarchie Catholique et Autres ‘Connected Histories’”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 56, No. 1, 2001, pp. 85-117; Werner, Michael y Zimmerman, Bénédicte, “Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity”, en *History and Theory*, No. 45, 2006, pp. 30-50; Catto, Michela *et al.*, *Evangelizzazione e Globalizzazione. Le Missioni Gesuitiche nell’ Età Moderna tra Storia e Storiografia*, Milano, Societa’ Editrice Dante Alighieri, 2010.

sionales españolas y portuguesas que, con la venia de las bulas papales de fines del siglo XV, impulsaban la evangelización. Ambos, a su vez, escribirán catecismos perdurables —*Doctrina Christiana* y *Catecismo para Instrucción de Indios* (c.1584-85) y *Tianzhu Shiyi* (1603)—, reflejos de los distintos proyectos que la Compañía de Jesús albergaba para la conversión de estas sociedades.

Los dos primeros capítulos están dedicados, entonces, a repasar las estancias de Acosta y Ricci en sus misiones en términos de sus biografías personales y sus relaciones con los poderes políticos que habilitaban y a la vez constreñían sus acciones. Provincial del Perú para 1576, Acosta será expresión del compromiso entre España y el Papado y por lo tanto uno de los agentes principales en la creación de una férrea ortodoxia colonial en el otoño del siglo XVI. Operaría a la vez como autor y correa de transmisión de dicha ortodoxia colonial ante los indígenas, por supuesto, pero también frente a los peninsulares. Prueba de lo primero es su participación crucial en el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) y en la redacción de sus constituciones y su catecismo; evidencia de lo segundo es su intervención como calificador inquisitorial en un juicio al dominico Francisco de la Cruz, a quien acusaría de heresiarca y de quien propiciaría su incineración en 1578. De la Cruz era un conocido crítico del severo Virrey Francisco de Toledo y un erasmiano sospechado de luteranismo debido a su permisiva soteriología en relación con la conversión de las almas indígenas —volveremos a esto más abajo—.

Por su parte, el italiano Mateo Ricci llegaría a Zhaoqing en 1581, respaldado por Alessandro Valignano, responsable de la misión a las Indias Orientales, y por Michele Ruggieri, líder de la incursión china. Es crucial enfatizar, según Hosne, el panorama diametralmente opuesto que el frente oriental ofrecía a los jesuitas respecto de sus pares en América: la imposición y la fuerza estaban fuera de lugar en el Celeste Imperio, donde la diminuta Portugal no se imponía ni política ni militarmente, ni había logrado fundar una estructura eclesiástica de importancia (pp. 60 y 68). Valignano se había convencido de que allí debía reinar una evangelización basada en una humilde *accomodatio*, atenta al idioma, las costumbres y la etiqueta locales; los misioneros eran conscientes de la fundamental asimetría que vertebraba sus proyectos (una asimetría de consecuencias prácticas: por ejemplo, debían contar con una licencia de la administración Ming para poder predicar). Un detalle sugestivo al momento de captar esta diferencia entre el caso español y el caso portugués: mientras que José de Acosta desembarcó en las tierras americanas como José de

Acosta y vestido acorde a su función, Ricci eligió confraternizar con los letrados chinos bajo el nombre de Li Madou, llevar ropaje budista y raparse la cabeza —los jesuitas del Japón habían cosechado cierto éxito con este travestismo—. Cuando comprendió que sus galas de monje extranjero (i. e. bárbaro) atraían la suspicacia de los eruditos chinos, se dejó crecer el pelo y se disfrazó de mandarín, con sedas púrpura y sombrero cuadrado. Así pensaba ganarse a los sabios, blanco de su empresa evangelizadora y posibles puentes a la figura del Emperador. Estudió (y en el camino, tradujo al latín) los Cuatro Libros del Confucianismo y, para probar que su Europa era ajena al barbarismo, participó de los debates chinos contemporáneos (escribe su *Jiaoyou Lun*, un tratado humanista sobre la amistad) y, sobre todo, compartió su extenso conocimiento científico en las áreas de la geografía (notar su *Mapamundi*), la geometría (tradujo a Euclides al chino) y la astrología (presentó el astrolabio).

El tercer capítulo profundiza en las ideas de “hispanización” del Perú y de la *accomodatio* en China, enfatizando el abismo arriba notado entre la imposición de la cultura europea a poblaciones americanas exangües y la proyectada evangelización de un Imperio políticamente independiente y saludado como culturalmente equivalente. Acosta plantea la necesidad de una “hispanización” de los indígenas, que involucra su evangelización, por supuesto, pero que presupone su “humanización”, es decir, su educación gradual en las costumbres españolas, un verdadero proceso de civilización (llamado entonces “policía”) dirigido en una primera etapa a los hijos de los curacas (p. 73). Es necesario advertir, insiste Hosne, que Acosta no pretende desterrar todas las costumbres indígenas: hombre práctico, atento al muy imperial equilibrio entre coerción y persuasión, el teólogo buscaría conservar las prácticas indígenas que pudieran ser útiles en la aculturación. El ejemplo de los quipus es interesante: rechazados como idolátricos por el Tercer Concilio de Lima, reaparecen en el corpus catequético de Acosta como instrumentos mnemotécnicos útiles para la confesión “escrita” de los pecados, y por lo tanto, como una vía de acercamiento al sistema sacramental cristiano (pp. 80-81).

Esta tensión entre coerción y persuasión jamás penetró en la misión de China, ausente de ella todo cataclismo vinculado con el acontecimiento de la Conquista. Tampoco preocupó a los jesuitas ningún proceso de civilización: si se recuerda que su norte eran los eruditos chinos, se en-

tiende que concluyeran que el problema de la conversión oriental no era una cuestión de entendimiento, sino de voluntad (p. 84). Para conquistar la reticente volición de estos paganos virtuosos, Ricci, al decir de Hosne, procedió a presentar al cristianismo como un sistema moralmente compatible con el confucianismo, en una clara estrategia de construcción del cristianismo en tanto parte de la ortodoxia china (p. 87). Ricci arriesgó así que en sus orígenes el confucianismo habría estado sostenido en el monoteísmo y que sólo su contacto posterior con el budismo lo había degradado, acercándolo, junto al daoísmo y otros cultos menores, a la idolatría, y por lo tanto a la heterodoxia. El cristianismo venido de ultramar volvería a proveer esa carente dimensión metafísica, limpiando al “neo-confucianismo” de sus elementos idolátricos y restituyendo su pureza primera. Por supuesto, aclara Hosne, esta construcción de un “confucianismo” bajo líneas definidas, esta demarcación tajante entre ortodoxia y heterodoxia —basada en el reconocimiento o en el rechazo de un canon preciso por parte de una autoridad oficialmente reconocida y portadora de un poder monopólico de interpretación— remite más a un gesto europeo y cristiano que a la compleja realidad del confucianismo chino de la primera modernidad, atravesado por corrientes internas y escuelas que divergen de la exégesis oficial sin por ello ser catalogadas de heterodoxias (p. 89).

Este problema, el de la heterodoxia, es visto por Hosne como un lazo que conecta las misiones de Acosta y a Ricci, lazo por otra parte útil al momento de contrarrestar dos imágenes cristalizadas por la historiografía: aquellas de la severidad de Acosta y de la suavidad de Ricci (p. 90). En primer lugar, Hosne se preocupa por desmarcar a Acosta (muerto en 1600) de la gran extirpación de idolatrías que asoló el siglo XVII americano, reflejo brutal de la pérdida de confianza colonial en la posibilidad de una conversión simple y voluntaria de las almas indígenas. La autora pone el acento en la ambigüedad de las denuncias: si bien es cierto que Acosta reprueba las idolatrías en su *De procuranda* y en el catecismo, también escribe que el demonio, *simia Dei*, instauró rituales diabólicos que son una inversión de los ritos cristianos y que ello, por providencia divina, inclinó a los indígenas a la práctica de la religión, disponiéndolos mejor a la recepción de los sacramentos verdaderos³. Guiado por un agustinismo que conminaba a acercarse

3 La ambigüedad de Acosta respecto de los ritos indígenas, enfatiza Hosne, ha sido tema de debate en la historiografía. Véase Duviols, Pierre: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660*, París, Ophrys, 1971; Padgen, Anthony: *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge:

con amor a los rudos, Acosta estableció así las bases para una *accomodatio* de tintes condescendientes, paternalistas (p. 94). Ricci, por su parte, abandonó su plástica *accomodatio* al momento de lanzar una fuerte diatriba en contra de lo que caracterizaba como “idolatrías” chinas, en especial aquella del budismo y sus teorías respecto de la reencarnación, que ponían en jaque la inmortalidad individual del alma. Se lamentaba de que las disputas de los confucianos con budistas, daoístas y otros sectarios no prevenían a estos últimos de continuar fundando templos y adorando ídolos, lo que permite a Hosne afirmar que el elemento coercitivo y persecutorio, característico del cristianismo postridentino del momento y por lo tanto inserto en la mirada de Ricci, estaba por completo ausente en la China imperial (p. 92).

La segunda parte de la obra se concentra en el análisis de los textos catequéticos de ambos jesuitas, tributarios de un género en expansión hacia la segunda mitad del siglo XVI, en el contexto de un catolicismo decidido a reclamar la conversión (y re-conversión) de poblaciones ajenas a su influencia. El desafío de las misiones de ultramar —quizá la única diferencia concreta con aquél de las Indias interiores de Europa⁴— consistía en poder traducir el cristianismo a una cultura totalmente otra. El capítulo 4 examina así *Doctrina christiana* y *Tianzhu Shiyi* como “líneas de demarcación” (p. 141) en la misión peruana y china; catecismos que, aun alimentándose de ellos, desplazaron los intentos previos de conexión con las culturas locales, afirmando una mayor preocupación por atacar la heterodoxia y fundamentar la ortodoxia. De este objetivo compartido, sin embargo, se desprenderán dos estrategias disímiles, adecuadas a las asimetrías propias de cada misión: Acosta apelará a extraer la fe explícita de los indígenas en los ajenos misterios de Cristo; Ricci, a compartir la humana razón natural con sus sabios confucianos. Acosta escribe en momentos de pleno rechazo de la jerarquía eclesiástica americana a la primera evangelización, plena de una esperanzada *accomodatio*, permisiva frente a las costumbres indígenas, poco atenta a las precisiones doctrinales y sacramentales —la encarnación de Cristo y los misterios de la Trinidad y de la

De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses, París, Seuil, 1988.

4 Sobre las “Indias interiores” españolas, véase Contreras, Jaime: “Procesos culturales hegemónicos: de Religión y Religiosidad. Reflexiones sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen”, en *Fundación V. Actas de las Primeras Jornadas de Historia de España. Tomo V*, Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 2002, pp. 9-38. Consúltese, para el caso italiano, también Prospero, Adriano: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turín, Einaudi, 1996, especialmente pp. 551-649.

Iglesia, por ejemplo, no eran enseñados (p. 111)—. Aunque retendrá de la evangelización primera la imperiosa necesidad de aprender el idioma local, Acosta afirmará la necesidad de superar los “contenidos mínimos” para la salvación y enseñar la doctrina católica de modo ortodoxo. Es con estos lineamientos que intervendrá en el Tercer Concilio de Lima, argumentando en favor de un catecismo unificado y autorizado, difundido en lengua quechua y aymara (mejor dicho, advierte Hosne, en versiones coloniales, estandarizadas, de estas lenguas). Escribirá sobre la absoluta necesidad de la fe en y del conocimiento —aunque no necesariamente en la comprensión— de Cristo para alcanzar, a partir de los sacramentos, la salvación (pp. 115-116, 125); también acentuará el rechazo de las idolatrías, ceremonias, celebraciones y rituales locales, incluyendo en el catecismo una lista de supersticiones e instrucciones para su confesión. Por último, conminará al clero secular, a menudo desinteresado, a comprometerse con la ardua tarea de la evangelización.

Ricci, en tanto, procederá en su catecismo de 1596 a señalar una división tajante entre heterodoxia (budismo y daoísmo) y ortodoxia (confucianismo y cristianismo), con un tono combativo respecto de la evangelización —ambos elementos ausentes en el catecismo previo, aquél de Michele Ruggieri—. Basará su acercamiento a los letrados chinos en las razones naturales (de fuerte impronta aristotélica) que demuestran la existencia de un Creador y, sobre todo, de un alma inmortal pasible de recompensa y castigo futuros. Esperaba con ello preparar a los eruditos para los dogmas que luego dependerían sólo de la fe (p. 135). En línea con su ataque a las heterodoxias, Ricci será muy crítico de los seguidores del *San jiao* (“las tres enseñanzas”), que combinaba confucianismo, budismo y daoísmo: no puede, afirma, admitirse la coexistencia de múltiples verdades; sólo existe una verdad, y por lo tanto, una religión (pp. 139-140).

En el último capítulo, “Christian truths in the Andean and Chinese settings”, Hosne profundiza el análisis del capítulo previo proponiendo comparar cómo *Doctrina christiana* y *Tianzhu Shiyi* tratan tres nodos esenciales de la fe cristiana: la existencia de un Dios creador, la inmortalidad del alma y el castigo y la recompensa eternos. Veamos, a modo de ejemplo, el primer punto. En el caso americano, el debate en torno del nombre de Dios nos lleva a “Viracocha” (dios de lo alto) como uno de los candidatos más frecuentemente utilizados —ya desde la primera evangelización— para traducir al Dios cristiano. Sin embargo, la elección no estaba exenta de riesgos, toda vez que Viracocha era sólo uno de los dioses americanos, cuya función no se agotaba en su capacidad de

creación, ni ésta le era exclusiva. Por lo demás, su utilidad como traducción de una divinidad única continuó siendo ambigua: el mismo Acosta lo tomaba en obras distintas como dios de los Andes y como huaca (p. 149). El caso chino se revela también complejo: Ricci eligió alternativamente *Tianzhu* y *Shang di* (“señor del cielo” y “señor de lo alto”) porque si bien afirmaba que los chinos no poseían un término para Dios, adoraban al cielo como ser supremo. *Shang di*, por otra parte, tenía la virtud adicional de figurar en los libros confucianos clásicos, lo que permitía a Ricci presentar al cristianismo como un regreso a las fuentes. Esta *accomodatio*, sin embargo, no fue recibida sin crítica por parte de los jesuitas del oriente, que veían sepultada la singularidad del mensaje cristiano bajo las traducciones, la identidad con el confucianismo y la mera razón natural —es significativo que Ricci presentara a Cristo simplemente como maestro, sin mencionar dimensión soteriológica alguna respecto del Hijo (pp. 151-153, 156)—.

En definitiva, *The Jesuit Missions to China and Peru* constituye una excelente puerta de acceso al mundo de las misiones: plantea los debates actuales en la historiografía jesuítica y traza de modo preciso, claro y ameno, vía las experiencias comparadas de Acosta y Ricci, los ingentes conflictos —político-confesionales, filosóficos y religiosos— que aguardaban a los impulsores de una Verdad extraña y extranjera. Sí debo decir que como lector interesado en la historia intelectual de la temprana modernidad he echado en falta una conexión más explícita entre los debates e intereses de los misioneros en América y el oriente y los debates e intereses de sus contemporáneos en suelo Europeo. El peligro (o la percepción de ciertas posiciones heterodoxas como un peligro) de la incredulidad y del ateísmo a partir del siglo XVI es un ejemplo propicio: Ricci, por caso, debió enfrentarse a sabios chinos que, amén de no saber palabra sobre el Evangelio, no creían en Dios, en la *creatio ex nihilo* o en la eternidad ultraterrena, en felicidad o en miseria perpetua, de las almas. Explícitamente afirma el jesuita en su catecismo, por ejemplo, que la existencia del infierno debía enseñarse con el fin de aterrorizar a los hombres y conducirlos a la virtud. Ricci mismo escribe, para desdeñarla rápidamente, la posible respuesta de un literato chino: el confucianismo insta al hombre a hacer el bien por el bien en sí, sin pensar en el futuro (p. 165). Este punto recuerda insistentemente a las ideas de Pietro Pomponazzi en su *De immortalitate animae* (1516) al momento de comparar la actitud del vulgo y de los sabios frente a la existencia del castigo del

alma inmortal⁵. El de la inmortalidad y el castigo eterno es un punto heterodoxo que habría de penetrar en controversias teológicas, filosóficas y médicas de la época, hasta influir a las generaciones de libertinos eruditos del siguiente siglo. ¿Es posible encontrar aquí una preocupación compartida por el cristianismo europeo y aquél de las misiones? ¿Sabía Ricci, por ejemplo, de la existencia del debate sobre la incredulidad a lo largo del siglo XVI? Si su formación en Italia lo llevó a conocer este magno problema, ¿cómo afectó ello su encuentro con multitud de eruditos que compartían a su modo muchas de las ideas condenadas en Europa?

Por supuesto, este detalle no empaña de ninguna manera el esfuerzo de la obra, concentrada en acceder de modo comparativo a los múltiples intentos de implantación del catolicismo postridentino entre gentes extrañas, y los compromisos y acritudes a los que apelaron sus convencidos propulsores.

5 Véase Pietro Pomponazzi: *Tractatus de immortalitate animae*, Bolonia, Iustinianum Leonardi Ruberiansem, 1516, p.ciii. El enfoque clásico respecto de este importante tema sigue siendo Pine, Martin: *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padua, Antenore, 1986, especialmente pp. 55-234.