

Entre la fe y la razón. La *Doctrina y el catecismo* del Tercer Concilio Limense (1584-85) de José de Acosta SJ como autor principal del texto en castellano, y la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo* [*Tianzhu shiyi*] de Matteo Ricci SJ en China (1603).

Volúmen 1

Autor:

Hosne, Ana Carolina

Tutor:

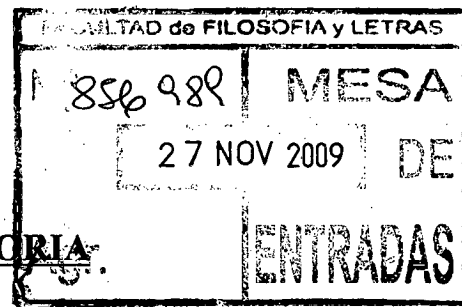
Presta, Ana María

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras.

Posgrado

Tesis
13-5-7-1



TESIS DE DOCTORADO EN HISTORIA

Entre la fe y la razón. La *Doctrina y catecismo* del Tercer Concilio Limense (1584-85) de José de Acosta SJ como autor principal del texto en castellano, y la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo* (*Tianzhu shiyi*) de Matteo Ricci SJ en China (1603).

Doctoranda: Ana Carolina Hosne

Directora: Ana María Presta

VOLUMEN I

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Noviembre 2009

AGRADECIMIENTOS

Quiero manifestar, en primer lugar, mi reconocimiento, gratitud y profundo respeto a mi directora de tesis y de beca Conicet, Ana María Presta. Por su generosidad intelectual y afecto personal a lo largo de los años.

Agradezco a todo el equipo del Prohal y al staff de la biblioteca del Instituto Dr. Emilio Ravignani de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. A los integrantes de la cátedra de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en particular a su titular, Fabián Campagne y a Soledad Justo. A Patricia Fogelman. A profesores que me han acompañado de una forma u otra en este recorrido desde sus inicios, por quien siento profunda admiración y respeto: José Emilio Burucúa y especialmente, *in memoriam*, Enrique Tandeter.

Fuera de mi país, encontré en Antonella Romano a una lectora cuya erudición y experiencia siempre me hicieron pensar más allá. Por su profunda generosidad, le estoy enormemente agradecida. A Elisabetta Corsi y Eugenio Menegon, por iluminadoras conversaciones.

De las instituciones que hicieron posible esta investigación, agradezco particularmente al *Ricci Institute for the Pacific Rim* en la Universidad de San Francisco, California, donde comencé mi investigación sobre Matteo Ricci. Aún me acompaña el interés y respaldo por parte de su director, Xiaoxin Wu, a cuya amabilidad y generosidad se suma la de su maravilloso staff, especialmente Mark Mir y Jan Vaeth. Agradezco al *Center for Chinese Studies* en la Biblioteca Nacional de Taiwan, especialmente a Jane Liao y Lili Wu, por haberme permitido progresar en esta investigación. A Alexander Chen del *Ricci Institute* de Taipei, por haberme facilitado gentilmente todo el material a su alcance.

Entre los amigos en el área de Estudios chinos, agradezco especialmente a Pablo Blitstein e Ignacio Villagrán, a mi profesora Tai Cheng en Buenos Aires, y a Zhen Ru en Taiwan. De mis amigos en el área de estudios de la Compañía de Jesús, agradezco especialmente a Ignacio Telesca, quien leyó la segunda parte de la tesis con plena dedicación y cuidado, a Carlos Paz y Guillermo Wilde por sus consejos y ayuda en incontables ocasiones.

De las amigas de la vida y carrera, agradezco especialmente a Paz Estevez, Cecilia Tossounian y Paula Zagalsky.

Por último, pero no menos importante, agradezco a mi familia. A Carol, Roberto, mi incondicional lector para quien no encuentro suficientes palabras de agradecimiento, a Alejandro y Teresa, porque estuvieron de un modo único, incommensurable.

ABREVIACIONES

- De Proc* Acosta, José de, *De Procuranda Indorum Salute, Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954.
- DTCL* Luciano Pereña (Ed), *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios*, Facsimil del texto trilingüe, Corpus Hispanorum de Pace, Volumen XXVI-2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
- EM* Acosta, José de, Escritos Menores, en *Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954.
- Handbook* Nicolas Standaert (Ed.), *Handbook of Christianity in China*, Leiden, Boston, Koln, Brill, 2001, Vol. I: 635-1800.
- MP* Egaña, Antonio de, S.I. (Ed.), *Monumenta Peruana I (1565-1575)*, Roma, *Monumenta Missionum*, Societatis Iesu, Vol. I, 1954; Vol. II, 1958; Vol. III, 1961.
- NHyM* Acosta, José de, *Historia Natural y Moral de Indias, Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954.
- TZSY* Ricci, Matteo, S.J., *The true meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, Translated, with Introduction and Notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., A Chinese-English Edition by Edward J. Malatesta, S.J., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1985.
- OS* Tacchi Venturi, Pietro, SJ, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I., edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal P. Pietro Tacchi Ventura S.I., Macerata, Stab. Tip. Giorgetti, 1911-1913, 2 vol.*
- Sumario* Valignano, Alejandro S.I, *Sumario de las Cosas de Japón (1583) Adiciones del Sumario de Japón (1592)*, Sophia University, Monumenta Nipponica Monographs No 9, Tokio, 1954.

INDICE GENERAL

Agradecimientos	II
Abreviaciones	IV
Indice	V
 PRIMERA PARTE: Temas y problemas históricos en torno a dos catecismos jesuíticos	
Introducción	1
Capítulo 1: José de Acosta (1540-1600) y Matteo Ricci (1552-1610). <i>Biografías de dos savants</i> de la Compañía de Jesús	43
José de Acosta: jesuita, teólogo y político	45
Matteo Ricci en China: jesuita y político versátil	70
Conclusiones	94
Capítulo 2: La Compañía de Jesús y el régimen de Patronato real. Sobre la naturaleza y bifurcación de las misiones en el siglo XVI	97
Expansión ultramarina, misiones jesuíticas y evangelización. El régimen de Patronato real en el siglo XVI	101
Las misiones jesuíticas en Japón y China frente al poder político local	109
La Compañía de Jesús durante el gobierno del Virrey Toledo (1569-1581)	125
Conclusiones	138
Capítulo 3: Occidentalización y acomodación. Sobre una conceptualización de las misiones de la Compañía de Jesús en Perú y China	
José de Acosta en Perú. La búsqueda de un equilibrio entre la persuasión y la coerción	145
Sobre el carácter ficcional de la acomodación ricciana	163
Conclusiones	178

SEGUNDA PARTE: Dos catecismos jesuíticos

Introducción	183
Capítulo cuatro: Deshacer y crear la doctrina en la misión. La <i>Doctrina christiana y catecismo del Tercer Concilio Limense</i> (1584-85) en Perú y la <i>Verdadera Doctrina del Señor del Cielo (Tianzhu shiyi)</i> (1603) en China	204
La Doctrina Cristiana y catecismo para Instrucción de Indios	205
La Verdadera Doctrina del Señor del Cielo o <i>Tianzhu Shiyi</i> (1603) de Matteo Ricci	236
Conclusiones	270
Capítulo quinto: Entre la fe y razón: la <i>Doctrina Christiana y catecismo</i> y la <i>Verdadera Doctrina del Señor del Cielo (Tianzhu shiyi)</i>	272
Dios único creador: probar su insistencia o creer en él	276
Sobre la inmortalidad del alma	292
Las recompensas y castigos en el más allá	299
Conclusiones	305
Conclusiones: Entre la fe y la razón o la universalidad de la <i>Christianitas</i>	308
Apéndice I	323
Apéndice II	326
Bibliografía	329

PRIMERA PARTE

**TEMAS Y PROBLEMAS EN TORNO A DOS CATECISMOS
JESUITICOS**

INTRODUCCION

El título de esta investigación puede fácilmente conducir a tres interrogantes: por qué José de Acosta y Matteo Ricci, por qué Perú y China y, por último, por qué dos catecismos. Sin duda, remitirnos a la Compañía de Jesús es un paso necesario y fundamental para comenzar a esbozar respuestas y un primer indicio reside en su *universalismo*.

Fundada por Ignacio de Loyola en 1534, y reconocida por el Papa Pablo III en 1540 con la promulgación de la bula *Regimini militantes ecclesiae*, la Compañía de Jesús establecía en las Constituciones –sus fórmulas jurídicas- que, además de los tres votos de la vida religiosa –obediencia, pobreza y castidad-, los jesuitas emitían un cuarto voto de obediencia al papa *circa misiones*, para ser enviados donde los necesitara¹. A partir de la expansión interoceánica y la conquista del Nuevo Mundo en el siglo XVI, nace la acepción moderna del término *misión*. En aquél momento, el significado de este término a veces se intercambiaba con el de *viaje* o *peregrinación*, si bien todos referían a una encomienda pastoral. En el vocabulario técnico jesuita, una *misión* (*missio*) es una categoría social que designa una tarea apostólica, un grupo de misioneros -al menos dos- en un determinado espacio misional².

¹ Cfr. Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York, Cambridge University Press, 2008, Introducción. El autor hace referencia a la evolución del término en el siglo XVII dentro de la Compañía, cuando una *missio* refería a un grupo de jesuitas que integraban una determinada unidad política, enfatizando así el aspecto institucional.

² Cfr. Glosario Jesuítico, *Guida all'intelligenza dei documenti*, ARSI, Rome, 1992, tomado de Ines Zupanov, *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*, India, Oxford University Press, 2001, P. 5, nota 17; cfr. Elisabetta Corsi "El debate actual sobre relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera Edad Moderna: ¿Una lección para el presente? En Elisabetta Corsi (Coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008, Introducción, p.27.

Jean Delumeau no duda en caracterizar como *exitosa* la expansión de la Iglesia fuera de sus límites europeos en el siglo XVI dado que, en épocas pasadas, el cristianismo jamás se había extendido con tal rapidez sobre tan vastos territorios³. Sin duda, este era un logro exclusivo a la vez que un rasgo distintivo del catolicismo en este período, como señala John O'Malley, ya que no hubo misiones protestantes como contrapartida.

Este catolicismo expansivo del siglo XVI fue complejo, rasgo que lo expuso a diversas caracterizaciones, como las de *contrarreformista*, *tridentino* o *reformista*, siempre sobre el trasfondo de la Reforma protestante. Por este motivo John O'Malley se dedicó a la tarea de *nombrar* al catolicismo en este período, a fin de despejar la imbricada interrelación entre sus distintos aspectos y componentes. Con este fin, propone el concepto de *catolicismo moderno temprano*. *Moderno temprano* implica que la iglesia católica estaba sujeta a todas las fuerzas que interactuaron en la modernidad temprana. Por *catolicismo*, O'Malley incluye a toda la gente, instituciones –la Iglesia católica principalmente– y manifestaciones culturales y religiosas que antes de 1517 eran cristianas y después de ese año eran no protestantes. *Catolicismo* también implica a la religiosidad misma, esto es, doctrina y devoción. Por último, ese catolicismo trascendió los límites europeos para abarcar a las tierras recién *descubiertas*⁴. En pocas palabras, el objetivo último y principal de los primeros jesuitas, señala O'Malley, era el de la promoción de la *Christianitas*. Ellos se definían a partir del ministerio, y entre ellos, la promoción de la *Christianitas* fue, tanto en la teoría como en la práctica, el más importante desde un comienzo, posibilitado sobre

³ Jean Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Barcelona, 1973.

⁴ John O'Malley, *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, USA, Harvard University Press, 2002, Introducción: "What's in a name?".

todo por una flexibilidad tal que les permitiese acomodarse a los tiempos, personas y lugares⁵.

En esta historia de expansionismo jesuítico es ineludible el hecho de que fueron los soberanos de los imperios ultramarinos los que convocaron a la Compañía para evangelizar a sus habitantes. Se trataba de un mundo en expansión, repartido entre España y Portugal mediante la promulgación de bulas papales en 1493, ratificadas al año siguiente en el *Tratado de Tordesillas* -en junio de 1494-, producto de las negociaciones de los Reyes Católicos y el rey Juan II de Portugal. En esa nueva configuración espacial, desde el punto de vista de la Corona castellana, las posesiones de ultramar fueron concebidas, de principio a fin, como *Indias Occidentales* y no como *América*, como puede verse en todos los documentos legales. El siglo XVI fue un momento crucial en la consolidación de la idea de Europa como cristiana y occidental, y en ese sentido las *Indias Occidentales* se tornaron tanto un lugar geográfico como aquél donde la *republica christiana* continuaría creciendo⁶. Al mismo tiempo, como señala Edward Said, el cristianismo terminó de distinguir las principales esferas dentro de Oriente: había un Oriente Próximo y un Extremo Oriente, un Oriente familiar, y un Oriente extraño⁷.

El sistema de Patronato regio evidenció un cambio en la relación entre el poder temporal y espiritual, que se continuaría en el siglo XVI como testigo del dinamismo de la relación entre el poder papal y los soberanos de los emergentes estados modernos. La Península Ibérica – que comprendía dos de las asistencias de la

⁵ Alrededor de 1550, Juan de Polanco –el secretario de Ignacio de Loyola- compuso una lista de dieciséis cualidades deseadas en los candidatos para el ingreso a la Compañía. La tercera de ellas era la *flexibilidad*; en consecuencia, los *duros de cabeza* no eran aptos para la vida jesuita. Cfr. John O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993, p. 125 y ss.

⁶ Las *Indias Occidentales* no se limitaban al así llamado “Nuevo Mundo”, sino que incluían también parte del “Viejo Mundo”. Las Filipinas eran parte del Imperio Español y se ubicaban entre las Indias del Poniente. Cfr. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, USA, Michigan, the University of Michigan Press. 1995, pp. 325-326.

⁷ Edward Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2007, p. 92.

Compañía - fue el punto de partida para los emprendimientos jesuitas más allá de Europa, convocados por los soberanos para evangelizar sus posesiones ultramarinas⁸. El primer impulso para dejar el Viejo Mundo provino del llamado del rey Juan III de Portugal en 1540, el mismo año que la Orden ignaciana era reconocida por el Papa Pablo III. Y así fue que Francisco Javier (1506-1552), uno de sus padres fundadores, partió hacia la India en 1541 para evangelizar a sus pobladores; allí permanecería hasta su viaje a Japón en 1549. Su admiración por esta tierra, por la erudición de los japoneses, hombres de letras y *razón*, no fue tan grande como la que sentiría por China, cuando escuchase a los mismos japoneses referirse a los chinos como los más eruditos⁹. Y así, China se convirtió en uno de los destinos más anhelados para los padres de la Compañía de Jesús en el Este asiático desde el momento en que Francisco Javier muere a la espera del intérprete que le ayudaría a entrar en el hermético Imperio Ming. Su muerte en esa imposibilidad inspiraría a las próximas generaciones, que hicieron de ella un objetivo realizable, a la vez que un mito. La dinastía Ming (1368-1644) se había sumergido en un intencionado aislamiento, y uno de los motivos principales eran los destrozos causados por los *wokou* –los piratas japoneses- en las costas chinas. A esa amenaza se sumaba la presencia de comerciantes portugueses en la zona, que se beneficiaron en gran medida con la fundación de la ciudad de Macao en 1557 gestionada desde India.

Macao fue un trampolín para la entrada a China que atestiguó los fracasados intentos de los misioneros –jesuitas, dominicos, franciscanos y agustinos- desde la

⁸ La unidad básica de la Compañía de Jesús era la *provincia*; las provincias, a su vez, eran agrupadas en divisiones administrativas más amplias, según un criterio geográfico, llamadas *asistencias*. Las cuatro asistencias originales comprendían la provincia italiana, española, portuguesa y alemana, a las que posteriormente se sumaron otras. Cada provincia tenía sus misiones, cuya ubicación geográfica podía estar en otra provincia.

⁹ En 1552, año de su muerte, Francisco Javier escribía desde Cochín a los jesuitas en Europa: “*China es una tierra muy grande, pacífica, sin guerras...La gente de la China...es gente de agudo ingenio, mucho más que los japoneses, y hombres de mucho estudio...*” [Mi traducción]. Cfr. John W. Witek, SJ y Joseph Sebes SJ, (Ed), *Monumenta Sinica I (1546-1562)*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2002, p. 125.

muerte de Javier en 1552, a lo largo de treinta y un años. Sin embargo, en un determinado momento fue posible para los jesuitas entrar a China. Para explicar cómo y por qué, nos remitimos al polifacético concepto de *acomodación*, que se convirtió en un *leitmotiv* de las misiones jesuíticas en el Este asiático. Este método presupone un conocimiento de la cultura de los potenciales conversos, a partir de su aceptación y tolerancia, aún con la idea de que están muy lejos de conocer la verdadera religión. A grandes rasgos, el método de acomodación se opone al de *tabula rasa*, por el que los *gentiles* así como todos los aspectos de su vida, se condenan por idolátricos, plagados de prácticas supersticiosas, al punto que se clama por un total abandono de la tradición pasada para la adopción del cristianismo¹⁰. Como método de evangelización, la acomodación encuentra su mayor referente en el modelo paulino, en el espíritu y ejemplo de Pablo de Tarso, quien “acomodó” el cristianismo a la cultura greco-romana imitado por los primeros misioneros de la Compañía de Jesús. Ese espíritu se reflejó en los primeros documentos oficiales de inspiración ignaciana, como los Ejercicios espirituales y las Constituciones, y en la afirmación atribuida a Ignacio de Loyola, *entrar por la puerta del otro para salir por la propia*¹¹.

En India, Francisco Javier había mostrado una actitud tolerante hacia las costumbres y prácticas locales, y en Japón tomó conciencia de que, para que el cristianismo triunfara en Asia, los misioneros tenían que llegar a los nativos en sus propios términos, esto es, con la capacidad de hablar, leer y escribir en sus lenguas¹². Es curiosa la visión de la acomodación que otro de los primeros jesuitas, Juan de Polanco -el secretario de Loyola- ofrece en su *Industriae*. Según Polanco, “acomodarse” a los

¹⁰ John Witek, SJ, “Understanding the Chinese: A comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians sent by Louis XIV”, en Charles E. Ronan y Bonnie Oh (Eds.), *East meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988, pp. 63-64.

¹¹ Nicolas Standaert, *L'autre dans la mission: leçons à partir de la Chine*, Bruselas, Éditions Lessius, 2003, p. 52.

¹² Joseph Sebes SJ “The Precursors of Ricci”, en Charles E. Ronan y Bonnie Oh (Eds.), *East meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988, p. 22-23.

otros implicaba la renuncia a afirmar el propio punto de vista “aprobando lo que es digno de ser aprobado y soportando y disimulando algunas cosas, si bien no están dichas ni hechas¹³”.

Como fuere, estos preceptos implicados en la acomodación explican el modo en que los jesuitas revirtieron el desafío que constituía China. Específicamente, la situación cambió cuando la expansión misionera en Asia quedó bajo el liderazgo de Alessandro Valignano (1539-1606), nombrado Visitador de las misiones en Oriente en 1573. Valignano insistía en la importancia de dominar la lengua, tal como lo había considerado en su momento Francisco Javier en Japón, para lo que solicitó al superior de la Provincia de India en Goa el envío de un hombre calificado a Macao con el propósito de aprender chino. El Visitador mencionó particularmente a Michele Ruggieri (1543-1607) a quien se le unió Matteo Ricci (1552-1610) poco tiempo después. En la directiva del aprendizaje del idioma chino reside la primera instancia de *acomodación* que Valignano había establecido para posibilitar la misión en China. Pero no sólo consistió en el aprendizaje y uso de las lenguas locales por parte de los misioneros, sino también en la adopción de la vestimenta, hábitos alimenticios y etiqueta. El prestigio de los monjes budistas en Japón, que Valignano conocía bien, se tradujo en la adopción del hábito de monjes budistas por parte de los jesuitas Ruggieri y Ricci cuando entraron a la provincia de Cantón en 1583, también sugerida a Ruggieri por un oficial de la provincia de Cantón. Pero, como vemos a lo largo de este trabajo desde diferentes ángulos, la experiencia mostró que el modo de asegurar la permanencia de la misión en China residía en la cercanía –y asimilación– a los

¹³ MHSI, *Polanco complementa*, II, Madrid, 1917, pp. 829 y ss., tomado de Adriano Prosperi, “El misionero”, en Rosario Villari (Ed), *El hombre barroco*, Madrid, 1993, p. 219. En este sentido, Elisabetta Corsi observa que la historiografía italiana por lo general contempla el método misional jesuítico desde un punto de vista instrumental y de acuerdo con cierto grado de “simulación”, visión que parte frecuentemente del *Industriae* de Juan de Polanco. Cfr. E. Corsi, “Órdenes religiosas entre América y Asia...”..., *op. cit.*, Introducción, p. 41.

letrados confucianos. Doce años después de su llegada a China, en 1595, por sugerencia de un letrado confuciano que se convertiría al cristianismo Ricci desechó las ropas budistas para vestirse como letrado confuciano o mandarín. Hay un aspecto fundamental que explica este cambio, y fue la percepción de Ricci de que la cercanía a los letrados confucianos aseguraría la permanencia de la misión en China, dado que ellos eran, al mismo tiempo, oficiales imperiales cuya formación –confuciana- estaba legitimada como *ortodoxia (zheng)* en el sentido de un orden socio-político, religioso y ritual dentro del imperio. Por el contrario, la *heterodoxia (xie)*, opuesta a la ortodoxia, se aplicaba a movimientos o ideas que amenazaban este ideal de orden social, moral, político y cultural, generadores de caos (*luan*). Confucianismo, budismo y daoísmo coexistían en armonía desde hacía siglos, y si bien la formación del cuerpo de oficiales imperiales respondía a una formación confuciana, eso nunca impidió al mismo tiempo su inclinación al budismo o daoísmo, dado que las distintas tradiciones no se concibieron como excluyentes. El cristianismo, no obstante, como religión foránea, recién llegada, ciertamente no podía quedar del lado de la heterodoxia, y la cercanía de Ricci a los letrados confucianos y, al mismo tiempo, oficiales imperiales fue fundamental para garantizar la permanencia de la misión puertas adentro del Imperio Ming. Pero esta percepción de Ricci no se tradujo meramente en un cálculo racional, sino que marcó el inicio de su estudio de los *Cuatro libros* confucianos (*Si shu*) que luego incorporó a su obra, junto con los *Clásicos Chinos*¹⁴. El estudio de estos escritos canónicos condujo a Ricci a la convicción de que el confucianismo antiguo había sido monoteísta, algo comprobable en todas las menciones al Señor de lo Alto (*Shang di*), que asimiló al Dios cristiano. Y el cristianismo podía brindar al

¹⁴ Los Clásicos chinos comprenden, por un lado, los Cinco libros preconucianos (*Wu jing*), esto es, el Libro de los Cambios (*Yi jing*), el Libro de la Historia (*Shu jing*), el Libro de la Poesía (*Shi jing*), el Libro de los Ritos (*Li ji*) y los Anales de primavera y otoño (*Chun qiu*). Por otro lado, los Cuatro libros (*Si shu*) confucianos que a su vez comprenden las *Analectas (Lun yu)*, la *Gran Enseñanza (Da xue)*, la *Doctrina del Medio (Zhong Yong)* y el *Mencio (Meng zi)*.

confucianismo una base metafísica que Ricci plasmó en una síntesis cristiano-confuciana, producto de una feliz convergencia. Paradójicamente, los misioneros en Japón ya habían notado anteriormente que el budismo presentaba similitudes con el cristianismo, al ser una religión fundada sobre la recompensa de las acciones humanas, penitencia, celibato, limosnas, imágenes en los templos, los cánticos, etc. Pero en China, donde el budismo era una religión popular, Ricci procuró una alianza con el confucianismo, concebido como un sistema ético-moral que se distinguía y distanciaba de la idolatría de los budistas y daoístas. Asimismo, Ricci concibió los ritos a Confucio y a los antepasados como ritos civiles, y no religiosos –ergo, idolátricos-, distinción que en el siglo XVII fue impugnada en lo que trascendió como Controversia de los ritos y términos chinos. Si bien escapa los límites de esta investigación, mencionamos que lo que se cuestionó a partir de ella fue la acomodación de la Compañía de Jesús en Oriente por parte de un amplio grupo compuesto por franciscanos y dominicos en China. Asimismo, en Europa se alzaron voces acusatorias del clero regular y secular, a las que se sumó el papado que –motivado por fuerzas políticas y culturales contra los jesuitas– condenó eventualmente el método de acomodación de la Compañía de Jesús a partir de la sucesión de dos bulas, en 1715 y 1742, que proscribieron los ritos chinos¹⁵.

La historia religiosa idealizó el método de acomodación de Ricci en todas sus manifestaciones. En este sentido, uno de los estudios seminales del método de

¹⁵ Citamos aquí algunos estudios sobre la controversia consultados para esta investigación. Para un estado de la cuestión sobre el tema, cfr. David E. Mungello, "An Introduction to the Chinese Rites Controversy", en Roman Malek S.V.D. (Ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Monumenta Serica Monograph Series XXXIII, Nettetal, Verlag, 1994, pp. 3-14; sobre las diferencias dentro de la misma Compañía de Jesús respecto a los términos chinos, cfr. Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Allen and Unwin, Australia, 1986, esp. P. 74 y ss. Desde una perspectiva centrada en Europa y del imperialismo europeo, cfr. R. Etiemble, *Les Jesuites en Chine. Le querelle des rites (1552-1773)*, Paris, René Julliard, 1966. Para el caso del Japón contemporáneo y la reconsideración de Roma de la observancia de los ritos Shinto, con una introducción general al tema, cfr. G. Minamicki, SJ, *The Chinese Rites Controversy. From its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985.

acomodación ricciano distingue seis tipos: externo, lingüístico, estético, de conducta social, intelectual y religioso¹⁶. Asimismo, el apostolado de los jesuitas en China, y especialmente el de Matteo Ricci, inspiraron un caudal de estudios teológicos que a menudo han igualado la acomodación de los primeros jesuitas en Oriente con el apostolado de los primeros padres de la Iglesia. Se trata de una caracterización recurrente respecto al método de acomodación cultural de Matteo Ricci como figura pionera que anticipó las necesidades planteadas por el espíritu reformador del Concilio Ecuménico Vaticano II y la *inculturación* de la evangelización- esto es, la acción de llevar el Evangelio a otras culturas, adaptándolo a sus formas y lenguaje¹⁷. Pero, como mencionamos, el de acomodación es un concepto multifacético que trasciende una definición desde la evangelización, y su análisis se continuó en la obra tanto de *scholars* laicos, desde una perspectiva crítica, así como – sobre todo en las últimas dos décadas del siglo XX-, de estudiosos dentro de la Compañía de Jesús que también contribuyeron a la deconstrucción del concepto. Se trata de estudios que se alejan de una visión “institucional” de la misión jesuítica en China que hizo de la acomodación un método propio de la Compañía en Oriente, diferenciándola de las otras órdenes mendicantes, especialmente dominicos y franciscanos. Entre los

¹⁶ Johannes Betray, SVD, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ in China*, Roma, 1955, tomado de John Witek SJ, “Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV”, en E. Ronan y Bonnie Oh (Eds.), *East meets West: The Jesuits in China...*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁷ Mencionamos a continuación algunos trabajos que remiten al método evangelizador de Matteo Ricci. Joseph Sebes SJ analiza el método de acomodación cultural de Ricci no en tanto política rígida, sino como una actitud mental basada en el ensayo y error. Cfr. Joseph Sebes SJ “The Precursors of Ricci”, en Charles E. Ronan y Bonnie Oh (Eds.), *East meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988, p. 38. El rol de Matteo Ricci como *pionero* de la mediación cultural es tratado por Bartolomeo Sorge, quien señala que el jesuita no identificó a la evangelización con la occidentalización, como actitud prevaeciente en ese momento en América y África. Cfr. Bartolomeo Sorge SJ, “El Padre Ricci en China”, *Criterio*, Buenos Aires, Año LIII, 22 de enero de 1981, No. 1851-1852. Una voz disonante es la de un jesuita de Sri Lanka, Aloysius Pieris, quien se centra en el problema de la inculturación en Asia, donde considera más viable un modelo de tradición monástica, antes que aquellos que inspiraron toda una corriente teológica de “*Cristo contra las otras religiones*”, dominante en el pensamiento cristiano. Desde una postura crítica, inserta en esta corriente a Ricci y al jesuita Roberto De Nobili en India. Cfr. Aloysius Pieris, “El Asia no semítica frente a los modelos occidentales de inculturación”, en *Selecciones de Teología*, v. 25, No 100, 1986, p. 296.

representantes más destacados y eruditos de la historiografía institucional de la Compañía de Jesús en Oriente centrada en la figura de Matteo Ricci, mencionamos a Pasquale D'elia SJ, el editor de la crónica ricciana sobre la entrada de los jesuitas a China, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, y a la vez autor de numerosos trabajos sobre Matteo Ricci, así como a Pietro Tacchi Venturi SJ, editor de la correspondencia de la misión en China entre los años 1580-1610¹⁸. Asimismo, dentro de la Compañía de Jesús, el "componente" italiano fue el que se legitimó como mayor propulsor del método de acomodación en el Este asiático, más allá de China. En efecto, la *acomodación*, tal como había sido concebida por Valignano para Japón, fue luego implementada por los italianos Matteo Ricci en China y Roberto de Nobili en India (1577-1657)¹⁹. Consecuentemente, dentro de la comunidad jesuita en Asia, la acomodación se consideró muchas veces como un modo "italiano" de hacer proselitismo aplicado a la misión en las áreas donde la administración colonial y eclesiástica portuguesa eran débiles o inexistentes²⁰. Un estudio clásico sobre la misión en China que marca esta diferencia atribuible al factor de la nacionalidad es el

¹⁸ Cfr. Ricci, Matteo, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, nuovamente edita ed ampiamente commentata col sussidio di molti fonti inedite e delle fonti cinesi da Pasquale M. D'elia S.I.*, Roma, La Libreria dello Stato, 1942-49, 3 Vol; Cfr. Pietro Tacchi Venturi SJ, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I., edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal P. Pietro Tacchi Ventura S.I., Macerata, Stab. Tip. Giorgetti, 1911-1913, 2 vol.* Un trabajo que continúa esta línea que concibe el método de acomodación como propio de la Compañía de Jesús es la compilación de Ch. Ronan y Bonnie Oh (Eds), *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988, tal como señala Nicolas Standaert en N. Standaert, *L'"autre" dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Lessius, 2003, p. 120.

¹⁹ Roberto Nobili vistió como eremita brahman, se volvió vegetariano y se negó a ser llamado un "paranga" -designación xenófoba para los europeos-, lo que marcó el punto de partida de su propio método de adaptación inspirado en Matteo Ricci para China y Alessandro Valignano para Japón. Cfr. Ines Zupanov, *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*, India, Oxford University Press, 2001, pp. 4-5.

²⁰ Respecto al origen de los jesuitas en Oriente, la presencia de jesuitas portugueses en el Este asiático fue numéricamente mayor que la de los italianos. El sistema de reclutamiento portugués y las rutas para llegar al Este asiático -que pasaban por Mozambique y Goa- bajo el *Padroado* no se modificaron en el período que se inicia con Francisco Javier en 1552 hasta la expulsión en 1774, a pesar de la unión de las dos coronas, castellana y española en 1580. Cfr. Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du ciel, Le Role des Jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Paris, Arguments, 1994, pp. 34-38.

de George Dunne SJ, *Generation of Giants*. Según Dunne, lejos de una postura “europeísta”, el pequeño grupo conformado por los primeros jesuitas en China, especialmente los de origen italiano, estableció un exitoso contacto entre Oriente y Occidente gracias al método de acomodación, distanciándose así de los portugueses y españoles que asimilaron evangelización con “europeísmo” u occidentalismo²¹.

En las últimas dos décadas, una de las voces alternativas a esta postura dentro de la Compañía de Jesús es la de Nicolas Standaert SJ cuya prolífica obra sobre la misión en China enfatiza el aspecto de la presencia y el efecto de la interacción con el *Otro chino* como determinante en la evolución de la misión²². El caso más claro de intervención del otro en la estrategia de acomodación de Ricci es el del pasaje de una política de adaptación del budismo al confucianismo, acompañado por un paralelo e irreversible rechazo al budismo y su *idolatría*. El *Otro chino*, entonces, estaba ya presente en la decisión original de adoptar el hábito budista como religioso, aprobada por Valignano pero sugerida por un oficial de la provincia de Cantón²³. Para esta revisión historiográfica donde el *Otro chino* interviene en el derrotero de la política de acomodación, Standaert toma el concepto de Eric Zürcher de “imperativo cultural” en la China imperial de los últimos siglos, según el cual el confucianismo representa la *ortodoxia (zheng)* en todos los órdenes del imperio, esto es, socio-político, cultural,

²¹ George Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, Burns & Oates, 1962. Un trabajo más moderno, pero que sigue esta dirección es el de Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, New York, Orbis Books, 1994.

²² En cuanto a la influencia del *Otro chino* sobre la misión jesuítica en China, cfr. Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact between Cultures: the China Case in the 17th Century*, Hong Kong, CSRC, The Chinese University of Hong Kong, 2002; “Jesuit Corporate Culture as shaped by the Chinese”, en O’Malley et alli (Eds.), *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Canada, University of Toronto Press, 1999, pp. 352-363; *L’“autre” dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Lessius, 2003 y N. Standaert, “Le role de l’ autre dans l’ expérience missionnaire à partir de la Chine: l’ identité jésuite façonnée par les chinois” en E. Ganty, M. Hermans et Pierre Sauvage (éds), *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Namur, Lessius-Presses Universitaires de Namur, 2002, pp. 115-137.

²³ Nicolas Standaert, “Le role de l’ autre dans l’ expérience missionnaire à partir de la Chine...”, *op. cit.*, p.121 y ss.

religioso y ritual. Y fue la percepción de Ricci de este imperativo cultural la que pesó en su método de acomodación respecto a los letrados confucianos, convirtiéndose en uno más²⁴. Desde los Estudios chinos, una voz crítica con cierto tono anti jesuita es la de Jacques Gernet, quien explica la proximidad de Ricci a un determinado grupo de letrados que, en la atmósfera política de los Ming tardíos, repudiaba un confucianismo en ese momento demasiado impregnado de budismo, cuando a la vez los eunucos – budistas- cobraban cada vez mayor poder en la corte frente a la debilidad del Emperador Wanli (1563-1620). El aporte de Gernet es fundamental, en el sentido que –a partir de fuentes chinas-, matiza las tendencias y la atmósfera intelectual y política de los letrados en el período Ming tardío, a la vez que ofrece otra perspectiva para analizar la postura de Ricci frente a las religiones locales. En este sentido, la vehemencia del jesuita respecto del budismo, según Gernet, se correspondía con la de un sector disconforme de letrados, si bien la disidencia se remitía a motivaciones totalmente diferentes²⁵.

Si Portugal no había tenido intenciones de ejercer el poder político en sus colonias ultramarinas orientales –excepto en Goa-, la Corona castellana convocaría a la Compañía de Jesús a integrarse a un aparato colonial que se consolidaba lenta pero progresivamente. La conquista de América hizo del uso de la fuerza un dato indiscutido, y condicionó irremediabilmente el carácter de ese encuentro. Los misioneros llegaron luego de los conquistadores y soldados, en una situación en la cual la coerción era inevitable si los potenciales conversos eran, en primera instancia,

²⁴ Zurcher, Eric, "A Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative", en D. Mungello (Ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal, 1994, pp. 31-64.

²⁵ Sobre la atmósfera política e intelectual en el período Ming tardío, así como su influencia sobre el apostolado ricciano, cfr. J. Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; "Gli ambienti intellettuali cinese all'epoca del Ricci, en *Atti del Convegno internazionale di Studi ricciani*, Macerata-Roma, 22-25 Ottobre 1982, pp. 101-116; "La politica di conversione di Matteo Ricci e il suo impatto con la vita politica e intellettuale nella Cina del Seicento", en Matteo Ricci, *Lettere dalla Cina (1584-1608)*, Ancona, Transeuropa, Introducción, pp. 5-22.

los derrotados en la guerra. En 1550, el dominico Fray Domingo de Santo Tomás, amigo y seguidor de Bartolomé de Las Casas, escribió una carta a Carlos V donde describía el estado del suelo andino. Su población, creía, se había reducido a la mitad, así como sus posesiones; la guerra recién había terminado y las demandas de tributo y servicios personales de los españoles a los indios eran tan excesivas, que éstos no tenían tiempo para los *asuntos de Dios*. Estas mismas circunstancias fueron las que motivaron a que Las Casas en 1552 publicara su famosa *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Como muchos hombres de su tiempo que siguieron la teología tomista -la más difundida durante los siglos XVI y XVII-, Bartolomé de Las Casas creía en la salvación de los no cristianos, los indios en particular, a partir del conocimiento innato de Dios mediante la razón natural. En efecto, todos los hombres tienen un conocimiento de Dios, si bien confuso, ya que no se apoya en la revelación y la fe²⁶.

La Orden ignaciana llegó al Perú a fines de la década de 1560, precedida por otras órdenes -dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios- que ya a comienzos de la década de 1530 habían comenzado a evangelizar a los indios. Sin duda, era imperiosa la tarea de establecer y organizar la iglesia y evangelización en Perú, y con ese motivo se organizó en 1551 el Primer Concilio Limense (PCL), el primero celebrado en América. Felipe II había encomendado su organización al Arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza (1498-1575), con el propósito mayor de someter a la Iglesia americana a la Monarquía castellana. Asimismo, establecer un catecismo único que permitiera unificar la doctrina fue la razón principal del PCL²⁷. Los contenidos fueron

²⁶ C. Bernard y S. Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1992, p. 41.

²⁷ Juan Carlos Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 52. Cfr. R. Vargas Ugarte SJ, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, 1954, Tomo III, Cap. II, p. 11. Para Nueva España Ricard señala que también los catecismos impresos más otros materiales auxiliares se habían

básicamente los de la *Instrucción que se ha de tener en la Doctrina de los naturales* firmada en 1545 por el Arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, que constituían una síntesis esencial de la fe que brindase los elementos mínimos indispensables para ser cristiano y salvarse. No mencionaba la Trinidad ni los nombres de Cristo, Jesús o María, y narra la encarnación como un mito. Los contenidos mínimos, a la vez, limitaban la administración de los sacramentos al bautismo, matrimonio, confesión y –eventualmente– confirmación²⁸. Pero, en síntesis, desde la llegada de Francisco Pizarro, el rasgo más distintivo de la primera evangelización (1532-1583) radicó, según Juan Carlos Estenssoro, en la diversidad de soluciones propuestas para la conversión de los indios como consecuencia de la falta de una estructura institucional capaz de contener a la iglesia. No había un proyecto global, y en ese escenario cada orden –dominicos, mercedarios, franciscanos y a partir de 1551 agustinos–, así como el clero secular, actuaba por cuenta propia. Sólo había un incipiente sistema de jurisdicción misionera y pastoral, y aún no había parroquias de indios, lo que se tradujo en una incapacidad del joven poder episcopal para unificar y controlar los contenidos de la evangelización.

En 1565 Felipe II hizo de los preceptos tridentinos ley para toda la América hispana, que el Segundo Concilio Limense (SCL) de 1567-68 no había llegado a imponer, dejando esta tarea en manos del Tercer Concilio Limense (TCL) de 1582-83. Es aquí cuando entra en escena la Compañía de Jesús, convocada por el monarca

multiplicado con aprobación de la autoridad episcopal en el período que estudia, de 1523 a 1572. Cfr. R. Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, F.C.E., 1995, cap. V, "El catecismo".

²⁸ En la "Constitución *tercia décima. En que declara qué sacramentos se les han de administrar a los indios*, se establece "hasta que estén más instruidos y arraigados en la fée y conozcan mejor los misterios y sacramentos, solamente se les administren los sacramentos del bautismo, penitencia y matrimonio. Podrán también los perlados, si les parece y vieren que conviene, comunicarles el sacramento de la confirmación". Cfr. Francisco Mateos, S.I., "Constituciones para indios del primer Concilio limense (1552), *Missionalia Hispanica*, Año VII, Num. 19, Madrid, 1950, p. 28.

para imponer el catolicismo tridentino. Llegó al Perú junto con el Virrey Toledo (1569-1581), representante del Patronato regio cuyo respaldo no fue sin costos para la Compañía y para su Instituto, y con el Santo Oficio de la Inquisición, garante de la ortodoxia colonial. Era la línea más dura del catolicismo la que saldría proyectada desde Castilla hacia sus colonias, que ya no aceptaría la creencia de que todos los hombres pueden reconocer la existencia de Dios a través de la razón natural y salvarse. La capacidad de los seres humanos de amar está limitada por el pecado, y para salvarse debe perfeccionarse por el don adicional de la gracia sobrenatural dada al mundo por Jesucristo y mediada por la Iglesia. Y si bien los hombres no pueden ser forzados a la conversión, aún es necesaria la explícita proclamación del Evangelio para su salvación. Porque así como los hombres pueden reconocer la existencia de Dios a través de la razón, también podían ser desviados por el diablo²⁹. La idolatría era reflejo de su obra y por eso habría que extirparla. Además, para expresar el dogma cristiano, se evitaría en adelante utilizar términos tomados en préstamo de las lenguas indígenas porque Satán las había invadido demasiado³⁰. De este modo, la teología positiva –sobrenatural- se impuso para dejar atrás una primera evangelización en diálogo con las religiones prehispánicas así como su potencial cristiano. José de Acosta fue uno de los teólogos encargados de formular y articular su refutación, así como de reformular las condiciones para la salvación. Paralelamente, la convicción de que los indios tenían conocimiento de Dios mediante la razón natural se reflejó en una concepción de su lengua³¹. En 1560, bajo patronazgo real, Fray Domingo de Santo Tomás compuso la *Plática para todos los indios* con una breve historia de la creación

²⁹ Handbook, p. 596.

³⁰ J. Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002, p. 394.

³¹ Alan Durnston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, 69-70.

y un diccionario. Quería que sus lectores comprendieran que la civilización andina era igual a la europea en todo sentido, y equiparó el quechua –en cuanto a sus propiedades y sintaxis- al latín y español, de lo que se colegía que no había necesidad de imponer en Andes un cristianismo hispano parlante³². Esta visión del quechua quedaría sepultada con la ingente tarea de traducción de los catecismos producto del TCL, como vemos más adelante en esta introducción y a lo largo de este trabajo.

Si bien eran miembros destacados de la Compañía los que se enviaban a las misiones en Oriente, José de Acosta no fue menos virtuoso por no encontrar allí su destino, el que alguna vez anheló; como brillante teólogo, se lo necesitaba en las *Indias Occidentales*. Su postura frente a la conquista permaneció indiscutida: nunca dudó en defender los justos títulos de las posesiones ultramarinas de la monarquía castellana. Sin embargo, respecto a la evangelización de los indios en Perú y Méjico, su posición es peculiar. Acosta incorporó la información de la experiencia de los jesuitas en Oriente, especialmente la de Francisco Javier, a lo que es una de sus elaboraciones más reconocidas: el Proemio al *De Procuranda Indorum Salute* (1588) y la tan comentada clasificación de *naciones de bárbaros*³³. Allí manifiesta la explícita intención de evaluar el modo de evangelización adecuado para cada una de ellas, con el fin último de su salvación. La categorización de *bárbaros* se justificaba por el desconocimiento de la doctrina y moral cristianas. Pero lo que la clasificación también ofrece es un patrón para medir o establecer el límite del uso de la fuerza y de las armas para predicar el Evangelio. Al tratarse de naciones como las de los *chinas* y *japones* –como los llama Acosta-, no existía ninguna justificación para que un

³² Sabine MacCormack, "Ubi Ecclesia? Perceptions of Medieval Europe in Spanish America", *Speculum*, Vol 69, No. 1, (Jan., 1994), p. 90.

³³ Aparte del mítico apostolado de Francisco Javier, las primeras experiencias de Ruggieri y Ricci en Cantón llegaron a oídos de Acosta, sobre todo cuando permaneció un año en Nueva España, en 1586, donde se encontró con algunos jesuitas españoles provenientes de Filipinas que habían conocido a Ruggieri y Ricci en Macao. Acosta incorporó la información que obtuvo de Japón y China de forma extendida en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590).

príncipe cristiano emprendiera su conquista. Posteriormente, Acosta usaría parte de estos argumentos contra el plan de *hacer la guerra a China* enunciado por su correligionario jesuita Alonso Sánchez, quien proclamó en un memorial que el único medio para predicar el evangelio en China era a través de las armas³⁴. Esta clasificación implica una reflexión sobre la evangelización y salvación de los indios que buscó distanciarse de la uniformidad y violento simplismo que muchos representantes reales y misioneros en la América hispana aprobaron en el método de *tabula rasa*. La categoría intermedia de peruanos y mejicanos se ubicaba en un punto pendular – y ciertamente ambiguo- entre la persuasión y la coerción, que con el correr del tiempo se inclinaría cada vez más hacia la coerción. Pero no había dudas de que para los *chinas* y *japones* el método de evangelización era el de los primeros apóstoles, el de la persuasión³⁵. Acosta quiso dejar atrás una evangelización más tímida y vacilante que, inspirada en la teología natural, buscó referentes en las religiones prehispánicas, lo que se refleja en las constituciones del PCL. Como autor principal de la DTCL, condenó la idolatría de los indios tanto como buscó sepultar los fundamentos de la teología natural en diálogo con las religiones prehispánicas, lo que también se reflejó en el plano de la lengua, como vemos más adelante.

En términos generales, si tuviésemos que pensar en un contrapunto conceptual de la – casi mítica- acomodación de las misiones jesuíticas en Oriente, nos retrotraemos al concepto de Serge Gruzinski de *occidentalización*, ambos conceptos que discutimos en la primera parte de este trabajo. La occidentalización sólo fue posible mediante el respaldo legislativo y coercitivo del poder estatal, y ella misma es una consecuencia

³⁴ Cfr. David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 211-212.

³⁵ En este sentido, Ines Zupanov señala que para el primer grupo Acosta prescribió la persuasión racional como método para su conversión, esto es, del mismo modo en que los que los primeros apóstoles convirtieron a las civilizaciones greco-romanas: discusiones pacíficas y enseñanzas razonadas. Cfr. Ines Zupanov, *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*, India, Oxford University Press, 2001, p. 24.

lógica y natural de la conquista en la América española, a la que luego se adaptó la lógica de la evangelización. La occidentalización se expresó mediante la implantación en el *Nuevo Mundo* de las instituciones, prácticas y creencias elaboradas por Europa desde la antigüedad, lo que a su vez dio lugar a formas de dominación orientadas a la explotación de todos sus recursos y energías, así como a la transformación de los *naturales*³⁶. En esta dirección, sostenemos entonces que la Compañía de Jesús se integró a esta empresa occidentalizadora en la misión jesuítica en el actual Perú.

China y Perú fueron espacios de misión como tantos otros que la Compañía de Jesús estableció en distintos puntos del orbe, factor que aún no logra explicar el porqué de su elección en nuestra investigación. Es momento tal vez de introducir a los dos jesuitas, José de Acosta y Matteo Ricci. Ambos fueron, en gran medida, artífices de las misiones extremadamente disímiles a las que fueron enviados, a cada lado del Pacífico, en gran medida posibilitadas y garantizadas por sus apóstolados, tal como proponemos demostrar en esta investigación. Como vimos, Matteo Ricci dirigió su método de acomodación a los influyentes oficiales imperiales, los letrados o *mandarines*, lo que contribuyó en gran medida a garantizar el derecho de los jesuitas y de la misión a permanecer en el Imperio. José de Acosta, como teólogo de la misión en la provincia de Perú, por sus amistosas relaciones con el Patronato Regio supo “acomodar” la misión a los criterios y expectativas de sus representantes. Difícilmente pueda decirse que Acosta y Ricci fueron tan sólo *operarios de la viña*, como la Compañía de Jesús llamaba a sus miembros. Sin duda, jesuitas como José de Acosta y Matteo Ricci, por su obra prolífica y versátil en continuo estudio hasta la

³⁶ Serge Gruzinski, “Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización”, en M. Carmagnani *et alli* (Comp.), *Para una historia de América. I. Las Estructuras*, El Colegio de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 502 y ss. Para el concepto de occidentalización desde una perspectiva comparada con Nueva España, cfr. S. Gruzinski y N. Wachtel, *Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority*, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 39, No 2 (Apr. 1997), pp. 231-250.

actualidad, sin mencionar la agudeza y sensibilidad de sus variadas percepciones, producto de su experiencia misional, se nos presentan más bien como mediadores culturales y como *savants*. Sin caer en su generalización, ambos son rasgos que pueden aplicarse a muchos de los miembros de la Compañía que refiere, en términos generales, a la producción de conocimiento, ya sea científica, geográfica, etnográfica, etc., así como a la recolección y traducción de conocimiento local³⁷.

Nacida en un ámbito universitario, la Compañía de Jesús se caracterizó por un apostolado intelectual, desde la cultura y la ciencia *ad maiorem Dei gloriam*, como educadores, como consejeros espirituales o políticos, como confesores presentes y activos en las cortes reales junto a los monarcas europeos y fuera de Europa³⁸. A pesar suyo, la Compañía se convirtió en una orden enseñante; en menos de medio siglo fue la primer orden religiosa consagrada a la educación en gran escala³⁹. Orden joven, la Compañía se inscribió en la tradición intelectual de la universidad medieval, especialmente la parisina, que dejó su impronta en la empresa pedagógica jesuita, la *Ratio Studiorum*, en un contexto de crisis intelectual del modelo universitario y de sus fundamentos teóricos: el aristotelismo⁴⁰. Pero -como señala Charles Schmitt-, el aristotelismo del Renacimiento no fue una continuación del de la Edad media, sino que logró un desarrollo interno propio manifestado en una diversidad de actitudes, métodos y vínculos con respecto al *Corpus Aristotelicum*, en lo que el autor denomina

³⁷ Diogo Ramada Curto, "Jesuits and Cultural Intermediacy", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Anno LXXIV. Fasc. 147, January-June 2005, p. 16.

³⁸ Luce Giard, "Le devoir d'intelligence", en Luce Giard (Ed), *Les Jésuites à la Renaissance. Systeme éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, p. XXIII.

³⁹ No sólo porque debía reclutar nuevos miembros, a quienes pretendía inteligentes, instruidos, capaces de destacarse en debates públicos, en distintos tiempos, lugares, circunstancias y frente a adversarios diversos, sino porque además respondió a una demanda educativa de distintos sectores sociales, especialmente por parte de una pujante burguesía en busca de una formación competente para sus hijos. Cfr. L. Giard, "Le devoir...", *op. cit.*, pp. LIV-LV.

⁴⁰ Anunciada en las Constituciones, puesta en obra a partir de los años 1560, la *Ratio Studiorum* nace de la confrontación continua entre la diversidad de prácticas y la definición de objetivos cristianos de educación, pero la gama de tareas para implementar y la manera experimental elegida para llegar a ella explican más de medio siglo de génesis. A. Romano, "Les collèges jésuites dans le monde moderne (1540-1772)", *Communications, Année 2002, Volume 72, Numéro 1*, pp. 129-140 y pp. 134-135.

*aristotelismos renacentistas*⁴¹. Los jesuitas hicieron su contribución a través de un aristotelismo cristiano que sirvió a la causa de la teología católica, a la vez que propuso otras lecturas además de Tomás de Aquino, como Averroes, y las entonces recientes traducciones latinas de Aristóteles⁴².

Aparte de la composición de obras que motivaron la concepción de Acosta y Ricci como *savants*, en esta investigación cobra especial protagonismo su actividad en el espacio de misión, que abarcó una de las tareas fundamentales: la de componer catecismos que se adaptaran a las características y necesidades de ese espacio, que contuviesen una doctrina única e indiscutida -ortodoxa-, ya que el cristianismo nunca pudo pensarse de otra manera. En efecto, si el proyecto común y global de la Compañía era la promoción de la *Christianitas*, su dimensión textual, doctrinal y dogmática fue un aspecto central del apostolado de los padres de la Compañía de Jesús y, en última instancia, de la evangelización en general.

El catecismo es un género que terminó de consolidarse en el siglo XVI en Europa. Sus antecedentes pueden encontrarse en la antigüedad, cuando los cristianos griegos llamaron *catequesis* a la enseñanza de la religión dada a los catecúmenos, así como a sus contenidos. El *De catequizandis rudibus* de Agustín es uno de sus tempranos referentes en la Antigüedad; en la Edad Media, *catecismo* pasó a significar toda la instrucción religiosa. Los catecismos de Martín Lutero (1483-1546) de 1529, *Kleiner Katechismus* y *Grosser Katechismus* -catecismo breve y catecismo mayor respectivamente-, terminaron de consolidar este género⁴³. La importancia que la joven

⁴¹ Cfr. Charles B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, León, Secretariado de Publicaciones, Universidad de León, 2004, p. 27.

⁴² Cfr. Charles Lohr, "Les jésuites et l'aristotélisme", en Luce Giard (Ed), *Les Jésuites à la Renaissance...*, *op. cit.*, pp. 79-91.

⁴³ Ambos catecismos contienen las partes *Símbolo* y *Padre Nuestro*, el *Decálogo*, que había adquirido importancia durante el s. XV y el *Bautismo* y *Cena*, procedentes de la enseñanza post-bautismal de la pastoral agustiniana. A estos elementos Lutero añadió al Catecismo Mayor una "Instrucción para una Buena Confesión" y, al Catecismo Breve, las "oraciones y citas bíblicas". Cfr. F. Helm, SVD, "La

Compañía de Jesús atribuyó a la instrucción religiosa –la catequesis-, si bien era típica de la época, se tornó más enfática en el contexto de la Reforma⁴⁴. Así se explica –según O’Malley-, el temprano interés de Ignacio de Loyola y sus compañeros por la catequesis, así como el hecho de que la primera versión de las *Reglas* plantease “la instrucción del cristianismo a las personas jóvenes y no educadas” como un ministerio específico de la Compañía de Jesús. Hasta la aparición del Catecismo Romano en 1566, que no sólo unificó los contenidos, sino que cristalizó el nombre de un género que hasta entonces no se reconocía directamente como “catecismo”, los jesuitas no adoptaron un texto fuente ni un formato único: ellos se *acomodaban a los tiempos, personas y lugares*. Esta predisposición o *forma mentis* de la Compañía era la que se exportó a los espacios de misión, aunados en el objetivo común de crear, unificar e imponer la doctrina. En este sentido, tanto Acosta como Ricci asumieron la tarea de forjar esta uniformidad del mensaje cristiano para intentar imponerlo como hegemónico, ecuménico y ortodoxo. Paradójicamente, en las misiones su universalismo se combinó con la especificidad. Y es esta especificidad del cristianismo en los espacios de misión la que nos interesa analizar en esta investigación, desde los dos catecismos como sus fuentes principales: la *Doctrina y catecismo del Tercer Concilio Limense* (1584-1585) en su edición trilingüe – castellano, quechua y aymara- que tiene a José de Acosta SJ como autor principal del texto en castellano, y la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo* (*Tianzhu shiyi*) de Matteo Ricci SJ (1603) en China⁴⁵. En cuanto al aspecto lingüístico, para el caso de

misión católica durante los siglos XVI-XVII: Contexto y texto. El condicionamiento contextual de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José de Acosta, SJ (1584) y de Matteo Ricci, SJ (Beijing, 1603)”, Cochabamba, Bolivia, Editorial Verbo Divino, 2002, p. 220.

⁴⁴ O’Malley, *The First Jesuits*, ... *op. cit.*, p. 117.

⁴⁵ De ahora en más la *Doctrina y catecismo del Tercer Concilio Limense* se abrevia como DTCL, y la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo* (*Tianzhu shiyi*) como TZSY respetando su nombre original en chino. La principal edición de la DTCL consultada en esta investigación es la versión facsímil bajo la dirección de Luciano Pereña (ed.), *Doctrina Christiana y catecismo para instruccion de indios*, Corpus

Perú, si bien la *Doctrina christiana y catecismo* presenta una versión trilingüe de los catecismos en español, quechua y aymara, tomamos como principal referencia el texto en castellano. Este texto no sólo refleja la participación e influencia del jesuita José de Acosta, sino que deja al descubierto la cuestión de la ideología lingüística, no sólo por la preeminencia de la versión en español, sino por los criterios de traducción para el quechua y aymara. En el caso de Matteo Ricci, tomamos el original en chino de su autoría. En síntesis, la centralidad analítica corresponde a los textos compuestos por los dos jesuitas en las lenguas originales. Sin duda, los catecismos en los espacios de misión plantearon un espinoso problema del cual la Compañía de Jesús se hizo responsable, mucho más que las otras órdenes: el de la traducción. Si bien no proponemos aquí un estudio lingüístico de los catecismos, no podemos dejar de

Hispanorum de Pace Volumen XXVI-2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985. Esta reproducción facsímil se realizó sobre el volumen que existe en la Biblioteca Diocesana de Cuenca; se trata del ejemplar de la primera edición publicada en Lima en 1584 y 1585, autenticado por José de Acosta, quien da fe de que este ejemplar arquetipo concuerda con el original manuscrito. Otra edición consultada es la editada por Juan Guillermo Durán, bajo el título de *Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales*. Los escritos que se incluyen en este volumen son la edición completa del texto castellano de la *Doctrina Cristiana y Catecismo* (Menor y Mayor) (1584) y el *Confesionario para los Curas de Indios* (con sus complementos). Pero no incluye las versiones en quechua y aymara de los catecismos, ni los demás complementos pastorales. Cfr. J.G. Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Estudio preliminar, textos, notas, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 1982.

Respecto al TZSY, la principal versión consultada en esta investigación es la edición bilingüe chino-inglés, a cargo de Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen S.J, Matteo Ricci, S.J., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, Translated, with Introduction and Notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., A Chinese-English Edition by Edward J. Malatesta, S.J., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1985. Contrastamos esta versión con una edición del TZSY microfilmada, de 1626, obtenida en la sección de Libros Raros de la Biblioteca Nacional de Taiwan, Taipei como última referencia para nuestras traducciones del chino al español. Cfr. Ricci, Matteo, (Li Madou, 利瑪竇), *Tianzhu shiyi, 天主實義* (La Verdadera doctrina del Señor del Cielo), en *Tianxue zhuhan, 天學初函* (Escritos sobre las Enseñanzas Celestes), 五十六卷 (56 rollos), 1626, Beijing, Versión microfilmada, Colección de *Libros Raros*, Biblioteca Nacional, Taiwan R.O.C. Existe también un sumario en latín escrito por el mismo Ricci bajo el título *De Deo verax disputatio*, definido por él como un *catechismus sinicus* que el jesuita envía a la Compañía en Roma para su aprobación. La versión latina bajo el título *De Deo verax Disputatio* (1603) se incluye como apéndice en la edición de Malatesta (Ed). Cfr. Matteo Ricci SJ, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, Translated, with Introduction and Notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, SJ, A Chinese-English Edition by Edward J. Malatesta, S.J., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1985, pp. 460-472. Por último, la última versión editada del TZSY es una traducción al italiano por Alessandra Chiricosta, *Il vero Significato del "Signore del Cielo"*, a cargo también del estudio preliminar de la edición; no incluye el texto original en chino. Cfr. Matteo Ricci, *Il Vero Significato del "Signore del Cielo"*. Traduzione e cura di Alessandra Chiricosta, Roma, Urbaniana University Press, 2006.

mencionar en esta introducción lo que demostró ser uno de los grandes problemas que los misioneros tuvieron que enfrentar: el de la lengua. En efecto, la cuestión era cómo traducir la religión. Los misioneros cristianos tuvieron que evaluar cuán lejos estaban dispuestos a ir para adaptar el mensaje cristiano a la cultura local. En cuanto a las intenciones o estrategias de traducción en la Europa Moderna temprana, Peter Burke señala que los proyectos más importantes fueron de los religiosos. El mundo de la Contrarreforma católica emprendió una *política de traducción*, vinculada a los intentos de ganar conversos del protestantismo o la Iglesia ortodoxa⁴⁶. Burke sostiene que la traducción implica una *negociación*, por las pérdidas y renunciaciones que conlleva, y propone la idea de una *traducción negociada* –*negotiated translations*– especialmente en las misiones, entre las que destaca particularmente el papel de los jesuitas por su especial dedicación a esa tarea. Por otra parte, el Concilio de Trento dio un impulso considerable a estas iniciativas al establecer que la instrucción religiosa debía impartirse en las lenguas vernáculas. Y si bien declaró a la Vulgata como la “auténtica” versión de la Biblia, no se prohibieron aquellas en lenguas vernáculas. Asimismo, se trataba de un clima de época, ya que la *questione della lingua* y el debate en torno al latín como lengua apropiada en el terreno literario respecto a las lenguas vernáculas fue un *topos* del Humanismo renacentista anterior a los preceptos tridentinos.

Frente al problema de traducir el cristianismo fuera de Europa, los misioneros eligieron distintas opciones, que variaron según se tratase de regiones en las que carecían de poder coercitivo, como ocurrió en Japón y China, donde prevaleció la

⁴⁶ P. Burke y R. Po-chia Hsia, *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Introducción, p. 17.

política de tomar prestados términos locales para traducir la terminología cristiana⁴⁷. En China, los misioneros, que no estaban involucrados en la reforma de la iglesia ni tampoco involucrados en minuciosos debates teológicos, se dedicaron plenamente al estudio del mandarín. El influjo tridentino, ausente en sus aspectos teológicos, doctrinales o disciplinares, sirvió en cambio como estímulo para el aprendizaje de las lenguas vernáculas en el Este asiático. Durante los generalatos de Francisco de Borja (1565-1572) y Everardo Mercuriano (1573-1580) se incentivó este esfuerzo, y ordenaron que los diccionarios y gramáticas de las lenguas asiáticas se enviaran a Roma para la instrucción de los futuros misioneros⁴⁸.

Pero en los espacios misionales colonizadores en el siglo XVI existía la creencia entre los europeos de que la carencia de las lenguas nativas de los términos cristianos para *Dios, ángel, iglesia*, entre muchos otros, las ubicaba en un rango inferior⁴⁹. En el caso del Perú, el quechua fue blanco de ataque de estas concepciones por ser la lengua más hablada en suelo andino. Como la ingente obra lingüística que significó la DTCL en su versión trilingüe, resulta de inestimable valor la obra de Alan Durnston sobre lo que denomina *quechua pastoral*. Según Durnston, el TCL amplió el alcance del quechua pastoral que informaba todo el corpus doctrinal con una inusual homogeneidad en el plano terminológico, dialectal y ortográfico. En el plano terminológico, la principal característica del corpus reside en su absoluta preferencia por los términos prestados del español, a los neologismos tomados en préstamo o términos adaptados del quechua, elección enfocada desde una ideología lingüística.

⁴⁷ P. Burke plantea el dilema de los misioneros, presos de la difícil decisión entre la “extranjerización” –*foreignizing*- y la “domesticación” –*domestication* a la hora de traducir la religión. Cfr. P. Burke y R. Po-chia Hsia, *Cultural Translation in Early Modern Europe ...op. cit.*, p. 29.

⁴⁸ Cfr. Ines Zupanov, “Language and Conversion”, *Portugal Indico*, Brown University, 2003, pp. 1-13, p. 7. Zupanov señala que la “criollización lingüística” representa una situación colonial ideal, en la cual la lengua de los amos nunca es por entero la de los súbditos; pero no funcionó en todos los lugares. En Asia, indica que se impuso en los enclaves portugueses donde la presencia militar y administrativa del *Estado da India* era lo suficientemente fuerte para decidir sobre la lengua, *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. Sabine Hyland, *The Jesuit & the Incas, The Extraordinary Life of Padre Blas Valerá, SJ*, Michigan, The University of Michigan Press, 2006, cap. 6.

Sin duda, como señala Alan Durnston, las políticas coloniales españolas respecto al quechua tienen que ver con dos aspectos europeos contemporáneos en dos áreas, básicamente: ideología lingüística y reacción religiosa⁵⁰. Entonces, por todos los motivos que brevemente desarrollamos en esta introducción, si durante la primera evangelización en Perú los textos catequéticos en quechua tradujeron la terminología cristiana, ya sea en forma de préstamos, de términos adaptados o de neologismos, para los traductores del TCL las prioridades habían cambiado. Se imponía entonces la necesidad de estabilizar y uniformar la terminología pastoral, hostil a los préstamos y neologismos⁵¹. Pero, no hay dudas del fuerte compromiso de la Compañía de Jesús con los estudios lingüísticos y de traducción, más allá de la naturaleza política de las misiones. Esto es observable, por ejemplo, en el diccionario castellano-quechua del jesuita Diego González Holguín, *Gramatica y Arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* publicado en Lima en 1607⁵².

Además de tener a dos jesuitas contemporáneos como sus principales autores, Acosta y Ricci, los dos catecismos en los respectivos espacios misionales –Perú y China- comparten un mismo propósito: dejar atrás la expresión doctrinal de una trayectoria evangelizadora previa para redefinirla dentro del espacio misional. Esa redefinición nace de una nueva actitud hacia las religiones locales, que ya no han de coexistir con el cristianismo cuando explicita y fija en estos catecismos su incólume

⁵⁰ Durnston, Alan, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, p. 31.

⁵¹ Cfr. Alan Durnston, *Pastoral Quechua...*, *op cit.*, p. 206 y ss.

⁵² Uno de los trabajos de traducción que también destacamos es el catecismo que el jesuita Antonio Ruiz de Montoya tradujo al guaraní en Paraguay, inspirado en la *Doctrina cristiana* de Ripalda. El *Catecismo* de Montoya de 1640 –señala Bartomeu Melià- no sólo representa un trabajo de catequesis y teología, sino también de lingüística, en el sentido que en la tarea de convertir el texto modelo a la lengua guaraní, su autor busca mostrar el potencial de esta lengua “*tan copiosa y elegante, que con razón puede competir con las de fama*”. Cfr. Antonio Ruiz de Montoya, *Catecismo de la lengua guaraní*, Introducción y notas por Bartomeu Melià, SJ, Asunción, Paraguay, FONDEC, 2008, Introducción, p. 21.

afán exclusivista. Está claro, se trata de una intención, muchas veces no correspondida por las religiones autóctonas. No obstante, en esta investigación no nos centramos en las respuestas locales sino precisamente en esta intención, este propósito, sellado en los catecismos para redefinir doctrinalmente el cristianismo, así como lo que significa ser cristiano y lo que se requiere para la salvación⁵³. En el caso del Perú, la DTCL está inspirada en el modelo tridentino oficial de Pío V consumado en el *Catecismo Romano* (1566). Pero sus contenidos a la vez exponen la impronta del jesuita José de Acosta, teólogo de la misión, a través de sus criterios para la evangelización en el Perú, muchos de los cuales informan su obra *De Procuranda Indorum Salute*, que concluye en 1577 en Perú y publica en España en 1588. Así, se originó una doctrina adaptada al suelo peruano que se impuso coercitivamente para desterrar una evangelización previa a partir de la teología natural y los contenidos mínimos para la salvación, en diálogo con las religiones prehispánicas, como vimos más arriba. Con la imposición de la ortodoxia tridentina por la Compañía de Jesús convocada por el Patronato Regio, ellas no tuvieron otro destino que el de su condena por *idolátricas*. La DTCL fija, entonces, este doble propósito de desechar, por un lado, una primera evangelización receptiva de elementos prehispánicos y, por otro, afirmar la ortodoxia tridentina a partir de su condena como idolátricos. El objetivo era que los indios fijasen los contenidos de la doctrina en su memoria, como se establece en el Proemio del *Tercero catecismo, por sermones*, y de la memoria pasaría a ser fe. Allí se

⁵³ Un enfoque teológico, y el único estudio que también centra la investigación en estos dos catecismos es el de Franz Helm SVD, “*La misión católica durante los siglos XVI-XVII: Contexto y texto. El condicionamiento contextual de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José de Acosta, SJ (1584) y de Matteo Ricci, SJ (Beijing, 1603)*”. El autor opta por una metodología comparativa de los dos catecismos, con el objetivo de analizar los condicionamientos externos de dos modelos misioneros *opuestos*, esto es, de continuidad en el caso de China y ruptura en el caso de Perú. La hipótesis del trabajo sostiene que el contexto socio-político y cultural en el que actúa la iglesia misionera influye de manera decisiva en los métodos y en los contenidos que ella adopta oficialmente y que emplea para promover el anuncio de la *Buena noticia*. Cfr. Franz Helm SVD, “*La misión católica durante los siglos XVI-XVII: Contexto y texto. El condicionamiento contextual de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José de Acosta, SJ (1584) y de Matteo Ricci, SJ (Beijing, 1603)*”, Bolivia, Editorial Verbo Divino, 2002.

subraya, además, la necesidad de *persuadir* con la doctrina, siempre con razones llanas, dado que los indios *se mueven por afectos que por razones*⁵⁴.

En el caso de China, donde no se sintieron los influjos de Trento, el TZSY de Matteo Ricci se impuso para reemplazar un catecismo anterior en chino, el *Verdadero Relato del Señor del Cielo (Tianzhu shilu)* (TZSL) (1584) del jesuita Michele Ruggieri (1543-1607); quien había entrado a China pocos años antes que Ricci. El TZSL de Ruggieri constituyó un primer paso en la creación de una terminología cristiana en chino para transmitir las verdades del cristianismo, especialmente aquellas que podían entenderse mediante la luz natural, a la vez que refutó algunos puntos de las *sectas* de China: budismo, daoísmo y confucianismo⁵⁵. Para ello utilizó términos budistas, que años después probarían ser poco convenientes. Como vimos más arriba, Ricci había abandonado el hábito de monje budista que usó por doce años, de 1583 a 1595, para vestir como letrado confuciano, como signo más evidente de lo que era su proximidad a esos círculos de elite. En efecto, desde un principio, atraídos por los conocimientos científicos de Ricci, algunos de los letrados confucianos lo integraron progresivamente a su entorno. El jesuita compuso el TZSY como estrategia consciente para reemplazar el vocabulario budista del TZSL por uno confuciano, luego de traducir los *Cuatro libros de Confucio (Si shu)* al latín. En esos años de estudio concluyó que el confucianismo antiguo en China había sido monoteísta, sólo que ahora estaba demasiado contaminado por las *sectas* heterodoxas (*xie*): budismo y daoísmo que, aún si Ricci lo negara, coexistían en China desde hacía siglos. De ese modo, el jesuita trazó la línea divisoria entre un confucianismo ortodoxo monoteísta antiguo compatible con las enseñanzas del Señor del Cielo -que le brindaban una

⁵⁴ DTCL, *Tercero Catecismo*, Proemio, p. 333; J.C. Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, op. cit., p. 257.

⁵⁵ Así nació el término en chino para referirse al Dios cristiano, el Señor del Cielo (*Tian zhu*), término que se usa en la actualidad para referir al catolicismo.

dimensión trascendental-, y las *sectas heterodoxas*. Ricci alineó, entonces, la doctrina del Señor del Cielo con una ortodoxia (*zheng*) que respondía a la formación confuciana de los letrados para desempeñar cargos imperiales, a la vez que condenó al budismo y daoísmo como heterodoxas (*xie*). Pero resaltamos aquí el carácter ficcional de esta delimitación, en el sentido que en la tradición del pensamiento chino no se concibe a las religiones o escuelas de pensamiento como excluyentes entre sí, a partir de la imposición de una ortodoxia exclusivista y hegemónica. Pero Ricci se aferró a su concepción de ortodoxia, que procuró cristalizar en el TZSY, a la vez que insiste que su doctrina está fundamentada en la *razón (li)*, y sólo a través de ella prueba las verdades de la doctrina del Señor del Cielo, así como también refuta a las sectas heterodoxas.

Cada uno de los catecismos propone un fin, un objetivo explícito que comunica abiertamente a los *gentiles* y catecúmenos, que no era otro que el de la salvación. En la segunda parte de este trabajo nos proponemos demostrar el modo en que cada uno de los jesuitas expresa y reformula un nuevo camino para la salvación.

Respecto al TZSY, su definición como *catecismo* fue puesta en duda por sus traductores al inglés, Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen S.J., así como por otros estudiosos que toman como referentes a los catecismos europeos⁵⁶. En opinión

⁵⁶ Por su parte, Pasquale D'elia define al TZSY como una obra apologética; el método apologético de Ricci descansa en su idea de retorno a un antiguo pensamiento religioso en China, del cual estuvo convencido durante toda su vida. Cfr. *FR*, II, p. 298, nota 2. Posteriormente se instala este tema, de modo más o menos directo, en torno al TZSY, esto es, si efectivamente el TZSY es un catecismo y si habla desde la religión o no, escondiendo sus verdaderas intenciones frente a los chinos. Según Dunne, los contenidos del TZSL resaltan el carácter infundado de estos cargos, algo comprobable si se observa el vocabulario preparado por Ricci para construir una terminología religiosa. Cfr. George Dunne SJ, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, Burns & Oates, 1962. De ese modo Dunne responde a A. Rowbotham, uno de los críticos del TZSY en tanto obra religiosa que se presenta abiertamente a los chinos. Cfr. A.H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, Berkeley, University of California Press, 1942, p. 50. Un estudio que busca matizar el "optimismo" de Dunne respecto al TZSY es el de Etienne Ducornet, quien se plantea si el TZSY es un modelo de inculturación. Dado que la fe no está presente en su integridad, Ricci prepara el terreno en pos de una verdadera inculturación del mensaje cristiano, al buscar en la cultura china "las semillas del Verbo" que están escondidas. Cfr. Etienne Ducornet, *Matteo Ricci, le*

de los traductores, dado que el TZSY dedica la mayor parte de sus páginas a consideraciones filosóficas – Dios único creador, la inmortalidad del alma humana, etc.-, las secciones que versan sobre la revelación, o que no pueden ser consideradas a la luz de métodos filosóficos están ausentes. Por estas características del texto, sus traductores al inglés, que toman como referente al catecismo europeo moderno, lo definen como un “diálogo pre evangélico”⁵⁷. Esta cuestión quedó resuelta en la actualidad a partir de ubicar el género *catecismo* en el contexto misional chino, como vemos a continuación. Un gran aporte es el del *scholar* jesuita Nicolas Standaert, a cargo de la compilación del *Handbook of Christianity in China*, obra de consulta general que aborda prácticamente todos los aspectos desde la llegada del cristianismo a China bajo la dinastía Tang (618-907) con un alto nivel de precisión⁵⁸. El aporte central del *Handbook* para nuestro análisis es que resuelve la disyuntiva de si el TZSY es un catecismo o no. El aspecto fundamental reside en la distinción entre la teología natural y la sobrenatural, como parte del bagaje filosófico y teológico que los misioneros trasladaron a China. La teología natural puede definirse como el conocimiento que los seres humanos pueden tener de la existencia y naturaleza de Dios por medio de la razón, mientras que la teología sobrenatural se funda en la revelación. Y esta división se tornó clave respecto a la división entre dos géneros mayores de escritos catequéticos en China: la *Dottrina Christiana* (en chino *Tianzhu jiaoyao* o, a veces, *Shengjing yuelu*), basada en la revelación, y el *Catechismus*,

lettré d'Occident, Paris, Cerf, 1992, pp. 145-148. Sobre otros enfoques que no dudan en considerar al TSZY como un modelo de inculturación, ver: Joseph Shih, quien define la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo* (*Tianzhu shiyi*) como ejemplo de inculturación del evangelio que, además también implicó una evangelización de la cultura china. Cfr. Shih, Joseph, SJ, “Un hito simbólico en la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio: el P. Matteo Ricci SJ”, Argentina, *Stormata*, Universidad del Salvador, Año XLI, Julio-noviembre, No ¾, 1985. Desde la teología moral, Michele Ferrero analiza la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo* (*Tianzhu shiyi*) de Matteo Ricci, conceptualizada como “puente cultural” que une el pensamiento cristiano occidental y la cultura china no cristiana. Cfr. Michele Ferrero, *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's The True Meaning of the Lord of Heaven*, Taipei, Fu Jen Catholic University Press, 2004.

⁵⁷ M. Ricci, SJ, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (*Tien-chu Shih-i*)..., *op. cit.*, pp.13-15.

⁵⁸ N. Standaert (Ed), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Leiden, Brill, 2001.

basado en la teología natural, que no debe confundirse con el catecismo moderno⁵⁹. Los catecismos en China son textos de predicación indirecta, de carácter apologético de introducción a la filosofía cristiana en diálogo con los letrados confucianos, así como en debate polémico con los budistas o daoístas, como vemos más adelante en el análisis del TZSY. A su vez, la diferencia entre los catecismos y doctrinas en China responden a aquella establecida entre el “apostolado indirecto” y el “apostolado directo”, según quiénes fueran los destinatarios. En la aproximación a los letrados se ponía en práctica el método o apostolado indirecto, a través del diálogo y la disputa, desde los contenidos de la teología natural –Dios único y creador, la inmortalidad del alma, penas y recompensas en el más allá- y no los del dogma de la fe, presentes en el género que los primeros jesuitas italianos en China denominaron *dottrina*. Este género también incluía los misterios de la fe cristiana, propuestos sólo a aquellos que mostraban deseo de entrar en la Iglesia comenzando el camino del catecumenado, de modo que la teología positiva se corresponde con el método o apostolado directo. Entonces, según esta distinción, en el plano doctrinal, la teología natural y la sobrenatural no se presentaron como excluyentes en China, sino que se encauzaron en dos géneros mayores de escritos catequéticos compuestos en el idioma chino, así como en dos apostolados que Ricci distinguió claramente⁶⁰. Pero esto no ocurrió en Perú; como vemos en esta investigación, la DTCL imbuida de los contenidos de la teología positiva reemplazó a los textos de la primera evangelización, guiados por los de la teología natural.

⁵⁹ En esta misma dirección, una publicación reciente de Gianni Criveller plantea una profundización de esta división con el objetivo de evitar incluir en el género *doctrina cristiana* a todos aquellos textos religiosos que no fueron catecismos, y propone un género “pastoral” para determinados escritos catequéticos y devocionales. Cfr. Gianni Criveller, “Géneros literarios y misión jesuita en China al final del período Ming”, en Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 229.

⁶⁰ Gianni Criveller, “Géneros literarios y misión jesuita en China al final del período Ming”, en Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad...*, *op. cit.*, p. 214-215; ver también *Handbook*, p. 608-609 y ss.

En las últimas décadas, un nuevo paradigma historiográfico aportó un universo de problemas al análisis de los contenidos del TZSY, entre otros escritos, a partir del estudio de las fuentes escritas por los propios chinos, ya sean los cristianos conversos o toda una serie de escritos conocidos como Escritos anticristianos (*Poxie ji*) (1639). Una obra de inestimable valor en ese sentido es la del ya mencionado sinólogo francés Jacques Gernet –en su versión inglesa- *China and the Christian Impact*⁶¹. Esta obra pone al alcance del investigador la voz de los opositores al cristianismo en fragmentos traducidos, además de analizar algunos aspectos del TZSY de Matteo Ricci que ellos cuestionaron⁶². Esto aportó nueva luz respecto a los límites de la asimilación del cristianismo en China, a partir de las objeciones de los chinos a los preceptos cristianos, así como su disconformidad frente a las críticas de los *bárbaros* – como llamaban a los misioneros, y muchas veces en alusión directa a Ricci-, a sus religiones, sobre todo el budismo y el daoísmo.

Desde una perspectiva que analiza la herencia occidental que Ricci vuelca en el TZSY, el primer foco de análisis es la fuerte presencia del tomismo aristotélico en esta obra, así como en la argumentación de tipo escolástica. En efecto, Ricci introdujo este estilo discursivo, mientras los letrados chinos, en el círculo académico y en sus escritos, preferían proceder a través de alusiones a textos clásicos y citas de autores, según una secuencia lógica asimilable a una *iluminación progresiva* del tema⁶³. La *razón (li)* es la piedra angular de las argumentaciones de Ricci, que encarna la figura de un letrado occidental en diálogo con un letrado chino.

⁶¹ Jacques Gernet, *China and the Christian Impact, A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁶² En un mismo paradigma historiográfico, citamos a Adrian Dudink, *Christianity in Late Ming China (Five Studies)*, Doctoral Dissertation, s/f. Otro escrito que da voz a los chinos de los Escritos anticristianos con críticas al TZSY de Ricci es el artículo de Douglas Lancashire, "Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China", *Church History*, Vol. 38, No 2. (Jun., 1969), pp. 218-241.

⁶³ Cfr. Giorgio Melis, "Temi e tesi della filosofia europea nel "Tianzhu Shiyi" di Matteo Ricci, en *Atti del Convegno internazionale di Studi ricciani*, Macerata-Roma, 22-25 Ottobre 1982, pp. 65-92.

Si bien sobre José de Acosta se ha escrito en demasía, la literatura actualizada laica y crítica sobre el jesuita *qua* teólogo de la Compañía de Jesús en Perú está lejos de ser abundante, sobre todo cuando se trata de su desempeño como teólogo consultor en la Provincia del Perú, así como por su papel en el TCL y como autor principal del texto castellano de la DTCL, lo que actualmente queda fuera de toda duda. En este sentido, las obras de los estudiosos de la Compañía de Jesús son de consulta obligada⁶⁴. No obstante, desde una literatura actualizada no específica sobre la Compañía de Jesús, de un modo u otro la figura de Acosta está presente en innumerables obras que ofrecen una mirada crítica de la vida y obra del jesuita⁶⁵.

⁶⁴ La obra de León Lopetegui SJ, *El P. José de Acosta y las Misiones*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942, es uno de los estudios más influyentes en cuanto a señalar la autoría de Acosta del texto en castellano de la DTCL. Hay consenso general en torno a su autoría, si bien no hay evidencia absoluta. Edmundo O'Gormann, en su Estudio preliminar a la Historia Natural y Moral de las Indias, señala que la publicación de la cartilla, catecismos y confesionario estuvo bajo la dirección de Acosta y del jesuita Juan de Atienza. Cfr. José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, F.C.E., 1965, p. LXXXII; Rubén Vargas Ugarte atribuye a Acosta la composición de la DTCL, bajo revisión de teólogos. Cfr. R. Vargas Ugarte SJ, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, s/e, 1954, Tomo III, p. 72; J.G. Durán sigue a Lopetegui respecto a la autoría de Acosta como autor principal del texto en castellano y como principal responsable de la impresión de las obras. Cfr. J.G. Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1982, pp. 240 y ss. De los estudios más recientes, el estudio de Francesco Lisi se centra directamente en la autoría de Acosta respecto de las actas del Tercer Concilio Limense. Señala que Acosta se designa aquí como redactor de los decretos conciliares a partir de los memoriales enviados al sínodo. No está claro si Acosta es el autor de la formulación definitiva y mucho menos de la versión latina. Pero, según Lisi, ciertos detalles estilísticos así como una concepción providencial de la historia donde se inserta la tarea de evangelización lo inducen a pensar que Acosta haya tenido una intervención decisiva en la redacción de las actas. Su participación hay que considerarla también a la luz de la influencia que ejerció en su obra el Segundo Concilio Limense. Cfr. F. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Acta Salmanticensia, 1990, p. 65-68. Sobre estudios más recientes del Acosta teólogo, cfr. Claudio Burgaleta, "The theology of José de Acosta (1540-1600): Challenge and inspiration for bridging the gap between the academy, society, and the church", *Theology today*, January, 1998, pp. 1-10.

⁶⁵ Las referencias al jesuita medinense son abundantes en obras que dedican capítulos al análisis de distintos aspectos de su persona y obra, por lo que mencionamos aquí sólo algunas. Sobre la vida y obra de Acosta, cfr. David A. Brading, *Orbe Indiano*, México, F.C.E., 1991, cap. IX "Historia y mito imperiales". Sobre el Acosta misionero, cfr. Sabine Mac Cormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, USA, Princeton University Press, 1993, cap. VI; Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan, The Michigan University Press, 1995, Part 2, cap. 3; Fernando Cervantes, *The Devil and the New World. The Impact of Diabolism in New Spain, Great Britain*, Yale University Press, 1994, cap. 1. Por último, para dos estudios recientes sobre Acosta en una misma compilación, cfr. Norma Durán, "De la evangelización de los mendicantes, a la "rectificación" jesuita de José de Acosta", en P. Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 21-52; Alfonso Mendiola, "La

En términos más generales, para el caso del Perú, la necesidad de una bibliografía que aborde la evangelización desde una perspectiva crítica se remite al hecho colonial, a la misma instancia de conquista y al proceso de occidentalización como su marca⁶⁶. La bibliografía que analiza la DTCL desde la historia, una historia laica y rica en observaciones críticas no es *ad hoc*, en el sentido que no orienta el análisis exclusivamente a este texto. Aún así, una obra que aporta un inestimable análisis de la DTCL, así como de la figura de Acosta como teólogo en Perú es el estudio de Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, sobre todo por la periodización del proceso de incorporación de los indios en Perú a la Iglesia católica, a partir de los contenidos de la evangelización⁶⁷. En una primera etapa de evangelización (1532-1583), la conversión dependía de una sociedad cristiana española a la que asimilar progresivamente la población indígena, cuando ser cristiano significaba ser incorporado a la sociedad antes que asumir un sistema de creencias, y en consecuencia, la cristianización trascendía lo religioso. La prédica de un catolicismo en clave indígena constituyó, según Estenssoro, la mayor contribución de la Iglesia al proceso de *indianización*, no sólo en el terreno religioso sino en el político. Pero, finalmente se terminaría por imponer la necesidad colonial de producir diferentes identidades. En esta dirección, el TCL de 1582-83 y sus catecismos marcan un punto

imposibilidad de traducir los “dogmas” de la Iglesia: una postura de José de Acosta”, en P. Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad...op. cit.*, pp. 53-66.

Sobre Acosta como estudioso de las culturas indígenas, cfr. Anthony Pagden, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988, cap. 7; Manuel Marzal, *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, España, Anthropos, 1993, pp. 94-118.

⁶⁶ En este sentido, la obra de Gruzinski que parte del concepto de occidentalización es un fundamental punto de partida en este trabajo. Cfr. Serge Gruzinski, “Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización”, en M. Carmagnani *et alli* (Comp.), *Para una historia de América. I. Las Estructuras*, El Colegio de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; S. Gruzinski y N. Wachtel, *Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority*, Comparative Studies in Society and History, Vol. 39, No 2 (Apr. 1997), pp. 231-250; Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1992.

⁶⁷ J. C. Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

de no retorno, en el sentido superador de la etapa previa de evangelización a partir de la imposición de una ortodoxia colonial que incorporó los decretos de Trento y que, en su afán de ceñirse a ella excluyó la percepción indígena del catolicismo⁶⁸. Un estudio clásico e ineludible es el de Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, que incluye un valioso análisis de la DTCL. En primer lugar resalta el papel que le correspondió a la Compañía de Jesús en la confección de los catecismos, considerando la centralidad de la idolatría y la postura de la Compañía de Jesús respecto a su extirpación, que alcanza un punto álgido en las visitas de extirpación a partir de 1610 que inicia el jesuita Arriaga. Duviols señala la fuerte carga anti idolátrica del *Tercero Catecismo por Sermones*, el catecismo más extenso que integra la DTCL, y analiza aquellos que refieren directamente a la idolatría, cuya concepción, redacción y publicación atribuye a la Compañía de Jesús con el objetivo de suplir las deficiencias pedagógicas y lingüísticas del clero rural⁶⁹. Por último, por la ingente obra lingüística y de traducción que significó la DTCL en su versión trilingüe, resulta de inestimable valor el estudio de Alan Durnston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, que ya mencionamos más arriba. El autor denomina *quechua pastoral* al

⁶⁸ J.C. Estenssoro, "Del paganismo a la santidad...", pp. 247 y ss. A diferencia de los dos concilios anteriores, el Tercer Concilio por primera vez entregó a curas de indios los instrumentos de una pedagogía. Ella comprendía el *Confesionario para los curas de indios* (1585), primer inventario sistemático de los ritos y supersticiones que Acosta había tomado del informe de Polo de Ondegardo, y el *Tercero Catecismo* (1584), primer sermonario bilingüe que incluye algunos dedicados a la refutación de la idolatría.

⁶⁹ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, México, Universidad Autónoma de México, 1977. Duviols menciona en particular los sermones XVIII, XIX y XX, si bien no se corresponden con la numeración de los sermones de la edición facsimilar que citamos, a saber, los sermones XVII, XVIII y XIX de esta edición. Cfr. P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas... op. cit.*, p. 175. Estos son los temas correspondientes, en el *Tercero Catecismo, y exposición de la Doctrina cristiana por Sermones*: Sermón XVIII "en que se trata cómo toda la ley de Dios está en diez palabras y cómo dio Dios esta ley por su mano... y cómo por el primer mandamiento nos manda Dios que a él solo adoremos y no al sol ni a las estrellas ni truenos ni montes ni guacas", pp. 537-548, el sermón XIX "En que se reprehenden a los hechiceros y sus supersticiones y ritos vanos. Y se trata de la diferencia que hay en adorar los cristianos las imágenes de los Santos y adorar los infieles sus ídolos o guacas", pp. 564-581, y el sermón XXIII "Contra las borracheras... que es el principal medio para destruir la fe y sustentar las supersticiones e idolatrías", pp. 624-642.

registro o lenguaje cristiano en esta lengua. Según Durnston, el TCL amplió el alcance del quechua pastoral que informaba todo el corpus doctrinal con una inusual homogeneidad en el plano terminológico, dialectal y ortográfico. En el plano terminológico, la principal característica del corpus reside en su absoluta preferencia por los términos prestados del español, a los neologismos tomados en préstamo o términos adaptados del quechua⁷⁰. Otro estudio que analiza el modelo lingüístico propuesto por los traductores del TCL es el de Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios. La evangelización en quechua (siglo XVI)*, si bien no contempla todo el corpus de la DTCL, sino la *Plática breve en que se contiene la suma de lo que ha de saber el que se hace cristiano* y dos sermones –el XVIII y XIX- que componen el *Tercero catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por sermones*. Este estudio, que toma otros textos en quechua -como la *Plática* de Santo Tomás-, ofrece el documento castellano original y los textos quechuas transcritos en grafía normalizada⁷¹.

El corpus documental complementario a los dos catecismos comprende tanto otras obras de ambos jesuitas, así como la correspondencia desde y hacia los espacios de misión, una documentación ineludible cuando se trata de la Compañía de Jesús. En el caso de Acosta, la fuente que constituye el mayor soporte teórico para este estudio es *De Procuranda Indorum Salute* (1588)⁷². Acosta compuso esta obra como documento teológico que sentara las bases del proyecto evangelizador de la Compañía con ocasión de la primera Congregación Provincial en enero de 1576 en Lima, que abordó el tema, entre otros, de la redacción de catecismos y complementos pastorales. En *De*

⁷⁰ Alan Durnston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007.

⁷¹ Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios. La evangelización en quechua (siglo XVI)*, Lima, IFEA- Institut français d'études andines, 2003.

⁷² José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute o Predicación del evangelio en las Indias, Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954, pp. 289-608.

Procuranda Acosta delimita y plantea prácticamente muchos aspectos doctrinales que se reflejan, sin duda, en la DTCL. Por otra parte, la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) es una obra de inestimable valor, sobre todo y para nuestros fines, en lo que concierne a su parte *moral*, a partir del libro quinto, donde se explaya sobre las religiones de los peruanos y mejicanos⁷³. Es en esta obra y en esta última parte donde Acosta continúa y profundiza un tema que plantea en *De Procuranda*: el de la idolatría de los indios. Respecto a la correspondencia, los tres primeros volúmenes que comprenden la colección de la *Monumenta Peruana* son una referencia obligada para profundizar los temas planteados en los distintos capítulos de este trabajo⁷⁴.

En el caso de Matteo Ricci, hay dos compendios de fuentes primarias ineludibles ya mencionadas al comienzo de esta introducción. Se trata, en primer lugar, de la crónica ricciana sobre la entrada de los jesuitas a China editada por el Padre Pasquale D'elia, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina* que mencionamos⁷⁵. En segundo lugar, la edición de las cartas de la misión en China para el período 1580-1610, a cargo de Pietro Tacchi Venturi SJ, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*⁷⁶.

En cuanto a la metodología de investigación, lejos de un enfoque teológico proponemos un abordaje histórico de los catecismos jesuitas. En este sentido, los estudios sobre la Compañía de Jesús en los últimos quince años han contribuido al fortalecimiento de una historia laica que trasciende los intereses de la historia

⁷³ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias, Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954, pp. 3-247. Consultamos también la siguiente edición: José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias. Prólogo y edición preparada por Edmundo O'Gorman*, México D.F., F.C.E., 1940.

⁷⁴ Antonio de Egaña S.I. (Ed.), *Monumenta Missionum, Societatis Iesu*, Vol. VII, Misiones Occidentales, Roma, 1954. Son consultados, principalmente, los siguientes volúmenes: Antonio de Egaña S.I. (Ed), *Monumenta Peruana I (1565-1575); Monumenta Peruana II (1576-1580) y Monumenta Peruana III (1581-1585)*.

⁷⁵ Cfr. Ricci, Matteo, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, nuovamente edita ed ampiamente commentata col sussidio di molti fonti inedite e delle fonti cinesi da Pasquale M. D'elia S.I., Roma, La Libreria dello Stato, 1942-49, 3 Vol.

⁷⁶ Cfr. Pietro Tacchi Venturi SJ, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I., edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal P. Pietro Tacchi Ventura S.I., Macerata, Stab. Tip. Giorgetti, 1911-1913, 2 vol.*

religiosa. Este estudio se identifica con las nuevas perspectivas historiográficas que conciben a la Compañía de Jesús como un patrimonio colectivo de quienes se preguntan sobre la modernidad, a la vez que ella también es parte de la complejidad del mundo moderno⁷⁷. No obstante, la “laicización” de toda una serie de estudios sobre la Compañía de Jesús manifestada en el estudio de temas no religiosos, como ciencia, medicina, etnografía y contactos culturales, no busca desestimar los principales objetivos misioneros y espirituales que orientaron las acciones de los jesuitas⁷⁸. Pero, sin duda, estos trabajos sobre la Compañía de Jesús contextualizados en el mundo moderno adoptan distintos puntos de vista, como el de la historia social, intelectual, de las ciencias, del teatro, de la expansión europea, etc⁷⁹.

El análisis histórico de los dos catecismos a partir de la hipótesis general que planteamos implica una profunda comprensión de ciertos aspectos de los contextos, esto es, de los respectivos espacios misionales, Perú y China, a cuyo tratamiento y análisis dedicamos una primera parte de este estudio. Por otro lado, también desde lo metodológico, no proponemos un enfoque comparado de los dos catecismos, sino un abordaje paralelo que responde a la hipótesis general y problemas que aquí planteamos en cada uno de los capítulos. La elección de este enfoque guió el tratamiento de los temas y el análisis de los catecismos en dos partes: una primera

⁷⁷ Sobre una revisión historiográfica de los últimos estudios de la Compañía de Jesús, ver P.A. Fabre, y A. Romano, “Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches”, en *Revue de synthèse*, No 2-3, Avril-Septembre, 1999, pp. 247. Como parte de esta revisión historiográfica, los autores mencionan principalmente dos obras de los años 1995-1996, consultadas en el presente estudio: Luce Giard (Ed), *Les Jésuites à la Renaissance. Systeme éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995. y Luce Giard y Louis de Vaucelles SJ, *Les jésuites à l'âge Baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996. Otra compilación mencionada como parte de esta renovación historiográfica es O'Malley, J., Bailey, G., Harris, S., Kennedy, T.F. (Eds), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

⁷⁸ Cfr. Archivum Historicum Societatis Iesu, Rome, VOL. LXXIV Fasc. 147, January-June 2005, volumen a cargo de Diogo Ramada Curto sobre “The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World”. Desde una perspectiva general este volumen propone reconsiderar el excesivo intelectualismo atribuido a la Compañía de Jesús por algunos académicos y recuperar la devoción como uno de sus valores centrales.

⁷⁹ P.A. Fabre, y A. Romano, “Les jésuites dans le monde moderne...”, *op. cit.*, pp. 253-254.

parte de tres capítulos en la que planteamos problemas de tipo históricos, historiográficos y conceptuales que permiten un abordaje indirecto de los catecismos como fuentes principales, en el sentido que ofrecen referencias de análisis sin recurrir todavía a un análisis netamente textual, como lo hacemos en la segunda parte.

En la primera parte, el capítulo inicial parte de la justificación de la elección de dos mayores exponentes de la Compañía de Jesús, José de Acosta (1540-1600) y Matteo Ricci (1552-1610). Contemporáneos, producto de una pedagogía elaborada por una orden joven orientada a intensificar la versatilidad y cualidades de sus miembros, éste es el motivo por el cual delimitamos las *biografías* a los aspectos relevantes para este estudio. De este modo, el Acosta naturalista y el Ricci científico abren paso al Acosta teólogo y *homo politicus*, como pocos miembros de la orden, tanto en Perú como en su regreso en España. Por otro lado, Matteo Ricci en China como compositor de obras doctrinales, morales y filosóficas, también desplegó –como vemos– un costado político que garantizó la permanencia de la misión en el Imperio Ming. En este capítulo partimos de una formación común de Acosta y Ricci, de su perfil como dos hombres melancólicos, que compartieron –en distintos contextos y condiciones– una vocación de poder. En el segundo capítulo nos dedicamos al análisis de aquel momento en el cual la vocación misional de la Compañía de Jesús trascendió los límites europeos para proyectarse en las nuevas configuraciones espaciales, producto de un *viejo mundo* en expansión que se repartió y organizó bajo el régimen del Patronato Real. Analizamos la interacción entre el Patronato Real en Castilla y el *Padroado* portugués por un lado, y la Compañía de Jesús por otro, cuando bifurcó su derrotero al ser convocada por los respectivos soberanos para evangelizar sus colonias. En el caso de la misión jesuítica en Perú, nos centramos en los años de gobierno del Virrey Toledo (1569-1581), cuando la Compañía tuvo que adaptarse a

los fuertes condicionamientos impuestos por el régimen de Patronato regio, concentrado en la implantación del catolicismo tridentino en Perú. En el caso del Este asiático, partimos de Japón, donde la impronta del Visitador de la Orden en Oriente, Alessandro Valignano en aquella misión es fundamental para comprender la que establece Matteo Ricci en China. La ausencia de los representantes del *Padroado* en esas tierras lejanas se compensó con el intenso diálogo que la Compañía estableció con el poder local. En el tercer y último capítulo de esta primera parte, nos centramos en el análisis de dos conceptos a partir de los cuales pensar los respectivos espacios de misión: el de *occidentalización* en Perú y el de *acomodación* en China. La occidentalización en el Perú colonial es producto de una proyección de la conquista y del uso de la fuerza, que luego distinguió lo que fueron dos de sus mandatos -si bien no los únicos: la *hispanización* y *cristianización* del indio, según el lenguaje de la época. Nos interesa desarrollar de qué manera la Compañía de Jesús, especialmente a través de la figura de Acosta, se integró al espacio colonial y a esa empresa occidentalizadora que contaba con una trayectoria evangelizadora previa. Luego nos dedicamos al análisis de la acomodación como rasgo fundacional de la misión jesuítica en China. Específicamente, analizamos el método de acomodación de Ricci desde su aproximación al confucianismo en el plano intelectual y doctrinal y filosófico, a partir de lo que muchos estudiosos conciben como una síntesis sino-cristiana que Ricci forjó para comunicar las verdades de la fe a partir de un anclaje local. En este capítulo realizamos un abordaje historiográfico de la acomodación entendida de este modo, para luego proponer una perspectiva crítica de este concepto.

En una segunda parte nos dedicamos plenamente al estudio de los dos catecismos, la *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de indios* (1584-1585), que tiene a José de Acosta como uno de sus autores principales del texto en castellano, y la

Verdadera Doctrina del Señor del Cielo (Tianzhu Shiyi) (1603), de Matteo Ricci, escrita en chino. Como mencionamos más arriba, justificamos la elección de las fuentes primarias a partir de un propósito compartido: dejar atrás la expresión doctrinal de una marcha evangelizadora previa, para redefinirla dentro del espacio misional. Esa redefinición debe mucho a una nueva actitud frente a las religiones locales, que no tienen ya ninguna posibilidad de coexistir con el cristianismo, que ahora explicita abiertamente su incólume afán exclusivista. Iniciamos una segunda parte, dividida en dos capítulos, con una introducción sobre el género *catecismo* y algunos aspectos teológicos fundamentales para los propósitos de nuestro estudio. Luego, en el cuarto capítulo partimos de la trayectoria doctrinal previa a los respectivos catecismos, la DTCL y el TZSY, en un recorrido analítico cuyo punto de llegada es el abordaje de la estructura, presentación de temas así como su tratamiento en estas fuentes principales. El análisis de la trayectoria doctrinal previa de los dos textos nos permite comprender su propósito y consecución: la exclusividad y hegemonía del cristianismo reflejados en la doctrina, cuando esto implicó al mismo tiempo la redefinición de las condiciones para la salvación. En el caso de Perú, hay una cristianización previa producto de una evangelización imbuida en una teología natural que estableció un diálogo con las religiones prehispánicas. En este sentido, la llegada de la Compañía de Jesús al Perú, y especialmente de José de Acosta como teólogo principal de la misión, marcó un punto de no retorno al imponer una doctrina fijada en la DTCL que dejó atrás toda esta marcha evangelizadora previa, no sólo porque ya no dialogaría con la herencia prehispánica, sino también por su condena como idolátrica. Asimismo, la imposición de la ortodoxia tridentina en este contexto tornó imperiosa la redefinición de los contenidos para la salvación de los infieles, aspecto fundamental del que se ocupó Acosta. En el caso de China, a través del TZSY

Ricci buscó fusionar la teología natural con la ortodoxia confuciana para desplazar un primer catecismo compuesto por el jesuita Michele Ruggieri imbuido de términos tomados del budismo. Ricci procuró la asimilación del cristianismo a la ortodoxia confuciana (*zheng*), que selló en el TZSY rechazando, al mismo tiempo, cualquier similitud posible con el budismo y daoísmo, a partir de su impugnación como *sectas* heterodoxas. Como vemos en este capítulo, la cercanía de Ricci a cierto sector de letrados chinos así como la integración a su círculo influyó en la composición del TZSY. Sin duda, este catecismo es la manifestación doctrinal de lo que fue una de las percepciones más certeras de Ricci: la importancia de los vínculos con los letrados confucianos, muchos de los cuales ocupaban cargos imperiales, para garantizar la permanencia de la misión en China. En el capítulo quinto nos centramos exclusivamente en aspectos doctrinales, a partir de los temas en común que proponen la DTCL y el TZSY: la existencia de Dios único y creador, la inmortalidad del alma y las recompensas y castigos en el más allá. Asimismo, el tratamiento de los temas se orienta al propósito explícito de los catecismos: el de la salvación de los infieles. Si el objetivo último de la DTCL es la salvación mediante la fe explícita en Cristo, el TZSY claramente plantea otra vía para el mismo fin, de raíz netamente confuciana: la cultivación de la virtud, dotada ahora de una dimensión trascendente que Ricci prueba a los chinos mediante la razón (*li*). Por último, en las conclusiones integramos todo el análisis propuesto en esta investigación, para luego pensar a los dos catecismos a partir de sus grandes articuladores, la *fe* y la *razón*. Lejos de plantearlas desde la teología tomista, donde la fe se basa en la autoridad indiscutida en las Escrituras, y la razón en la argumentación a partir de esa autoridad, los catecismos de Acosta y Ricci parecen haberse centrado de modo excluyente en uno de esos términos. Esto es, la fe explícita en Cristo en la DTCL y la razón (*li*) en el TZSY como principio básico sobre

el cual Ricci fundamenta la doctrina del Señor del Cielo en China evidencian una bifurcación en el derrotero de los catecismos, a partir de la cual fe y razón se presentan prácticamente como términos excluyentes.

Por último, adicionamos dos apéndices al final de esta investigación; el Apéndice I ofrece un glosario que reúne todos los términos chinos incluidos en el texto, con su transcripción fonética y en caracteres chinos⁸⁰. En el caso de la traducción original del chino al castellano de las citas textuales del TZSY, ofrecemos la versión original en chino en el Apéndice II.

⁸⁰ Elegimos el sistema de transcripción fonética Pinyin para los términos en chino, salvo en aquellos casos que reproducimos nombres o títulos de obras que adoptan el sistema Wade-Giles.

CAPITULO UNO

José de Acosta (1540-1600) y Matteo Ricci (1552-1610). *Biografías de dos savants* de la Compañía de Jesús

Hay mucho que decir en un estudio que comienza por analizar a dos destacados exponentes de la Compañía de Jesús, tales como José de Acosta (1540-1600) y Matteo Ricci (1552-1610). El solo hecho de observar que efectivamente son jesuitas expresa mucho más de lo que tal vez podamos desarrollar aquí. Asimismo, se trata de dos destacados exponentes de ese apostolado intelectual que caracterizó a la Compañía de Jesús, cuando no sólo lo fortalecieron sino que lo hicieron con las herramientas provistas durante sus años de formación en las instituciones educativas de la orden, que supieron capitalizar en los espacios de misión. En este capítulo nos centramos en algunos aspectos de las vidas de estos dos *savants* de la Compañía de Jesús. Como tales, descollaron por su prolífica obra durante su apostolado en las respectivas misiones de Perú y China. Acosta continuó activo en su vuelta a España y Matteo Ricci lo hizo en China hasta su muerte. La versatilidad de estos dos jesuitas, por otra parte, nos impide abarcar todos los aspectos de su persona y obra, por lo que el Acosta naturalista y *etnólogo* de la Historia Natural y Moral de Indias (1590) y el Ricci científico exceden el marco de análisis de este trabajo. Desde ya que son aspectos que mencionamos, que además remiten a una formación común de Acosta y Ricci *qua* jesuitas en Europa. No nos limitamos a datos fácticos de sus vidas. En este capítulo nuestra intención es presentar biografías *selectivas* de los dos jesuitas, donde destacamos determinados aspectos de sus vidas, aquellos que echan luz al propósito

de esta investigación. No es nuestra intención buscar contrastes o analogías, si bien señalamos básicamente tres aspectos comunes: la formación en los colegios de la Compañía que llevaron consigo a la misión y volcaron en sus obras compuestas en esos espacios; un humor proclive a la melancolía y, por último, pero no menos importante, su vocación de poder. Específicamente, nos interesa resaltar la particularidad y especificidad de la actividad política de Acosta y Ricci en las respectivas misiones. La cercanía de los jesuitas al poder como rasgo de la orden no es un tema nuevo, pero podemos decir que siempre presenta peculiaridades según el contexto⁸¹. En el caso de Acosta, estamos en presencia de una figura cuya lealtad a Felipe II, como vemos a lo largo de estas páginas, se manifestó en dos grandes etapas de su vida. En Perú, respecto a los representantes del Patronato Regio y la Inquisición; en España, su lealtad a la Corona lo comprometió en más de una ocasión frente al mismo General de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva, en lo que fue un conflicto de mayores dimensiones entre el Padre General y un grupo de jesuitas españoles. Volvemos una y otra vez sobre las múltiples facetas del vínculo de Acosta con las autoridades del Patronato Regio a lo largo de este trabajo. En el caso de Ricci, los modos de hacer política refirieron siempre a la que estableció con los oficiales confucianos de la Dinastía Ming (1368-1644), distanciándose de la política europea. Su cercanía a los mandarines confucianos, muchos de ellos influyentes personajes dentro del imperio, contribuyeron a uno de los *leitmotiv* del apostolado ricciano concebido como un método de evangelización “de la cima hacia abajo” y que, como vemos, se trató de un artesanal entramado de relaciones que los jesuitas fueron tejiendo de a poco, hasta llegar al Emperador Wanli (1573-1620).

⁸¹ Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesús in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996, p. 25 y ss.

En los dos próximos apartados nos centramos en las biografías de José de Acosta y Matteo Ricci respectivamente; Acosta era doce años mayor que el jesuita italiano, y según un criterio cronológico comenzamos por él. A diferencia de Acosta, la mayor información sobre el apostolado ricciano, además de la correspondencia, proviene de su *historia*, escrita en italiano, cuyo manuscrito se titula *Della entrata della Compagnia di Gesù e Cristianità nella Cina*⁸². Fue una historia concebida para Europa, adonde llegó en manos del jesuita belga Nicholas Trigault en 1614, quien además completó con propio puño y letra algunos capítulos en portugués y latín⁸³. Un tercer apartado está dedicado a las conclusiones.

José de Acosta: jesuita, teólogo y político

José de Acosta nace en 1540 en Medina del Campo, por entonces una próspera ciudad de Castilla. Su padre era un mercader de la ciudad. De cinco hermanos varones, cuatro entraron en el noviciado de la Compañía de Jesús, incluido José. Todos habían hecho sus primeros estudios en el colegio de la Compañía de Medina del Campo. De las tres hermanas de José, dos eran monjas. Familia tan devota, más adelante fue señalada de llevar sangre judía. El que lo hizo público en los últimos

⁸² Ricci mismo la define como una historia: "*In questi anni dove è arrivata questa Historia...*", FR, II, p. 368. La primera noticia que se tiene sobre este manuscrito es en una carta que Ricci envía al jesuita Giovanni Alvarez en febrero de 1609, donde manifestaba su intención de poner por escrito los sucesos de China para evitar al mismo tiempo distorsiones y malos entendidos.

⁸³ Nicholas Trigault envió el manuscrito a la Casa Generalicia, pero se perdieron sus rastros. Mientras, él publicó una traducción latina que tuvo gran circulación y recepción en Europa y se tradujo a otros idiomas. Por casi tres siglos, la obra de Ricci en Europa se conoció bajo el nombre del jesuita belga Trigault. Cfr. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, Translated from the Latin by Louis J. Gallagher, S.J., New York, Random House, 1953. La primera edición latina es de la segunda mitad de 1615, a la que siguió una segunda en 1616, una tercera en 1617, una cuarta de 1623 y una quinta de 1684. Al mismo tiempo, la versión latina de Trigault se tradujo en las principales lenguas de Europa, alemán (1617), italiano (1622), francés (una primera de 1616, una segunda de 1617 y una tercera de 1618), a las que se suma una -incompleta versión al inglés de S. Purchas, *Hakluyt posthumus or Purchas his pilgims*, de 1625. Cfr. FR, I, *Preliminari alla storia del Cristianesimo in Cina*, CLXXVI-CLXXVII, nota 4.

años de José de Acosta fue otro miembro de la Compañía, misionero en Filipinas, el P. Alonso Sánchez, como vemos más adelante.

En 1551 José de Acosta ingresó en el colegio de la Compañía de Jesús abierto entonces en Medina. En 1552 entró en el noviciado de la Compañía en Salamanca, y al mes fue trasladado a Medina, donde hizo los tres primeros votos religiosos en 1554. Allí acompañó sus estudios de Humanidades con la composición de comedias y autos religiosos de asuntos bíblicos. De salud frágil, en 1559 se instaló en Alcalá de Henares para seguir los cursos regulares de sus estudios filosóficos y teológicos, que duraron de 1559 a 1567⁸⁴. En efecto, en el periodo de 1559-1567 en Alcalá, Acosta explicita su interés escolástico –estudiaba incansablemente a Santo Tomás– y su entusiasmo por las doctas lecciones y disputas públicas y privadas, que expusieron sus dotes como orador⁸⁵. Su carrera en la Universidad de Alcalá fue brillante; además de teología, en esos años adquirió una profunda cultura en otras disciplinas como derecho canónico, derecho civil, ciencias naturales e historia, entre otras⁸⁶. Los sucesos y problemas de la conquista de América le interesaron de modo particular, especialmente desde la línea de los maestros españoles de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, Melchor Cano, entre otros. En 1566, ya hacia el final de sus estudios teológicos, a los veintiséis años de edad Acosta se ordenó sacerdote; fue profesor de teología en el colegio de Ocaña recién inaugurado. Pero lo trascendental de estos años fue la orientación definitiva de

⁸⁴ El colegio fundado junto a aquella Universidad hacia el año 1546 era ya entonces uno de los principales de la Compañía.

⁸⁵ Francesco Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, Salamanca, 1990, p. 69.

⁸⁶ José de Acosta, *Obras del P. José de Acosta*, Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos, Madrid, Biblioteca de Autores españoles, 1954, F. Mateos, Introducción, p. IX. Según Mateos, los años en Alcalá terminaron de moldear la personalidad de Acosta.

la “vocación de Indias” de José de Acosta⁸⁷. Era el tiempo en que los colegios de la Compañía en España, en plena ebullición misionera, buscaban canalizarla en la Indias españolas. Pero en un primer momento Acosta no quiso ir a *esas* Indias, algo interpretado por sus estudiosos por la ambigüedad con la que manifiesta sus deseos de misión a Jerónimo Nadal, uno de los padres fundadores, en 1561:

...que me siento deseoso de ir a las Indias, aunque tanto de andar entre los *negros*, y que siento inclinación a trabajar por amor del Señor todo lo que mis fuerzas pudieran hasta lo ultimo⁸⁸.

Como observa León Lopetegui, biógrafo de Acosta, por el contenido de la carta y la fecha de su vocación misionera surge la impresión de que en un principio Acosta deseaba que lo enviaran a la India portuguesa, por su alusión a los negros, propiamente bajo jurisdicción lusitana. La América hispana no surge como anhelo sino después de iniciada la misión a Florida. Observamos que, aún si manifiesta conformidad en su envío a la América hispana, su necesidad de aclarar que ese destino no es inferior al de las *Indias Orientales* la debilita:

La inclinación mía no la siento a parte alguna determinada, más de generalmente parecerme que entre gente de alguna capacidad y no muy bruta me hallaría mejor...También con el haberse comenzado a abrir el camino a las Indias Occidentales de España se me ha representado que entre los que hubiere V.P. de enviar por allá, podría hacer mi parte si se me mandase hacer lo que acá hago de leer teología o predicar, u otro ministerio alguno, y si a esotras Indias me enviase la obediencia, en quedarme en Goa, o por allá, hallo alguna repugnancia por parecerme que debe ser poco más aquello que lo de acá⁸⁹.

⁸⁷ León Lopetegui SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones científicas Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942, cap. 2.

⁸⁸ Arch. Del Gesù, Roma. Responsa ad interrogationes P. Nadal, III, f. 311, respuesta 29, tomado de Lopetegui SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones...*, op. cit., p. 43.

⁸⁹ A.R.S.I., *Hisp.*, 110, f. 251-252, tomado de L. Lopetegui, SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones...*, op. cit., p. 40.

Finalmente, el manifiesto fervor llega en una carta que Acosta había escrito al General de la Compañía, Francisco de Borja, en 1568 donde expresaba sus deseos de militar por Cristo en las Indias, reiterado en abril de 1569⁹⁰. Precisamente en esos años Felipe II había admitido a la Compañía de Jesús para las misiones de América, coto antes cerrado a las cuatro órdenes mendicantes: dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios. Entre 1566 y 1567 habían partido ya las primeras expediciones a la Florida y Perú. Si bien Borja tenía planes para Acosta en el Colegio Romano, cambió su parecer antes los reiterados pedidos de los superiores del Virreinato de Perú de hombres eminentes en virtud y letras, y eligió entonces a los candidatos a Indias. Escribió al Provincial del Perú, Jerónimo Ruiz de Portillo, a fines de 1570 que

Enviase el P. Fonseca, que al presente es Rector de Córdoba, para la institución de los novicios, y el P. José de Acosta para lector y predicador, que es de lo bueno que tenemos en España, y otros dos o tres buenos sujetos⁹¹.

En 1570 se concedió a Acosta, en Alcalá, la profesión de cuatro votos y en 1571 Borja lo enviaba finalmente al Perú para iniciar la enseñanza teológica impuesta por el continuo incremento del número de escolares en Lima⁹². Antes de desembarcar en Perú, Acosta se detuvo en las Antillas y en América Central –Santo Domingo, Puerto Rico, sur de Cuba y, al parecer, Jamaica- aproximadamente un año, donde tomó

⁹⁰ Se trata de las *Indipetae*, género epistolar de la Compañía de Jesús que comenzó a catalogarse desde 1584 en Roma bajo este epígrafe, referido a las cartas y memoriales de los jesuitas que pedían ser enviados a las misiones. Acosta había escrito a San Francisco de Borja, en nombre propio y en el de su compañero Luis de Guzmán, el futuro historiador de las empresas evangélicas de la Compañía en las Indias orientales. *EM*, pp. 251-252.

⁹¹ Citado en F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, *op. cit.*, Introducción, X.

⁹² Dos expediciones para Lima antecedieron la de Acosta: una, de ocho miembros de la Compañía, con el primer provincial Jerónimo Ruiz de Portillo, y otra más numerosa el año siguiente –en 1569-, junto al virrey don Francisco de Toledo. Acosta viajó junto con el P. Andrés López, que se desempeñaría luego en las misiones de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, y un estudiante teólogo Diego Martínez que muere en Panamá, en lo que fue la expedición más pequeña de jesuitas que partieron para América en el siglo XVI.

información que luego volcó en sus libros. Pocos días después de su llegada a Lima en 1572, Acosta inauguró la cátedra de teología moral en el Colegio de la Compañía de Jesús con una conferencia pública, la primera de la Compañía en esa provincia. Sin embargo su estadía en Lima, la Ciudad de los Reyes, esta vez fue breve. A mediados de 1573, el Provincial Jerónimo Ruiz de Portillo lo envió en una larga misión por el interior del Perú, por las principales ciudades del Virreinato, y como su delegado a hacer la visita del Colegio de Cuzco. En este viaje de un año y medio, Acosta obtuvo la información que volcaría luego en su obra *De Procuranda Indorum Salute* -que concluyó en 1577 y publicó en España en 1588-, en lo que fue un viaje por regiones puramente indígenas, con algunos enclaves españoles en las incipientes ciudades del inmenso territorio⁹³. Además del Cuzco, visitó las ciudades de Arequipa, La Paz, Potosí y Chuquisaca, ciudades de los futuros colegios de la Compañía. Fue en este momento que Acosta adquirió sus rudimentarios conocimientos de la lengua quechua. Asistió también a la reducción general de indios a pueblos que por entonces realizaba el Virrey Toledo (1515-1584), quien convocó a Acosta a Chuquisaca para conocerlo. Y allí también conoció a los principales personajes del entorno del virrey y le asesoraban en la organización fundamental que estaba dando al Perú: uno de ellos, el Licenciado Polo de Ondegardo, cuya obra *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* sería de gran provecho para Acosta⁹⁴.

A fines de octubre de 1574 Acosta regresó a la capital del Virreinato convocado por el Provincial Portillo a causa de un proceso de la Inquisición contra fray Francisco de la Cruz y tres dominicos más. Acosta fue nombrado calificador del Santo Oficio en esta causa que terminó con un auto de fe celebrado en Lima en abril de 1578, cuando

⁹³ Este viaje lo hizo en compañía del jesuita Antonio González de Ocampo, pero más frecuentemente viajó con el jesuita Luis López y el H. Gonzalo Ruiz, mestizo, *buen conocedor del idioma indico*. Cfr. F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, *op. cit.*, Introducción, XI.

⁹⁴ Polo de Ondegardo, Juan, "*Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*" seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Ca., 1916.

Francisco de la Cruz fue quemado en la hoguera, luego de seis años de prisión. Este proceso tiene mucha influencia en la obra de Acosta, como vemos en la segunda parte de este trabajo, por los errores acerca de la fe y lo que era conveniente predicarle a los indios para su salvación⁹⁵. La posición de la Cruz se cuestionó en torno al problema de los conocimientos requeridos para la salvación de los indios; de las condiciones mínimas para ir al cielo, en total concordancia con la justificación teológica de la evangelización durante más de cuatro décadas expresada en los catecismos que circularon desde 1545 y 1567⁹⁶. Según señala Juan Carlos Estenssoro, la condena del dominico de la Cruz se remite a su erasmismo e, inclusive, a los aires protestantes en juego en este proceso, que contribuyó a una progresiva delimitación de la heterodoxia⁹⁷.

Poco a poco se imponía el catolicismo tridentino a la vez que la Compañía de Jesús ganaba terreno sobre las otras órdenes, como su promotora elegida por las autoridades del Patronato regio. Si hasta ese momento los dominicos administraban las doctrinas en la provincia de Chucuito, las visitas de los representantes reales a la provincia terminaron en su expulsión, dejando a cargo a la Compañía de Jesús. La Compañía establecería los lineamientos dogmáticos para la catequesis, cuando los contenidos mínimos para la salvación ya no eran suficientes ni admisibles, e insistiría en la obligatoriedad de administrar los sacramentos. Como vemos en esta investigación, es

⁹⁵ Son temas que Acosta va a tratar en línea de continuidad en su obra *De Procuranda Indorum salute*, sobre todo en el libro V, desde el primer capítulo, si bien las referencias al proceso de la Cruz, son más explícitas en el cuarto capítulo. Cfr. *De Proc*, IV, pp. 551-553.

⁹⁶ J.C. Estenssoro, quien analiza este episodio, señala que el conflicto con de la Cruz se desencadenó a partir de un sermón en el convento de Santo Domingo de Lima por la fiesta del apóstol Santo Tomás, considerado el primitivo evangelizador del Perú. En las provincias de Chucuito, de la Cruz había participado en la difusión del culto del apóstol Tomás en la región del Titicaca, donde el antiguo héroe Tunupa fue asimilado al apóstol. Cfr. J.C. Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 185-188.

⁹⁷ J.C. Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad ...*, op. cit., p. 191. La acusación de herejía luterana en el caso de la Cruz se vincula con la doctrina protestante de la justificación por la sola fe. Cfr. Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo, Nota previa de Francisco Rico*, Barcelona, Crítica, 1977, p. 173.

Acosta quien va a determinar que no hay salvación posible sin la fe explícita en Cristo, y esta afirmación casi axiomática cruza los contenidos de la DTCL, como vemos en la segunda parte de este trabajo.

Las buenas relaciones de Acosta con la Inquisición lo distanciaron progresivamente de algunos jesuitas en Perú, mientras que sus vínculos con el Virrey Toledo despertaron recelos. Cuando Acosta continuó con sus clases de teología en el colegio de Lima de la Compañía, suspendió aquellas lecturas porque el virrey, por la buena fama de Acosta, había pedido al Provincial pasarlas a la Universidad de Lima, fundada pocos días antes⁹⁸. En mayo de 1575 llegó a Lima el Visitador Juan de la Plaza, enviado por el sucesor de Borja, el P. General de la Compañía Everardo Mercuriano, con instrucciones –entre otras- para tratar ciertos problemas de *Indias* con Acosta, como el de los títulos de conquista, que éste luego desarrollaría en el tercer libro en *De Procuranda Indorum Salute*. A los pocos meses, Acosta, de treinta y cinco años, fue nombrado Provincial en 1576, en sustitución de Portillo. El cargo de Provincial implicaba la tarea de visitar la provincia anualmente y dar cuenta detallada de las actividades de todo orden en cada casa y por cada individuo, por lo que no le fue posible a Acosta proseguir con las lecciones de teología en la Universidad. Pero no por ello dejaba de ser una disciplina fundamental en los colegios, tal como lo expresaba el medinense en la carta anua a Everardo Mercuriano:

Gran necesidad tenemos de poner Theologia scholástica enteramente, porque los que van saliendo de los cursos de Artes son muchos y serán cada día mas; y assi para los de fuera como para los Nuestros, sería de gran importancia⁹⁹.

⁹⁸ Si bien la Universidad de Lima estaba ya fundada desde los días de Carlos V, fue confirmada por Pío V recién en el año 1571, a petición de Felipe II. Cfr. F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, op. cit., Introducción, XII.

⁹⁹ *MP*, II, Lima 15 de febrero 1577, p. 215.

Fueron siete años en total que duró su magisterio en Lima, si bien no continuos. Lopetegui señala que todas estas cuestiones influyeron claramente en la génesis del *De Procuranda*, donde Acosta las formuló ¹⁰⁰. El colegio de Lima quedó bajo la dirección del jesuita Baltasar Piñas; la Compañía en el Perú contaba en ese entonces con los dos colegios de Lima y Cuzco. En 1576 tuvo lugar la Congregación Provincial de la Compañía, decretada por Acosta como provincial. Se llevó a cabo en dos etapas, la primera en Lima del 16 a 27 de enero de 1576 y la segunda en el Cuzco, del 8 al 16 de octubre del mismo año ¹⁰¹. En las Actas de esta congregación, firmadas por el secretario Luis López, se observa el esquema de varios puntos contenidos en *De Procuranda*, muchos de los cuales marcaban un nuevo rumbo en la evangelización en las *Indias Occidentales*, ahora en manos de la Compañía ¹⁰². En este sentido, Acosta había preparado el esbozo de esta obra como documento que sentara las bases del proyecto evangelizador de la Compañía con ocasión de la primera congregación provincial. En el seno de la congregación el jesuita Barzana compuso catecismos en lengua aymara para uso en las doctrinas, y son los que usaría la Compañía de Jesús hasta la aprobación de la DTCL.

En calidad de Provincial, Acosta visitó primero el Cuzco en 1576 con motivo de la congregación de la Compañía, y luego realizó una segunda visita en 1578 cuando recorrió las nuevas fundaciones realizadas bajo su gobierno: la doctrina de Juli, sólo de indios y los colegios de Potosí, Arequipa y La Paz, si bien el colegio en esta ciudad

¹⁰⁰ En 1576, es decir, en pleno periodo de la redacción del *De Procuranda*, Acosta explicó la parte *De Sacramentis*, cuando el libro VI de esta obra versa todo sobre las particularidades teóricas y prácticas de esta materia sacramental en Indias.

¹⁰¹ Entre los destacados jesuitas que participaron, además de Plaza y Acosta, se encuentran los jesuitas Montoya, Portillo, Barzana, Bracamonte, Zúñiga, Luis López y Andrés López, entre otros.

¹⁰² Cfr. J. C. Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad ...*, *op. cit.*, p. 188. Sobre las similitudes con *De Procuranda*, cfr. F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, *op. cit.*, Introducción, XIII; L. Lopetegui, SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones...*, *op. cit.*, cap. 6. El texto español de las actas se encuentra en el archivo de la Viceprovincia peruana, sobre la que se hizo la traducción latina. Para la transcripción del texto latino que fue el oficial en la Compañía, cfr. *MP*, II, pp. 54-87. Este volumen también incluye otra versión del texto primigenio del documento, cfr., *MP*, II, pp. 201-205.

precedía su provincialato¹⁰³. El método de doctrinas fue una imposición del Virrey Toledo, que generó resistencias en la Compañía no sólo porque atentaba contra su Instituto –sus fórmulas jurídicas- al comprometerla a cura permanente de almas –que jaqueaba su movilidad- sino porque prohibía recibir estipendios. Acosta logró una conciliación, sobre todo con el Virrey Toledo, cuando la Compañía no tenía demasiadas opciones de rechazarlas. Pero nos detenemos con más detalle sobre este tema en el próximo capítulo.

Las buenas relaciones que Acosta mantuvo con la Inquisición provocaron aún más desentendimientos en el interior de la Compañía en Perú. El Santo Oficio promovió un proceso derivado de aquél contra Francisco de la Cruz que afectó a varios jesuitas. Luis López fue el más afectado, dado que se habían encontrado unos *Capítulos* muy duros que compuso contra el gobierno del Virrey Toledo, y aún contra los mismos títulos del dominio español en las Indias¹⁰⁴. Acosta, en calidad de calificador y amigo personal de los inquisidores conoció en detalle las acusaciones contra López, preso a fines de 1578 a su regreso de Arequipa, donde era rector, cuando Toledo cerró el colegio de la Compañía. López era persona de confianza del Visitador Plaza. Cuatro meses más tarde fue también preso el jesuita Miguel de Fuentes, cuando además había una opinión contraria respecto al padre Portillo, si bien no llegó a mayores. Pero esta información a la que Acosta tuvo acceso permaneció desconocida por los otros jesuitas. Estos acontecimientos incrementaron las sospechas sobre el jesuita por haber faltado a la fidelidad de la Compañía en esos procesos de la Inquisición¹⁰⁵. En aquél momento, Plaza envió a Roma al hermano Tomás Martínez en 1579 con informes

¹⁰³ Los jesuitas llegaron a Juli el 4 de noviembre de 1576; poco después, el jesuita Portillo entró a Potosí con varios compañeros el 6 de enero de 1577, el mismo año que se comenzó el colegio de Arequipa y se dio comienzo a una residencia en Panamá.

¹⁰⁴ F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, *op. cit.*, Introducción, XV. Mateos señala una impronta lascasiana en el escrito de López.

¹⁰⁵ El provincialato de Acosta coincidió con la gestión del Visitador Plaza en Perú, que duró cuatro años, lo que implicó algunas veces una tensa coexistencia de dos superiores simultáneos.

secretos contra Acosta y su gobierno como provincial; a la vez, Acosta también envió los suyos. Finalmente, el P. General Claudio Acquaviva aprobó la conducta de Acosta en 1583¹⁰⁶.

En síntesis, las buenas relaciones que Acosta mantuvo con el Virrey Toledo y la Inquisición -brazo derecho de Felipe II y desafecta a los jesuitas- generaron tensiones en el interior de la Compañía en Perú que reproducirían las que más tarde se produjeron entre la Compañía y el Santo Oficio en España durante el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615), como vemos más adelante.

Antes de detenernos en el desempeño de Acosta en el Tercer Concilio limense (TCL), es necesario remitirnos a las convocatorias de los dos concilios anteriores para comprender el propósito que la Corona hispana buscaba satisfacer mediante su organización sin ocultamientos. En pocas palabras, el mayor propósito no fue otro que el de someter a la Iglesia americana a la Monarquía castellana. El Primer Concilio limense (PCL) de 1551-52 fue resultado del pedido de Felipe II al arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, quien convocó a los obispos de Cuzco y Quito y todos los representantes de las iglesias sufragáneas a un concilio para organizar la iglesia y evangelización en Perú. Pero esta iniciativa en seguida encontró la resistencia de los obispos sufragáneos y la convocatoria se pospuso. En la base de los desentendimientos comenzaron a configurarse dos líneas que pueden trazarse, *grosso modo*, en la iglesia peruana del siglo XVI: una que se negaba a reconocer al Patronato regio y sus atributos y otra que defendía la autoridad de la Corona¹⁰⁷. No es nuestro objetivo analizar este tema, sobre el que volvemos en el próximo capítulo, pero sí nos

¹⁰⁶ “El oficio que V.R. ha hecho, como tan hijo de la Compañía, para que tuviese la menor nota que fuese posible las cosas de Luis López y Fuentes, tengo yo muy entendido y de entrañas se lo agradezco”, tomado de L. Lopetegui, L.SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones...*, op. cit., 548-551.

¹⁰⁷ El conflicto se desencadenó por un motivo concreto con el obispo de Panamá. El de Cuzco también se había mostrado rebelde con el arzobispo Loayza. Cfr. F. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos...*, op. cit., p. 43.

interesa resaltar que este enfrentamiento se reprodujo en el interior de la Compañía de Jesús. Y Acosta nunca vaciló en mostrarse del lado del Patronato regio, de Felipe II y sus representantes, que respondían al poder casi absoluto que la Monarquía *hispana* quería ejercer sobre las instituciones eclesiásticas en América, en pos de la mayor independencia posible del poder papal. Como vemos a lo largo de este trabajo, este conflicto es fundamental para comprender el accionar de José de Acosta durante el TCL, y posteriormente con las gestiones que realizó en Roma en defensa de una política dura contra el clero secular manifestada en las actas del tercer concilio¹⁰⁸.

Nuevamente, el interés de Felipe II por organizar un tercer concilio remitía a su doble intención de, por un lado, asentar el poder real a través del clero y la iglesia y, por otro, supervisar y controlar estrictamente a la Iglesia americana, para así evitar cualquier influencia de Roma que hiciera de la iglesia un poder independiente. El Virrey Toledo no llegó a asistir al tercer concilio para controlar que se aplicara la política prescrita por la corona, y su viaje fue uno de los motivos que retrasó la organización del concilio. Lo sucedía el Virrey Martín Enríquez, mientras Alfonso de Mogrovejo sucedía como arzobispo a Loayza. Tanto el Virrey Enríquez como el Arzobispo Mogrovejo procuraron un sometimiento mayor a la corona, lo que generó conflictos con algunos obispos de algunas iglesias sufragáneas. Hubo un episodio que involucró a José de Acosta, que permite notar la cercanía que el jesuita tenía con los representantes del Patronato Regio. Con el objetivo de neutralizar al opositor de las políticas regias, el obispo de Cuzco, Sebastián de Lartaún, el virrey y el arzobispo pidieron un informe a Acosta en su contra. El Provincial Piñas impidió la intervención

¹⁰⁸ F. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos...*, op. cit., p. 40.

del jesuita, mientras desde Roma Acquaviva mostraba indignación frente a su participación en el entredicho¹⁰⁹.

Finalmente, el TCL se celebró en la ciudad el 15 de agosto de 1582, y ninguno de los estudiosos duda en señalar el fuerte influjo que tuvo la Compañía de Jesús en este concilio, oficialmente representada por el Provincial Baltasar Piñas –quien sucedió a Acosta en el cargo- y el rector del colegio de Lima, el jesuita Juan de Atienza. Sin dudas sobre el protagonismo de José de Acosta en el TCL, si su autoría de las actas conciliares y del texto en español de la doctrina y catecismo estuvo sujeta a debate, actualmente ya no está en discusión¹¹⁰.

¹⁰⁹ A este acontecimiento se refiere en carta al provincial Atienza en junio de 1584: “No sé cómo pudo venir al pensamiento a ninguno de los nuestros que se podía aceptar la pesquisa de los cargos que se hacían al obispo de Cuzco, que aunque no fuera a ello como juez, era claramente contra nuestro Instituto y decretos, que aun dar juicio en los que se examinan para sacerdotes lo prohíben...”, tomado de Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos...*, op. cit. pp. 75-76.

¹¹⁰ Cfr. L. Lopetegui SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones...*, op. cit., cap. XVII. El de Lopetegui es uno de los estudios más influyentes en cuanto a señalar la autoría de Acosta del texto en castellano de la DTCL. Respecto a las actas latinas del TCL, hay consenso en torno a su autoría, si bien no hay evidencia absoluta. Por otra parte, en su introducción a las obras completas de José de Acosta, Francisco Mateos sostiene que Acosta no sólo fue “el alma del concilio y su teólogo”, sino quien redactó las actas y razonó los cánones que luego votaron los presentes. Respecto a los textos doctrinales, Mateos no duda en que Acosta es el autor del texto castellano de los catecismos de la DTCL, así como del confesionario y sermones. Cfr. F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, op. cit., Introducción, XVI; Rubén Vargas Ugarte sigue la misma línea sobre la exclusiva autoría del texto castellano de los catecismos de la DTCL, si bien fue revisado por los teólogos del concilio. Cfr. R. Vargas Ugarte SJ, *Los concilios limenses (1551-1772)*, Lima, s/e, 1954, Tomo III, p. 72; Edmundo O’Gormann, en su Estudio preliminar a la *Historia Natural y Moral de las Indias*, señala que la publicación de la cartilla, catecismos y confesionario estuvo bajo la dirección de Acosta y del jesuita Juan de Atienza. Cfr. José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, F.C.E., 1965, p. LXXXII; J.G. Durán sigue a Lopetegui respecto a la autoría de Acosta como autor principal del texto del catecismo en castellano y como principal responsable de la impresión de las obras. Cfr. J.G. Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1982, pp. 240 y ss. De los estudios más recientes, el estudio de Francesco Lisi se centra directamente en la autoría de Acosta respecto de las actas del TCL. Señala que Acosta se designa aquí como redactor de los decretos conciliares a partir de los memoriales enviados al sínodo, si bien no es claro que el jesuita sea el autor de la formulación definitiva y mucho menos de la versión latina. Pero, según Lisi, ciertos detalles estilísticos como una concepción providencial de la historia donde se inserta la tarea de evangelización lo inducen a pensar que Acosta haya tenido una intervención decisiva en la redacción de las actas. Cfr. F. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Acta Salmanticensia, 1990, p. 65-68.

Acosta mismo dejó constancia de su trabajo en el concilio como la tarea más importante en sus últimos años de estancia en el Perú. Decía en una carta al P. General Aquaviva de abril de 1584:

Yo me he ocupado estos años passados principalmente en el Concilio provincial que aquí se celebró, en el qual se ofrecieron muchas dificultades y trabajos, y al fin fue el Señor servido saliese no pequeño fruto dél. Porque, aunque no fuera sino la doctrina christiana y catecismo que por medio de la Compañía se compusso y traduxo en las lenguas destas Indias y agora se estampa en nuestra casa, ha sido de gran provecho...¹¹¹

En efecto, tanto Acosta como sus compañeros jesuitas tuvieron una destacada actuación en el concilio provincial limeño, de lo que también dio cuenta el Arzobispo Mogrovejo:

En esta ciudad hemos celebrado el Concilio provincial y havido buen número de Perlados en él. De parte de la Compañía se nos ha hecho mucha merced y se a trabajado por su parte con muchas veras y fuerzas, en especial el padre Joseph de Acosta, persona de muchas letras y christiandad y de gran reputación en estas partes, con cui doctrina y sermones están todos mui edificados y le tienen en lugar de padre. Yo en particular le tengo mucha afición y a todos los de la Compañía, y los procuró de servir y lo haré siempre en lo que yo pudiere¹¹².

Afianzado con la cúpula oficial del concilio – especialmente el arzobispo y el virrey-, Acosta se distanció cada vez más de la orden en Perú, por lo que se centró en el sínodo y prácticamente no participó en la congregación provincial de la Compañía en 1582, cuando además ya había solicitado su envío a España en 1580.

José de Acosta se destacó no sólo por la elaboración de las actas conciliares y por su actuación en el transcurso del concilio, sino también por la defensa de los decretos

¹¹¹ *MP*, III, p. 401.

¹¹² *MP*, III, pp. 416-417.

conciliares en Lima, Madrid y Roma¹¹³. En 1584, desde Lima, Acosta apeló a Acquaviva para que intercediera frente al papa a favor del concilio, frente al rechazo de importantes sectores en Roma por su dureza hacia el clero secular¹¹⁴. La fina pluma de Acosta logró plantear el tema de manera sagaz, aludiendo a las repercusiones que tenía el comportamiento del clero en las *Indias Occidentales*, y su impacto negativo para la salvación de los indios. En España, decía, aplicaron rigor para ciertas cuestiones como no se había hecho en Indias, porque...

...no parecía negocio de tanta necesidad...Cada tierra tiene su propia dolencia, y no en todas partes se ha de usar la misma cura. Acá se mira principalmente el bien y la salvación de estos naturales, que pende totalmente del buen ejemplo y doctrina y celo de los sacerdotes¹¹⁵.

Acosta reiteró una y otra vez el tema de la repercusión de la mala conducta de los españoles sobre los indios, mediante puntos que enumera en respuesta a las apelaciones que se hicieron de los capítulos – especialmente el quinto- de la acción tercera de las actas conciliares, casi a modo de conclusión:

En todo este sínodo provincial no hay decreto de más sustancia e importancia que éste...La respuesta, breve y llana, es que es imposible hacer doctrina el que tiene indios a cargo, y ser granjero o mercader. Lo primero, los indios reciben notable escándalo y mal ejemplo porque juzgan que la ley de Cristo no es más que codicia, y que los sacerdotes por ninguna otra cosa doctrinan...Lo segundo, los indios son agraviados o robados, porque el Padre los hace trabajar en lo que quiere y les paga como quiere...Lo tercero...tráelos ocupados en sus granjerías y tratos, de suerte que

¹¹³ Cfr. L. Lopetegui SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones...*, op. cit., pp. 75-79.

¹¹⁴ “En otras he pedido a V.P. encarecidamente favorezca la causa del señor Arçobispo de aquí y del Concilio provincial en la reformation desta Iglesia del Perú, porque está todo apellado y va al Consejo de Indias, y creo irá a Roma a su Santidad”, tomado de Lisi, *El Tercer Concilio Limense...*, op. cit. p. 82.

¹¹⁵ “Uno de los mayores males, y el que más se objetaba era el de “poner remedio a las contrataciones y negociaciones y juegos excesivos de los doctrineros: porque de todas las demás descomuniones que se ponen en este concilio, ninguna tiene el inconveniente de esta objeción, sino solamente las contrataciones, y granjerías y juegos. Pues las demás no son casos que ocurren estando en doctrinas...”, EM, *Información y respuesta sobre los capítulos del Concilio Provincial del Perú del año 83 de que apelaron los procuradores del clero. Presentado en Madrid a 26 de noviembre de 1586*, p. 322.

no les deja tiempo para la doctrina. Lo cuarto, disimula a los caciques y a los principalejos los vicios y idolatrías que tienen porque le acudan a sus tratos y ganancias... Finalmente, es voz y clamor de todo el reino, que por demás es poner curas de indios, si van a ser ricos en dos años¹¹⁶.

Acosta se embarcó entre fines de mayo y principios de junio de 1586 hacia México, luego de haber dado la impresión de haber retrasado todo lo posible su partida del Perú porque a la Compañía le resultaba útil por su influencia en el concilio provincial. Pero, cualquiera sea la interpretación que merezcan estos acontecimientos, sus biógrafos atribuyen la marcha de Acosta del Perú directamente a su situación dentro de la orden¹¹⁷. En un memorial al Papa Clemente VIII alega como causa de la vuelta sus enfermedades y tristezas por las que el P. General, añade, le mandó volver a Europa. Su enfermedad era “congoja del corazón”. Como indica Mateos, el “mal de corazón” que Acosta atribuía a padecimientos morales era el efecto de las alturas de las tierras andinas. Sin embargo, sus contemporáneos resaltaron más de una vez el temperamento melancólico de Acosta. *Humor de melancolía que le suele apretar*, escribía Acquaviva al P. Piñas en 1583¹¹⁸.

En su viaje hacia Nueva España llevaba consigo los documentos del TCL por encargo del Arzobispo Toribio de Mogrovejo para presentarlo al papa, y obtener la aprobación pontificia. En México, Acosta se encontró con el jesuita Alonso Sánchez, misionero de Filipinas, quien había hecho dos viajes a Macao, el puerto portugués cercano a Cantón, al sur de China. En el primer viaje en el año 1582, Sánchez se embarcó desde Filipinas hacia China, con motivo de dos tareas asignadas por el gobernador de Filipinas: procurar que reconocieran por Rey de Portugal a Felipe II – objetivo que logró- e intentar establecer relaciones comerciales entre estas islas y

¹¹⁶ EM, pp. 324-325.

¹¹⁷ Sobre conclusiones semejantes, ver L. Lopetegui SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones...*, op. cit., pp. 577; F. Lisi, *El Tercer Concilio Limense...*, op. cit., pp. 77-78.

¹¹⁸ Cfr. F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, op. cit., Introducción, XVI-XVII.

China¹¹⁹. La imposibilidad de llevar adelante esta empresa despertó en Sánchez un afán bélico contra China, que manifestaría algunos años después. Si bien volvemos sobre este episodio en el siguiente capítulo, nos detenemos aquí en aquellos aspectos que motivaron la composición de dos memoriales por parte de Acosta, quien refuta el plan bélico del misionero de Filipinas. En 1586, Sánchez se embarcó hacia México, llegando a Sevilla ese mismo año. En esta segunda vuelta fue enviado para negociar en Madrid y Roma algunos asuntos concernientes a la conservación y aumento de aquella colonia hispánica. En esos viajes a Macao había conocido la precaria situación de los jesuitas Ruggieri y Ricci y de varios portugueses en el intento de entrar en China. El hermetismo de los Ming y los obstáculos que significaron a los padres llevó a Sánchez a afirmar que en China el cristianismo debía introducirse del mismo modo que en América: primero con la conquista por las armas y después con la predicación del evangelio. Desde México, el 15 y 23 de marzo de 1587, Acosta envió al General Acquaviva dos escritos contradiciendo los argumentos de Sánchez: *Parecer sobre la guerra de la China*, en el que expone cuatro puntos por los que no era lícito hacer la guerra a China, y *Respuesta a los Fundamentos que justifican la Guerra contra la China*, complemento del anterior, del 23 de marzo de 1587 donde Acosta responde a las razones que Alonso Sánchez había expuesto en su memorial para persuadir la guerra contra China¹²⁰. Acosta refutó cada uno de los puntos de cada uno de los capítulos del Memorial del jesuita Sánchez respecto a la guerra con China,

¹¹⁹ En Cantón, Sánchez se encontró con Ruggieri cuando éste negociaba el establecimiento de la misión en China. Alonso Sánchez le mostró los papeles que traía consigo, todos ellos dirigidos a las autoridades chinas de la provincia de Cantón. Ruggieri vio la dificultad de esta empresa, no sólo por los chinos, sino por los portugueses de Macao que habían de mirar con malos ojos la entrada de los españoles a China por vía de Manila. Los objetivos de Sánchez quedaron trancos. Cfr. A. Astrain SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1909, Tomo IV, Libro III, cap. 3.

¹²⁰ *EM, Parecer sobre la guerra de la China*, Méjico, 15 de marzo de 1587, pp. 331-333, y *Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra China*, pp. 334-345.

considerada como *ilícita*, a la vez que alabó el empeño, por medios pacíficos, de los padres de la Compañía en China en ese momento:

...no ha lugar el mover guerra por título de la predicación en la China en cuanto hay esperanza que por los medios pacíficos y mansos y prudentes que los Padres de la Compañía en Xauquín llevan haya conversión, ni hay para qué deshacer y apocar aquello tanto, pues hasta agora antes va ganando que perdiendo..., y han impreso la ley de Dios y en la China parece muy bien como lo es, y el hermano del Rey ha mandado que vaya a él el Padre Rugerio. Todos estos son buenos indicios, y con ganar al que gobierna está toda la China ganada. Querer, pues a este tiempo romper guerra es querer quemar la mies que comienza a granar¹²¹.

Este contraste entre la predicación por la vía pacífica en China, a diferencia de Perú y México, sin mencionar la sujeción por la fuerza de los *bárbaros* del Caribe, es un aspecto fundamental que Acosta plantea en *De Procuranda*, como vemos más adelante.

Cuando los dos escritos llegaron a manos de Acquaviva en una carta de julio de 1587, el general nombró a Acosta superior especial de Sánchez, con orden de que todos los *negocios* que hubiesen de tratarse en Madrid fuesen con su parecer y supervisión. Acosta permaneció en México cerca de un año, y en marzo de 1587 se embarcó hacia España. Traía ya compuesto desde América *De Procuranda*, y los dos primeros libros de la *Historia Natural y Moral de las Indias*¹²². En Madrid, a fines de 1587, Acosta se entrevistó con Felipe II e inició las gestiones para que se aprobaran los decretos del TCL, frente a las quejas de eclesiásticos —el clero secular—, y encomenderos con motivo de las fuertes restricciones que les imponía el concilio, como por ejemplo, la prohibición de juegos a los doctrineros. Y sus gestiones continuaron en Roma; la llegada de Acosta al Vaticano fue determinante para la aceptación de los principales decretos del TCL por el Cardenal Caraffa, partidario

¹²¹ EM, p. 340. Estas observaciones refieren al quinto capítulo del Memorial de Sánchez.

¹²² F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, op. cit., Introducción, XX.

hasta ese momento de su rechazo. Acosta logró que se mantuvieran los principales decretos del TCL, sobre todo los referidos a la reforma del clero, y la aprobación definitiva del texto conciliar con algunas modificaciones introducidas por la Curia romana tendientes a mitigar la extrema dureza hacia el clero secular¹²³. El decreto de aprobación se emitió el último día de octubre de 1588, que el Cardenal Caraffa remitió al Arzobispo Mogrovejo para su publicación en Lima. Finalmente, la real cédula de ejecución la expidió Felipe II en septiembre de 1591, gracias a las gestiones de Acosta, quien logró que se aprobaran los decretos del concilio, si bien algo más moderados.

Mientras Acosta se encargaba de estas negociaciones en Roma, salía impreso en Salamanca su primera obra, *De Procuranda Indorum Salute*, precedida del tratado *De Natura Novi Orbis*. *De Procuranda* fue, además, la primer obra compuesta por un jesuita en la América hispana. El título completo de la obra es *De Natura Novi Orbis libri duo, et De Promulgatione Evangelio apud Barbaros, sive De Procuranda Indorum Salute libri sex*, con una dedicatoria en latín a Felipe II, fechada en Madrid en 1588, reemplazando una anterior dedicatoria al -en aquél entonces- General de la Compañía de Jesús, Everardo Mercuriano. Volvemos sobre *De Procuranda* continuamente a lo largo de este trabajo, por lo que aquí nos limitamos a señalar algunos aspectos generales. Una de sus partes más comentadas es el Proemio, donde Acosta establece una tipología de evolución cultural de distintas *naciones de bárbaros*, en la que integra a China y Japón, en contraste con los indios de Perú y México, y -como tercera categoría- los indios nómades del Caribe. La intención del Proemio no es la de insertar esta tipología cultural en una secuencia evolutiva, sino

¹²³ Los decretos conciliares que censuraban el comercio en Indias por parte de los clérigos fueron los más controvertidos. Cfr. A. Astrain SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia a España*, Madrid, 1913, Tomo IV, cap. V., p. 516.

clasificar taxonómicamente a los *bárbaros* para evitar la generalización de un solo método evangelizador para su salvación¹²⁴. Según Manuel Marzal, si Acosta no alcanzó un conocimiento profundo de la cultura americana como lo tuvo, por ejemplo, Bernardino de Sahagún en México, lo compensó con una profundidad analítica que lo caracteriza consecuentemente más como etnólogo que como etnógrafo de las culturas americanas¹²⁵. Como vimos, si bien la actividad literaria de Acosta en España fue intensa, sus obras más destacadas estaban en un estado avanzado. La *Historia Natural y Moral* sólo la traía planeada, según Mateos, pero luego se dedicó a traducir él mismo los dos libros *De Natura Novi Orbis* y añadiendo otros cinco redactados directamente en castellano quedó terminada la obra más conocida de Acosta, la *Historia Natural y Moral de las Indias*, impresa en Sevilla en 1590. Uno de los rasgos más novedosos y destacados en esta obra es la articulación que Acosta plantea entre el *mundo natural* y el *mundo moral* como una continuidad racional entre lo natural y moral¹²⁶. Sin duda fue una inestimable contribución al pensamiento científico del siglo XVI, en el sentido que en su “parte natural”, la impronta aristotélica se actualizó para dar cuenta de los temas americanos¹²⁷. En ese mismo año -1590- se imprimió en Madrid, en la imprenta de Pedro Madrigal, el *Concilio Provincial Limense de 1583*, en latín, aprobado por autoridad del Papa Sixto V y por mandato de Felipe II, Rey de

¹²⁴ Cfr. Fermín del Pino, “Edición de crónicas de Indias e historia intelectual, o la distancia entre José de Acosta y José Alcina”, en *Revista de Indias*, vol. I, No. 190, pp. 861-878, p. 871.

¹²⁵ Manuel Marzal, *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, España, Anthropos, 1993, p. 94.

¹²⁶ Según Edmundo O’Gorman, cuya introducción a la *Historia Natural y Moral de las Indias* comprende un estudio sobre el aristotelismo en Acosta, esta secuencia racional que plantea Acosta no es sino la aplicación de la doctrina aristotélica de las almas. Esto es, la distinción entre el alma vegetativa, sensitiva y la racional, que sólo poseen los hombres. Cfr. Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales de ellas: y ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los indios. Edición preparada por Edmundo O’Gorman*, Buenos Aires, F.C.E., 1962, p. XXXIII.

¹²⁷ En este sentido, la introducción de Edmundo O’Gorman a la *Historia* constituye un estudio muy enfocado en el aristotelismo de la obra. O’Gorman señala que en ella Acosta corrigió nociones de la física y cosmología aristotélicas, ajustes inevitables con la llegada de los europeos a América. Cfr. Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias, Edición preparada por Edmundo O’Gorman*, p. XXXII.

España e Indias. Todavía en 1590 salieron en Roma dos libros más de Acosta escritos en latín: *De Christo Revelato libri Novem* y *De Temporibus Novissimis libri quatuor*¹²⁸.

Siempre atraído por asuntos políticos, cuando Acosta regresó a España encontró que un grupo de jesuitas españoles -conocidos como *memorialistas*- quería someter a la Compañía en la península a la autoridad inquisitorial y liberarla del gobierno de Roma. Era la solución que encontraban frente a una relajación espiritual y de piedad religiosa atribuida a la Compañía de Jesús, cuando además querían retirarle ciertos privilegios que gozaba¹²⁹. El bando español llegó a pergeñar un plan en 1595 que consistía en librarse de Acquaviva haciéndolo nombrar Arzobispo de Nápoles en la sede de Capua¹³⁰. Felipe II propuso realizar visitas a las casas de la Compañía para satisfacer los reclamos de los *memorialistas* acerca de presuntos abusos e irregularidades¹³¹. Por ese motivo, Claudio Acquaviva, quien reconocía en Acosta cualidades excepcionales -además de considerar sus buenas relaciones con Felipe II y sus servicios prestados en Lima como teólogo consultor de la Inquisición-, lo eligió para que actuara como emisario suyo ante el Rey de España, bajo el influjo de este grupo de jesuitas españoles. Acosta satisfizo el deseo de Acquaviva, al lograr que fuesen los padres de la Compañía quienes hicieran visitas, en lugar del Obispo

¹²⁸ El primero contiene materias que predicó en Lima sobre la *recta* interpretación de las Sagradas Escrituras, sobre todo las del Antiguo Testamento, y cómo manifiestan a Jesucristo. *De Temporibus Novissimis libri quatuor* se origina a partir de ciertas notas escriturísticas de Lope Delgado, llegado al Perú en el año 1581 en la expedición del jesuita Piñas, donde abundan las interpretaciones sobre el Apocalipsis, cuyos contenidos Acosta censuró. De ambos libros se hicieron varias ediciones.

¹²⁹ Se trataba de un grupo de veintisiete jesuitas españoles, entre los que se encontraba el teólogo Juan de Mariana y el padre, después cardenal, Francisco de Toledo. Cfr. Miguel de la Pinta Llorente, O.S.A., *Actividades diplomáticas del P. José de Acosta. En torno a una política, y a un sentimiento religioso*, Consejo de investigaciones científicas, Madrid, 1952, p. 27.

¹³⁰ Cfr. Angel Santos Hernández, SJ, *La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1999, Tomo I, p. 131 y ss.

¹³¹ La intención de Acquaviva era frenar la visita del obispo de Cartagena, Jerónimo Manrique, propuesto por el rey con autoridad para alterar estatutos, reglas y lo que fuese necesario. Cfr. Miguel de la Pinta Llorente, O.S.A., *Actividades diplomáticas del P. José de Acosta: en torno a una política y a un sentimiento religioso*, Madrid, Consejo de investigaciones científicas, 1952, cap. II.

Manrique; el General había sugerido los nombres de los padres Gil González Dávila, Alonso Deza, Diego de Avellaneda y el mismo José de Acosta.

Acosta llegó a Madrid a fines de 1588, pero Felipe II lo recibió recién a comienzos de 1589. El rey negó que su intención fuera impedir el gobierno del P. General sobre la Compañía, y autorizó las visitas de los jesuitas. José de Acosta fue nombrado visitador de las provincias de Andalucía y Aragón, y el jesuita Gil González Dávila de Toledo y Castilla¹³². Pero luego de este logro a favor de la Compañía, la conducta de Acosta se tornó imprevisible y ambigua, sobre todo en torno a la organización de la Quinta Congregación Provincial, como vemos más abajo. De emisario de Acquaviva contra este grupo de jesuitas que en un principio contaron con el aval de Felipe II, se pasó al bando de ellos, como se puede constatar en dos escritos de esta época, el *Diario* y el *Memorial a Clemente VIII*¹³³. Según Mateos, hubo otras dos causas: una señalada por el mismo Acosta referida a la doble visita de Andalucía y Aragón, a raíz de la cual afirmaba:

Habiéndome el P. General aprobado mucho la visita, yo no había visto que en lo demás se pusiese el remedio que convenía¹³⁴.

Otra relacionada con las *melancolias* de su temperamento. Después de informar al Rey sobre la visita de Aragón en septiembre de 1591, se quedó en el colegio de Madrid a la espera de órdenes de Acquaviva, específicamente la de su nombramiento como Provincial en alguna sede de España. Pero ese nombramiento nunca llegó y

¹³² Las visitas redundaron en detallados informes sobre la obra de la Compañía en las provincias que entregó a Felipe II en la segunda mitad de 1590, quien recapacitó y concluyó que *amaba sinceramente a la Compañía, pero que no le sacasen de su paso*. F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, op. cit., Introducción, XXV.

¹³³ El *Diario* es un apasionante documento de 1592 donde el mismo Acosta narra un juego de alternancia de las entrevistas con el papa y con el General Acquaviva simultáneamente, en torno a la convocatoria de la Congregación provincial, *EM, Diario de la embajada a Roma*, pp. 353-368. También reproducido en A. Astrain SJ, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., III, p. 524 y ss.

¹³⁴ F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, op. cit., Introducción, XXVI.

recibió en vez uno para presidir la Casa Profesa de Valladolid a comienzos de 1592.

Vocero de Acosta, el Visitador Gil González Dávila escribía a Acquaviva:

El P. José me ha hablado claramente y le veo tan opreso de melancolía, que me ha dado cuidado... La suma es que, no pudiendo V.P. emplearle en alguna de estas provincias, no quede sin ser, y se dé algún color justificado para él, por no dar á personas que andan á la mira materia de discurrir y decir. .. Puede mucho la impresión y melancolía...¹³⁵.

La actitud de Acosta quien, señala Astrain- *fraguó una intriga poco digna*, tuvo que ver específicamente con el episodio en torno a la Quinta Congregación provincial, que encontró al jesuita del lado de Felipe II¹³⁶. Acosta se presentó en Roma, como agente de Felipe II, y a espaldas de sus superiores, con el objetivo de que el Papa Clemente VIII impusiese a la Compañía –y a Acquaviva, sobre todo- una Congregación General extraordinaria para examinar los asuntos de España, con la influencia poderosa del monarca español sobre lo que se tratase. Era una idea del propio Acosta, que dio a conocer al mismo Felipe II en septiembre de 1591, cuando procuró ser designado para ejecutarla. En Roma se presentó frente a Clemente VIII y le comunicó sobre el estado de la Compañía en España y de la necesidad de una Congregación general extraordinaria¹³⁷. Los mayores males radicaban en el modo de gobierno y, sobre todo, en el del actual general, Claudio Acquaviva, *que era absoluto y tiránico en demasía*¹³⁸. Suplicó al papa que remediara la situación imponiendo a la Compañía una

¹³⁵ Epist. Hisp., XXX, f. 353, tomado de A. Astrain SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia a España*, op. cit., III, p. 520.

¹³⁶ Cfr. A. Astrain SJ, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., quien dedica todo el cap. XV del Tomo III a este episodio.

¹³⁷ De los puntos tratados por Acosta como parte de las negociaciones que narra en el *Diario*, incluyó también uno concerniente a la Ratio Studiorum. El jesuita manifestó su insatisfacción hacia esta obra que contiene los criterios pedagógicos y formativos de la Compañía de Jesús, lo que sumaba un motivo más para la Congregación, Cfr. A. Astrain SJ, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., III, p. 526.

¹³⁸ F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, op. cit., Introducción, XXVI-XXVII. Todos los sucesos de esta intriga, señala Astrain, aparecen en una carta del P. Alonso Sánchez, escrita el 27 de febrero de 1593 (*Epist. Hisp. XXX, f. 76*). Cfr. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., III, p. 520.

Congregación general, si bien Clemente VIII esperó en principio la aprobación de Acquaviva. Acosta buscó una alineación con las Inquisición,

porque con ella está el Rey, y con el Rey el Papa. Si en Roma creen que no debemos ser consultores del Santo Oficio, en España sienten todo lo contrario¹³⁹.

Acosta se reunió con Acquaviva para advertirle sobre una posible visita –incómoda, además- a la Compañía en España por parte de un obispo o inquisidor, para entonces sugerirle al General que lo mejor era convocar a una Congregación general, que contentaría a Felipe II. Mientras Acquaviva meditaba el asunto, Acosta se reunía simultáneamente con el papa y con una figura importante en este episodio, el jesuita Francisco de Toledo, poco después nombrado cardenal, poco amigo de Acquaviva. El General obedeció la orden pontificia, pero se quejó de Acosta al mismo Clemente VIII por haber llevado la negociación a espaldas suyas, procurando desacreditarlo en vísperas de la Congregación general donde Acosta tendría gran preponderancia dada su delegación real española¹⁴⁰. La Quinta Congregación general de la Compañía de Jesús se abrió en Roma el 3 de noviembre de 1593. Allí quedaron cercados los españoles litigantes – *memorialistas*- dado que los restantes jesuitas convocados defendieron al P. General Acquaviva y la integridad del Instituto, que permaneció inalterado. Pero, desde el punto de vista español, se procuró por todos los medios la independencia de un grupo de hombres de la Compañía respecto de Acquaviva, hostil a los métodos y proyectos españoles.

Una vez más, el jesuita Alonso Sánchez aparece en la vida de Acosta. En 1592, aún antes de conocer la defección de Acosta, Acquaviva había resuelto enviar a Madrid a

¹³⁹ A. Astrain, SJ, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., III, p. 527.

¹⁴⁰ La molestia que sentía Acquaviva hacia Acosta se evidenció cuando el P. General en Roma le ordenó trasladarse a vivir desde la casa profesa, donde residía el General y los profesos -y donde se había hospedado también Acosta-, a la Penitenciaría, sin cargo ni título alguno. Cfr. Miguel de la Pinta Llorente, O.S.A., *Actividades diplomáticas del P. José de Acosta...* op. cit., p.53.

Alonso Sánchez con instrucciones parecidas a las de Acosta en 1588, esta vez para vigilar al jesuita medinense a fin de defender el Instituto de la Compañía ante Felipe II y la Inquisición. Impedido por grandes enfermedades, Sánchez apenas pudo ocuparse hasta avanzado el año de 1593, cuando Acosta se dedicaba a las gestiones en Roma¹⁴¹. Sánchez era sin duda un personaje que, como lo describe Astrain, difícilmente pasaba desapercibido, por su poderoso ingenio y virtud, y porque *poseía, además, el brío de la elocuencia y la habilidad y eficacia para negociar con los hombres*¹⁴². Él fue quien informó que Acosta era un cristiano nuevo, y *de estos hombres ninguno, tarde o temprano, dejó de descubrir el pelo*. Además,

Se ha dejado llevar de la ambición, procurando sermones honrosos y anhelando ganar la voluntad de príncipes y grandes. Ha negociado por medios indirectos que otros le alaben y encumbren¹⁴³.

En esta época, la correspondencia entre los jesuitas romanos y españoles señala la exacerbación del rechazo a los cristianos nuevos. Estos conversos eran muy cercanos al gobierno de Felipe II, y Roma les temía justamente por su “sobrehispanización” dentro de la Compañía de Jesús¹⁴⁴.

Por sus grandes servicios a España en Filipinas y en Macao, Sánchez encontró fácil la llegada a Felipe II y los consejeros reales; lo único que lo detuvo fueron sus enfermedades. En síntesis, la piedra de toque de la ofensiva de Sánchez hacia Acosta

¹⁴¹ F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, *op. cit.*, Introducción, XXVIII.

¹⁴² A. Astrain SJ, *Historia de la Compañía de Jesús...*, *op. cit.*, III, p. 533.

¹⁴³ A. Astrain, SJ, *Historia de la Compañía de Jesús...*, *op. cit.*, III, p. 543.

¹⁴⁴ Cfr. Pierre-Antoine Fabre “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593”, en E. Corsi (Coord.), *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008, pp. 93-94. En este artículo Fabre analiza la elección *espiritual* de Alonso Sánchez por parte de Acquaviva para las gestiones respecto a la congregación provincial, cuando el generalato de Acquaviva representa un momento de renovación espiritual jesuita. Sánchez pudo haberlo ayudado en la preparación de la “Carta sobre la oración” dirigida por Acquaviva a toda la Compañía en 1590, donde pedía una “reconvencción de los jesuitas sobre la oración, la penitencia y el retiro”.

residía en su condición de cristiano nuevo, calificativo infamante para los españoles del siglo XVI. Voces similares se alzaron contra Acosta en Roma, retratado como agente solapado de los *rebeldes*. Algunos memoriales contra él llegaron a manos del papa, de lo que Acosta se enteró por el cardenal Toledo, lo que lo motivó a escribir el *Memorial de descargo o apología* dirigido al mismo Clemente VIII¹⁴⁵.

Finalmente, los efectos de la Quinta Congregación general fueron beneficiosos para la Compañía, en el sentido que logró apaciguar los entredichos generados por los *memorialistas* de España. Como ya mencionamos, paradójicamente, la Congregación general no había logrado otra cosa que robustecer la autoridad del P. General Acquaviva y preservar el Instituto de la Compañía. Al mismo tiempo, Felipe II se mostró satisfecho con Acosta y los resultados de esta congregación y, como el papa, nunca abandonó al jesuita a su suerte en Roma. Al mismo tiempo, Acosta no dudó en jurar al General Acquaviva, quien aparentemente no le guardó rencor, su fidelidad y filial obediencia. Una vez que Acosta cumplió su gobierno como prepósito de la Casa Profesa de Valladolid en el año 1595, Acquaviva lo incentivó a que publicara sus escritos. Se trataba de la publicación de sermonarios, y preparación de escritos teológicos y escriturísticos¹⁴⁶. Pero, aparentemente, no se extinguió por completo el recelo entre Acquaviva y Acosta; el general se resistió en un principio a su nombramiento –sugerido por varios jesuitas– para ocupar el cargo de rector del colegio de Salamanca.

La actividad de Acosta en los últimos años de su vida fue principalmente literaria, aparte de su nombramiento como rector del colegio salmantino y de la dirección de la congregación mariana para estudiantes universitarios. Entre 1596 y 1599, Acosta

¹⁴⁵ F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, *op. cit.*, Introducción, XXIX.

¹⁴⁶ Mateos señala que Acquaviva puso más énfasis en la publicación de los textos escriturísticos de Acosta, dado que los teológicos eran entonces poco oportunos en el contexto de la controversia *De Auxiliis* entre jesuitas y dominicos, acerca del papel de la libertad humana respecto a la gracia divina. Cfr. F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta...*, *op. cit.*, Introducción, XXX.

publicó en esa ciudad tres tomos de sermones en latín: *Quadragesimam* (1596), *Conciones de Adventu* (1597) y *Tomus Tertius Concionum Iosephi Acostae* (1599). La muerte en Salamanca en el año 1600, a los cincuenta y nueve años de edad, interrumpió sus planes de otros libros que dejó inconclusos.

Matteo Ricci en China: jesuita y político versátil

Matteo Ricci nace en Macerata, Italia, el 6 de octubre de 1552 en el seno de una familia noble, el primero de trece hijos. Realizó sus primeros estudios en su ciudad natal donde, en 1561, se abre un Colegio de la Compañía de Jesús que tuvo a Ricci como uno de los primeros estudiantes. Luego de siete años, en 1568, su padre lo envió a estudiar leyes, pero su vocación sacerdotal ya estaba decidida. En septiembre de 1572, luego de haber profesado los votos religiosos entró en el Colegio Romano, donde inició sus estudios de filosofía, física, matemática, retórica, entre otras disciplinas, bajo la guía – entre otros destacados profesores- del célebre matemático Cristoforo Clavio, uno de los artífices de la reforma del calendario gregoriano. Entusiasmado por los relatos de un misionero portugués, Martino Da Silva, llegado a Roma desde la India en 1576, Ricci pidió ser enviado a Oriente. En mayo de 1577 dejó Roma definitivamente y se embarcó hacia Portugal. Cuando llegó a Lisboa, las naves hacia Goa, India, habían partido, por lo que permaneció en Coimbra hasta marzo de 1578, donde aprendió el portugués. En ese momento la facultad de filosofía de la universidad componía los comentarios sobre Aristóteles que luego se conocieron con el nombre de *Conimbricenses*. Una vez en China, Ricci encontraría que los chinos

también tenían una antigua tradición de acompañar las obras clásicas con comentarios.

Junto con los jesuitas Duarte De Sande y Michele Ruggieri, Ricci llegó a Goa en septiembre de 1578, donde completó el primer año de teología; se ordenó sacerdote en Cocin en julio de 1580. En el ínterin, el Visitador de la Orden en Oriente, Alessandro Valignano, había decidido enviarlo a Macao para que se uniese con Ruggieri para entrar a China, que había cerrado sus puertas a los extranjeros. No serían los primeros en intentarlo, pero si en lograrlo desde Macao, a donde Ricci llegó en 1582¹⁴⁷. Aquí se dedicó al estudio del chino y al año siguiente -1583- junto con Ruggieri entraron a Zhaoqing, en la provincia de Cantón, donde fueron bien recibidos por el gobernador de la ciudad, Wang Pan, que se hizo amigo de los dos jesuitas; allí comenzaron a construir una primera casa y la primera iglesia, que terminarían en 1585. Ricci ya había *sinizado* su nombre como *Li Madou*¹⁴⁸.

En Zhaoqing tuvo lugar la primera publicación de los padres en chino, los Diez Mandamientos, en 1584¹⁴⁹. La imprenta, conocida en Europa desde hacía sólo ciento cincuenta años, había desempeñado un importante papel en China desde el siglo VIII¹⁵⁰. Ricci siempre se maravilló por el poder de la palabra escrita en China, por lo que él, así como sus sucesores, siempre descansaron en ese medio para la circulación de todos sus escritos¹⁵¹. Asimismo, a su llegada Ricci entregó a los letrados –al

¹⁴⁷ Luego de la muerte de Francisco Javier en 1552 frente a las costas de China, por treinta y un años numerosos correligionarios intentaron traspasar las puertas del imperio, si bien con poco éxito. Aproximadamente veinticinco de ellos lograron entrar, pero debieron retirarse en seguida. Entre esos veinticinco, la mayoría eran jesuitas, pero también entraron en Cantón franciscanos dominicos y agustinos. Cfr. Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci", en Ch. Ronan y Bonnie Oh (Eds), *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988, pp. 27-31.

¹⁴⁸ El nombre completo adoptado por Ricci incluía un nombre honorífico de *Xi tai*, que significaba "Eminente occidental", título que se antepone a su nombre propio *Li Madou*.

¹⁴⁹ A fines de 1584 enviaron una copia a Roma junto con la traducción al chino del Pater Noster, el Ave María y el Credo. Cfr. *FR*, I, p. 194-195, nota 1.

¹⁵⁰ Cfr. Vince Cronin, *Ricci descubre China*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1957.

¹⁵¹ El número de textos producidos en chino por los misioneros y los chinos cristianos es muy significativo. Para el siglo XVII, además de 120 textos relacionados con Occidente y sus ciencias, unos

mismo tiempo, oficiales- locales algunos objetos que había traído consigo de Italia, como vidrios triangulares de Venecia, relojes, prismas y pinturas de imágenes sacras, que impactaron a los chinos, quienes desconocían el concepto de perspectiva en la pintura. Pero el jesuita mostró además sus conocimientos científicos con la composición de su *Mappamondo*, impreso por primera vez en Zhaoqing en 1584. Según Ricci, el ver las grandes distancias y mares que separaban su tierra de la de los jesuitas tranquilizó a los chinos y disipó el miedo que sentían frente a una sospechada intención de conquista, *uno de los mayores impedimentos* –señalaba Ricci- *para convertir a esta gente*¹⁵². A partir del interés de los letrados hacia estos objetos y los conocimientos científicos del jesuita, Ricci tomó consciencia de que la única forma de penetrar una cultura tan replegada sobre sí misma era presentándose como hombre de ciencia.

En los primeros años en la provincia de Cantón –los de la residencia en Zhaoqing-, los padres se presentaron como *bonzos* -monjes budistas- rapados y vistiendo los hábitos budistas. Proclamaron que servían al Señor del Cielo (*Tiandi*), provenientes de la India (Tian zhuguo), lugar que para los chinos representaba todas las naciones al oeste de China. En ese entonces los jesuitas hablaban del Señor del Cielo con el término *Tiandi*, en lugar de *Tianzhu*, que permanece hasta la actualidad para referirse al catolicismo. Tanto *di* como *zhu* refieren a *señor* o *amo*, unido a *tian*, que significa cielo¹⁵³. Fue uno de los primeros bautizados, de apellido Cheng, quien impuso el nombre *Tianzhu*. Ante la imperiosa necesidad que tenía Michele Ruggieri de

470 textos pueden identificarse con temas religiosos y morales (la mayoría se conserva). Cfr. N. Standaert, (Ed.), *Handbook of Christianity in China*, Leiden, Boston, Kohn, Brill, 2001, Vol. I: 635-1800, Apostolate through books, p. 600. De ahora en más, *Handbook*.

¹⁵² Sobre el mapa universal, dice Ricci: "*Diede anco un'altra utilità assai grande, ché con esso mostrano i Nostri la sua terra tanto lontana dal suo regno, e l'immenso mare che nel mezzo vi si interpone, e con questo lasciano la paura, che nel principio avevano, di aver da venire la nostra gente a conquistare questo regno, che é uno de' marriori impedimenti che i padri hanno per convertere questa gente*". *FR*, I, p. 211.

¹⁵³ *FR*, I, p. 180. El carácter *di* refiere a un título honorífico que también se traduce como señor.

transmitir la doctrina, pronto se dispuso a componer el *Verdadero relato del Señor del Cielo* o *Tianzhu Shilu* (TZSL) de 1584¹⁵⁴. Obra destinada a los no cristianos, en el TZSL Ruggieri resume aspectos centrales de la doctrina cristiana con un marcado tono apologético, en forma de diálogo, forma literaria compartida entre Europa y China. Responde quien presenta los artículos de fe siguiendo la estructura del Credo – el monje (*seng*)-, y un interlocutor anónimo formula preguntas o pide aclaraciones¹⁵⁵. Aquí se configuran los rasgos del catecismo como género que en China no profundizó sobre la verdad revelada, dado que la exposición del credo no incluye los misterios de la fe: el Espíritu Santo, la Santa Iglesia y la Resurrección de la carne, ni tampoco el sacramento de la Comunión. Volvemos sobre estos aspectos en la segunda parte de este estudio; aquí nos interesa resaltar el hecho de que en esta obra se crea por primera vez una terminología cristiana, que en este primer catecismo tomaba muchos términos del budismo para expresarse. Pero estos préstamos se destinaron a traducir imágenes y ejemplos de manuales escolásticos, sin presentar una particular adaptación al contexto chino, como intentaría Ricci años más tarde, ni tampoco una adaptación doctrinal al budismo¹⁵⁶. El manuscrito circuló entre letrados de Cantón –la ciudad capital- y Zhaoqing, en la provincia de Cantón. La primera edición fue de 1.200 copias, pronto seguida de otra para alcanzar los 3.000 ejemplares. Más allá de la circulación de estos manuscritos entre letrados, la población de Zhaoqing se desconcertó frente a los misioneros, mientras además corría el rumor de que los

¹⁵⁴ Como ya mencionamos, la primera publicación en chino de los padres fue el Decálogo, por lo que –según D’elia-, tiene que haber sido impresa antes de fines de noviembre de 1584 cuando fue impreso el TZSL. Cfr, *FR*, I, p. 194-195, n. I.

¹⁵⁵ El carácter chino para referirse a religioso (*seng*), es tomado del budismo, y es uno de los términos que Ricci eliminó en el TZSY por orden del Visitador Valignano. Ver Apéndice I.

¹⁵⁶ Cfr. Gianni Criveller, “Géneros literarios y misión jesuita en China al final del período Ming”, en Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad*, México, El mundo sobre papel, 2008, p. 211.

jesuitas eran alquimistas que podían transformar mercurio en plata, sobre todo al ver que vivían con decoro, sin saber de la ayuda que recibían de Macao¹⁵⁷.

Ya en los primeros años de la misión, Ricci describió en su correspondencia a Europa, así como posteriormente en su *historia*, las tres *sectas* en China, con una distinción particular respecto del confucianismo como no idolátrica, propia de quienes gobernaban, aspecto fundamental de su táctica de conversión, que constituye la esencia del TZSY:

Aquella [secta] de los letrados es la más antigua de la China, y por eso siempre ha tenido el gobierno en sus manos; es por eso que es la que más florece, tiene más libros y es la más estimada. En esta secta no los nombran por elección, sino con el estudio de las letras, y ningún graduado ni magistrado deja de profesarla. Su autor o...autoridad no tiene ídolos, sino sólo reverencia el Cielo y la tierra o el Rey del Cielo...¹⁵⁸

El hábito de monjes budistas que vistieron Ruggieri y Ricci expresaba su intención de mostrarse como personas religiosas en una primera aproximación, cuando anteriormente Alessandro Valignano en Japón había observado el prestigio del que gozaban allí los monjes de la rama budista *zen*. Pero en China el budismo era una religión popular, algo que Ricci notaría con cierto tono despectivo posteriormente. Asimismo, la omnipresencia de los ídolos budistas motivó el rechazo y condena de Ricci de esta *secta* que no sería otra cosa que la encarnación de la idolatría en China, a la que se asimiló también a los daoístas. Pero la vehemencia de Ricci fue siempre mayormente dirigida al budismo, antes que al daoísmo. Como contaba en una carta a

¹⁵⁷ El primer bautismo en Zhaoqing se hizo en 1583, y tres años después se contaban ya 36 bautizados, si bien es una cifra estimada; pero igualmente el número de conversos contrastaba con los ciento noventa millones que alcanzaba la población china en ese momento.

¹⁵⁸ “*Quella de letterati è la propria antica della Cina, e per questo sempre hebbe et ha oggidì il governo di essa nelle mani; per questo è quella che più fiorisce, tiene più libri et è più stimata. Questa legge pigliano loro non per elettione, ma con lo studio delle lettere la bevono, e nessuno graduato nè magistrado lascia di profesarla. Il suo autore o restautatore e capo é non tine idoli, ma solo riverisce el Cielo e la terra o il Re del cielo...*”. Mi traducción. FR, I, p. 115.

Acquaviva en octubre de 1585, *el demonio sin duda anda tras ellos muy animado y honrado...*¹⁵⁹.

La descripción de las tres sectas fue un tema reiterado en las cartas a través del tiempo, a veces con algunas variantes descriptivas¹⁶⁰. En una carta al Vice provincial de la Orden en Oriente, Francesco Pasio, en los últimos años de su vida, Ricci mantiene esta distinción del confucianismo respecto del resto de las *sectas* de los ídolos:

Sabrà que en este reino hay tres sectas: una es la más antigua y es la de los letrados que ahora y siempre gobernaron la China: las otras dos son de ídolos aunque distintas entre sí, que son continuamente impugnadas por los letrados. Y si esta de letrados no habla de cosas sobrenaturales, en lo moral concuerda bien con nosotros, y así comencé en estos libros que hice a alabarlos y servirme de ellos para refutar a las otras, no refutando sino interpretando todas las partes que parecen contrarias a nuestra fe¹⁶¹.

Como vemos, la gentilidad no idolátrica que Ricci implícitamente atribuye a los confucianos respondía al mismo tiempo a su concepción del confucianismo como un sistema moral para el buen gobierno de la República, carente de un sustento metafísico o sobrenatural. La síntesis que Ricci construye entre cristianismo y confucianismo parte de este precepto; es el cristianismo el que dotaría al confucianismo de una base sobrenatural, al ser compatibles en el plano ético y moral. Sin embargo, como vemos a lo largo de este trabajo, esta interpretación ricciana parte

¹⁵⁹ ... è il demonio senza dubbio, anda tra loro molto stimato et honorato..." OS, II, p. 57.

¹⁶⁰ En una carta en los primeros años, compara las sectas con tradiciones filosóficas occidentales: a los confucianos con los *epicúreos* por sus leyes y opiniones, y a los budistas como *pitagóricos*. La asimilación de los budistas con Pitágoras, esto es, como enseñanzas que los budistas tomaron y tergiversaron, se repite en el TZSY, como vemos más adelante.

¹⁶¹ "Haverà V.R. saputo che in questo regno sono tre sette: l'una è più antica e de' letterati che adesso e sempre mai governorno la Cina; le altre due sono de' idoli anco diverse tra di sè, le quali sono impugate continuamente da' letterati. E per [quanto] questa de' letterati non si mette a parlare de cose soprannaturali, nel morale concorda quasi tutta con noi; e così cominciai in questi libri che ho fatti a laudarle e servirme di esse per agiuto di confutare le altre, non confutando, ma dando interpretatione ai luoghi che paiono contrarii alla nostra santa fede." OS, II, pp.386-87.

de una necesidad de presentar a las *sectas* como excluyentes entre sí, cuando en la tradición del pensamiento chino no se viven de esa manera. Los letrados y oficiales imperiales recibían una formación que respondía a la tradición confuciana, como vemos con mayor detalle más adelante, lo que no implicaba que no realizaran prácticas budistas o daoístas.

En 1589, el nuevo *virrey* de Zhaoqing que sustituyó a Wang Pan, amigo de los jesuitas, expulsó a los misioneros, y ese mismo año llegaron a Shaozhou, también en la provincia de Cantón¹⁶². Aquí fundaron la segunda residencia, en la que se instalaron Ricci y su compañero Almeida, junto con dos aspirantes chinos que Valignano había incorporado a la misión para su ingreso en la Compañía; en 1592 ya había una docena de conversos¹⁶³. Las condiciones de vida en Shaozhou no fueron, sin embargo, las mejores. La población se mostró agresiva con los padres, y el aire extremadamente impuro causó la muerte por malaria del jesuita Almeida en 1591, y luego la de De Petris en 1593, lo que dejó a Ricci *melancólico*¹⁶⁴. Pero fue aquí donde Ricci entabló amistad con Qu Taisu (1549-1611), un destacado letrado confuciano que había abandonado a Confucio para dedicarse a la alquimia –práctica daoísta-, y por ese motivo se acercó a los padres, sospechados de ser alquimistas capaces de producir plata. Pero Ricci narra cómo progresivamente lo introdujo en el mundo de las matemáticas, especialmente de la aritmética y la geometría. Quiso bautizarse, pero en él se encarnó lo que fue un gran obstáculo para la conversión al cristianismo de los chinos: la poligamia y las concubinas. La esposa de Qu Taisu había muerto, y él

¹⁶² Ricci atribuye la expulsión a la envidia del demonio ante el bien que habían hecho los padres; era un modo más de hacerles la guerra. Cfr. *FR*, I, p.263.

¹⁶³ Se llamaban Sebastián Fernandes y Francisco Martines; a los conversos se les daba un nombre cristiano y un apellido portugués.

¹⁶⁴ Según la descripción del jesuita Francesco De Petris que figura en el Catálogo del 1 de enero de 1593 que redactó Valignano, su muerte, inmadura, a pesar de su salud robusta, dejó al P. Ricci "*ben assai malanconico*", *FR*, I, p. 257, nota 7, expresión que Ricci utiliza cuando más adelante refiere a la muerte de los dos padres, De Petris y Almeida, *FR*, I, p. 331.

intentaría tener descendencia con sus concubinas, y así cumplir con la mayor virtud confuciana: la piedad filial, por la que el deber supremo del hombre era engendrar un hijo.

En 1591 Ricci comenzó a estudiar los *Cuatro Libros* confucianos (*Si shu*), que comprendían las *Analectas*, la *Gran Enseñanza*, la *Doctrina del Medio* y el *Mencio*, libros fundamentales en la formación de los letrados para ocupar cargos imperiales¹⁶⁵. Los comentarios sobre estos libros del filósofo neoconfuciano Zhu Xi (1130-1200) eran casi tan importantes como los textos clásicos en sí mismos, pero Ricci no los tomó en cuenta. Como vemos en la segunda parte, esto generó diferencias dentro de la orden, ya que algunos jesuitas objetaron su interpretación por no haber considerado estos comentarios¹⁶⁶. Ricci comenzó la traducción de los *Cuatro Libros* al latín, incluido el mismo nombre de *Kongfu zi*, que Ricci latinizó como Confucio por primera vez. Esa traducción implicó una búsqueda del jesuita, de términos adecuados para expresar nombres y conceptos cristianos. Ricci destacó su valor como obras filosóficas morales, equiparables a las de Séneca u *otro autor así de famoso entre gentiles*¹⁶⁷. Toda esta tarea permitió la composición del catecismo que reemplazaría al TZSL de Ruggieri por el TZSY y su impronta confuciana. Ricci también inició el estudio del compendio de las obras conocidas como los Cinco Clásicos (*Wu jing*), que

¹⁶⁵ Las *Analectas* (*Lun yu*), y la *Doctrina del Medio* (*Zhong Yong*) se atribuyen a Confucio, la *Gran Enseñanza* (*Da xue*) es un texto atribuido al discípulo de Confucio Zeng zi (hacia 505-436 a.n.e?), mientras que el *Mencio* (*Meng zi*) son los diálogos de Mencio, discípulo de Confucio. Así habían sido agrupados por el filósofo chino Zhu Xi bajo la Dinastía Song, en el siglo XI.

¹⁶⁶ El renacimiento confuciano, iniciado a finales de la dinastía Tang (618-907) y conocido con el nombre convencional de “neoconfucianismo”, proviene de un replanteo completo de la tradición, esfuerzo producido por una consciencia china influida por casi diez siglos de problemática budista. En su estilo y presentación, los escritos de la dinastía Song (960-1279) revelan el arraigo del budismo en la forma misma del pensamiento chino. Las relaciones de los “neoconfucianos” con la herencia budista fueron absolutamente ambiguas, mezcla de rechazo y de asimilación más o menos consciente, en su voluntad de reivindicar una especificidad confuciana sobre una base de cuestionamiento budista. Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002, p. 372 y ss. Como vemos más adelante, Ricci se alineó con un sector de letrados que impugnaban la marcada impregnación del budismo en el neoconfucianismo imperante en el período de los Ming tardíos.

¹⁶⁷ Carta a Acquaviva a Roma, 10 de diciembre de 1593, *OS*, II, pp. 117-118.

comprenden el Libro de los Cambios (*Yi jing*), el Libro de las Odas (*Shi Jing*), el Libro de los Documentos (*Shu jing*), el Libro de los Ritos (*Li ji*) y los Anales de Primavera y Otoño (*Chun qiu*). Este compendio de obras era la piedra angular de la formación confuciana junto con los Cuatro Libros¹⁶⁸. Todos ellos están citados en el TZSY, a la vez que Ricci recurrió a la metafísica aristotélica para componer el tono apologético de este catecismo, por lo que fue el primero en traducir algunas categorías aristotélicas al chino, tarea que seguirían sus sucesores¹⁶⁹.

En 1595 Ricci conoció a un poderoso mandarín de paso por Shaozhou que llevaba a su hijo enfermo para curarlo en Pekín. El jesuita se hizo amigo bajo el pretexto de curarlo, según cuenta el mismo Ricci, y no dudó en pedirle que lo llevara con él; llegaron juntos hasta Nanking ese mismo año. La ciudad se mostró hostil hacia Ricci, donde un oficial lo acusó de querer subvertir el orden y lo expulsó. Pero fue en la breve estadía en esta ciudad donde tuvo lugar el cambio al método del apostolado ricciano que se reconoce como *acomodación*, tal como vimos en la introducción, evidenciada en el cambio de hábito de *bonzo* -monje budista- a letrado o mandarín confuciano, según cuenta Ricci en tercera persona:

Con esta nueva ida a Macau del P. Valignano –en octubre de 1592-, el P. Matteo Ricci procuró dar un mejor orden a las cosas de esta empresa para que los padres pudiesen conseguir la autoridad necesaria para la divulgación del Santo Evangelio. Así, ya habían quitado de la casa el nombre de monjes budistas –*osciani*-, como los llamaban todos...Con la barba afeitada...y cabello corto, como se usa en nuestra tierra, los chinos no podían pensar otra cosa que en monjes budistas, porque no tenían [los padres] esposa y recitaban el oficio y estaban en la iglesia, todas cosas similares a los monjes budistas. Por este motivo el P. Valignano advirtió que era necesario que los Nuestros se dejaran crecer la barba y el cabello; porque en el modo que lo

¹⁶⁸ Esta agrupación experimentó variaciones a través del tiempo, ya que la integraba también el Libro de la Música (*Yue jing*), que se perdió en tiempos de la dinastía Qin (221-206 a.n.e).

¹⁶⁹ Charles H. Lohr señala que para los teólogos, la metafísica tenía una función apologética en el establecimiento de principios que muestran el acuerdo fundamental entre la doctrina cristiana y la filosofía de Aristóteles. Cfr. Charles H. Lohr, "Les jésuites et l'aristotélisme", en Luce Giard (Ed), *Les Jésuites à la Renaissance. Systeme éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, p. 89.

usaban....daba a pensar que eran idólatras; porque afeitarse la barba y el cabello en China es propio de la secta de los ídolos...¹⁷⁰

Ricci tomó la iniciativa de este importante cambio del método de apostolado, sugerencia del letrado Qu Taisu, probablemente entre los años 1589-1590. Pero igualmente la medida debía ser aprobada por Valignano, quien así lo hizo a fines de 1594, cuando comprendió que los *bonzos* en China no tenían el mismo prestigio que en Japón:

Por cuanto los bonzos de China son tan vapuleados y tenidos en ninguna cuenta por los mandarines, los Nuestros con este nombre de *bonzos* perdemos mucho crédito y reputación, parece que será mejor tener por un tiempo el nombre de letrados que el de bonzos. Por lo que parece conveniente no ir rapados, como van los bonzos...hacer crecer las barbas y los cabellos hasta las orejas, como acostumbraban los portugueses en tiempos antiguos... Y asimismo poder usar alguna vestimenta propia de visitas...o de otra cosa acomodada para esto, conforme a la costumbre...de los chinos...¹⁷¹

Entonces, los padres adoptaron el vestido de seda púrpura con ribete azul y sombrero negro cuadrado. Este cambio en la vestimenta, que se produjo cuando Ricci dejó la ciudad de Shouzhou hacia Nankín, *estaba* –aclaraba Ricci- *fundamentado en razones,*

¹⁷⁰ “Con questa nova tornata a Maccao del P. Valignano {octubre de 1592} procuró il P. Matteo di dar qualche miglior ordine alle cose di questa impresa, per potere I Padri conseguire l'autorità necessaria per la divulgationes del Santo Evangelio. E così, seben aveva già tolto di casa il nome di osciano {aquí Ricci “italianiza” la fonética china *he shang*, como se llamaba a los monjes budistas} con che lo chiamavano tutti...andando i Padri con la barba rasa...e con capella corti, come si suole nostre terre, non si potevano i Cinesi persuadere esser loro altra cosa che osciani, poiché non pigliavano moglie, e recitavano l'offitio e stavano in chiesie, cose tutte simili ai loro osciani. Per questo avisó il P. Valignano che pareva totalmente necesario lasciarsi i Nostri crescer la barba et anco i capelli; posciaché quel modo che usavano allora i Nostri gli avviliva molto e dava occasione a molti di pensare che erano idolatri; perciocché il radersi la barba e i capella nella Cina é segno della setta degli idoli...”. FR, I, pp. 335-337. Mi traducción.

¹⁷¹ El memorial de Valignano es en portugués: “Por quanto os bonsos [monjes budistas] da China sao tao abatidos e tenidos em [nenh] uma conta dos mandarins, que os Nossos com este nome de bonsos ficao perdendo muito credito e reputacao, parece que será melhor ter por algum tempo nome de letrados que de bonsos. Pollo qual parece ser bem e conuiniente nao hir rapados, como vao os bonsos;... fazer crescer as barbas e tambem o cabelo até a orelha, de maneira que custumao os Purtugezes no tempo antigo...E assi mesmo poderao uzar de alguna sobreveste propia de visitas...ou de outra cousa acomodada pera isto, conforme ao costume...dos Chinas...”. Mi traducción. ARSI, Jap. Sin., 14., citado en FR, I, p. 336, nota 1. Todas estas innovaciones debían ser también aprobadas por el General de la Compañía de Jesús y el Papa –en ese entonces- Clemente VIII.

motivo por el que Valignano lo había aprobado¹⁷². Pero es claro que lo que estaba en juego era la necesidad de adquirir otro status que procurara la autoridad que los jesuitas necesitaban para predicar la *santa ley* en China, algo que cualquier asimilación local con el budismo no garantizaba. No obstante, como vemos, los jesuitas mismos expresan algunas similitudes con los budistas, de las que quisieron distanciarse, en gran medida por su descarada idolatría, como válido motivo que los jesuitas comunicaron a sus interlocutores europeos. El budismo era una religión extendida y popular llegada de la India desde hacía siglos, y como toda religión foránea había demostrado estar del lado de la *ortodoxia (zheng)*, para ser reconocida por el emperador y contar con permiso oficial para permanecer en el imperio y practicar sus cultos. Toda religión foránea debía conformar con la ortodoxia de estado confuciana, en un sentido ritual, religioso, social y político, en contraposición a la *heterodoxia (xie)*. El concepto de ortodoxia (*zheng*) nace en la tradición de los Clásicos preconfucianos y confucianos, fundamental en la formación de letrados para su desempeño en cargos imperiales desde la Dinastía Tang (618-907). Como vemos a lo largo de esta investigación, la proximidad de Ricci al círculo de letrados lo motivó a demostrar que la doctrina del Señor del Cielo se ubicaba del lado de la ortodoxia (*zheng*), mientras ubicó al budismo y daoísmo del lado de la heterodoxia (*xie*), una discriminación que el jesuita reitera a lo largo de su TZSY, como vemos más adelante. No obstante, el cristianismo no estuvo exento de ser tildado de heterodoxo; entre 1616 y 1617 tuvo lugar una persecución anticristiana de considerables dimensiones en Nankín. Asimismo, Ricci llegó a enterarse de atisbos de persecución en 1607, como vemos más adelante, cuando el cristianismo comenzó a expandirse en las provincias. Los misioneros, desde Ricci en adelante, continuamente tuvieron que

¹⁷² *“Tutte queste cose erano sí bene fondate in ragioni e tanto necessarie che il P. Valignano diede ai Padri ampla facoltà di farlo”, FR, II, p. 337.*

recordar a la clase dirigente que ellos no amenazaban el orden público, argumento que no logró frenar la persecución anticristiana de Nankín posteriormente. Ricci fue quien adquirió esta comprensión sobre las condiciones para la existencia y permanencia de las religiones en el imperio, y esbozó argumentos *ad hoc* para aplacar estas preocupaciones: el cristianismo presentaba virtudes para el *buen gobierno de la República* y ejercía una benévola influencia sobre la conducta moral, lo que lo hacía perfectamente compatible con el confucianismo, que no tenía ídolos, sino que sólo reverenciaba al Señor del Cielo (*Shang di*)¹⁷³. Ricci concluyó, entonces que

...esta no es una ley –religión– formada, sino una *academia instituida para el buen gobierno de la república*. Y así bien pueden pertenecer a esta academia y hacerse cristianos, dado que en su esencia no contiene nada contra la fe católica, ni la fe católica lo impide; por el contrario, ayuda mucho a la quietud y paz de la república, como pretenden sus libros¹⁷⁴.

Tian zhu, el Señor del Cielo, o *Shang di* –Señor de lo Alto– recurrente en los textos clásicos chinos, ambos constituían para Ricci la prueba de un confucianismo primitivo monoteísta que el jesuita buscó reestablecer a partir de sus escritos en la era de los Ming tardíos¹⁷⁵. Y algunos de los letrados conversos cercanos a él aceptaron esta tesis de que la doctrina del Señor del Cielo no era otra cosa, en sus fundamentos, que la verdadera doctrina del confucianismo antiguo¹⁷⁶. Lo que nos interesa subrayar,

¹⁷³ FR, I, p. 115: Sobre la legge de' letterati: "*Questa legge non tiene idoli, ma solo riverisce il Cielo e la terra o il Re del cielo...per parergli che governa e sostiene tutte queste cose inferiori*".

¹⁷⁴ "...non è questa una legge formata, ma solo è propriamente una academia, instituita per il buon governo della repubblica. E così ben possono esser di questa academia e farsi cristiani, posciachè nel suo essenziale non contiene niente contra l'essentia della Fede catholica, nè la Fede catholica impedisce niente, anzi agiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono", FR, I, p. 120. Mi subrayado; mi traducción.

¹⁷⁵ FR, I, p. 180. El término *Tianzhu*, que no era de tradición canónica, no fue el único término que los jesuitas utilizaron. En los primeros años –los de la residencia en Zhaoqing–, los padres hablaban del Señor del Cielo, pero con el término *Tiandi*, en lugar de *Tianzhu*. Y aún después de adoptar éste último, Ricci mismo lo intercambió con el término Señor de lo Alto (*Shang di*) indistintamente en su TZSY.

¹⁷⁶ Cfr. Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 109 y ss.

de acuerdo a los propósitos de nuestra investigación, es que el TZSY, que nace para sustituir al TZSL de Ruggieri es, en gran medida, una expresión doctrinal de todos estos aspectos que señalamos más arriba, como vemos más adelante.

El estudio y traducción de Ricci de los *Cuatro libros* confucianos, así como la adopción de la vestimenta de los mandarines en la ciudad de Nankín abrió una red de relaciones que el jesuita estableció con los letrados confucianos, así como con miembros de la familia imperial¹⁷⁷. Poco después Ricci recaló en Nanchang, donde fundó la tercera residencia. Allí resultó decisiva la amistad que estableció con dos príncipes, el de Lean y de Jian' an. Ricci les ofreció regalos, y de todos ellos, el más estimado fue su tratado *De Amicitia (JiaoYou lun)*, primera obra del jesuita compuesta en chino en 1595¹⁷⁸. Se trata de un compendio de diálogos sobre la amistad, con una fuerte impronta del *Laelius* de Cicerón. Ricci finge la razón que lo motiva a escribirlo, y era que el mismo rey le había preguntado que sentían en Europa por la amistad,

...y el Padre le respondió con todo lo que pudiese reunir de nuestros filósofos, santos y todos los autores antiguos y modernos¹⁷⁹.

Como señala Jonathan Spence, el humanismo latino y el estoicismo de autores como Cicerón, Quintiliano y Séneca, que formaban parte del bagaje cultural de Ricci, reunían atributos que los mismos chinos valoraban, tales como el concepto de

¹⁷⁷ El aprendizaje de los *Cuatro Libros* y los *Cinco Clásicos* era parte de la rutina de los jesuitas. Tenían un maestro chino que iba a su casa todos los días para leerles las obras en voz alta, cuando su nivel de chino les permitía entender las lecturas. D'elia señala que aquí se muestra el método que Ricci adoptó para la formación de los misioneros. Primero él mismo se encargaba de explicar a los recién llegados los Cuatro Libros y uno de los Cinco Clásicos, mientras al mismo tiempo les enseñaba el mandarín. Luego los dejaba bajo la supervisión de un maestro chino para perfeccionar la pronunciación y comenzar la composición literaria. Cfr. *FR*, I, p. 380, nota 4.

¹⁷⁸ Esta obra está escrita en Nanchang en 1595 en chino y en transliteración del italiano o del latín. Un amigo lo imprimió en Kiangsi, en Ningtu sin decirle nada a Ricci. Pero, según D'elia, no se conocen ediciones del año 1595.

¹⁷⁹ "...et il Padre gli rispose con tutto quanto potette raccogliere de nostri philosophi, santi e tutti autori vecchi e moderni", *FR*, I, p. 368. Mi traducción.

virtud¹⁸⁰. Y consciente de esta empatía, Ricci incorporó a los clásicos greco-latinos en algunas de sus composiciones.

Como dijimos, Ricci fue bien recibido por los letrados de Nanchang. Allí juró solemnemente el cuarto voto el 1 de enero de 1596, en manos del jesuita Soeiro, y compuso su *Tratado mnemotécnico occidental (Xiguo Jifa)* ese mismo año, para los hijos del virrey. Con ese y otros regalos, éste prometió encargarse de obtener la patente –licencia- indispensable para comprar una casa. Ricci comenzó la composición del TZSY, cuando ya el anterior catecismo de Ruggieri, el TZSL no se repartía más a los *gentiles*.

En 1597 Valignano se desligó del gobierno de la India y quedó como visitador sólo de China y Japón; ese mismo año nombró a Ricci superior de la misión en China. En su visita a Macao, Valignano había sugerido a los jesuitas dentro del Imperio Ming procurar la entrada a la corte en Pekín y al emperador, ya que de otra forma la misión permanecería incierta¹⁸¹. En este sentido, el “ascenso a Pekín” o evangelización “de la cima hacia abajo” fue uno de los *leit motiv* del apostolado ricciano y -según Standaert- probablemente, el aspecto más distorsionado de la misión jesuítica en China. El objetivo inicial de Ricci, antes que llegar a Pekín para obtener el apoyo del emperador era el de conseguir una residencia permanente en el continente¹⁸². En definitiva, le llevaría casi veinte años fundar una residencia en Pekín. En octubre de 1596, en una carta al Padre Giulio Fuligatti en Roma, Ricci manifestaba las dificultades que encontraban los jesuitas para la propagación al cristianismo por la imposibilidad de llegar a la gente, cuando sólo podían descubrir la *novedad* en China

¹⁸⁰ Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, USA, Penguin, p. 156.

¹⁸¹ FR, II. P. 4.

¹⁸² N. Standaert, “Corporate Culture as Shaped by the Chinese” en J. O’Malley, G. Bailey *et al.* (Eds), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, p. 358.

de a poco. La llegada al emperador se presentaba cada vez más necesaria para el progreso de la misión:

Lo que ahora esperamos es tener entrada con el rey, y con su gracia, obtener licencia para predicar ya que, de haberla, os prometo que en seguida se convertirán millones de almas, por lo que veo cuando discuto con ellos cosas acerca de sus leyes – religiones- refuto sus sectas y confirmo nuestra ley... Pero, como digo, por ahora no queremos forzarlos a hacerlos cristianos y nos contentamos con asentar los cimientos de una gran obra...¹⁸³.

La licencia para predicar la *santa ley* era fundamental para los jesuitas, por las sospechas y recelos que despertaban los forasteros dentro del imperio. Según Ricci, ello se debía a que los padres eran vistos como hombres de espíritu, ingenio y poder para comenzar la gran obra de predicar el santo Evangelio, motivo por el cual –cuenta al General Acquaviva en 1596- debían *andar con pie de plomo*¹⁸⁴. No deja de mencionar en esa misma carta las figuras influyentes de cuya amistad se jactaba Ricci, como por ejemplo los hijos del gobernador de Pekín¹⁸⁵.

En 1598 Ricci abandonó Nanchang y recaló en Nankín, para llegar por primera vez a la capital imperial Pekín ese mismo año. Pero aquella hostilidad experimentada anteriormente en Nankín se repitió en la capital, motivo por el cual el jesuita prudentemente la abandonó. De vuelta en Nankín en 1599, Ricci decidió fundar una residencia al ser bien recibido por los mandarines. Es en este momento que comenzó a difundir sus conocimientos científicos en gran escala, para suscitar mayor interés por parte de los letrados chinos, si bien era algo que ya había hecho en su primera estancia en Cantón al observar la atracción que la ciencia occidental ejercía sobre ellos. Según

¹⁸³ “ *Quello che hora speriamo è di alcun modo avere intrata al re e, avendo la sua gratia, avere anco libera licentia / di predicare, la quale, se si avesse, vi prometto che in breve milioni di anime si convertirebbono, per quel che veggo quando disputo con essi loro delle cose delle legi, e li confuto le sue sette, e confirmo la nostra legge...Ma, come dico, per adesso non vogliamo forzarli a far christiani e ci contentiamo porre i fondamenti per un'opera grande...*” OS, II, p. 216. Mi traducción.

¹⁸⁴ “... *Per questa causa non ardiamo andare se non con il piè de piombo*”, OS, II, p. 225. Mi traducción.

¹⁸⁵ OS, II, *Ibidem*.

Ricci, ninguno de los letrados podía objetar la precisión y corrección de sus conocimientos científicos, por lo que ya no se animaban a llamar *bárbara* a la tierra de los jesuitas, como solían hacer con todas las ajenas a China¹⁸⁶. La primera revelación de Matteo Ricci a los chinos fue la de la existencia del resto del mundo a través de sus mapas. No es que los chinos no lo conocieran; pero, si bien tenían un conocimiento preciso de los países de Asia central, meridional y suroriental, su aproximación a Europa era vaga y, por ende, desconocían su cultura. No estaban informados del “descubrimiento” del *Nuevo Mundo* ni sabían de las costas occidentales de África, donde no se había aventurado ningún navegante chino.

El *Mappamondo* que había diseñado Matteo Ricci contó con cinco reimpressiones dentro del imperio –algunas sin su permiso-, y llegó al mismo Emperador Wanli¹⁸⁷. Ricci reprodujo un mapa que había llevado consigo desde Europa, y “tradujo” su orientación, ubicando el continente euroasiático a la izquierda y América a la derecha, para dar a China la posición central que le daban los chinos representada en el centro en forma detallada, en contraste con el resto de los países circundantes de forma esquemática. El otro gran grupo de obras científicas riccianas en el área de la astronomía refieren a los cálculos relativos al calendario, de fundamental importancia en China, basado en cálculos árabes introducidos en tiempos de la dinastía mongol Yuan (1271-1368). Al corresponderse con las estaciones requería ajustes; en Europa un problema similar se había resuelto con la adopción del calendario gregoriano en lugar del juliano; quien había efectuado los cálculos era Cristóforo Clavio, maestro de

¹⁸⁶ FR, II, p. 51.

¹⁸⁷ La primera edición del *mappamondo* es de Zhaoqing (Mapa geográfico de montes y mares, *Yudi shanghai quantu*, 1584-1596), la segunda de Nankín (Mapa geográfico de montes y mares, *Shanghai yudi quantu*, 1600), las restantes son en Pekín: la tercera edición (Mapa geográfico de todos los países del mundo, *Kunyu wanguo quan tu* 1602), una cuarta (1603) y la edición imperial (1608). Cfr. Theodore N. Foss, “La Cartografia di Matteo Ricci”, en *Atti del convegno internazionale di Studi Ricciani*, Centro Studi Ricciani, Macerata-Roma, 22-25 Ottobre 1982, Macerata, 1984, p. 181.

Ricci en el Colegio Romano¹⁸⁸. Ricci inició la tarea de traducción de algunas de las obra de Clavio en colaboración con sus amigos, los letrados confucianos, sobre todo los manuales. Habría que esperar al advenimiento de la Dinastía Qing (1644-1911) para que los jesuitas que ocuparon cargos oficiales de astrónomos de la corte, como Ferdinand Verbiest (1623-1688) sobre todo durante el reinado del Emperador Kang Xi (1662-1722), amigo de los jesuitas, completaran la traducción de la obra de Clavio. Sin duda, la contribución de Ricci fue importante en el campo de las matemáticas; llevó a China la geometría euclidea comentada por Clavio, así como sus tratados de aritmética y el *Astrolabium*. Junto a su amigo Xu Guangqi (1562-1633), letrado converso, ambos tradujeron y publicaron en chino los *Elementos* de Euclides, junto con breves tratados de aritmética. Aún si estas traducciones tenían para Ricci un carácter secundario, en el sentido que complementaban sus esfuerzos en el terreno religioso, implicaron toda una importante tarea de traducción respecto a innumerables conceptos matemáticos¹⁸⁹.

Los jesuitas —comenzando por Ricci— presentaron la ciencia occidental a los letrados chinos como un saber novedoso que corroboraba la superioridad de su religión. Sin embargo, es interesante observar que letrados como Xu Guangqi y Li Zhizao (1565-1630), que trabajaron en colaboración con Ricci, concibieron el aporte del conocimiento científico occidental, sobre todo en el campo de la geometría y la aritmética, como una continuación y complemento de la tradición matemática

¹⁸⁸ Mencionamos las obras editadas en este campo: *Tratado de las constelaciones* (*Jingtian gai*, Pekín, 1601); *Disco solar más grande que el globo terrestre, y éste más grande que el disco lunar*, (*Riqiu danyu diqiu, diqiu dayu yueqiu*, Pekín, 1606-1607) y un *Astrolabio y esfera con figura y comentarios* (*Hungai tongxian tushuo*, 1607).

¹⁸⁹ Cfr. Jean-Claude Martzloff, "Clavius traduit en chinois", en Luce Giard (Ed), *Les Jésuites à la Renaissance. Systeme éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, pp. 309-322. En el campo de las matemáticas se encuentran los *Elementos de geometría* (*Jihe yuanben*, Pekín, 1607); *Tratado de figuras isoperimétricas* (*Huangrong jiaoyi*, Pekín, 1609); *Tratado de aritmética* (*Tongwen suanzhi*, Pekín, 1613) y una *Teoría y método de las medidas* (*Celiang fayi*, 1617). Cfr. Piero Corradini, op. cit., pp. XXX-XXXI.

china¹⁹⁰. Joseph Needham señala que, luego de la llegada de los jesuitas a China, la ciencia china se fusionó con la universal. Pero, desde una perspectiva más general, señala que la esencia del estilo del pensamiento y cultura chinas mantuvo una notable autonomía. Sin duda hubo intercambio, pero nunca suficiente como para afectar las características de su civilización y, por lo tanto, su ciencia¹⁹¹.

Aprovechando la llegada desde Macao de dos jesuitas, Lázaro Cattaneo y Diego de Pantoja, Ricci se dirigió a Pekín en compañía de Pantoja. En Tianjin el eunuco Ma Tang detuvo a los jesuitas por seis meses; sólo con una orden escrita del Emperador Wanli (1573-1619) entraron a Pekín el 24 de enero de 1601, donde la posición de Ricci se consolidó de modo favorable, en una incansable actividad. En seguida se alojaron en una casa que pertenecía a los eunucos, situada fuera de los muros de Pekín. Como se estilaba con los embajadores, el estado costeó los gastos de los misioneros, así como su alojamiento. Al día siguiente a su llegada, ingresaron al palacio imperial. El Emperador Wanli, según el protocolo, no se mostraba sino a sus concubinas y eunucos, por lo que Ricci nunca llegó a conocerlo en persona¹⁹².

En 1605 se contaban en Pekín 200 neófitos, y la cifra total de conversos, según Ricci era de más de mil. Por entonces los jesuitas contaban con cuatro residencias: Zhaoqing, Shouzhou, Nankín y Pekín. Pero –sugería Ricci en forma algo defensiva– no había que juzgar la situación por el número de cristianos, dado que además eran

¹⁹⁰ Catherine Jami, "L'Histoire des mathématiques vue par les lettrés chinois (XVIIe et XVIIIe siècles): Tradition chinoise et contribution européenne" en *L'Europe en Chine, Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe Siècles*, Mémoires de L'Institut des Hautes Études Chinoises, Actes du Colloque de la Fondation Hugot, vus et établis par Catherine Jami et Hubert Delahaye, 1991, p. 149; 157.

¹⁹¹ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, vol I., pp. 148-149.

¹⁹² Los eunucos llevaron los regalos de los jesuitas al emperador: imágenes sacras de Cristo, la Virgen, una cruz con piedras preciosas incrustadas, un atlas geográfico –el *Theatrum Orbis* de Ortelio–, relojes de distinto tipo –que eventualmente Ricci tendría que arreglar y ajustar–, prismas, un clavicordio –entre otros numerosos ítems–; este último regalo luego motivó la obra musical de Ricci, *Ocho canciones para el clavicordio occidental*. Cfr. F. Bortone SJ, P. Matteo Ricci S.I., *Il "saggio d'Occidente". Un grande italiano nella Cina impenetrabile (1552-1610)*, Desclée-Editorial Pontificia, Roma, 1965, p. 286 y ss.

sólo cuatro padres a cargo¹⁹³. Siempre, en su crónica o las cartas, Ricci trató de contrarrestar los magros números de conversos con la calidad de las conversiones. En Pekín, aclaraba en la correspondencia, si bien no era un número alto, eran conversos superiores en calidad, algo observable en la frecuencia de la administración de los sacramentos de la comunión y confesión¹⁹⁴.

Respecto a los *idólatras*, con el *nuevo* catecismo, esto es, el TZSY de Ricci,

se resintieron muchos devotos de los ídolos porque en él —el catecismo— se refutaban sus sectas cuando claramente no habían tenido similares asaltos con anterioridad, pero como descubrieron desde la raíz los engaños de los fundadores de aquellas sectas... con todo esto abrieron los ojos y vinieron a nuestra casa a escuchar las cosas de su *salvación*¹⁹⁵.

Para mitigar el odio que generó la refutación de las sectas idolátricas —sobre todo el budismo—, en 1605 Ricci compuso otra obra, las Veinticinco sentencias (*Ershiwu yan*), en la cual —como él mismo explica— no refuta las otras sectas, sino que trata de la virtud estoicamente, y siempre de modo *acomodado* al cristianismo. Fue muy bien recibida por sus pares chinos, con la sugerencia de que ese era el modo de hacer el catecismo, esto es, sin refutar ni disputar contra sus ídolos¹⁹⁶. Se trata de una obra basada en el *Enchiridion* de Epícteto, en torno a la virtud estoica¹⁹⁷.

¹⁹³ Así lo expresaba Ricci: "*Non si può adesso dar giudizio delle cose di qua per il numero de' christiani, che non sono più di mille et tante centinaia, perchè, tra tutti che qua stiamo, non vi sono più che tre o quattro padri che sappino la lingua*". Cfr. OS, II, p. 262. Eran los padres Pantoja, Cattaneo, De Rocha y Longobardi.

¹⁹⁴ OS, II, p. 263.

¹⁹⁵ "*Con il novo Catechismo, che adesso uscite in luce, si risentirno molti devoti degli idoli per confutare in esso la loro setta sì chiaramente che mai hebbero simili assalti, perchè gli scopriissimo dalle radici gli inganni de' fundatori di quella setta assai chiara e liberamente... con tutto ciò altri aprimo gli occhi e vennero alla nostra casa ad udire le cose della loro salute*", OS, II, p. 263. Mi traducción. Aquí Ricci parece haber usado el término latino de salvación, y así lo traducimos.

¹⁹⁶ "*...fu grata —las Veinticinco Sentencias— a tutti e letta con molto applauso, dicendo che così avevamo da fare el Catechismo, cioè non confutare nè disputare contro di loro idoli*", OS, II, *Ibidem*.

¹⁹⁷ Cfr. Christopher A. Spalatin, SJ, *Matteo Ricci's Use of Epictetus*, Corea, Excerpta ex dissertatione ad doctoratum in Facultate Theologiae Pontificae Universitatis Gregoriana, 1975. Es un interesante estudio que traduce las *Veinticinco sentencias* al inglés, a la vez que establece un paralelismo con el *Encheridion* de Epicteto. La versión en el original en chino pertenece a la compilación de la obra

Las molestias causadas por los ataques del jesuita al budismo y daoísmo se tradujeron en amenazas de oficiales reales de entregar al rey un memorial contra los misioneros, o quitarles el sustento, pero en ese momento todo se solucionó, porque el emperador los favorecía, y finalmente dieron a los padres —como señala Ricci— lo que les debían¹⁹⁸. Pero el jesuita no se engañaba respecto a la conversión del mismo emperador, como lo expresaba en una carta a su amigo Giovanni Battista de su pueblo natal, Macerata:

Me encuentro en la corte de Pekín muy cercana al país Tártaro [Manchuria], y parece que aquí mi vida llegará a su fin, porque el rey desea que yo permanezca aquí, y nos sustenta y defiende, si bien no tenemos muchas esperanzas de que se haga cristiano; pero esto poco importa, porque con este favor se convierten muchos, y nuestros otros compañeros están seguros en las diversas partes, en número de diecisiete o dieciocho de la Compañía: otros muchos están por debajo de nosotros en varios lugares, cerca de cincuenta¹⁹⁹.

En este momento, en cartas o en la misma *historia*, Ricci no deja de mencionar la circulación que logran sus obras a través de sucesivas ediciones, ya sea del *Tratado de la Amistad*, del *Tratado de los Cuatro Elementos* o del *Mappamondo* que contaba en 1605 con diez reimpressiones. Algunos de los letrados confucianos, ávidos de las obras del jesuita, se convirtieron al cristianismo. No obstante, Ricci menciona una y otra vez que, entre los obstáculos que sin duda se interponían para ganar conversos, sobre todo entre los *grandes*, el mayor era el de la poligamia²⁰⁰. Pero, sin duda, durante la

ricciana por el converso Li Zhizao. Cfr. Ricci, Matteo, (Li Madou, 利瑪竇), *Ershiwu yan* 二十五言 (Veinticinco sentencias), en Li Zhizao 李之藻, *Tianxue chuhan* 天學初函, (Escritos sobre las Enseñanzas Celestes), Ricci Institute Library Collection, University of San Francisco, California, USA.
¹⁹⁸ OS, II, p. 264.

¹⁹⁹ “Io mi ritrovo in questa corte di Pachino assai vicino ai Tartari, e par che qui finirò la mi avita, perciocchè il re mostra voglia che io stia qui e ci sostenta e difunde, sebene non ci è molta speranza che egli si faccia christiano; ma questo poco importa, perchè con questo favore si convertono molti, et gli altri nostri compagni stanno in diverse parti sicuri, in numero di decissete o deciocto della Compagnia: oltre molti altri che stanno de’ nostri in varii lochi, presso a cinquanta”. Mi traducción. OS, II, p. 269.

²⁰⁰ “...e se la poligamia, assai commune ne’ grandi di questo regno, non ci havesse impedito, averessimo nella China di già alcune persone assai illustri”. OS, II, p. 275.

estancia de Ricci en Pekín, algunos de los más altos funcionarios civiles y militares abrazaron el cristianismo, entre ellos Yang Tingyun (1557-1627), bautizado como Miguel; Feng Yinjing (1555-1606), que muere sin recibir el bautismo; los ya mencionados Xu Guangqi (1562-1633) con el cargo de *Gelao* –secretario de estado, parte del órgano consultivo bajo los Ming- bautizado con el nombre de Paolo y Li Zhizao (1565-1630), bautizado en 1610 con el nombre de León. Se trataba de los conversos que accederían a las verdades de la fe contenidas en la *Dottrina Christiana* (*Tianzhu jiaoyao*), reimpresa en ese momento, 1605, y a quienes se les administraron otros Sacramentos, como el de la confesión. Todos ellos colaboraron activamente con Ricci en la composición de obras científicas europeas y en la redacción del *Mappamondo*. Ricci no dejó de observar la importancia de la cercanía de estos vínculos:

Todos se quedaron con cargos en la Corte, lo que dio vigor para favorecer a los Padres y las cosas de la cristiandad, sin dejar ni una sola cosa que los Nuestros les pidieran o propusieran, y dando un raro ejemplo y olor de la cristiandad a todos quienes lo vieran²⁰¹.

Las referencias a todas las ocasiones en las que los jesuitas en Pekín tuvieron diálogo con los mandarines de las otras ciudades –Nanking, Nanchang, Shochow- y los beneficios obtenidos abundan, porque

Ellos veían con cuánta autoridad y buena fama están aquí los Nuestros, siendo favoritos y por el buen trato que reciben de parte de los grandes. Lo que también frenaba a aquellos que deseaban el mal para los Padres en las otras residencias, viendo que, si los Padres de Pekín quisiesen hacerles mal, lo podían hacer fácilmente, hablando mal de ellos con los grandes mandarines, nuestros amigos²⁰².

²⁰¹ “Restato già con officio nella Corte, si diede con tutte le forze a favorire i Padri e le cose della christianita, non lasciando di fare nessuna cosa che i Nostri gli chiedessero o proponessero, e dando un raro essemplio e odore della cristianità a tutti quanta lo vedevano”, FR, II, p. 309. Mi traducción.

²⁰² “Con questa occasione i Padri di Pacchino parlorono con i mandarini delle altre tre città dove i Nostri stanno, e gli fecero moltò benevoli. Che è un grande agiuto per loro favorire i Padri, come

Sin embargo no faltaron aquellos que deseaban el mal a los padres, prosigue Ricci, y muchos de ellos fueron quienes no aceptaron las críticas al budismo – la *secta de los ídolos*-, especialmente en el TZSY, o aquellos quienes, celosos del bien público, tuvieran miedo que los misioneros, escudándose en la prédica de su *ley*, buscasen adeptos que los ayudasen a subyugar ese reino *a nuestro rey*. Pero hubo otro suceso mayor en esos años, y más peligroso para la cristiandad, que surgió cuando uno de los jefes de la ciudad –*capironi*- vio a los chinos cristianos romper y quemar ídolos y sus imágenes, lo que le produjo rechazo dado que eran un legado de sus antepasados. Los jesuitas se tuvieron que defender en un tribunal, si bien el jefe de la ciudad no logró prohibir la prédica del Santo Evangelio²⁰³. Cualquier amenaza de los ministros de los ídolos – los monjes budistas- quedaba deslegitimada por el favor que los misioneros recibían de los mandarines. En agosto de 1605 aquellos lograron comprar una cuarta casa en Pekín, luego de habitar distintas casas provistas por la corte real. Ricci logró, además, negociar una exención impositiva por una patente y licencia públicas, y con esto

la Iglesia comenzó en esta Corte, capital del reino, a gozar de la inmunidad eclesiástica²⁰⁴.

En 1606 Ricci fue convocado frecuentemente para ajustar los relojes llevados como regalos a la corte imperial; la frecuencia de sus visitas tranquilizó a la Corte, y era evidente que el emperador estimaba y favorecía a los misioneros, como cuenta Ricci,

fecero dipoi; poichè veggono con quanta autorità e buona fama stanno quivi i Nostri, essendo favoriti e ben trattati da tutti i grande. Il che anco pone freno a chi volesse far male al Padri delle altre residentie, vedendo che, si i Padri di Pacchino volessero fargli a loro male, glielo potrebbono fare fácilmente, parlando male di loro con i mandarini grande, nostri amici”, FR, II, 312. Mi traducción.

²⁰³ FR, II, 327-328.

²⁰⁴ “Et anco cominciò con questo la Chiesa in quella Corte, capo del regno, in certo modo a godere della immunità eclesiastica”, FR, II, 356. Mi traducción.

quienes a su vez motivaron la composición de obras que los chinos les dedicaron²⁰⁵. Pero, mientras Ricci permanecía en Pekín, la creciente presencia de jesuitas en China permitió que se repartieran en otras ciudades donde el cristianismo llegó entonces a la gente que vivía en pueblos circundantes de las grandes ciudades. Esto tiene que ver con una de las “desmitificaciones” del apostolado ricciano que ya mencionamos más arriba, supuestamente orientado “de la cima hacia abajo”, y concentrado en la élite de literati confucianos. El jesuita Niccolò Longobardo buscó ampliar la llegada del cristianismo en Shaozhou, cuando otros compañeros, como Diego Pantoja o Gaspar Ferreira, lograron hacer conversos en villas a dos o tres días de viaje a la capital imperial. Este es uno de los aspectos que busca resaltar Liam Brockey, quien subraya la necesidad de detenerse en el aspecto de la conversión de hombres y mujeres comunes en China, cuando la idea de que la Compañía buscó conversos en la élite letrada exclusivamente caracterizó a la misión por mucho tiempo. Sin duda, esto fue necesario dado que los jesuitas tenían que atender a la necesidad de proteger la misión y dirigirse para ello a las jerarquías imperiales chinas, cuando además habían hecho lo mismo en Europa. Pero una lectura atenta de las fuentes torna difícil concluir, según Brockey, que los jesuitas defendieron un método de evangelización exclusivamente “de la cima hacia abajo”²⁰⁶.

En Pekín, Ricci emprendió la traducción de los primeros libros de los *Elementos* de Euclides con el doctor Paolo –Xu Guangqi-²⁰⁷. Otra obra que Ricci compuso en ese tiempo fue el pequeño tratado *Método y teoría de las medidas* (geométricas) (*Celiang fayi*) hacia fines de 1607, publicada diez años después. La traducción de los *Elementos*, decía Ricci, causó admiración:

²⁰⁵ FR, II, 313.

²⁰⁶ L. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, USA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 47 y ss.

²⁰⁷ FR, II, V, cap. VIII.

A propósito para disminuir la soberbia *sinica*, porque hizo confesar a sus importantes letrados ver un libro en su idioma que, aún si lo estudiaban con mucha atención no lo entendían, algo que parecía que jamás les ocurriría²⁰⁸.

De sus últimas *obras morales*, las *Diez Paradojas (Jiren Shipian)* fueron un éxito, como cuenta Ricci en una carta al P. Girolamo Costa en marzo de 1608. Enumera los títulos y temas de las diez paradojas, algunas de las cuales están incluidas en el TZSY, sobre todo la sexta, en donde trata el tema del ayuno, que según la doctrina del Señor del Cielo no implicaba la prohibición de matar animales de los budistas²⁰⁹. La repercusión de esa obra motivó numerosas invitaciones para debatir sobre las paradojas ni bien comenzó a circular entre los letrados, por lo que Ricci menciona, una vez más, todo lo que podía conseguirse en China mediante la obra escrita. Asimismo, la piedra angular de Ricci en estos debates era la *razón*. En efecto, en los debates —especialmente con los representantes de las sectas de los *idolos- la disputa se fundaba en razones, y no en la autoridad*²¹⁰. En efecto, la razón, que Ricci traduce al chino como *li*, constituye el eje estructurante del TZSY, como vemos más adelante.

Fue la incansable actividad de Ricci la que lo llevó a la muerte, y así lo expresaba él mismo, con cierto tono de presagio, al Superior de la residencia en Pekín, el P. De Ursis, el 3 de mayo de 1610, cuando caía enfermo en cama:

²⁰⁸ “*E fu [la obra] assai a proposito per abassare la superbia sinica; poichè fece confessare ai loro maggiori letterari di aver visto un libro in sua lettera che, studiandolo con molta attenzione, non lo intendono; cosa che a loro può essere mai accadette*”. FR, II, p. 360.

²⁰⁹ OS, II, pp. 335-336.

²¹⁰ “...*la disputa fondata in ragione e non in autorità*”. Mi traducción. Así concluye Ricci la narración de una de las “disputas” que sostiene con el reconocido budista Sanhuai, de la que se creía “vencedor”, FR, II, pp. 78-79.

...esta enfermedad causada por las excesivas ocupaciones, será mortal²¹¹.

Y así fue; Ricci murió a los pocos días, el 11 de mayo de 1610.

Conclusiones

Estas biografías no fueron pensadas como *raccontos* fácticos de la vida de Acosta y Ricci *qua* jesuitas y misioneros. La complejidad de su apostolado nos indujo a pensar una selección de los aspectos que nos interesa resaltar en esta investigación, en torno a tres ejes. En primer lugar, su formación en los colegios de la Compañía de Jesús, que brindó a los jesuitas en los espacios de misión distintos recursos que, como vimos en Acosta y Ricci, potenciaron y capitalizaron según las contingencias, su capacidad de observación y la experiencia en estos espacios. Sin duda, el Acosta teólogo y el Ricci científico fueron producto de su formación en los colegios de la Compañía. En segundo lugar, su vocación de poder, desplegada en las respectivas misiones. En el caso de Acosta, nunca perdió de vista que en Perú, misión donde comenzó su intensa carrera, siempre mantendría el diálogo cordial con la Corona castellana así como con sus representantes, como teólogo y político, dos vocaciones inseparables. En España, fue uno de los jesuitas activos en el contexto de la *crisis española* –por una “preponderancia española”– que atravesó el generalato de Acquaviva analizada más arriba, que Michel de Certeau plantea desde un escenario global de crisis de la

²¹¹ “...questa malattia causata dalle eccessive occupazioni, mi sarà mortale”, FR, II, p. 537. Mi traducción. Este capítulo XXI que narra la muerte de Ricci es un extracto *ad litteram* de la carta anua de 1610 que escribe el jesuita G. Ferreira en portugués en noviembre de 1611, traducida al latín por N. Trigault en mayo de 1613 en viaje a Roma. Cfr. FR, II, p. 531, Nota 1.

estructura de la Compañía de Jesús²¹². Mientras Acosta continuó su trayectoria política en España, en un doble juego con Roma, Ricci se dedicó hasta sus últimos días a fomentar sus vínculos con los letrados confucianos que ocupaban cargos imperiales, hasta el mismo emperador, totalmente absorbido por ese mundo chino, que nunca abandonaría. Su habilidad como “político”, sin duda una importante cualidad que muchas veces no fue suficientemente destacada, fue la de comprender los códigos de la política imperial de los Ming tardíos para poder garantizar la permanencia de la misión en el imperio.

Un tercer aspecto en estas dos *biografías* se centra en nuestra observación de la presencia y efectos del humor melancólico en los dos jesuitas. Es algo que decían de Acosta –lo cual nos hace pensar que realmente era un melancólico-, cuando Ricci lo dice de sí mismo; casi todas las menciones al *humor negro* en su *historia* son autorreferenciales. Sin duda, los misioneros podían ser proclives a la nostalgia, por su condición de peregrinos errantes y viajeros en tierras desconocidas²¹³. Algunos –como Ricci-, jamás regresaron a su tierra de origen, si bien no podemos saber con certeza si eso constituyó un problema para él. Nos inclinamos a creer que no.

Por último, si pensamos en los catecismos de Acosta y Ricci, podemos colegir que sus historias de vida se reflejan de algún modo en ellos. Los catecismos que componen la DTCL patentizan los contenidos del *De Procuranda*, estrechamente vinculados al proyecto de la Compañía de Jesús en el Perú. Y al mismo tiempo representa la articulación entre teología y política que Acosta logra en total armonía con las necesidades del Patronato Regio de unificar la doctrina e imponerla como ortodoxia colonial. Es la pluma del Acosta jesuita, teólogo y político la que está

²¹² Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 172.

²¹³ Elisabetta Corsi, “Del Aristóteles latinus al Aristóteles sinicus”, en E. Corsi (Comp.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008, *op. cit.*, p. 172.

presente en los catecismos y en algunos de los complementos catequéticos que integran el corpus de la DTCL. En el caso del TZSY, podemos pensar que sintetiza de algún modo todos o casi todos los saberes que Ricci llevó y adquirió en China. Tal vez el gran mérito de Ricci no fue tanto su *expertise* en un área de conocimiento específico, sino en poder combinarlos y adaptarlos a un formato chino que despertara el interés de aquellos a quienes Ricci conscientemente buscó ganar: los letrados confucianos y al mismo emperador, a quien no ganó como converso pero de quien obtuvo la protección oficial, indispensable para la permanencia y futuro de la misión en China.

Desde sus comienzos, la Compañía de Jesús encontró innumerables ocasiones para que sus miembros desplegaran su talento. La expansión y despliegue de la Orden Ignaciana descansaba, en gran medida, en la combinación de la disciplina con la libertad individual²¹⁴. Lo que tienen en común los dos catecismos en los respectivos espacios de misión, pensados a partir de estas biografías, es que en ellos podemos distinguir la inconfundible individualidad de los dos jesuitas.

²¹⁴ Cfr. René Fulop Miller, *El Poder y Secreto de los Jesuitas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1929, p. 34.

CAPITULO DOS

La Compañía de Jesús y el régimen de Patronato real. Sobre la naturaleza y bifurcación de las misiones en el siglo XVI

Este capítulo se centra en el análisis de aquél momento en el cual la vocación misional de la Compañía de Jesús trascendió los límites europeos para proyectarse en las nuevas configuraciones espaciales, pertenecientes a un *Viejo mundo* en expansión que se repartió y organizó bajo el régimen del Patronato real, en el caso de España, y del *Padroado*, en el de Portugal. Ambos eran producto de un acuerdo que se originó en la promulgación de una serie de bulas papales en el año 1493, mediante las cuales se encomendaba a los soberanos la evangelización de los *gentiles* en sus posesiones ultramarinas, así como los facultaba para elegir autoridades eclesiásticas e intervenir en asuntos del mismo orden en sus dominios. En estas páginas nos detenemos a analizar la relación que la Compañía de Jesús estableció con el Patronato Real hispano y con el *Padroado* portugués cuando bifurcó su derrotero al ser convocada por los respectivos soberanos para evangelizar sus colonias. Aquella interacción con el poder soberano contribuyó no poco a configurar la naturaleza de las respectivas misiones. En la Junta Magna de 1568 Felipe II había definido los términos de la reorganización política, económica y religiosa para el Virreinato del Perú, esfuerzo al que se sumaba la Compañía de Jesús, llegada a Perú ese mismo año. Convocada para ocuparse de la evangelización en Indias, pisó suelo andino cuando la implantación del catolicismo tridentino –decretado ley mediante una disposición real recibida en Lima

el 28 de octubre de 1565-, era todavía una asignatura pendiente²¹⁵. No le llevó mucho tiempo a la Compañía de Jesús notar la omnipresencia de los representantes reales a la hora de implementar las reformas pactadas en la Junta Magna, cuando además hacían pleno uso de los poderes y atributos según el régimen de Patronato real. En materia religiosa, Felipe II buscaría constantemente contrarrestar la influencia de Roma. La materialización de sus aspiraciones en Perú descansó en el Virrey Toledo (1515-1584), quien dedicó buena parte de sus años de gobierno (1569-1581) a la organización eclesiástica según los lineamientos establecidos en Trento. En síntesis, la convocatoria de la Compañía de Jesús no fue sin condicionamientos. El virrey impuso a la Compañía los modos y métodos de la evangelización, entre otros aspectos, lo que planteó no pocos desafíos a la pureza de su Instituto. Como teólogo principal de la misión, José de Acosta supo encontrar un tono conciliador que se acomodó a las directivas del Patronato regio, como vemos en este capítulo.

En el Este asiático, por el contrario, los aires contrarreformistas y tridentinos no llegarían a Japón y China; así como tampoco se hizo sentir la presencia de Roma hasta la creación de la Congregación para la Propagación de la Fe o *Propaganda Fide*, creada en 1622. Asimismo, el *Padroado* no fue un marco tan condicionante para la Compañía, aún después de la Unión de Tomar en 1581 -de las Corona castellana y de Portugal-, ya que administrativamente las misiones en Japón y China dependían de Portugal. Los mayores condicionantes para la Compañía de Jesús en el Este asiático se manifestaron en el diálogo con el poder político local, al que los jesuitas se tuvieron que acomodar para garantizar la permanencia de la misión. En este sentido, creemos fundamental remitirnos primero a la figura del Visitador de la Orden en

²¹⁵ El arzobispado de Lima —o Ciudad de los Reyes— era la sede metropolitana de la provincia eclesiástica del Perú, que incluía las diócesis sufragáneas de Nicaragua, Panamá, Popayán, Quito, Cuzco, Charcas, Asunción, Tucumán, Santiago de Chile y La Imperial.

Oriente, Alessandro Valignano (1539-1606), dado que sus directivas y lineamientos para la misión en Japón fueron las que explican en gran medida el establecimiento de la misión en China. La acomodación, tal como la concibió el visitador, fue reflejo de su plena consciencia de que el esfuerzo de adaptación para llevar el cristianismo a esas tierras recaía en la Compañía de Jesús. Así lo expresa con total lucidez en el *Sumario de las Cosas de Japón* de 1583, obra que trasluce su concepción misional, como vemos más adelante. Asimismo, remitirnos a la figura de Valignano es lo que nos permite trazar una línea de continuidad con la misión en China, a partir de la llegada de los Padres Michele Ruggieri (1543-1607) y Matteo Ricci (1552-1610) en 1583. Como vemos en este capítulo, la motivación para la acomodación provino del contexto local, pero también es cierto que el *Padroado* no se hizo sentir en aquellas lejanas tierras, lo que dio una libertad a la Compañía en Japón que jamás pudo soñar en Perú, al menos durante los años de gobierno del Virrey Toledo. No obstante, si las directivas del virrey pusieron en juego la pureza del Instituto de la Compañía, vale decir que la acomodación, tal como la concibió Valignano, provocó desacuerdos en el interior de la orden en Japón, también en torno a la pureza del Instituto, como vemos más adelante.

En este capítulo hacemos un breve paréntesis para analizar el episodio del jesuita Sánchez y su plan bélico contra China que mencionamos en el capítulo anterior, sólo que aquí lo hacemos desde otra perspectiva. Si Sánchez representó una amenaza para el método de acomodación que se impuso en el Este asiático, impuesto por Valignano y avalado por el P. General Claudio Acquaviva, la disposición de prohibir la entrada de jesuitas españoles a Japón y China marcó un límite a la expansión castellana siempre promovida por Felipe II. Pero fue un límite que impuso la misma Compañía de Jesús, en un contexto donde contó con pocos constreñimientos para hacerlo.

En síntesis, el marco ofrecido por el sistema de Patronato real o *Padroado* para el caso de Portugal, la presencia o ausencia del catolicismo tridentino del siglo XVI y el ensamble de estos elementos en el espacio de misión determinó, en gran medida, la naturaleza y fisonomía de las misiones jesuíticas y su evolución en distantes y opuestos –desde una mirada europea- puntos del orbe, en las últimas décadas del siglo XVI. Para el desarrollo de este tema, dedicamos un primer apartado al origen del sistema del Patronato regio en España y Portugal y su proyección y efectos en el siglo XVI, especialmente luego del Concilio de Trento (1545-1563). Dedicamos un segundo apartado a la trayectoria de los jesuitas desde Portugal a las *Indias Orientales* para luego centrarnos en Japón, en la figura del Visitador Alessandro Valignano y algunas de sus reflexiones en el *Sumario de las Cosas de Japón* de 1583, como análisis previo e indispensable para comprender el establecimiento de la misión en China a partir de la llegada de los jesuitas Michele Ruggieri y Matteo Ricci. En un tercer apartado analizamos la llegada de los jesuitas al Perú y la evolución de la misión en esta provincia jesuítica en los años de gobierno del Virrey Toledo (1569-1581), marcados por la rigidez en el cumplimiento de las directivas del Patronato regio respecto a la evangelización. Como vemos, José de Acosta fue la figura que, en tono conciliador, posibilitó la adaptación de la Compañía a los requerimientos regios.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Expansión ultramarina, misiones jesuíticas y evangelización. El régimen de Patronato real en el siglo XVI

El origen del Patronato real se remonta a los viajes de exploración por parte de Portugal en el curso del siglo XV y, en la última década del siglo, a los viajes de Colón, y el anuncio de sus descubrimientos a los Reyes Católicos.

Los viajes de Vasco da Gama (1469-1524) y su hallazgo de una ruta marítima de Europa a la India, bordeando África, continuaban aquellos incentivados por el rey de Portugal Enrique el Navegante, quien ya en 1418 había explorado las aguas inmediatamente fuera de los confines de su reino. En 1419 con el descubrimiento de Madeira, el comercio azucarero cobró un primer impulso para luego compartir su protagonismo con el de oro y esclavos. Pero fueron los viajes de Vasco da Gama los que hicieron de Lisboa la capital comercial de Europa al abrir desde allí una ruta comercial directa con Asia. En 1511, los comerciantes portugueses llegaron a Goa, luego a Malacca, y en 1517 al sur de China, cuando lograron entrar en el estuario del Río las Perlas que conducía a Cantón, donde comenzaron a obtener ingentes sumas transportando especias de las Molucas a China. Tomé Pires, el primer *embajador* portugués en China, llegó a Pekín en 1520, si bien el Emperador de la Dinastía Ming Zhengde (1505-1521) murió antes de recibirlo²¹⁶. Con el *descubrimiento* de Japón en 1542, los portugueses se beneficiaron en gran medida como intermediarios comerciales entre Japón y China. A causa del intencionado aislamiento de China durante la dinastía Ming (1368-1644), debido a los destrozos causados por los *wokous* —los piratas japoneses— en las costas chinas y la presencia portuguesa en el sur, el

²¹⁶ Cfr. Charles Boxer (Ed.), *South China in the Sixteenth Century. Being the narrativs of: Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martin de Rada, O.E.S.A. (1550-1575)*, Nelden/Lichtenstein, 1967, Introducción, p. xxi.

comercio con Japón se había prohibido alrededor de la década de 1480. Esta prohibición oficial perjudicó a los comerciantes chinos, quienes podían comerciar con Japón sólo por intermedio de los portugueses, si bien el contrabando siempre existió como opción. Los portugueses, además de ser la única fuente importante de provisión de bienes de Europa e India para los japoneses, también gozaban de un virtual monopolio del comercio de exportación de la seda china que era, sin duda, la parte más rentable del comercio sino-portugués²¹⁷. Gracias al comercio con Japón obtuvieron permiso para su establecimiento en Macau en 1557; cuando este comercio se tornó una actividad regular, Goa fue el punto de partida de esos viajes y Macau se constituyó en un depósito donde se cargaban las sedas crudas y terminadas adquiridas en Cantón. Portugal encarnó entonces el espíritu de la expansión marítima estrechamente vinculada con el interés comercial, y sin duda había tomado la delantera. Su lema en esta época rezaba *especias y almas*, de las que en las primeras décadas del siglo XVI se habían ocupado los dominicos. En este contexto, según David Brading, el hecho de que Colón encontrara apoyo para sus viajes en España y no en Portugal o Inglaterra modificó el curso de la historia pues, sin su intervención personal, nunca habría llegado a existir la América española²¹⁸. Cuando Colón informó a los Reyes de sus descubrimientos, Fernando e Isabel los anunciaron al Papa Alejandro VI –español-, quien promulgó cuatro Bulas en el transcurso del año 1493 – las dos *Inter Caetera*, *Eximiae Devotionis* y *Dudum Siquidemuna*. La Bula *Inter Caetera* era demasiado favorable a los Reyes Católicos, pues dejaba a Portugal excluido de las empresas americanas, cuando había puesto pie en el actual Brasil, por

²¹⁷ Charles Boxer observó que los estudiosos a menudo descuidan el hecho de que los portugueses normalmente sacaban más ganancias del comercio como intermediarios en Asia que de las especias y *commodities* que enviaban a Europa. Charles Boxer, *Fidalgos in the Far East, 1550-1770. Fact and Fancy in the history of Macao*, The Hague, Martines Hijhoff, 1948, caps. I y II.

²¹⁸ David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, Cap. I, “Un Mundo Nuevo”.

lo que resultaba demasiado amenazadora así como poco aceptable para los portugueses. Los Reyes Católicos negociaron con el rey Juan II de Portugal (1502-1557), y en virtud del *Tratado de Tordesillas* en junio de 1494 acordaron llevar más al oeste la línea de demarcación del territorio español; en este caso la línea cruzaba suficiente territorio del continente americano para dar a Portugal su título sobre Brasil.

Según indica John Elliott, las bulas alejandrinas de 1493 representaban una hábil maniobra del regalismo de Fernando el Católico antes que una afirmación triunfal de la soberanía papal. Al aceptar la solemne obligación impuesta a la corona española de convertir a sus nuevos súbditos de las Indias, Fernando y sus sucesores lograron obtener de Roma el mayor número posible de concesiones, así como la garantía de los derechos de España sobre las Indias, lo que dependía exclusivamente del papa. Las bulas papales ratificaron los derechos que se habían ganado por medio de la conquista, mientras la Corona española dictaminaba el modo y los medios de evangelización; y al hacerlo, pudo actuar libremente dentro del amplio marco legal que le confirió el papado, en virtud del título de patronato²¹⁹. Sobre la relación entre poder temporal y espiritual volveremos más adelante. Cabe señalar que España también logró expandir sus colonias fuera de este marco legal, cuando en 1565 conquistó las Filipinas. La extensión del gobierno español a las Filipinas significó un golpe contra el monopolio portugués en el Este asiático, dado que Manila comenzó a competir con Macau como punto de partida para una posterior entrada a China por parte de los españoles²²⁰. No obstante, si bien mediante la Unión de Tomar en 1581 las coronas de España y Portugal respondían a Felipe II, esto no abarcaba los aspectos

²¹⁹ John Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo Mundo, 1492-1650*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 103-104.

²²⁰ Según la visión tradicional de Boxer, los dominicos en Filipinas, desde Manila, comenzaron a competir con los jesuitas en Macau para entrar a China. Pero no se trató de un problema entre órdenes. Como vemos más adelante, los jesuitas españoles en Filipinas tampoco pudieron entrar. Boxer, *Fidalgos in the Far East, 1550-1770. Fact and Fancy in the history of Macao...*, op. cit., cap. 10.

administrativos respecto a las posesiones ultramarinas del *Padroado* en el Este asiático. Esto generó resistencias por parte de frailes franciscanos, dominicos y agustinos españoles, que se resistían a su exclusión en China o Japón; algunos de ellos se dirigieron a Macau y a Japón de todas formas por esos años²²¹.

Si bien puede resultar un lugar común señalar que Portugal se perfiló desde un principio como un imperio comercial, mientras la Corona castellana se dedicó a la conquista interior y exterior, esto no deja de ser algo digno de mención. Las motivaciones de Portugal la orientaron a conectar puntos comerciales y bordear territorios antes que penetrarlos; sólo en Brasil se estableció un vasto control colonial. Como señala Charles Boxer, los portugueses no ejercieron poder político en el lejano Oriente, donde *florecieron la religión y el comercio*²²². Y fueron los jesuitas en la década de 1540 quienes se adentraron en las lejanas tierras orientales comprendidas en el régimen del *Padroado*. El rey Juan III (1502-1557) de Portugal había estado muy comprometido con la tarea evangelizadora en las *Indias Orientales*, que delegó plenamente en la Compañía de Jesús. Sin duda, la iniciativa y decisiones respecto a las misiones, ambas estaban claramente en manos de los soberanos.

El sistema de Patronato real había evidenciado un cambio en la relación entre el poder temporal y el espiritual, que se continuaría en el siglo XVI, testigo del dinamismo de la relación entre el poder papal y los soberanos de los emergentes estados modernos. Creemos relevante citar aquí algunas observaciones de Paolo Prodi, quien intenta esclarecer la relación entre espiritualidad y temporalidad en torno al ejercicio concreto del poder, en un período que parte de mediados del siglo XV y se extiende en el siglo XVII, estableciendo para ello dos niveles de análisis. Por un lado,

²²¹ Cfr. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits, Alessandro Valignano in Sixteenth-century Japan*, New York, Rutledge, 1993, pp. 42-50.

²²² Charles Boxer, *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825: A Succint Survey*, California, Witwaterstand University Press, 1969, cap. III.

el ejercicio del poder papal sobre la Iglesia universal latina durante el declive de la *respublica christiana* medieval y, por otro, el poderoso ascenso de los estados modernos. Prodi propone evitar visiones maniqueas que ubiquen fuerzas reformistas de un lado, y fuerzas reaccionarias por otro, colisionando en las respectivas esferas, política y eclesiástica. Se inclina, en cambio, por un proceso paralelo caracterizado por la *clericalización* de los estados modernos y, a la vez, la *laicización* del papado. Podemos ver reflejado este proceso de *clericalización* en lo que mencionamos más arriba sobre el impulso y protagonismo de los reyes de las Coronas castellana y de Portugal en la tarea de evangelizar sus colonias y, en el caso de España, la determinación de Felipe II de implementar los decretos tridentinos tanto en la península como en sus posesiones ultramarinas a mediados de la década de 1560. El Estado, entonces, se tornó más eclesiástico al asumir funciones anteriormente reservadas a la Iglesia, mientras el papado se secularizó²²³. Prodi señala que el camino necesario para la soberanía temporal del papado en el contexto internacional fue de la neutralidad a la impotencia. Podemos agregar que ella se reflejó en la omisión en el Concilio de Trento de las cuestiones vinculadas a la evangelización en las posesiones de ultramar de las Coronas castellana y portuguesa. John Elliott atribuye –para el caso español- este notable *olvido* de los asuntos americanos en las discusiones del Concilio de Trento a la incapacidad de Roma para ejercer cualquier tipo de influencia independiente sobre la labor misionera en el *Nuevo Mundo*. En efecto, durante la etapa de implementación de las reformas de Trento en la América colonial, las autoridades eclesiásticas –especialmente los obispos y las diócesis a su cargo- tuvieron casi ningún contacto con el papa y la Curia romana. Y de haber comunicaciones entre los prelados y el papa, se realizaban mayormente a través del

²²³ Paolo Prodi, *The Papal Prince. One body and two Souls: the Papal Monarchy in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, cap. VIII.

rey y del Consejo de Indias²²⁴. Asimismo, los prelados en América mostraron gran interés por asistir al concilio, pero el Consejo de Indias, con aprobación del rey, impidió que los obispos asistieran. La explicación oficial era la de evitar la ausencia prolongada de los prelados en sus diócesis, perjudicial para la evangelización de los naturales. Sin embargo, el verdadero motivo respondía al deseo de frenar cualquier situación en la cual los obispos pudieran debatir sobre los abusos cometidos desde la conquista en adelante²²⁵.

No hay dudas de que la responsabilidad y deber de la evangelización de los *gentiles* fue sólo una de las diversas formas en las que se incrementó aún más el poder del soberano y su activo rol e injerencia en las materias del gobierno eclesiástico en sus colonias²²⁶. Sin embargo, en el caso de la Corona castellana, este proceso exigió una justificación, dado que la legitimidad de su dominio en América no fue tan obvia para algunos, lo que se manifestó en los debates que comenzaron en Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas entre 1550-1551. La justificación provino del interior de la teología y filosofía tomista de la Universidad de Salamanca y sus mayores exponentes, entre ellos, Francisco de Vitoria. El dominico había rechazado la doctrina canónica de la monarquía universal del papado, considerándola mal fundada. Vitoria y, posteriormente, Las Casas establecieron el donativo papal de 1493 como justificación última del Imperio español en el Nuevo Mundo, lo cual no implicaba reconocer que el papa -como Vicario de Cristo- poseía dominio temporal sobre todos los reinos de la tierra, cristianos o infieles. Este será un tema recurrente respecto a las *Indias Occidentales*, donde el problema del poder temporal se presentó una y otra vez como indisociable del gobierno eclesiástico. La obra *De Procuranda*

²²⁴ Cfr. Juan Villegas SJ, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú*, Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay, 1975, p. 67 y ss.

²²⁵ Severo Aparicio, O.P., "Influjo de Trento en los Concilios limenses", *Missionalia Hispanica*, Madrid, Año XXIX, No 85, 1972, p. 217 y ss.

²²⁶ John Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo Mundo... op. cit.*, p. 104.

Indorum Salute (1588) de José de Acosta ejemplifica bien este rasgo distintivo en la América hispana. En efecto, en esta obra considerada como un manual de teología – el primero en estas tierras-, el jesuita dedica prácticamente un libro –el libro tercero- de los seis que lo componen, al tratamiento de este tema, que evidencia sin duda alguna la influencia de la obra de Vitoria. Respecto a la misión de llevar el legado de Cristo hasta los últimos confines de la tierra, dice Acosta,

...esta misión sagrada de las naciones bárbaras y numerosísimas del Nuevo Mundo encomendaron los romanos Pontífices a los Reyes Católicos de España para que la tuvieran como oficio suyo y peculiar y la pusieran por obra. Porque siendo necesario emplear armadas numerosas y frecuentes, con grande aparato y crecidísimos gastos por causa de la navegación tan larga del océano, y de la incomodidad y necesidades frecuentes de tierras tan dilatadas, no podía confiarse semejante empresa sino a la grandeza y poder de la majestad real²²⁷.

En síntesis, los soberanos de España y Portugal fueron entonces los responsables de la evangelización en sus colonias ultramarinas, y la impulsaron implacablemente. Sobre todo en el caso de la América hispana, la segunda mitad del siglo XVI presenció la consolidación de gran independencia en materia de gobierno eclesiástico en las colonias manifestada, por ejemplo, en la organización de sus propios concilios, como son prueba los sucesivos concilios limenses en la provincia eclesiástica del Perú. La ubicua Compañía de Jesús y sus misiones se unieron a esta corriente en el siglo XVI.

La Península Ibérica – que comprendía dos de las asistencias- fue el punto de partida para los emprendimientos jesuitas más allá de Europa²²⁸. El primer impulso para dejar el Viejo Mundo provino del llamado del rey Juan III de Portugal en 1540,

²²⁷ *De Proc.*, p. 460.

²²⁸ La unidad básica de la Compañía de Jesús era la *provincia*; las provincias, a su vez, eran agrupadas en divisiones administrativas más amplias llamadas *asistencias*. Las cuatro asistencias originales era la provincia italiana, española, portuguesa y alemana, a las que posteriormente se sumaron otras. Cada provincia tenía sus misiones, cuya ubicación geográfica podía estar en otra provincia.

el mismo año que la Orden ignaciana era reconocida por el papa Pablo III. Como señalamos en el apartado anterior, Portugal no había tenido intenciones de ejercer el poder político en sus colonias ultramarinas orientales, mientras que la Corona castellana convocaría a la Compañía de Jesús a integrarse a un aparato colonial que se consolidaba lenta pero progresivamente. Era la línea más dura del catolicismo la que el Imperio español proyectó hacia sus colonias, algo que la distanciaba de su vecina Portugal. En este sentido, el imperio de Felipe II no seguía otro rumbo que el del catolicismo contrarreformista y tridentino, que llegó a Perú junto con el Virrey Toledo, la Compañía de Jesús y el Santo Oficio de la Inquisición a fines de la década de 1560. En las posesiones ultramarinas de Portugal, en cambio, el espíritu contrarreformista se detuvo en Goa, la provincia jesuítica de India. Durante el reinado de Juan III, la Inquisición había sido creada provisionalmente en Portugal en 1536 y definitivamente establecida en 1547; se instituyó en Goa en 1560, y los jesuitas de esta provincia estaban estrechamente asociados al tribunal del Santo Oficio.

Antes de analizar las distintas trayectorias de la Compañía de Jesús en Perú y en China, creemos importante añadir a este enfoque el valor agregado que representaba el *modo de proceder* de la Compañía. Los jesuitas establecieron las misiones, sin duda adaptándose a los requerimientos de los soberanos que la convocaban, pero siempre, en la medida de lo posible, a partir de la armoniosa combinación de una *forma mentis* flexible y su *modo de proceder*. La acomodación en el Este asiático es el paradigma de la flexibilidad jesuita, pero nos interesa señalar que, en el caso de la misión de la Compañía en Perú, en un contexto de mayores condicionamientos, la Compañía también adaptó su modo de proceder, y se acomodó a los representantes del Patronato regio, quienes no dudaron en imponer sus preferencias sobre cómo llevar a cabo la evangelización de los *gentiles*. Sin duda, como vemos más abajo, esto generó

situaciones de conflicto en el interior de la Compañía, si bien siempre prevaleció su flexibilidad a la que, más de una vez, adaptó su modo de proceder.

Las misiones jesuíticas en Japón y China frente al poder político local

En Europa, la generación de los primeros jesuitas, cuyo carisma excedía su número con creces, estaba comprometida con la promoción de la *Christianitas* en los tres países de donde eran oriundos la mayoría: Portugal, España e Italia²²⁹. En 1540 Francisco Javier y Simao Rodrigues llegaban a Lisboa a pedido del rey Juan III, quien estaba ansioso por albergar jesuitas en su reino y encomendarles la evangelización de los *gentiles* en sus posesiones ultramarinas. Rodrigues estableció de forma permanente la Orden en Portugal, mientras que Francisco Javier partió hacia la India en 1541²³⁰. Esta convocatoria respondía además a la necesidad de mejorar la calidad de la vida religiosa en el reino, donde la simonía, el ausentismo, el concubinato, el descuido de los deberes espirituales, la pompa y las preocupaciones mundanas se tornaban excesivamente evidentes. Juan III y sus dos sucesores apoyaron las actividades de la nueva orden y por ese mismo motivo, cada revés o embate de la

²²⁹ En el año 1553, seis provincias operaban plenamente: India, Portugal, Castilla, Aragón, Brasil e Italia. O'Malley señala que, a pesar de la gran proporción de españoles en la Compañía en los tiempos de la fundación oficial mediante la bula papal, en sus inicios el crecimiento en España fue más lento que en Portugal, definida por el autor como la más floreciente de todas las provincias hasta mediados de la década de 1550. Cfr. O'Malley, *The First Jesuits*, Massachussets, Harvard University Press, 1993, cap. II.

²³⁰ En 1549, la Provincia de las Indias Orientales (*Indiarum Orientalem*) se separó de la Provincia de Portugal (*Lusitaniae*). En la década de 1580 otra división dio origen a la Provincia de las Indias Orientales (*Indiae Orientalis*), y a una Vice-provincia de Japón (*Iaponica*), administrada desde Macao luego de la expulsión jesuita. Cfr. Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York, Cambridge University Press, 2008, Cap. II "Organizing the Society of Jesús", p. 41.

Corona afectaría directa o indirectamente a los jesuitas²³¹. Una de las funciones primarias de las instituciones educativas de los jesuitas en Portugal— el Colegio de Santo Antao, el primer colegio de la Orden en Lisboa desde 1542, y posteriormente la Universidad de Evora en la década de 1550- era la de entrenar a los misioneros para servir en ultramar.

Francisco Javier llegó a Goa en 1542, lugar que se convirtió en el mayor centro de formación de la Compañía en el Este asiático, y principal centro de reclutamiento para aquellos que provenían de Europa con un estado de formación previo. Durante dos años Javier catequizó a los pescadores de perlas de la costa este de Cabo Comorín, con plegarias básicas que había traducido al tamil. En 1549 llegó a Kyushu, Japón, donde permaneció por dos años y medio. Javier alabó las virtudes e inteligencia de los japoneses, pero cuando escuchó de su propia voz que los chinos eran los más eruditos, se determinó entonces a entrar en el *Celeste Imperio*. Sin lograrlo, muere en la isla de Shangzhuán el 3 de diciembre de 1552, a pocas millas de su meta. Cuando Javier abandonó Japón en 1551, dejó aproximadamente mil conversos como fruto de su estadía. La misión en Japón continuó en manos de un muy reducido grupo de jesuitas —nueve hasta los primeros años de la década de 1560- bajo el mando del español Cosme de Torres. Torres muere en 1570, y lo sucede Francisco Cabral, quien ocupó el cargo de superior de la misión durante nueve años, hasta la llegada de Alessandro Valignano (1539-1606)²³². Valignano, imponente figura que dejó su impronta en la misión en Japón, como Francisco Javier, era partidario de desligar, cuanto fuera

²³¹ Cfr. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesús in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996. Primera Parte, cap. II.

²³² Alessandro Valignano (1539-1606) fue una de las figuras más destacada entre los padres de la Orden en Oriente. Natural de Nápoles, había sido admitido en la Compañía de Jesús en 1566, y en 1573 manifestó al Padre General Everardo Mercuriano su deseo de ser enviado a India. A los pocos meses, Mercuriano lo nombró Visitador de la India Oriental. Valignano llegó a Goa en 1574, para pasar el resto de su enérgica existencia en el Este asiático, donde ejerció el cargo de Visitador de Japón y China, sin interrupción, hasta su muerte.

posible, la misión en el Este asiático de la autoridad real portuguesa²³³. Realizó viajes periódicos entre India y Japón, hacia donde se embarcó por primera vez en 1579, en un total de tres visitas: la primera de 1579 a 1582, la segunda de 1590 a 1592, la última de 1598 a 1603²³⁴.

El cargo de visitador en una orden tan centralizada como la Compañía de Jesús reunía una extraordinaria amplitud de poderes para supervisar y gobernar la misión. El visitador podía aceptar, transferir, o despedir miembros en su jurisdicción, así como cambiar a los superiores locales e implementar nuevas políticas misioneras donde y cuando lo considerara necesario. Pero acá reside, justamente, uno de los aspectos que nos interesa resaltar en este capítulo. En un lugar como Japón, uno de los espacios misionales más lejanos sujeto al *Padroado*, y donde hasta la década de 1590 no hubo obispos residentes, esto significaba prácticamente total control de las actividades de la Iglesia²³⁵. El visitador estaba comprometido, igualmente, a dar un detallado informe a las autoridades en Roma y Portugal de sus actividades y políticas implementadas, y el General de la Compañía podía denegar alguna de sus decisiones. Pero, debido a la larga distancia entre Asia y Europa, así como las incertidumbres de la comunicación epistolar, predominó la flexibilidad las más de las veces.

²³³ En este sentido, es interesante la correspondencia de una misma actitud por parte del jesuita italiano Roberto Nobili en India. Según Inés Zupanov, como Javier, primer misionero en India medio siglo antes, Nobili estaba ansioso por escapar de las rígidas jerarquías eclesiásticas, episcopales y la competencia entre grupos misioneros que se restringían unos a otros. Entonces, en busca de la "misión", Nobili siguió los pasos de Javier hacia el sur de India, en Madurai. Cfr. Inés Zupanov, *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*, India, Oxford University Press, 2001, pp. 1-2.

²³⁴ El *Sumario de las Cosas de Japón (1583)* es fruto del primer viaje, del segundo las *Adiciones del Sumario (1592)*, y del tercero la *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y de la China (1598)*, el *Principio de la Compañía de Jesús de Japón y de la China (1598)* y el *Principio y Progreso de la religión cristiana en Japón (1601-3)*. También se destaca su *Sumario de las Cosas de la India*, -con una última versión castellana de 1583-, su informe al terminar la visita en esta provincia.

²³⁵ La Compañía en Japón estaba dividida en tres partes principales – Shimo, Bungo y Miyako- cada una con sus casas y residencias. Las iglesias a cargo de la Compañía sumaban alrededor de doscientas en total.

En su relación con los jesuitas en Japón, Valignano se mostró firme al aclararles que sólo seguiría las órdenes e instrucciones del Padre General de la Compañía. De hecho, ya se había mostrado en desacuerdo con los jesuitas en la provincia de Portugal antes de partir hacia Goa. Desaprobaba su dureza en esta provincia, que en su opinión contradecían el *spirito soave* de la Compañía que el jesuita de Nápoles haría propio. Estas diferencias se interpusieron constantemente en su relación con el jesuita Francisco Cabral (1529-1609), plagada de desentendimientos en cuanto al espíritu del gobierno de la misión. Valignano concibió la acomodación como el único modo posible de llevar las verdades de la fe cristiana al Japón, que a la vez nació de sus desentendimientos con Cabral. En efecto, cuando Valignano llegó a Japón observó que no había otra cosa que resentimiento por parte de los japoneses hacia los jesuitas, lo que atribuía a los estrictos métodos disciplinares de Cabral, su creencia de que los japoneses debían adaptarse a ellos, el continuo criticismo de sus costumbres, su negativa a aprender el japonés salvo los rudimentos necesarios para comunicarse, entre otras cosas²³⁶. Desde su llegada, Valignano se dedicó a revertir esta tendencia a partir de toda una nueva serie de directivas: aprender el idioma local, respetar las normas de etiqueta japonesa y adoptar sus costumbres –desde la alimentación a la vestimenta- y rituales. Y luego serían transmitidas a los jesuitas Ruggieri y Ricci, previamente a su entrada a China. Era la Compañía de Jesús la que tenía esta ardua tarea por delante, que comprendía, entre otras cosas, el –por momentos- imposible objetivo del dominio de la lengua japonesa, un conocimiento absolutamente necesario según las directivas de Valignano, aún consciente de que la pericia en esa área

²³⁶ Anthoni Ucerler señala que Valignano había detectado siete puntos de la empresa de Cabral en Japón que eran la raíz del problema. Además de los arriba mencionados, Valignano también resalta el tratamiento diferente hacia los japoneses y portugueses, su negativa a enseñarles latín o portugués u otras disciplinas académicas así como a establecer seminarios o colegios donde los japoneses pudieran prepararse para curas. Cfr. A. Ucerler SJ, "Alessandro Valignano: man, missionary and writer", en *Renaissance Studies*, Vol. 17, No 3, 2003, pp. 360-361.

representaba uno de los mayores desafíos. Por todos estos motivos, las misiones en Japón y China siempre habían solicitado el envío de los hombres más *virtuosos* de la Compañía.

Uno de los atributos que Valignano observó en Japón era el de gobernarse por sus propios medios, por lo que el visitador afirmó, entonces, que *el rey de España no tiene allí ni podrá tener ninguna manera de dominio o jurisdicción*²³⁷. Y si en un principio el visitador no tuvo inconvenientes de que mandasen jesuitas españoles, con el tiempo cambió de parecer y evitaría la entrada de jesuitas desde Nueva España o Filipinas. Esto nos remite una vez más a la controvertida figura del padre Alonso Sánchez, misionero en Filipinas, a favor de hacer la guerra a China, que ya mencionamos en el capítulo anterior. Recordemos que en el año 1582 Sánchez se embarcó desde Filipinas hacia China, con motivo de dos tareas asignadas por el gobernador de las islas: intentar establecer relaciones comerciales entre Filipinas y China y, en segundo lugar, procurar que la ciudad de Macao reconociera por Rey de Portugal a Felipe II²³⁸. La imposibilidad de llevar adelante esta empresa predispuso a Sánchez a un afán bélico contra China que manifestaría algunos años después. En esos viajes a Macao había conocido la precaria situación de los jesuitas Ruggieri y Ricci y de varios portugueses en el intento de entrar a China. El hermetismo de los Ming, en parte manifestado en la prohibición de la entrada a extranjeros llevó a Sánchez a afirmar que en China el cristianismo debía introducirse del mismo modo que en América: primero la conquista por las armas, luego la prédica del evangelio; *la*

²³⁷ *Sumario*, p. 146.

²³⁸ Sánchez se encontró con Ruggieri en Cantón, cuando éste negociaba el establecimiento de la misión en China. Alonso Sánchez le mostró los papeles que traía consigo, todos ellos dirigidos a las autoridades chinas de la provincia de Cantón para establecer relaciones con China. Ruggieri vio la dificultad de este negocio, no sólo por los chinos, sino por los portugueses de Macao que habían de mirar con malos ojos la entrada de los españoles a China por vía de Manila. Los objetivos de Sánchez quedaron trancos. Cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1913, Tomo IV, Aquaviva (Segunda Parte), 1581-1615. Tomo IV, Libro III, cap. 3.

cruz y la espada unidas en estrecha armonía. Sánchez encontró ingenuo el intento de Ricci de llevar relojes al emperador como acto que habilitaría la evangelización en China, y decía al respecto:

De su conversión [de China] por vía de predicación, aunque yo, por haber estado algunos meses por la China adentro, y haberlos tratado algunos años en Luzón, puedo afirmar que es imposible...; pero en esto más quiero creer a cuantos allá [Filipinas] los han tratado veinte años ha, y aquí [Macao] cerca de treinta; que todos dicen lo mismo, y juzgan que este negocio lo ha de concluir Dios por el camino de la Nueva España y Perú. Sólo difieren en que todo cuanto algo entienden, no hallan en aquellos reinos título ni derecho para poderse haber conquistado, y en éstos hallan muchos²³⁹.

No volveremos sobre los aspectos tratados en el capítulo anterior, en torno al vínculo de Sánchez y Acosta. Sólo recordemos que es Acosta quien refuta el plan bélico de Sánchez a través de dos memoriales. Y cuando los dos escritos llegaron a manos del P. General Acquaviva, en una carta de julio de 1587 nombró a Acosta su superior especial, con orden de que todos los asuntos que hubiesen de tratarse en Madrid contasen con su parecer y supervisión. En 1586 Sánchez se embarcó hacia México, llegando a España ese mismo año para reunirse con Felipe II y tratar las cuestiones de Filipinas. Sánchez llevaba consigo el memorial de los españoles de Filipinas a la corte, con el objetivo de que el rey determinara si se habría de entrar a China, así como los derechos que tenía para hacerlo.

El cambio de actitud de Valignano respecto de la entrada de jesuitas españoles a Japón y China no debió poco a las sospechas en Japón de intenciones conspirativas y usurpadoras por parte de los jesuitas²⁴⁰. El primer embate que sufrió la Compañía llegó en 1592, bajo el regente Toshotomi Hideyoshi (1537-1598), quien mediante un edicto ordenó la expulsión de los jesuitas. Si bien no se implementó de manera

²³⁹ OS, II, p. 426; también citado en F. Mateos, *Obras del P. José de Acosta. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954, Introducción, XIX.

²⁴⁰ Cfr. Anthoni J. Ucerler SJ, "Alessandro Valignano: man, missionary and writer", en *Renaissance Studies*, Vol. 17, No 3, 2003, pp. 337-36.

drástica, podía invocarse en cualquier otra oportunidad en la medida que siguiera vigente, lo que generó una situación de inestabilidad que afectaba la permanencia de los seminarios y colegios de la Compañía, necesarios para el desarrollo de un clero local. El edicto marcó el comienzo de toda una serie de persecuciones, que culminarían en 1614 con el edicto de prohibición del cristianismo bajo el Shogunato Tokugawa, en el poder desde 1603. Pero, en definitiva, la reacción contra el plan de Sánchez y los españoles en Filipinas no era otra que aquella frente al espíritu expansionista castellano que la Monarquía hispana ponía en acto por presión de Felipe II sobre las jurisdicciones eclesiásticas, algo que los pontífices soportaban con resignación hacía tiempo. En efecto el proyecto de conquista de China, al que adherían las autoridades españolas de Filipinas manifestaba, por un lado, la estrategia expansiva de los castellanos que amenazaba directamente los intereses comerciales portugueses en el área. Por otro lado –de haber tenido éxito–, hubiese implicado la consumación del ideal de una hegemonía universal de la Monarquía hispana que habría implicado aún una mayor presión sobre Roma. Por estos motivos, Acquaviva privilegió una evangelización como Valignano la había concebido, según los patrones culturales locales, como lo hizo Ricci en China y Nobili en India²⁴¹. En el caso de Valignano, todas sus apreciaciones sobre Japón y los antecedentes de Cabral lo orientaron hacia lo que él consideró el único modo posible de llevarles la *santa ley*, el cual se constituyó en la piedra de toque del método de acomodación tal como lo concibió:

²⁴¹ J. M. Millan, “La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello católico castigliano al paradigma universale católico-romano”, en P. Broggio, F. Cantú, P.A. Fabre y A. Romano (Eds), *I Gesuiti ai Tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Italia, 2007, p. 23 y ss.

...como ellos no han de dejar nada de sus cosas, *nos habemos de acomodar todos a ellos por ser así necesario en Japón, y hacer esto nos cuesta mucho...* habiendo en cierto modo de mudar del todo la naturaleza, de nuestra parte es la dificultad en hacer todo lo que es necesario para esta unión, y no de la suya²⁴².

La Compañía estaba sola en Japón en ese momento, y como el mismo Valignano señala,

tiene a sus costas el gobierno de toda esta Iglesia nueva, la cual en ninguna manera puede llevarse por las leyes de Europa²⁴³.

Sin embargo, esta soledad parecía significar una ventaja. En efecto,

nuestro Señor tiene guardada esta empresa tan grande *para la Compañía sola...* Y como la Compañía tiene toda esta cristiandad a su cargo, *sin haber otros que la contradigan y la lleven de otra manera*, van todos a una llevándola de la manera que se juzga convenir...²⁴⁴.

Valignano no ocultó su preferencia por la exclusividad de la Compañía en el Japón, en referencia también al envío de autoridades eclesiásticas, especialmente obispos.

No tendría sentido que fueran por varios motivos; entre ellos, que los obispos no tendrían –no les permitirían tener- ninguna jurisdicción,

...porque la cristiandad está esparcida por diversos reinos de señores gentiles...porque esta cristiandad se va toda haciendo de nuevo, y está muy mezclada con los gentiles, y por eso y por su modo libre de vivir, y por no hacer pesada la ley de Dios a los que se procura que la reciban, hasta ahora no se ha publicado, ni se debe publicar por muchos años, ninguna cosa del derecho positivo....y, como esto es así, no hay necesidad de obispo, porque tendrá poco o nada que hacer²⁴⁵.

²⁴² *Sumario*, p. 211. Mi subrayado.

²⁴³ *Sumario*, p. 136.

²⁴⁴ *Sumario*, p. 134. Mi subrayado.

²⁴⁵ *Sumario*, pp. 138-139. Valignano trata este tema a lo largo de todo el capítulo VIII, “Como no debe en ninguna manera venir por ahora obispo a Japón”. Durante el generalato de Everardo Mercuriano que dura hasta su muerte en 1580, se procuró y logró que ningún miembro de la Compañía fuese elevado al obispado. En Macao, anteriormente, el ininterrumpido desarrollo de la vida cristiana desde 1557 indujo al Papa Gregorio XIII a erigir una diócesis propia mediante la bula *Super Spicula*, a pedido del rey don

Y, en última instancia, Valignano señala que, de mandar un obispo, fuese un padre de la Compañía; lo que no deseaba era que se enviase a un obispo consagrado en Portugal, porque de esa manera el rey podría ejercer el derecho de patronato y enviar un obispo con jurisdicción, lo que sucedió pocos años después. A diferencia del P. General Mercuriano, con Claudio Acquaviva comenzó a tratarse el nombramiento de obispos para Japón e India. En 1588 se erigió la diócesis de Funai, en el estado de Bungo, actual Oita. Una vez más, Felipe II, ahora Rey de Portugal, marcaba nuevos lineamientos, aún en Japón, dado que dicha diócesis respondía a una petición suya. Así lo comunicaba Valignano a Acquaviva, en enero de 1587:

Su Majestad el Rey Católico pidió al Papa un obispo para Japón, e insistió en que fuera uno de la Compañía. Eso mismo me fue impuesto a mi por su Santidad, y no parece conveniente rehusar, pues no se aceptaría bien la censura. Y porque, a pesar de ella, el papa volvería a mandarnos lo mismo de modo estricto. O sería nombrado otro por el Rey que, según esos principios, fuera menos apto para el progreso de la obra comenzada y elegido él se seguirían otros inconvenientes para nosotros, que son mucho mayores que si se eligiera uno de la Compañía. Por eso mismo juzgué necesario aceptarlo. Por esta razón, para el próximo año mandaremos uno de ingenio tratable y en el que se den los demás requisitos²⁴⁶.

El obispo designado pocos años después fue el jesuita Pedro Martínez –también llamado Martins- confirmado por la Santa Sede en 1592, pero murió al poco tiempo en un viaje a India. Lo sucedió el jesuita Luis Cerqueira en 1598, quien fijó su residencia en Nagasaki hasta su muerte en 1614. Respecto a las otras órdenes religiosas, los jesuitas fueron los únicos misioneros en Japón hasta la llegada de los franciscanos, dominicos y agustinos entre las décadas de 1590 y 1600. Si bien hasta la llegada del obispo en 1592 no habían autoridades eclesiásticas que pudiesen interferir

Sebastián de Portugal. A Macao se le asignaban los territorios de Japón y China e islas adyacentes. El Obispo Melchor Carneiro gobernó la diócesis pero nunca llegó a ser nombrado obispo residencial, tal vez por la desaprobación del P. General Mercuriano de este nombramiento. Carneiro gobernó la diócesis de Macao hasta su muerte en 1583. Cfr. Angel Santos Hernández, SJ, *Jesuitas y obispos. La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas*, Madrid, Comillas, s/f, Tomo I, p. 96 y ss.

²⁴⁶ ARSI, Hist.Soc., 56, 285, citado en Santos Hernández, SJ, *Jesuitas y obispos...op. cit.*, p. 102.

en el progreso de la misión, algunos cuestionamientos a la acomodación de Valignano provinieron de la misma Compañía, esto es, resistencias por parte de algunos padres en Japón, y algunas dudas del mismo P. General, Claudio Acquaviva, amigo de Valignano. En Japón, el jesuita Pedro Gómez, teólogo de la misión y viceprovincial desde 1590 se encargó de la introducción y adaptación del Instituto de la Compañía. Gómez no ocultó cierto desencanto con el proceder de Valignano, dado que no había insistido lo suficiente en reducir a todos los misioneros *a nuestro modo de proceder puro y limpio de la Compañía*; la acomodación había interferido desfavorablemente en el modo de proceder. La problemática introducción del Instituto y las Reglas de la Compañía en Japón se agravó con una carta de Acquaviva de 1585, donde especificaba y otorgaba su aprobación de ciertos métodos, así como objetaba otros. En síntesis, esta tensión se daba en torno a la pureza del Instituto y su adaptación en Japón, cuando por momentos resultaba difícil poder compatibilizar ambas²⁴⁷. Nos interesa subrayar entonces que, si hubo condicionantes en este período para la acomodación de la Compañía en Japón, provinieron del interior de la Compañía antes que de las autoridades del *Padroado*.

En el *Sumario* Valignano se refería a *una cristiandad tan nueva y tan libre*, algo comprensible por la ausencia de las otras órdenes, en un territorio al que Roma todavía no llegaría. El visitador estaba fuertemente comprometido con la misión en Japón, lo que también se reflejó en su preocupación por los aspectos doctrinales; sostenía que la *uniformidad* de la doctrina -una doctrina *limpia y uniforme*-, resultaba esencial para sobreponerse a la diversidad de las sectas en Japón²⁴⁸. Sin duda, se les

²⁴⁷ Cfr. Jesús Lopez-Gay SJ, "Las corrientes espirituales de la misión del Japón en la segunda mitad del siglo XVI (II parte), *Missionalia Hispanica*, Año XXIX, Num.85, 1972, p. 86.

²⁴⁸ Estas *sectas* eran -*grosso modo*- el shintoísmo, que se origina en Japón, al que se suma el budismo llegado desde China. Se difundió rápidamente, especialmente cuando se integró a la vida religiosa de la corte entre los siglos VI y VII. En el siglo IX comienzan a aparecer distintas escuelas o ramas del budismo, que seguirían proliferando. Algunas de ellas se fusionaron posteriormente en el budismo

debía predicar muy bien el catecismo para mostrarles los yerros y falsedades de sus sectas y cómo hay un Dios solo que da premio y castigo a las almas²⁴⁹. El mismo Valignano compuso con este fin un catecismo, el *Catechismus Christianae Fidei*, traducido al japonés, completado en su mayoría a fines de 1580, y publicado por primera vez en Lisboa en 1586, sin conocimiento de su autor. Se trata de un compendio de doctrina católica, para uso de los predicadores nativos y para la Iglesia en Japón en general²⁵⁰.

Como dijimos al comienzo de este capítulo, para comprender la entrada de los jesuitas Michele Ruggieri y Matteo Ricci en el Imperio Ming en 1583 es necesario comenzar por la experiencia del Visitador de la Orden, Alessandro Valignano. Su insistencia sobre la importancia de dominar el idioma chino se tornó una directiva fundamental para lograr la anhelada entrada al *Celeste Imperio*. El Visitador escribió al superior de la Provincia de India en Goa solicitando el envío de un hombre calificado a Macao con el propósito de aprender chino; mencionó particularmente a Michele Ruggieri (1543-1607). Al igual que otros misioneros que habían intentado entrar a China, Ruggieri realizó sucesivos viajes a Cantón desde Macao. Pero, a diferencia de sus predecesores, se dirigió a los mandarines locales en su propio idioma para solicitar un permiso de estadía en Cantón –algo que en seguida despertó la curiosidad de los oficiales. Sus habilidades en el plano de la lengua pronto lo ubicaron por encima de los mercaderes portugueses. Ruggieri pronto ganó la amistad de importantes mandarines, como el gobernador de la provincia de Cantón, y así

Tierra pura. El confucianismo no logró expandirse en Japón; tuvo su influencia en el período correspondiente a la Dinastía Tang (AD 626-910) en China, pero quedó confinado a un estrecho círculo aristocrático y académico.

²⁴⁹ *Sumario*, p. 165.

²⁵⁰ No se sabe tanto de este catecismo como se desearía. La edición de Lisboa no es la del formato original; según Shutte, o bien se trata de una traducción, tal vez del portugués, o de una revisión en lengua latina. Hay una reproducción en la *Bibliotheca Selecta* de Possevino, pero no es esta edición de Lisboa. Se estima que fue redactado en el colegio San Pablo que los jesuitas habían fundado en Funai, y podría haber sido completado alrededor de 1580. Cfr. Josef Shutte, SJ, *Valignano's Mission Principles for Japan*, St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980, Vol. II, pp. 67-90.

obtuvo la protección por parte de los oficiales locales, de la que gozarían los últimos jesuitas de la misión en China en el tardío siglo XVIII. Gracias a esta protección Ruggieri obtuvo una residencia en Zhaoqing, en la provincia de Cantón, junto con el permiso para la entrada de dos compañeros. Fue allí cuando Valignano convocó a Macau a otros dos misioneros en India en ese momento: Matteo Ricci (1552-1610) y Francesco Pasio (1554-1612). Si bien Pasio no permanecería mucho tiempo en la misión en China, Ricci y Ruggieri permanecieron en Zhaoqing los siguientes seis años, donde continuaron sus estudios de chino. La acomodación, tal como Valignano la había concebido en Japón, además de la pericia de la lengua comprendía, en gran medida, la adaptación a las costumbres y hábitos locales – culinarios y de vestimenta – así como los rituales y fórmulas de cortesía.

En estos primeros años en China el visitador sugirió el uso de las ropas de monjes budistas por parte de Ricci y Ruggieri, según el referente de Japón, donde los *bonzos* eran de *mucha autoridad y gravedad*. Sin embargo en China, con el transcurso del tiempo, Ricci llegaría a la conclusión de que los budistas eran *gente baja y viciosa*, a diferencia de los letrados confucianos. Algunos de ellos, especialmente quienes habían trabado amistad con Ricci, aconsejaron años después que los padres cambiaran su vestimenta budista para adoptar la de los mandarines confucianos, como vimos en el capítulo anterior. Más allá de aquellos ajustes, producto de la misma experiencia y progreso de la misión, Ricci no dudaría en reconocer en Valignano al artífice de la misión de la Compañía de Jesús en Oriente²⁵¹. La acomodación, tal como la había planteado Valignano, era una respuesta frente a una posición asimétrica de los jesuitas en Japón, que también se repetiría en China. En este sentido, la precariedad de las

²⁵¹ Ricci se refería a Valignano como “el primer autor de esta misión”: “*E come lui era stato il primo autore di questa missione, e per la grande sperientia que aveva delle cose delle nove christianità che si cominciavano, sapeva dare gli ordini convenienti a tutto con molta risoluzione. Per il che, aute queste nove del buon successo della entrata de’Padri, del buon credito che ivano guadagnando, e principio che già si era dato alla promulgatione del Santo Evangelio, col parlare e con i libri*”. Cfr. FR,I, p. 221.

misiones en Japón y China tenía que ver con su sujeción a las decisiones del poder político local. No faltaron situaciones que generasen una permanente inestabilidad para la evolución de la misión en Japón. En efecto, su indeseada sujeción a persecuciones, vaivenes y embates a partir de las decisiones políticas de los regentes en la era de Toshiotomi Hideyoshi (1537-1598), y la prohibición final del cristianismo bajo el Shogunato Tokugawa, contribuyeron aún más a que los ojos de la Compañía de Jesús brillaran por China. Sin embargo, como ya mencionamos, la misión que Ruggieri y Ricci establecieron en el Imperio Ming tampoco se libró de persecuciones por parte de las autoridades imperiales. Lo que Ricci comprendió es que, cuánto más se acercara a ellas, más posibilidades tenía de garantizar la estabilidad y permanencia de la misión.

Como vimos en el capítulo anterior, la acomodación ricciana a la ortodoxia confuciana (*zheng*) a partir de 1595 –como fecha mítica, si se quiere– se originó en la comprensión de que ella abarcaba todos los órdenes del imperio, ya que refiere a un orden socio-político sustentado en el orden jerárquico del estado y la sociedad sobre la base de las *cinco relaciones* confucianas (*wu lun*): gobernante-gobernado, marido-esposa, hermano mayor-hermano menor, padre-hijo y entre amigos. Asimismo, la ortodoxia se relaciona con el orden (*zhi*), que se alcanza mediante la apropiada administración política (*zheng*), en cuya cima se ubica el emperador. Por el contrario, el concepto de heterodoxia (*xie*), opuesta a la ortodoxia, calificó muchas veces a movimientos o ideas que amenazaban este ideal de orden social, moral, político y cultural, generadores de caos (*luan*)²⁵². Como vimos, la ortodoxia (*zheng*) era confuciana, principalmente porque la formación de los letrados, a la vez oficiales imperiales, se sustentaba en las obras clásicas que suscribían a esta tradición. Desde la

²⁵² *Handbook*, p. 504.

Dinastía Tang (618-907), el sistema de educación imperial se regía por un riguroso sistema de exámenes oficiales, cuyo éxito determinaba el rango y jerarquía del cargo dentro del imperio. La academia oficial Hanlin era la más prestigiosa para los candidatos al servicio civil, y muchos de sus letrados llegaban a ser muy influyentes en el poder, porque llegaban al mismo emperador²⁵³. No obstante, el cuerpo de oficiales imperiales no era homogéneo, y muchos de ellos se mostraron disconformes con la política imperial de los Ming tardíos. Progresivamente, fueron surgiendo academias privadas, entre las que se destacó la Academia Donglin, que se oponía a la concentración de poder político en manos de los eunucos.

Como ya mencionamos, Ricci hizo todos sus esfuerzos por demostrar que las enseñanzas del Señor del Cielo –religión nueva y foránea– suscribían a la ortodoxia moral y política confuciana para evitar el rótulo –y consecuente persecución– de *heterodoxas* (*xie*). Pero, como vimos, el cristianismo no estuvo exento de ser tildado como heterodoxo; entre 1616 y 1617 tuvo lugar una persecución anticristiana en Nankín de considerables dimensiones. Anteriormente Ricci llegó a enterarse de atisbos de persecución en 1607, cuando el cristianismo comenzó a expandirse en las provincias. A partir de ese hecho, los oficiales del lugar lanzaron un libelo contra los padres, acusándolos de diseminar una *ley nueva*²⁵⁴. Interpretada en ese entonces por

²⁵³ Cfr. Benjamín Elman, "Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies", *Modern China*, Vol. 15, No 4 (Oct. 1989), p. 384 y ss.

²⁵⁴ Este libelo acusatorio de los mandarines es de particular interés, porque entre las acusaciones a los misioneros ya se plantean algunos de los elementos que luego desencadenaron la persecución anticristiana del 1616. Cuando el cristianismo trascendió el círculo de letrados y funcionarios de alto nivel para propagar el cristianismo en las clases populares, inmediatamente los cristianos fueron confundidos con miembros de las sectas chinas heterodoxas (*xie jiao*), motivo de alarma para la estabilidad del imperio. La identificación del cristianismo con estas sectas nació a partir del mensaje de fraternidad entre los adeptos, del misterio que circundaba sus ritos y reuniones, las sospechas de practicar la magia, junto con aspectos de carácter doctrinal como la felicidad ultraterrena a través del martirio, y la condena del culto a los antepasados y divinidades locales. Por otra parte, el origen de la riqueza de los jesuitas y la práctica del celibato generaban no pocas sospechas. Se trataba de una preocupación legítima por parte de los funcionarios, debido a las revueltas de Nankín de 1606 y de Fujian de 1607 fomentadas por la secta de raigambre popular llamada *Loto Blanco* (*Bai Lian*). Ricci se dio cuenta de esta identificación y habló posteriormente de esta secta. Cfr. Matteo Ricci, *Della Entrata*

muchos contemporáneos occidentales como una persecución contra el cristianismo como tal, se originó en cambio por dos amenazantes roles atribuidos a los misioneros y conversos por las autoridades locales: como una facción de letrados disconformes y, luego, como otro movimiento popular subversivo²⁵⁵. Ya en Pekín, entre 1606-1607 Ricci narra un episodio contra los misioneros en Nanchang con motivo de la compra de una casa, que fue sin duda el anticipo de lo que serían las persecuciones anticristianas años después. En esta ocasión el gobernador de Nanchang absolvía a los jesuitas en un edicto público en la puerta de la ciudad, donde se reconocía que no tenían malas intenciones y que ya hacía años estaban en esa tierra. Pero también el gobernador, por orden de mandarines mayores, advirtió al jesuita Manuel Dias de evitar tanto trato con la gente, que no hablase de su *ley extranjera*, que devolviera la casa y comprara otra de menor tamaño y calidad que les permitiera estar tranquilos. El jesuita obedeció, mientras el gobernador advertía a los jefes de la ciudad de procurar saber de todos aquellos que tuviesen imágenes del Señor del Cielo para reverenciar, y que no dejase a ninguno tener a los extranjeros como maestros. Quien fuera contra este edicto recibiría las mismas reprimendas que los seguidores de la secta Loto Blanco (*Bai lian*)²⁵⁶. El jesuita Dias llamó la atención sobre el hecho de que en esta sentencia no había referencias a la verdad o falsedad de la religión cristiana²⁵⁷. Sin duda, la distinción entre verdadera y falsa religión correspondía exclusivamente a la

della Compagnia di Giesú e christianità nella Cina, Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini, Prefazione di Filippo Mignini. A cura di Magdalena Del Gatto, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 539, n. 1.

²⁵⁵ Cfr. A. Dudink, *Christianity in Late Ming China (Five Studies)*, cap. 3. Pp. 89-159. El motivo que desencadenó la persecución fue la apertura de una congregación, o sociedad para la enseñanza del Señor del Cielo en Nanking, por los jesuitas Semedo y Vagnone, donde por iniciativa propia también habían erigido una iglesia en 1611. Para el Vice ministro de los ritos, Shen Que, se trataba de una asociación ilícita, que generó la persecución y expulsión de los jesuitas en esa ciudad.

²⁵⁶ La secta secreta del Loto Blanco (*Bai lian*) de origen budista se originó a comienzos del siglo XIV y había contribuido a la caída de la Dinastía Mongol en el año 1368. Cfr. *FR*, II, p. 458.

²⁵⁷ *FR*, II, pp. 457-458, nota 8.

visión de los europeos. Respecto a la sentencia, aunque sonara dura no lo era, porque los padres no fueron expulsados de la ciudad, algo que Ricci celebró.

En 1609, un año antes de su muerte, Ricci escribía una carta al Viceprovincial Pasio, donde transmitía su preocupación por la permanencia y futuro de la misión. Lo interesante es cómo Ricci comunica las peculiaridades locales y la imposibilidad de resolver los problemas mediante modos conocidos y familiares a los occidentales. Desde esa perspectiva responde a la sugerencia de Pasio de mandar un memorial al rey –emperador- para asegurar la misión y estar tranquilos en el reino. Pero Ricci explica que si bien no deseaba otra cosa, el reino y modo de gobierno en China era distinto al resto del mundo, algo que atribuía a la presencia y control que tenían los eunucos como intermediarios del rey y a la imposibilidad de entregar memoriales que no pasaran por manos los magistrados (*gelao*) que primero controlaban que fueran conformes a las leyes y estilos del reino, sobre todo cuando se tratara de extranjeros. Por ese motivo, justamente, Ricci resultó una figura clave, en el sentido que su prestigio en la corte –por el cual ganaba los favores del Emperador Wanli-, ayudó en más de una ocasión a que los otros jesuitas repartidos en las provincias no fuesen perseguidos por las autoridades locales. Por eso Ricci señaló que, aunque los primeros padres o el emperador muriesen, el crédito ganado por los jesuitas era un hecho, por lo que podían ubicar más misioneros en otras partes de China²⁵⁸.

Sin duda Ricci fue un buen discípulo de Valignano, porque a las directivas de acomodación del visitador sumó su capacidad de observación y comprensión de la política local, paso fundamental para adaptar la misión al contexto local sin perder de vista el objetivo de la conversión. Pero su sagacidad probó que la compenetración con ese contexto se anteponía a este objetivo para hacerlo posible.

²⁵⁸ OS, II, pp. 377-381.

La Compañía de Jesús durante el gobierno del Virrey Toledo (1569-1581)

En 1567 Felipe II solicitó al General de la Compañía de Jesús Francisco de Borja que, además de los jesuitas enviados a la Florida, designase una veintena de religiosos para establecer la Compañía en el Perú. El Virreinato del Perú se extendía prácticamente por toda América del Sur, excepto Brasil. La provincia jesuítica del Perú se fundó en 1568, y sus límites coincidían con los del Virreinato²⁵⁹. El objetivo principal de esta convocatoria de la Compañía de Jesús era la de implementar en las colonias americanas los decretos conciliares de Trento. En efecto, los decretos del concilio habían sido ratificados por el papa en enero de 1564, y el 12 de julio de ese mismo año Felipe II los promulgaba como ley para todo el reino, llegando a Lima el 28 de octubre de 1565.

La Compañía de Jesús nunca llegaría a presenciar lo que sí presenciaron las otras cuatro órdenes que la precedieron –dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos: la atmósfera conflictiva en el Perú, producto –entre otros problemas- de las Guerras Civiles entre españoles²⁶⁰. A los desacuerdos entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro en torno a la división de las tierras conquistadas se sumaron las tensiones con los encomenderos y la autoridad real a partir de la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542 que buscaban suprimir las encomiendas. Estas leyes representaron un primer paso de la Corona española para frenar los excesos de los encomenderos, que anhelaban la perpetuidad de las encomiendas a la vez que gozaban de un ilimitado

²⁵⁹ En los años 1605 y 1607 se desmembraron dos nuevas circunscripciones jesuíticas: Nueva Granada –que incluyó Quito hasta 1609- y Paraguay –que incluía Chile y Argentina-, respectivamente.

²⁶⁰ La Orden de Santo Domingo había sido la primera en llegar, junto a Francisco Pizarro, quien había salido de Panamá a mediados de 1530 y sellado su arribo al Perú con la captura y muerte del Inca Atahualpa en 1533. Luego llegaron los franciscanos en dos grupos, a fines del año 1532 y a comienzos de 1535. No está fijada con exactitud la fecha de llegada de la Orden de los Mercedarios, aunque se estipula que fue entre los años 1533 y 1535. Por último, en 1551 llegaron al Perú los primeros agustinos, a los que en años sucesivos se suman otros grupos.

poder en sus repartimientos. Bartolomé de Las Casas fue uno de sus impulsores, cuando paralelamente en 1541 se pronunciaba contra “conquistas y repartimientos” en su *Brevísima relación de la destrucción de Indias*²⁶¹. Estos conflictos como parte de una historia de ambición y excesos evidenciaron el hecho de que la conquista había sido una empresa particularmente privada. En efecto, la corona había cedido su soberanía a los conquistadores, devenidos encomenderos. Estas leyes no reflejaban más que la determinación de la corona a reafirmar su autoridad, cuando -como señala Brading-, lo que estaba en juego era la constitución del Imperio español en América²⁶². En *De Procuranda Indorum Salute*, José de Acosta hace esta distinción entre España y Portugal, a la dimensión privada de la conquista evidenciada en las encomiendas. Respecto a las causas que explican el origen de las encomiendas, no sólo fueron los

particulares quienes descubrieron y conquistaron a sus expensas gran parte del Nuevo Mundo, sino que

...como despues de ganado el Nuevo Mundo quedase tan apartado del rey, no podía...mantenerlo en su poder, si los mismos que lo habían descubierto y conquistado no se lo guardaban...²⁶³

Acosta señala, entonces, que la primera causa de remunerar los trabajos y gastos de los conquistadores fue producto de la necesidad mas que de la voluntad o religión,

Porque no podía el príncipe, o podía sólo con gran dificultad, dar premio conveniente a tantos sudores...si no es repartiendo entre ellos el poder y la ganancia del Nuevo Mundo... En las Indias portuguesas, como todas fueron conquistadas bajo los

²⁶¹ Manuel M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Anthropos, México, pp. 172-177.

²⁶² David Brading, *Orbe Indiano*, México, FCE, 1991, p. 90.

²⁶³ *De Proc.*, p. 475. Acosta dedica un capítulo -el noveno- del libro tercero para analizar las “Causas que hubo de encomendar los indios a los españoles”.

auspicios y con el oro de sus reyes, pudo quedar todo el dominio y mando en la monarquía, sin justa queja y agravio de los particulares. Pero el caso de las Indias de Castilla es muy distinto, puesto que la iniciativa privada puso la mayor parte²⁶⁴.

Pero ya había quedado resuelto que la evangelización que se apoyaría oficialmente debía estar en manos de religiosos que contrarrestaran los intereses de los encomenderos²⁶⁵. Como vimos en el capítulo anterior, ya el Primer Concilio limense (PCL) de 1551-52 reveló el gran propósito de la Monarquía castellana: el sometimiento de la Iglesia americana. La segunda mitad de la década de 1560 marcó un quiebre en el rumbo de la vida eclesiástica –entre otros aspectos- a partir de la recepción oficial de los decretos de Trento en Lima en 1565, motivo de organización del Segundo Concilio Limense (1567-68) (SCL) con la intención de su aplicación en la América del sur española. La organización de este segundo concilio se había postergado en forma recurrente debido al ausentismo de los obispos sufragáneos frente a las convocatorias del Arzobispo Loayza, como muestra de disconformidad de aquellos que se resistían a aceptar la línea dura del Patronato regio. Loayza, así como su sucesor Mogrovejo, fueron fieles servidores de la Monarquía castellana y no eran populares entre los obispos sufragáneos, como mencionamos en el capítulo anterior. Las disposiciones del concilio tridentino no atenuaron las divisiones y discordias dentro de la Iglesia. No obstante, para la implementación de los decretos de Trento habría que esperar el arribo del Virrey Toledo (1569-1581), de la Compañía de Jesús y el Tribunal de la Inquisición, que llegaron juntos al Perú. Como vemos más adelante, el catolicismo tridentino en el Perú se impuso por la fuerza del Patronato Regio sobre Roma. Y la Compañía de Jesús, que ahora monopolizaba la

²⁶⁴ *De Proc.*, p. 476.

²⁶⁵ Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 41.

evangelización según los deseos de la Monarquía castellana, tuvo que adaptarse aún si las disposiciones de las autoridades del Patronato regio –sobre todo el Virrey Toledo– jaquearon la pureza de su Instituto.

Felipe II había convocado a la Junta General de 1568 con el objetivo de tratar toda una serie de cuestiones administrativas y eclesiásticas según las bases jurídicas del Patronato regio indiano, y así se impuso el sistema eclesiástico colonial que consideraba al rey el *patrono de las Iglesias y misiones de Indias*. La obligación de evangelizar el Nuevo Mundo, tal como lo estipulaban las bulas papales, iba acompañada de distintas concesiones que a lo largo del tiempo habían aumentado progresivamente el poder real²⁶⁶. En la Junta se reforzaron los puntos básicos del Patronato regio: el derecho a percibir diezmos, el nombramiento de los religiosos en las diócesis y el de erigir nuevas diócesis, de población mayoritariamente indígena, señalarles sus límites o modificar los existentes²⁶⁷.

Para poner en marcha todo este edificio eclesiástico-administrativo según los términos del Patronato regio se designó como Virrey del Perú a Francisco de Toledo, figura que alejó cualquier duda sobre las ingentes proporciones del poder de la Corona castellana en Perú. Gobernó durante una década una tierra que conoció bien a través de sus prolongados viajes, entre 1570 y 1575. Gracias al conocimiento que le proporcionaron, Toledo impuso todo un conjunto de reformas que trascendieron en la historia colonial como *reformas toledanas*, que respondían en gran medida a las necesidades y cuestiones organizativas planteadas en la Junta Magna de 1568. Una

²⁶⁶ La donación de los diezmos por Alejandro VI en 1501 para sostener el culto divino ubicaba a los eclesiásticos en plena dependencia económica respecto de la Corona; Adriano VI había concedido al rey la suprema administración respecto a la elección de los misioneros, y Paulo III había delegado en el poder real la división y límites de las diócesis y parroquias. Cfr. León Lopetegui, *El Padre José de Acosta S. I. y las misiones*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones científicas Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1952, Cap. III.

²⁶⁷ En cuanto al primer punto la Junta propuso dividir la masa decimal en tres partes en lugar de cuatro, como se hacía anteriormente. Cfr. R. Vargas Ugarte, *Historia del Perú, Virreinato (1551-1600)*, Lima, s/e, 1949, p. 228.

consecuencia inmediata de la visitación de Toledo fueron las *reducciones* o redistribución general de la población india a gran escala, que dejarían profundas huellas en el paisaje poblacional del Perú colonial. Concentraban a los pobladores dispersos en nuevos pueblos que contaran con su iglesia, sus edificios conciliares y su prisión; permitían organizar la circulación de la mano de obra y facilitar la recolección del tributo²⁶⁸. Demandó, además, una estricta obediencia a las Leyes Nuevas, con la exigencia de una remuneración mediante el pago de un salario para todo trabajo desempeñado por los indios. Sin duda, el auge de la minería potosina que tuvo lugar bajo el gobierno de Toledo también produjo profundos cambios poblacionales. El segundo *boom* de la plata potosina mediante el método de amalgama por el mercurio requirió un ingente insumo de mano de obra provista por la *mita*, esto es, los repartimientos de labor que trascendieron en su voz quechua original, lo que se tradujo en grandes migraciones poblacionales al Cerro Rico de Potosí y a las minas de Huancavelica. La reforma del gobierno provincial también comprendió el nombramiento de corregidores, magistrados reales encargados del cobro de tributos y de la administración de justicia de primera instancia paralela a la división del virreinato en setenta grandes distritos, también a cargo de Toledo²⁶⁹.

No es nuestro objetivo adentrarnos en la era de las reformas toledanas, sino resaltar determinados aspectos del escenario eclesiástico del Perú y de los cambios que se produjeron bajo el gobierno del Virrey Toledo. Más allá de las múltiples soluciones que ofreció a las necesidades del gobierno colonial, la concentración poblacional

²⁶⁸ Un reconocido precursor de las reformas implementadas por el Virrey Toledo fue Juan de Matienzo (1520-1579), nombrado presidente de la Audiencia de Charcas en 1561, quien había organizado reducciones de pueblos él mismo. Su obra, *Gobierno del Perú* (1567), puede considerarse una síntesis del desarrollo de las instituciones coloniales implementadas por Toledo años más tarde. Cfr. Ana María Presta, "Juan de Matienzo (1520-1579)", en Joanne Pillsbury (Ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*, Vol. III, M-Z, USA, University of Oklahoma Press, Norman, 2008, pp. 396-400,

²⁶⁹ D. Brading, *Orbe indiano, ..., op. cit.*, pp. 152 y ss.

producto de las reducciones facilitó el conjunto de reformas pastorales que Toledo implementó, y sobre las que la Corona no había intervenido sistemáticamente hasta ese entonces. Respecto a la organización de las diócesis y reforma del clero, el Patronato real intervino activamente. Si, como vimos, mediante la cédula del 1 de junio de 1564 Felipe II había mandado cumplir las disposiciones del concilio de Trento en sus reinos, se reservó el derecho a intervenir en los nombramientos eclesiásticos, atribución ajena al espíritu de las disposiciones tridentinas. El Virrey Toledo, que se propuso organizar el virreinato, tuvo especial celo en recuperar el patronato, que consideraba en manos de los obispos y eclesiásticos²⁷⁰. Consecuentemente, los obispos estuvieron controlados para nombrar y distribuir su propio clero, por lo que su acción organizadora estuvo limitada desde el comienzo²⁷¹. Una innovación mayor fue el intento de imponer el concepto tridentino de *parroquia* –un territorio claramente definido y un grupo de indios asignados a un cura– como institución básica para la conversión y el cuidado pastoral de los indios. En opinión de Toledo, el sistema de parroquias – que integraban las diócesis a cargo de los obispos– resultaba esencial para la implementación de las normas tridentinas. Como parte del proceso de reducciones, el virrey creó cientos de nuevas parroquias, que permitían un mayor control sobre la educación religiosa de los indios, a la vez que significaba un mayor control sobre las órdenes religiosas dado que exigía fijar la residencia en ellas. Es aquí donde comenzaron las fricciones entre el Virrey Toledo y la Compañía de Jesús. La adhesión o rechazo a las preferencias del virrey en torno a las doctrinas, que

²⁷⁰ Según lo formulado en los documentos del Concilio de Trento, el obispo ejercía jurisdicción sobre la diócesis, y era responsable de la iglesia diocesana. Los obispos de la provincia eclesiástica de Perú eran quienes enviaban sacerdotes a las doctrinas de indios y estipulaban su salario. Así consta en el segundo (1567-68) y Tercer Concilio limense (1582-83). Cfr. Juan Villegas, SJ, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú*, Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay, 1975, pp.107.

²⁷¹ Juan Villegas, SJ, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica...*, op. cit., pp. 110-111.

ponían en jaque la pureza del Instituto de la Compañía, dividió las aguas en el interior de la orden en Perú²⁷².

Si desde la perspectiva del Virrey Toledo las doctrinas representaban el principal método para la evangelización de los indios en Perú, para la Compañía de Jesús ellas atentaban directamente contra el Instituto –sus fórmulas jurídicas. En efecto, las doctrinas comprometían a cura permanente de almas y basaban parte de sus ingresos en el tributo indígena. El Instituto de la Compañía, que reunía los principios de la Orden joven, prohibía atarse a un lugar determinado con cura de almas dado que amenazaba su movilidad, a la vez que prohibía recibir estipendios. Había otros modos para encauzar la evangelización de los indios más afines a las preferencias de los jesuitas: colegios para hijos de caciques, *misiones* –para indios ya cristianos- y *entradas*²⁷³. Las doctrinas, en opinión de Acosta, implicaban dos inconvenientes considerables: el peligro de incontinencia por la soledad de los párrocos, y la codicia que *salpicaba* la labor del párroco. Así se expresaba Acosta, haciendo referencia también a las críticas por parte del Virrey Toledo:

²⁷² Creemos pertinente hacer una distinción entre los términos de *doctrina* y *parroquias de indios*, que se presentan a menudo como intercambiables, pero que sin embargo presentaban diferencias. El mismo José de Acosta, como señala Lopetegui, los usó indistintamente. En este sentido, Lopetegui señala que cada doctrina no constituía una parroquia. La doctrina de Juli, que los jesuitas tomaron de modo experimental, comenzó con tres parroquias en diferentes pueblos, y a los dos años recibió la cuarta por insistencia de Toledo. Cfr. L. Lopetegui, *El Padre José de Acosta S. I. y las misiones*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones científicas Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942, pp. 332-333. Quien dedica un estudio a esta distinción es Fernando de Armas Medina, done señala que doctrina y parroquia no son términos equivalentes. La doctrina encuentra su origen en la encomienda; nace de la obligación del encomendero que posee más de mil indios de pagar un cura para instruir en la fe católica a los encomendados. Luego señala que las doctrinas no son verdaderas parroquias porque no están incluidas dentro del régimen benefical eclesiástico. Por lo tanto, aunque los doctrineros sean clérigos –podían no serlo-, en las doctrinas falta esa concreta vinculación jurídica entre la autoridad eclesiástica y el titular de oficio. Asimismo, esto dependía a la vez de si se trataba de doctrinas de indios regulares o seculares, dado que las primeras escaparon al poder de los obispos mientras que las seculares estaban bajo tutela directa del episcopado. Cfr. F. De Armas Medina, "Evolución histórica de las doctrinas de indios", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1952, IX, pp. 101-129.

²⁷³ Xavier Albó presenta un estudio sistemático sobre los medios de evangelización de la Compañía en Perú. Cfr. Xavier Albó SJ, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación (Primera parte)" en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1966, Vol. XXVI, No 3, pp. 262-279.

Como en este Nuevo Mundo no se ha usado hasta ahora otra manera de evangelizar sino la que los párrocos usan con sus feligreses, les parece a muchos que los de la Compañía, si no toman conforme a la costumbre parroquias de indios, nada podrán hacer para su salvación, y toda su venida de Europa será superflua. Juzgan, por tanto, que hemos de aplicar el hombro a esta carga y tomar la cura de almas de los indios; y cuando ven nuestro reparo y tardanza, nos tachan de remisos y amigos de la comodidad, y que rehusamos el trabajo y vida agreste de los pueblos para vivir en las delicias de la ciudad²⁷⁴.

Estas observaciones de Acosta se corresponden con uno de los problemas surgidos en la implementación de las reformas tridentinas: el de la desigual distribución del clero regular, que prefería concentrarse en las ciudades y evitar las doctrinas más alejadas²⁷⁵. Como fuese, el virrey Toledo quería que la Compañía de Jesús estuviera a cargo de las doctrinas, como lo expresaba en una carta a Felipe II:

...sera muy necesario que vuestra magestad mande rresoluer con sus generales (los de la Compañía de Jesús) si ellos pueden hazer este oficio como las demas hordenes en descargo de la obligacion de vuestra magestad porque sino vuestra magestad entienda que no seran vtils en lo mas principal y que los son en lo acesorio que digo y mande lo que sea mas su seruicio no se si para ello enbiaran personas su general²⁷⁶.

Ofuscado porque los jesuitas se resistían a aceptar doctrinas, Toledo tomó medidas contra la Compañía, como el cierre de los colegios de Potosí y Arequipa, y la denegación del permiso para la apertura del de La Paz²⁷⁷. El P. General Borja no dudó en apelar al buen entendimiento del Virrey Toledo para que atendiera al compromiso de los padres de la Compañía y la observancia del Instituto. En efecto, Borja escribió a Toledo, y le rogaba que ayudara a los Padres y Hermanos de la Compañía a

²⁷⁴ *De Proc.*, p. 572.

²⁷⁵ Juan Villegas SJ, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica...*, op. cit., p. 110.

²⁷⁶ Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI*, Documentos del Archivo de Indias, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1924, Tomo IV, Carta a S.M. del Virrey D. Francisco de Toledo sobre materias de gobierno eclesiástico- Cuzco 1º de Marzo 1572, pp.1-34.

²⁷⁷ Cfr. Francisco Mateos, *Obras del P. Acosta*, Biblioteca de Autores españoles, XIV-XV. Además, en torno a la Universidad de San Marcos se dirimió una cuestión de poder entre el Virrey Toledo y la Compañía, dado que en 1575 Toledo decretó centralizar allí todos los estudios. El virrey solicitó a la Compañía que adaptara sus contenidos a los de San Marcos, lo que generó incompatibilidades con su formación moral y religiosa. Cfr. R. Vargas Ugarte, *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*, Lima, 1941., p. 88 y ss.

observar su Instituto y Constituciones, *pues todo lo que sea separarse de ellas es estragar la religión*²⁷⁸.

Los jesuitas aceptaron las doctrinas en términos *experimentales*; tomaron en 1569 las de Santiago de Cercado, junto a Lima; la de Huarochirí a diez leguas al sur de Lima - abandonada en 1572-, y Juli -la más importante- junto al lago Titicaca²⁷⁹. Xavier Albó concluye que las doctrinas fueron el medio de evangelización que originó más desentendimientos y requirió mayores adaptaciones, a la vez que la pugna se centró principalmente entre misiones y doctrinas²⁸⁰. Acosta no disimuló su predilección por las misiones, dado que

...de las misiones se puede esperar mucha utilidad. Llamo misiones a las excursiones y peregrinaciones que pueblo por pueblo se emprenden para predicar la palabra de Dios, cuyo provecho y autoridad es mucho mayor y se extienden mucho más que los hombres creen²⁸¹.

Y, además de no ir contra el Instituto de la Compañía, Acosta señala que las misiones pueden sumarse al provecho de los colegios que habían intentado fundarse en parajes poblados²⁸².

²⁷⁸ A. Astrain SJ, Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España, Madrid, 1909, Tomo III, Mercurian-Aquaviva (Primera Parte), 1573-1615, p. 314.

²⁷⁹ Cfr. Xavier Albó, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación (Primera parte)" en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1966, Vol. XXVI, No 3. Pp. 249-308.

²⁸⁰ Xavier Albó SJ, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación (Primera parte)"..., *op. cit.*, p. 276.

²⁸¹ *De Proc.*, p. 575. En este sentido, Paolo Broggio señala que las misiones itinerantes era el método más utilizados por la Compañía de Jesús en Europa, y que Acosta presentó como el modo más característico de la Orden ignaciana, así como el más adecuado y conforme al espíritu de sus fundadores para el fin último de la salvación de los indios. Cfr. P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII). Prefazione di Fransca Cantù*, Roma, Carocci, 2004, pp. 108-109.

²⁸² Dice Acosta: "...muchos han tratado ya de fundar colegios o residencias de la Compañía en los parajes de mayor frecuencia de indios, de donde como fortalezas salgan a recorrer toda la región; y además, para que enseñen y eduquen a los hijos de los indios nobles desde niños, en el cual medio está puesta toda la esperanza de salvación de estas gentes", *De Proc.*, V, 23, p. 577.

En síntesis, a través de Acosta la Compañía se adaptó a los condicionamientos impuestos por el Patronato regio, específicamente respecto a un método de evangelización del que se apropiaría y engrandecería, si pensamos que en la doctrina de Juli reside el origen de las misiones del Paraguay. No obstante, esto provocó divisiones dentro de la orden; se formó reactivamente un grupo poco adicto al virrey Toledo, a Felipe II y los españoles en general, encabezado por el Visitador Plaza y el jesuita Luis López²⁸³. En 1578, en Juli, López escribió una carta a Plaza *Acerca de las doctrinas*, donde refleja su visión negativa respecto al método evangelizador predilecto de Toledo²⁸⁴. Por su parte, la relación entre Acosta y Plaza no era cordial. El visitador llegó a Perú en 1575 con instrucciones precisas del P. General Mercuriano para emprender todas aquellas actividades que respetaran el Instituto de la Compañía²⁸⁵. Anteriormente, Juan de Polanco, nombrado Vicario General a la muerte de Borja -en la espera de la elección del nuevo padre general-, advertía a Portillo que mostrase las Constituciones a

...a esos Señores Virrey y Arçobispo; para que entiendan cuánto mejor serviremos y cuánto más conviene al servicio de la Majestad divina y del rey y bien de las almas, si nos dexan hazer las misiones según nuestro Instituto, que no disipandonos de la manera que esas residencias se han hecho²⁸⁶.

²⁸³ El jesuita Luis López había escrito un informe que resumía las críticas a la política toledana. Fue condenado posteriormente por la Inquisición, de la que -como vimos- Acosta era asesor, junto con el padre Fuentes. La no intervención de Acosta en el asunto alimentó sospechas de connivencia con el virrey. Cfr. Franceso Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, Salamanca, 1990, p. 70 y ss.

²⁸⁴ *MP*, II, p. 372 y ss.

²⁸⁵ León Lopetegui SJ, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones*, Consejo superior de investigaciones científicas Instituto Gonzalo Fernández e Oviedo, Madrid, 1942, cap. 5.

²⁸⁶ *MP*, I, p. 501.

En este sentido, como teólogo de la misión que pensó el proyecto evangelizador de la Compañía en el Perú, podemos pensar que Acosta estuvo en una situación tal vez más comprometida que otros padres de la Compañía, y más expuesto frente a las autoridades del Patronato regio. Seguramente Acosta intuyó bien que el Virrey Toledo no sería receptivo al pedido de Juan de Polanco a Portillo, ni al de Mercuriano. Pero esto no significó que el jesuita efectivamente fuera partidario de las doctrinas, como vimos más arriba, cuando Acosta deja en claro su preferencia por las misiones. Entonces, si bien no deja de mencionar las desventajas de las doctrinas – continencia y avaricia de los párrocos-, establece una solución de compromiso:

En medio de estas dificultades he elegido hasta ahora, mientras no se ve otra cosa mejor ni más cierta, la sentencia de que ni la Compañía tome temerariamente las parroquias, ni tampoco las rechace del todo...²⁸⁷

Sostenemos entonces que mediante la intervención de Acosta, en calidad de teólogo principal de la misión, la Compañía se adaptó a los condicionantes impuestos por el Patronato regio a un modo de evangelización del que se apropiaría y engrandecería, si pensamos que en la doctrina de Juli reside el origen de las misiones del Paraguay.

En este apartado centramos nuestro análisis en el interior de la Provincia del Perú, cuya fundación coincide con la llegada del Virrey Toledo, encarnación misma del régimen de Patronato regio. Para el virrey los asuntos pertenecientes al gobierno eclesiástico fueron prioritarios, y se subsumían –en gran medida- en la implementación de los decretos conciliares tal como había ordenado Felipe II. La Compañía de Jesús fue la orden dilecta para llevar a cabo esa tarea e imponer la ortodoxia tridentina; pero aún si fue la elegida, esa preferencia la constriñó, así como condicionó su *modo de proceder*. Con su colaboración, la obra de Trento fue adaptada

²⁸⁷ *De Proc*, p. 574.

al espacio peruano, pero todavía con gran incapacidad de imponerla en el ámbito conciliar entre los años 1568 y 1580. Por ese motivo, en 1580 Felipe II expidió la cédula de Badajoz que ordenó la realización de un tercer concilio provincial, cuando llegaba además el nuevo arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, y el nuevo Virrey Martín Enríquez. El 15 de agosto se convocó al concilio para el año siguiente, si bien habría que esperar hasta agosto de 1582, sin cumplir los plazos trienales establecidos por el Concilio de Trento para la celebración de concilios, que se había extendido a cinco años con la dispensa que se obtuvo para las Iglesias en Indias. Según lo manifestaron los obispos reunidos ante la real audiencia de Los Reyes en 1583, el Tercer Concilio limense, en lugar de ser convocado “en conformidad del santo concilio de Trento y lo por Vuestra Majestad mandado” -como lo habían manifestado en otra carta en marzo del mismo año- decían ahora simplemente que se había realizado “por mandato de Vuestra Majestad”; y sin duda Felipe II había insistido para su convocatoria a través de numerosas cédulas y cartas reales²⁸⁸.

En síntesis, todas las reformas necesarias para la implementación de los decretos tridentinos respondieron al Patronato regio antes que a Roma. El Consejo de Indias controlaba la labor misional en América y por él debían pasar las bulas y disposiciones del Vaticano para América y de América hacia Roma. Ejercía de hecho las funciones de coordinación y planificación de la labor misional que posteriormente habría de ejercer la Congregación para la Propagación de la fe -o *Propaganda fide*-, en las misiones. El poder casi absoluto que la monarquía ejercía sobre las instituciones eclesiásticas en América se nutrió en gran parte de las contradicciones internas que aquejaban a la iglesia, cuando la política real intentó permanentemente favorecer a las órdenes religiosas en detrimento de la autoridad y de las atribuciones

²⁸⁸ Cfr. Juan Villegas SJ, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica...*, op. cit., p. 192 y ss.

del clero secular²⁸⁹. Sin duda, estas disposiciones no iban en la misma dirección que lo dispuesto por el Concilio de Trento, que estableció el sometimiento de los regulares a la jurisdicción episcopal en toda cura de almas de los religiosos, con excepción los miembros de su comunidad, a la vez que centralizó en los ordinarios la facultad de confesar, predicar y erigir monasterios en sus diócesis. Esta forma tendía a hacer más unitaria la acción de la Iglesia y colocar a los religiosos en mayor dependencia del poder papal, tendencia que se oponía frontalmente a la política eclesiástica castellana²⁹⁰. La contribución de la Compañía de Jesús al proyecto de Felipe II no estuvo exenta de contradicciones en su interior, ni de conflictos con las autoridades del Patronato regio, sobre todo durante los años de gobierno del Virrey Toledo, como analizamos en este apartado. En este sentido, podemos decir que, ya desde su llegada a Perú, Acosta acomodó la misión de la Compañía a las directivas impuestas por el régimen del Patronato indiano, sobre todo durante los años de gobierno del Virrey Toledo, que se mostró intransigente con los jesuitas. Como vimos en el capítulo anterior, pocos años después Acosta encontró en el seno del Tercer Concilio limense otra oportunidad para mostrar su lealtad a la Corona castellana.

²⁸⁹ Francesco Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583, Salamanca, 1990, p. 37.

²⁹⁰ *Ibidem.* Pío IV, en la bula *In principis Apostolorum sede* de 1564 declaró caducados todos los privilegios de los mendicantes en cuanto se opongán a lo decidido en el concilio de Trento. Felipe II volvió a presionar sobre el Vaticano y obtiene de Pío V la bula *Exponi nobis* de 1567 que les devolvía a los regulares los mismos privilegios anteriores a Trento para administrar los sacramentos, ejercer el oficio de párrocos y contraer matrimonios con la sola licencia de sus superiores, especialmente predicar y oír confesiones. Cfr. F. Lisi, *El Tercer Concilio Limense*, p. 38-39.

Conclusiones

En este capítulo partimos de analizar aquellos grandes marcos espaciales, el Patronato real y el *Padroado*, que alojaron en su interior a las misiones de la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XVI. Nos hemos detenido en el análisis de estos dos componentes, esto es, el régimen de Patronato regio y la Compañía de Jesús, para comprender ciertos aspectos sobre el origen y naturaleza de las misiones jesuíticas en extremos puntos del orbe, así vistos desde el Viejo Mundo.

La llegada de los jesuitas al Este asiático ha sido analizada aquí desde la figura de Valignano y su gestión como Visitador de la Orden en Oriente en las tierras de la India *ultra gangem*. Las directivas de Valignano a partir de su experiencia en Japón son las que definen su método de acomodación. Creemos que este método fue producto, sencillamente, de la plena consciencia de la impotencia de la Compañía de Jesús en Japón, aspecto que el visitador no disimula demasiado en el *Sumario*, aún si su sinceridad no desanimó la posterior idealización de su método de acomodación. Como vimos, la acomodación se remite a dos aspectos fundamentales: por un lado, a los escasos condicionamientos provenientes del mismo régimen del *Padroado* y, por otro, como solución posible a los límites impuestos a las misiones en las tierras *ultra gangem* a nivel local. En síntesis, los condicionantes de la misión de la Compañía en el plano local, contrastaron con la libertad para proceder en el marco del *Padroado*. Asimismo, esta sobreadaptación generó desacuerdos en torno a la introducción de las Reglas y el Instituto a Japón, que habían llegado al P. General de la Compañía, Claudio Acquaviva. Introducimos el episodio con el jesuita Sánchez, no sólo para observar la conexión y circulación entre las misiones en el Este asiático, sino porque

muestra cómo la acomodación se impuso en Oriente. En efecto, el jesuita Alonso Sánchez violentó los principios de la acomodación en tanto adaptación al contexto local, motivo por el cual el Visitador Valignano, respaldado por Acquaviva, no dejó entrar a los jesuitas españoles. Asimismo, partimos de Japón para mostrar que, en última instancia, lo que Ricci incorporó de la política de Valignano en Japón fue su capacidad de adaptación al contexto local y de acomodarse a cualquier límite impuesto, en la medida de lo posible. Sin embargo, como mencionamos, esto no implicó que las misiones en el Este asiático no atravesaran momentos de inestabilidad manifestados en persecuciones y temores del poder político local.

En Perú, el Patronato real y las facultades que este régimen otorgaba a Felipe II direccionó la misión de la Compañía de Jesús en otros términos. Los primeros años luego de su llegada, que coincidieron con los del gobierno del virrey Toledo (1569-1581) fueron difíciles, tal como vimos en este capítulo. Como encargada de la evangelización en Perú en el contexto de extrema rigidez del gobierno de Toledo, la Compañía experimentó disidencias internas a causa de las imposiciones del virrey que comprometieron su Instituto. La obra de Acosta *De Procuranda Indorum Salute*, reflejó esta tensión en torno a los criterios sobre los métodos misionales más aptos en esta provincia. La elección de la Compañía de Jesús por Felipe II en el marco del Patronato regio respondía a un proyecto de afirmación de la Corona castellana, a la vez que buscaba direccionar y unificar la tarea evangelizadora bajo el sello de Trento, ahora concentrada en manos de la Compañía. Acosta fue el teólogo que adoptó el catolicismo tridentino como lo ordenó Felipe II, y así quedó fijado al corpus doctrinal de la DTCL.

En una vena especulativa, nos aventuramos a decir que el papel de Valignano en Japón puede compararse con el del virrey Toledo en Perú, en el sentido del peso que

las directivas de ambos tuvieron en las respectivas misiones, así como los conflictos que generaron en el interior de la Compañía respecto a la adaptación del Instituto. Porque es cierto que, si tomamos cargos equivalentes como el del Visitador Valignano en Oriente y el del Visitador Plaza en Perú, no hay simetría u homologación posible. El Virrey Toledo mostró, de diversas formas y con medidas drásticas, la autoridad del Patronato regio en Perú y la posición que la Compañía debía asumir respecto a ella, en conformidad con quienes la habían convocado para llevar adelante todo un proyecto evangelizador. Inclusive Roma había silenciado su voz en el Concilio de Trento respecto a cuestiones en materia eclesiástica que quedaban bajo exclusivo control de Felipe II y sus representantes en las colonias ultramarinas. Respecto a las misiones en el Este asiático, Roma aún estaba demasiado lejos para manifestar acuerdos o desacuerdos. Sin duda, la ausencia de las prerrogativas del catolicismo tridentino en Oriente marca un fuerte contraste con las *Indias Occidentales*, donde la proyección de Trento formó parte de la reorganización del Perú planteada en la Junta Magna de 1568. En el caso de China, la política local así como las alianzas que Ricci estableció con los letrados confucianos guiaron los contenidos del TZSY. A diferencia de Acosta, el jesuita italiano no sólo estaba lejos de Trento, sino de todos los debates teológicos que continuaron en el *Viejo Mundo*.

CAPITULO TRES

Occidentalización y acomodación. Sobre una conceptualización de las misiones de la Compañía de Jesús en Perú y China.

Las misiones que la Compañía de Jesús estableció en distintos puntos del orbe la expusieron a la indefectible cercanía con la *alteridad*. En el Este asiático, Francisco Javier, uno de los padres fundadores de la Compañía, se había maravillado con la capacidad de entendimiento y raciocinio de los habitantes de Japón y, eventualmente, de China. Un elemento clave que signó el encuentro de Europa y China fue que las dos culturas involucradas eran relativamente iguales respecto a su complejidad cultural, económica, institucional, intelectual y material²⁹¹. Como vimos en el capítulo anterior, en el *Sumario de las Cosas de Japón* (1583) el Visitador de la Compañía de Jesús en Oriente, Alessandro Valignano, manifiesta claramente la certeza de que los japoneses no iban a acomodarse a los padres de la Compañía, de modo que las cosas debían ser a la inversa. Y dado que China no daba la bienvenida a los extranjeros, no les prometía perspectivas diferentes. En consecuencia, en el Este asiático se originó un tipo de contacto cultural que en el espacio de las misiones jesuíticas derivó en la *acomodación*, esto es, *grosso modo*, como ya mencionamos en la introducción, la actitud receptiva y abierta a la cultura local por parte de los misioneros.

La propagación de las misiones enfrentó a los jesuitas a diferentes culturas que sin duda no evaluaron del mismo modo. La América colonial fue un destino que tornó

²⁹¹ Cfr. Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*, Hong Kong, Centre for the Study of Religion and Chinese Society Cheng Chi Collage, The Chinese University of Hong Kong, p. 2. Similares reflexiones se encuentran en N. Standaert, "Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmisión, en Stephen Uhalley Jr. y Xiaoxin Wu (Eds.), *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, USA, M.E.Sharpe, 2001, pp. 81-116.

aún más complejos los contactos culturales que habían vivenciado hasta entonces, ya que la impronta de la conquista del *Nuevo Mundo* condicionaría inevitablemente el carácter de ese encuentro. Sobre él reflexionó Tzvetan Todorov en su manifiesto deseo de ahondar en el descubrimiento que el *yo* hace del *otro* -ese otro exterior y lejano-, a partir del relato del descubrimiento y conquista del *Nuevo Mundo*, que nace con la marca de la ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez²⁹². La relación de Colón con los indios es la de todo colonizador con el colonizado: *asimilacionista*, en el sentido de la proyección de los propios valores en ese *otro* conquistado. En esta dirección, Serge Gruzinski señala que la consecuencia lógica y natural de la conquista se tradujo en la *occidentalización* de la América colonial, a la que luego se adaptó la lógica de la evangelización. Gruzinski define la occidentalización como la implantación en el *Nuevo Mundo* de las instituciones, prácticas y creencias elaboradas por Europa desde la antigüedad, la que a su vez dio lugar a formas de dominación orientadas a la explotación de todos sus recursos y energías, así como a la transformación de los *naturales*²⁹³. Desde luego, la occidentalización estuvo lejos de ser unidireccional, como vemos más adelante. Un proceso de *andeanización*, como señalan Nathan Wachtel y Serge Gruzinski, o de *indianización*, como señala Juan Carlos Estenssoro, fueron su contracara.

Nos interesa señalar que en la América hispana, la evangelización constituyó un engranaje más en este proceso mayor y total de occidentalización al que se sumó la Compañía de Jesús convocada por Felipe II. Porque la occidentalización remite a un proceso que se pretende total, que se subsume en el hecho colonial, y que excede por lo tanto el marco de las misiones, si bien se reproduce en su interior. Podemos pensar

²⁹² Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Argentina, 2008, "Descubrir", pp. 55-56.

²⁹³ Serge Gruzinski, "Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización", en M. Carmagnani *et alli* (Comp.), *Para una historia de América. I. Las Estructuras*, El Colegio de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 502 y ss.

que la acomodación, en cambio, quedó circunscripta al espacio de las misiones jesuíticas en el Este asiático – en el sentido que no puede concebirse fuera del espacio de misión-, y allí se manifestó en distintos aspectos. La occidentalización sólo fue posible mediante el respaldo legislativo y coercitivo del poder estatal. La conquista de América, de la que aquella es producto, se reproduce y perpetúa en el uso de la fuerza y coerción; y en ella reside, sencillamente, la diferencia cualitativa entre la occidentalización y la acomodación reflejada en las misiones. Estos dos conceptos constituyen el punto de partida del análisis que proponemos en este capítulo en torno a los espacios misionales de la Compañía de Jesús, específicamente en Perú y China, a partir de Acosta y Ricci. En un primer apartado nos centramos en el análisis del concepto de occidentalización como proyección de la conquista, para luego distinguir lo que fueron dos de sus mandatos en el Perú colonial -si bien no los únicos: la hispanización y cristianización del indio, según el lenguaje de la época. Convocada por Felipe II para asumir esas tareas, la Compañía de Jesús llegó al Perú en 1568, junto con el Virrey Toledo y el Santo Oficio de la Inquisición, como vimos en los capítulos anteriores. Su proyecto evangelizador quedó sujeto a los condicionamientos del Patronato regio, representado por el Virrey Toledo. Los años de su gobierno, 1569-1581, coinciden con los del Provincialato de José de Acosta (1576-1581), cargo que el jesuita asumió mientras redactaba *De Procuranda Indorum Salute*, a fines de dejar asentado el programa evangelizador de la Compañía con motivo de la primera Congregación Provincial de la orden en 1576. Nos interesa analizar específicamente cómo la Compañía, especialmente a través de la figura de Acosta, se posicionó frente a la trayectoria oscilante entre la persuasión y coerción implicada en la evangelización en Perú desde el comienzo, en el coercitivo espacio colonial y la empresa occidentalizadora. Según nuestro análisis, en estos años Acosta establece un

equilibrio entre la persuasión y coerción, que marca una distancia respecto a la desmedida violencia implicada en la evangelización e hispanización de los primeros años de conquista, sin alcanzar por otra parte el determinismo que la ortodoxia tridentina pretendería de sus colonias pocos años después, y que el mismo Acosta definiría. Para ese entonces, la Compañía se habría apropiado del espacio colonial, ya sin la incómoda figura del Virrey Toledo.

En China, Ricci procuró forjar y fortalecer constantemente el vínculo con los letrados confucianos a la vez oficiales imperiales –también llamados mandarines-, como ya analizamos en los capítulos anteriores. Se había dedicado al estudio de los *Clásicos* chinos, como intento consciente para captar su atención en el plano doctrinal. Así se convenció de una compatibilidad entre el cristianismo y confucianismo, expresada en lo que muchos estudiosos han interpretado como una síntesis sino-cristiana o confuciano-cristiana, que en el segundo apartado abordamos desde una perspectiva historiográfica. En esta síntesis creada por Ricci reside, para muchos estudiosos, el núcleo de la acomodación cultural, intelectual y doctrinal forjada por el jesuita. Luego de su abordaje historiográfico proponemos una mirada crítica del concepto de acomodación en torno a esta síntesis basada en la compatibilidad del cristianismo y el confucianismo, de la que Ricci estaba convencido. En un tercer apartado, a modo de conclusión, sin proponer un análisis textual de los catecismos, la DTCL y el TZSY, retomamos los conceptos de occidentalización y acomodación para proyectar algunos de sus aspectos sobre las fuentes principales de esta investigación.

José de Acosta en Perú. La búsqueda de un equilibrio entre la persuasión y la coerción

A partir de su relato —así lo define— del descubrimiento y conquista del *Nuevo Mundo*, Tzvetan Todorov señala que en el *descubrimiento* de los demás continentes y sus hombres no existió el sentimiento de extrañeza radical que despertó el descubrimiento de América en los europeos, quienes nunca habían ignorado por completo la existencia de África, India o China²⁹⁴. Sin embargo, la reacción frente a lo nuevo fue la de la ambigüedad; de hecho, Colón siempre se negó a creer que se trataba de un *nuevo* continente. Era una extensión, en un nuevo espacio geográfico, tanto de las dimensiones conocidas como de las fantásticas del mundo atlántico. Eventualmente la diferencia se impuso, descartando el método de la descripción y analogía utilizados para el desciframiento de ese espacio²⁹⁵. De esa continuidad nació la empresa de la occidentalización en América, gestada a partir de la conquista. Ella se tradujo tanto en la integración civil y política de los pueblos indígenas así como en su cristianización, y ambos objetivos se subsumían en la hispanización del indio²⁹⁶. Estos deseos devenidos imperativos pudieron imponerse a los pueblos de las *Indias Occidentales* a la luz de una nueva distinción: la legitimidad de los derechos de intervención de los Reyes de España —discutida en juntas desde 1504—, que hacía de los indios sus súbditos, cuando a su vez sólo podían considerarse tales si eran cristianos.

²⁹⁴ Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Argentina, 2008, “Descubrir”, pp. 55-56.

²⁹⁵ Anthony Pagden, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988, p. 31.

²⁹⁶ Ya en 1503 los Reyes Católicos habían comunicado al *Gobernador de las Islas y Tierra Firme* Nicolás de Ovando su voluntad de que los indios de la Española adoptasen el modo de vivir de los habitantes de la Península, y el mismo deseo había tenido Carlos V de que los indios viviesen como vivían los cristianos españoles. Cfr. Real Cédula al Gobernador de la Española, Alcalá de Henares 20 y 29 de marzo de 1503 en Konezke, *Colección de documentos*, I, 10, y Real Cédula para los oficiales de Castilla del Oro, Burgos 6 de setiembre de 1521, en Encinas, *Cedulario Indiano*, IV, 256, tomado de Borges, O.F.M., *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 213.

El triunfo de la conquista se impuso sobre una población derrotada que, como sostienen Serge Gruzinski y Nathan Wachtel, se convirtió en minoría, aún siendo mayoría. La dominación occidental, tanto para el caso de Nueva España como el de Perú, transformó una población derrotada en *república*, la república de indios, contrapuesta a la de los españoles, para finalmente reducirla a una minoría²⁹⁷. Efectivamente, la sociedad española en América, esencialmente urbana, concebida en términos jurídicos como “república de los españoles”, se aislaba de la “república de indios”²⁹⁸. Asimismo, la occidentalización comprendía a la vez lo que Gruzinski denomina *duplicación*. La construcción del territorio y la sociedad colonial se realizaron según esta duplicación, que se tradujo en toda una infraestructura de tipo europeo: construcción de ciudades, puertos, cabildos, cárceles, catedrales e iglesias, así como universidades. De este modo la duplicación – también denominada por Gruzinski como *mimetismo*- de las instituciones europeas tejió una red que se extendió velozmente al conjunto de las posesiones ultramarinas. A su vez, en calidad de trabajadores, servidores y consumidores, en el escenario colonial los deberes y derechos de los indios se delimitaron jurídicamente²⁹⁹. Los *curacas* – los jefes de las comunidades locales- o *caciques*, como los llamaban los españoles, fueron figuras claves para posibilitar tanto la incorporación de los indios al mercado de trabajo –los únicos sujetos al servicio de mita-, así como su cristianización, como vemos más adelante. A ellos y a sus hijos se dirigía también el objetivo de hispanización. Las

²⁹⁷ S. Gruzinski y N. Wachtel, “Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 39, No 2 (Apr. 1997), pp. 231-250.

²⁹⁸ Los españoles dividieron la comunidad indígena en muchos municipios distintos, organizando de ese modo el *hinterland* de una ciudad española, Cfr. James Lockhart “Organización y cambio social en la América española colonial”, en Leslie Bethell (Ed.), *Historia de América Latina*, vol. 4, cap. 3, pp. 63-108. P. 76.

²⁹⁹ Gruzinski, “Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización”, en M. Carmagnani *et alli* (Comp.), *Para una historia de América. I. Las Estructuras, ...op. cit.*, pp. 504-505.

Constituciones para indios del Primer Concilio Limense (1552) aconsejaban reunir en las parroquias a

todos los hijos de los caciques e principales, e de cada uno de los demás pueblos que tuviere a cargo tres o cuatro muchachos de los más hábiles, a los cuales, con gran cuidado y diligencia particularmente, dotrinen en las cosas de nuestra santa fée católica y les enseñe{n} cómo han de rezar cuando se levantan y acuestan, y bendecir lo que comieren y bebieren, y *otras buenas costumbres y policia, y leer y escribir* y (f. 12) cantar...Y procurará aprendan nuestra lengua española³⁰⁰.

El énfasis en los *hijos de caciques y principales* se orientaba a diferenciar y concentrarse en las elites para luego dirigirse con menores esfuerzos al resto, estrategia que también se manifestó en los colegios para los hijos de caciques.

Todo este proceso totalizador de la occidentalización no fue, sin embargo, unidireccional; la occidentalización implicó a su vez una –en el caso del mundo andino- *andeanización*. En efecto, los procesos de aculturación se desarrollaron en ambas direcciones: por un lado, las comunidades indígenas a merced de la dominación colonial recibieron constantemente elementos occidentales y, por el otro, los españoles estuvieron sujetos a las constantes influencias del medio, además de los efectos de la mezcla biológica y cultural (interbreeding). La *andeanización*, tal como la definen Gruzinski y Wachtel, fue el resultado de la absorción de elementos occidentales integrados en sistemas de representación con una lógica autóctona. Tanto la occidentalización como la andeanización, ambas se expandieron como dos movimientos indisolublemente unidos, aunque opuestos, reforzados mutuamente en

³⁰⁰ F. Mateos, S.I., "Constituciones para indios del Primer Concilio Limense (1552)", *Missionalia Hispanica*, Madrid, Año 7, No. 19, (1950) p.52, *Constitución cuadragésima* (Mi subrayado). La idea de seleccionar primero a los *principales* era una temprana sugerencia; ya en 1521 Carlos V se dirigió a los descubridores de Tierra Firme ordenándoles que tomasen las medidas necesarias para obtener, en primer lugar, la conversión de los caciques, y que luego *proveyeran a todo lo demás*. Cfr. Real cédula para los que hicieren descubrimientos en Tierra Firme, Burgos, 1521, en CDIA, II, 562, tomado de P. Borges O.F.M, *Métodos misionales en la cristianización de América...op. cit.*, p. 377. Esto es lo que Borges llama *método vertical*, procedimiento que propone la conversión de los indios comenzando por la cristianización de las autoridades locales, en particular los *jefes* indios.

su antinomia. Pero fue la occidentalización la que se impuso sobre la andeanización, que permaneció y se reprodujo como minoría. La legitimación de la occidentalización como mayoría implicó necesariamente una ruptura con el pasado indígena para imponerse³⁰¹. En este mismo sentido, Juan Carlos Estenssoro señala dos procesos interrelacionados de *occidentalización* e *indianización* que logran un equilibrio, en tanto dos caras de la misma moneda, y no necesariamente como dos movimientos contrarios. El primero, el proceso de occidentalización, fue resultado de la incorporación de los indios a una Iglesia única, sin distinciones locales, ya que se pretende universal. En la primera etapa de evangelización (1532-1583), según la periodización de Estenssoro, la conversión dependía de una sociedad cristiana española a la que asimilar progresivamente la población indígena; ser cristiano significaba ser incorporado a la sociedad antes que asumir un sistema de creencias, y en consecuencia la cristianización trascendía lo religioso³⁰². En un primer momento, el cristianismo debió amoldarse a la tradición indígena para asirla; la prédica de un catolicismo en clave indígena constituyó, según Estenssoro, la mayor contribución de la Iglesia al proceso de *indianización*, no sólo en el terreno religioso sino en el político. De todos modos, finalmente se terminaría por imponer la necesidad colonial de producir diferentes identidades. En este sentido, el Tercer Concilio Limense (1582-83) marca un punto de no retorno, porque supera la etapa previa de evangelización a

³⁰¹ Gruzinski y Wachtel, "Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority...", *op. cit.*, pp. 240-42.

³⁰² Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 38-39. En esta misma dirección, Carmen Salazar-Soler analiza lo que denomina un *juego de contraposición y asimilación* en la sociedad andina, a partir de la mita potosina y la evangelización —especialmente según los lineamientos del Tercer Concilio Limense como importantes agentes de occidentalización en el mundo andino. Cfr. Carmen Salazar-Soler "Costruendo l'indio: società e religione nel Perú", en P. Broggio, F. Cantú, P.A. Fabre y A. Romano (Eds.) *I Gesuiti ai Tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Italia, 2007, pp. 159-183.

partir de la imposición de una ortodoxia colonial que incorporó los decretos de Trento y que, en su afán de ceñirse a ella, excluyó la percepción indígena del catolicismo³⁰³.

Vemos entonces que la occidentalización, marca del hecho colonial, lejos de ser unidireccional e inflexible, generó inmediatamente sus contrapartes. Ahora nos interesa centrarnos en dos manifestaciones reales de la occidentalización, en tanto disposiciones que Castilla impuso a los súbditos en las posesiones de ultramar: su *hispanización y cristianización*. Luego proponemos analizar de qué manera la Compañía de Jesús, especialmente José de Acosta, contribuyó a esta empresa desde su llegada al Perú en 1568.

El descubrimiento del Nuevo Mundo y su conquista había abierto el juego a toda una serie de debates y disquisiciones en España sobre la naturaleza de sus pobladores. En términos generales, a ojos de los europeos, la mayoría de los no europeos y casi todos los no cristianos, se clasificaban como *bárbaros*³⁰⁴. Era evidente que el indio era un *bárbaro* y que su cultura y las sociedades en las que vivía eran *inferiores* a las de los hombres blancos³⁰⁵. En consecuencia, pronto se establecieron todos los requisitos que los indios debían alcanzar para posibilitar su integración civil y política, así como su cristianización³⁰⁶. En efecto, para ser cristianos debían primero

³⁰³ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...op. cit.*, pp. 247 y ss. A diferencia de los dos concilios anteriores, el Tercer Concilio por primera vez entregó a curas de indios los instrumentos de una pedagogía, contenida en la DTCL. Ella comprendía el *Confesionario para los curas de indios* (1585), primer inventario sistemático de los ritos y supersticiones que Acosta había tomado del informe de Polo de Ondegardo, y el *Tercero Cathecismo* (1584), primer sermonario bilingüe que incluye algunos dedicados a la refutación de la idolatría.

³⁰⁴ A. Pagden, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988, cap. 2, p. 35 y ss. En el caso de América, fue la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles la que en un principio proveyó el modelo para explicar las causas del comportamiento indio –su atraso–, discutida en España en torno a la justificación de la legitimidad de la conquista.

³⁰⁵ A. Pagden, *La caída del hombre ...op. cit.*, cap. 3, p. 76.

³⁰⁶ Un temprano ejemplo de los requisitos se observa en el *Sumario de las cosas en que los indios han de ser instruidos y persuadidos en las Indias* según el cual se les exigía: tener en veneración la fe cristiana al modo que la tienen los bautizados, abstenerse de la idolatría tanto en público como en privado, renunciar a la antropofagia, evitar la sodomía, respetarse mutuamente la vida, aun de los esclavos, huir de las borracheras, hacerse a la idea de la monogamia y, al contraer matrimonio, tener en cuenta los grados de consanguinidad y afinidad; evitar las relaciones sexuales con la propia madre, hijas, hermanas, primas y demás consanguíneos, acudir los domingos y días festivos a la iglesia para

aprender a ser *hombres* y vivir como tales; se trataba de un status de civilidad que en ese entonces se expresó en el término *policía*. La *policía*, contenida en la hispanización, era incompatible con aquellos vicios más propios de animales que contradicen la razón natural, los cuales estaban destinados a desaparecer una vez que los indios lograran vivir políticamente³⁰⁷. Una cuestión fundamental en este sentido residía en su hábito de vivir en moradas dispersas; para que los indios, socialmente hablando, se pudieran considerar *hombres* debían abandonar este patrón por el de núcleos de población organizada. En el Perú colonial éste nunca fue un aspecto menor; además de facilitar su cristianización, las reducciones de pueblos posibilitaron la incorporación de la mano de obra indígena al mercado de trabajo, especialmente en las minas. En síntesis, el amplio concepto de *policía* estaba contemplado en el objetivo mayor de hispanización de los indios, de manera que el ideal del *indio hombre* se subsumía en el del *indio hispanizado*, y sólo de esa forma podía ser cristiano. Otro aspecto fundamental que posibilitaría la hispanización del indio era el aprendizaje del español. Desde mediados del siglo XVI a través de una serie de cédulas reales se requería a todos los indios aprender español, dado que sus lenguas carecían de términos necesarios para expresar la doctrina cristiana³⁰⁸.

rendir culto a Dios; respetar a los clérigos y religiosos, y guardar reverencia para con las iglesias, cruces e imágenes, abstenerse de comer pescado crudo y, si podía ser, usar manjares al estilo de los españoles, entre otros. Cfr. *Sumario de las cosas en que los indios han de ser instruidos y persuadidos en las Indias*, s.f., Encinas, Cedulario Indiano, IV, 269-270, tomado de Pedro Borges O.F.M., *Métodos misionales en la cristianización de América... op. cit.*, Cap. V, p. 206. El Sumario carece de dirección y fecha, si bien Borges sugiere que estaba dirigido a Nueva España.

³⁰⁷ Si bien Pagden no trata específicamente el concepto de *policía*, permite comprender su origen al desarrollar el análisis de Vitoria respecto a los justos títulos de conquista, a partir de la supuesta esclavitud natural del indio. Las argumentaciones de Vitoria se fundamentan en la *Política* de Aristóteles y los requisitos para la creación de una verdadera comunidad civil, según los cuales el de la constitución de la ciudad, la *polis*, ocupa un lugar central. Cfr. A. Pagden, *La caída del hombre ... op. cit.* cap. IV.

³⁰⁸ Real Cédula al Virrey del Perú, Valladolid 7 de julio de 1550, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, 42 vol., Madrid, 1864-1884, XVIII, 472, tomado de P. Borges, O.F.M., *Métodos misionales en la cristianización de América... op. cit.*, p. 214.

Todos estos mandatos no eran posibles ni pensables sino a través de la coerción. Respecto a la cristianización de los indios, Sabine Mac Cormack traza un breve recorrido de la conversión, que en la historia del cristianismo en la Antigüedad tardía se planteó en términos de fe –sustentada en la aceptación de la autoridad de las Sagradas Escrituras- y razón –la aceptación basada en la argumentación-, hasta que se incorporó el de la autoridad -a través del poder legislativo y coercitivo del estado, entonces el Imperio Romano-, en tensión con la persuasión. En los Andes, la conversión por la persuasión en las primeras décadas de la evangelización fue implementada por algunos hombres como el dominico Bartolomé de Las Casas. Pero con el tiempo este modelo fue suplantado por el de una creciente insistencia en la autoridad, no sólo del cristianismo, sino de conceptos culturales europeos que excluían la cultura andina. El desconocimiento de los misioneros de esta cultura inclinó la tensión entre fe y razón hacia el lado de la autoridad y –junto con ella- la coerción³⁰⁹. Hubo entonces un factor coercitivo permanentemente en juego, siempre en tensión con la persuasión, fundamental para la puesta en marcha de la cristianización. A su vez, la persuasión como vía para la evangelización encontró un límite claro en la atribuida idolatría de los indios, inspirada por el demonio. Si en un principio parte de las soluciones propiciaban la refutación teórica de los dioses gentílicos y la demostración de su falsedad, con el tiempo ellos quedaron opacados frente al protagonismo de la extirpación de la idolatría. No obstante, las conversiones en masa y la violencia desmedida de los primeros años de conquista dejaban muchas dudas respecto a una arraigada fe en los indios, que sólo podía ser producto de la persuasión. Como vemos más adelante en *De Procuranda*, Acosta busca un equilibrio

³⁰⁹ Sabine Mac Cormack, *The Heart had its reasons. Predicaments of Missionary Christianity in early Colonial Peru*, HAHR, Vol. 65, No 3, August 1985, pp. 443-466.

en esta tensión permanente donde sitúa los criterios para la evangelización y salvación de los indios de Perú y México.

Como orden predilecta de uno de los más acérrimos representantes del rey en el Virreinato del Perú, el Virrey Toledo, amigo del P. General Francisco de Borja, la Compañía de Jesús sumó su contribución a la ingente tarea de la hispanización y cristianización de los indios, especialmente a través del teólogo de la misión, José de Acosta. Un aspecto fundamental era que la Compañía de Jesús integraba su misión a un espacio donde gran parte de la población era “oficialmente” cristiana. El P. General indicó al primer provincial de la Compañía, el jesuita Ruiz de Portillo que

Donde quiera que los Nuestros fueren, sea su primer cuidado de los ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atenderán a la conversión de los demás que no son bautizados, procediendo con prudencia, y no abraçando más de lo que pueden apretar³¹⁰.

La Compañía de Jesús en el Perú fue precedida por métodos de evangelización que no eran los propios, especialmente las doctrinas de indios, que habían sido el semillero de la hispanización y cristianización. Como ya mencionamos, a pesar de las incompatibilidades planteadas con el Instituto de la Compañía, los jesuitas aceptaron las doctrinas bajo presión del Virrey Toledo donde continuaron el proceso de hispanización y cristianización de los indios. Al mismo tiempo, Acosta se dedicó a trazar el derrotero de la Compañía en la Congregación Provincial de 1576, cuando a la vez sentó las bases del proyecto evangelizador en el Perú en *De Procuranda*. En el Proemio, Acosta parte de la conocida distinción de las diferentes *naciones de bárbaros* para pensar la evangelización y el *negocio* de su *salvación* según las características de cada una. Partimos de esta clasificación porque, como

³¹⁰ MP, I, p. 122.

desarrollamos a continuación, allí Acosta expone los criterios para encauzar la hispanización y cristianización de los indios cuando, a la vez, logra un equilibrio en el recorrido de la persuasión a la coerción. Como vemos más adelante, Acosta encuentra una justificación del uso de la fuerza y la coerción en la evangelización —y salvación— de los indios por su condición de súbditos de los *príncipes cristianos*.

A partir de su propia experiencia en el Perú, Acosta argumenta que el estilo y las formas de evangelizar debían adaptarse según las características de las naciones de *bárbaros*, esto es, aquellas privadas de la luz del evangelio. Señala tres categorías de *naciones bárbaras* y los correspondientes modos para su evangelización, condición para su salvación³¹¹. Acosta ubica a los indios de Perú y México en una categoría intermedia entre los *chinas y japoneses*, reunidos en una primera categoría, y los indios nómades, *salvajes semejantes a las fieras*, en una tercera³¹². Sobre el segundo grupo de bárbaros, que *comprende a nuestros mejicanos y peruanos*, el autor encuentra dignos de admiración sus imperios y repúblicas, sus leyes e instituciones. Si bien no tienen escritura, encontraron distintos modos de suplir esta falta, como en el caso de Perú, con los *quipos*, que les permite conservar la memoria de su historia, sus leyes, vidas, el cómputo del tiempo, así como cuentas y números. Pero, a pesar de ello,

³¹¹ Según Pagden, al trazar diferencias entre distintos grupos dentro de América estableciendo a la vez una conexión entre los bárbaros amerindios y los de Asia, el método de Acosta no tenía antecedentes. Era, en síntesis, un sistema de etnología universal. Cfr. A. Pagden, *La caída del hombre...op. cit.*, p. 220 y ss. Esta clasificación se repite en la *Historia Natural y Moral*, si bien con diferencias, dado que los tres grupos son amerindios, siendo los primeros los mexicanos y peruanos. Recordemos que la *Apologética historia* de Bartolomé de Las Casas constituye el primer análisis comparativo detallado de la cultura amerindia. Si bien hay afinidades, Pagden señala que no hay evidencia de que Acosta conociera la obra de Las Casas. Cfr. Pagden, *La caída del hombre...op. cit.*, p. 200. Cabe aclarar, como señala Fermín del Pino, que la intención de Acosta en el Proemio no es la de ofrecer una secuencia evolutiva de las culturas americanas, sino clasificar taxonómicamente a los *bárbaros* para evitar la generalización de un método misional. Cfr. Fermín del Pino, *Revista de Indias*, Departamento de Historia de América “Fernández Oviedo”, Centro de Estudios Históricos, 1990, vol. L, No. 190, p. 871.

³¹² Al primer grupo -chinos y japoneses- “... *pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas... y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras...Todas estas naciones, aunque en realidad son bárbaras..., deben ser llamadas al evangelio de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y a los romanos*”. Cfr. *De Proc, Proemio*, p. 391 y ss. El tercer y último grupo es ejemplificado con los indios nómades del Caribe, así como los chiriguano, los moxos, todos los pueblos de Brasil y los habitantes de la Florida principalmente.

Acosta subraya que igualmente carecen de la *recta razón* y del *modo civil* de los demás hombres. De ahí en más Acosta se limita a los indios del Perú, porque son los que él más conoce y porque *ocupan un lugar intermedio entre los otros*, lo que facilita hacer un juicio sobre ellos³¹³. Esta segunda clase de bárbaros, los *mejicanos* y *peruanos*

Mas porque guardan tanta monstruosidad de ritos, costumbres y leyes, y hay entre los súbditos tanta licencia de desmandarse, que si no son constreñidos por un poder superior, con dificultad recibirán la luz del evangelio, y tomarán costumbres dignas de hombres, y si lo hicieren, no se juzga que perseverarán en ellas; por eso la misma razón, y la autoridad de la Iglesia establecen, que *los que entre ellos abracen el Evangelio, pasen a poder de príncipes y magistrados cristianos, pero con tal que no sean privados del libre uso de su fortuna y bienes, y se les mantengan las leyes y usos que no sean contrarias a la razón o al Evangelio*³¹⁴.

Entonces, como puede verse en Acosta, los indios del Perú, súbditos de los *príncipes cristianos*, pueden adquirir las costumbres civiles dignas de hombres – *policía-*, lo que a su vez es condición para su evangelización³¹⁵. Pero es en este contexto donde a la vez Acosta menciona la idea de conservar las *leyes y usos* de los indios que no contradigan las verdades de la fe, lo que puede interpretarse como un límite a su cristianización e hispanización. Como vemos a continuación, fue un criterio que reiteró respecto a la educación y formación en los colegios de la Compañía de Jesús en el Perú dos años después. Cuando en 1568 Felipe II envió al Virrey Toledo al Perú, entre las tantas tareas de reorganización administrativa establecidas en la Junta Magna se incluía la de crear una universidad y colegios de

³¹³ *De Proc*, p. 391. Mi subrayado.

³¹⁴ *De Proc*, p. 393. Mi subrayado.

³¹⁵ Así lo reitera más adelante: “*Lo primero y cabeza de lo demás es lo que dijo un insigne apreciador de las cosas de Indias, que primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres y después a ser cristianos, principio que es tan capital que de él depende todo el negocio de la salvación o de la ruina cierta de las almas... Atraer, pues, a estos hombres silvestres y ferinos a genero de vida humana, y acomodarlos a trato civil y político, este debe ser el cuidado del gobernante, pues será en vano enseñar lo divino y celestial a quien no cuida ni comprende lo humano*”. *De Proc*, pp. 491-493.

caciques, ambos orientados a crear elites adictas a la corona. De esta estrategia hacía eco una de las primeras indicaciones que el General de la Compañía, Francisco de Borja daba al Provincial Portillo en las vísperas de la partida en 1567:

Tengan mucha advertencia qué gente es aquella en que han de aprovechar, qué errores y sectas de gentilidad siguen, qué inclinaciones y vicios tienen, si hay doctos o personas de crédito entre ellos, para que éstos procuren ganar, como cabezas de los otros, y qué remedios, conformes a estas cosas, se les puedan y deban aplicar...³¹⁶

Así también lo entendió Acosta, cuando sugería *ganar la voluntad de señores y curacas*, mostrándoles *cómo los suyos les servirán mejor conforme a nuestra ley*³¹⁷.

En Cuzco y Lima se asentaron los primeros colegios donde se educaron los *indios principales*, cuando la Compañía a su vez contaba con tres doctrinas: las de Santiago, Juli y Potosí³¹⁸. Los colegios para hijos de caciques e indios nobles constituyeron uno de los medios de evangelización de la Compañía de Jesús en el Perú, si bien las doctrinas fueron el principal³¹⁹. En América, especialmente en el Perú, la Compañía retuvo hasta su extinción el monopolio de la enseñanza secundaria, y en buena medida asumió también la enseñanza superior.

³¹⁶ A. Astrain SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1914, Tomo II, Láinez-Borja, 1556-1572, p. 306. Ver también MP, I, 123.

³¹⁷ Por este motivo Acosta lamenta la muerte de *Atabalipa*, dado que si se hubiese conquistado su voluntad "...en breve hubiera recibido la fe muy fácilmente todo el imperio de los Ingas...Porque es maravillosa la sumisión que todos los bárbaros tienen a sus príncipes o señores, *De Proc*, p. 458.

³¹⁸ Cfr. Carta anua de 1577 del Provincial Acosta al P. General Mercuriano, en F. Mateos, *Obras del Padre José de Acosta...*, *op. cit.*, pp. 261-262; también en MP, II, p. 215.

³¹⁹ En la Congregación Provincial de 1576 convocada por el flamante Provincial José de Acosta, el jesuita estableció que el objetivo principal y razón de la Compañía en el Perú era la salvación de los indios, para lo que se establecían cuatro modos: doctrinas con cura parroquial de indios –allí se discutieron las implicancias de este modo ajeno a la Compañía–, misiones volantes a los indios –a las que la Compañía estaba habituada–, residencias con asiento fijo en territorios bien poblados con indios, sin forma de colegios ni tomar parroquias y, por último, fundar colegios e internados para los hijos de los curacas e indios nobles. Acosta analiza detenidamente las doctrinas y misiones en el libro V del *De Procuranda*, desde el capítulo XVIII hasta el final. Pero no dedica mayor atención a los colegios en esta obra. Sobre medios de evangelización de la Compañía, cfr. Xavier Albó, quien analiza detenidamente los distintos medios de la Compañía de Jesús para la cristianización y aculturación del indio. Cfr. X. Albó, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación (Primera parte)" en *América Indígena*, México, D.F., Octubre, 1966, Vol. XXIV, No 4, pp. 262 y ss.

Acosta reitera el criterio de preservación de aquellas costumbres de los indios que no contradigan la fe en las instrucciones para los colegios. En efecto, en las *Reglas para el colegio de caciques* que redactan el Visitador Plaza y el Provincial José de Acosta, fechadas en octubre de 1578, que incluyen los *Avisos para el que ha de tener cargo del collegio de caciques*, el quinto establece que:

Las leyes y costumbres y modo de gobernar que ellos tienen en sus tierras, que no es contrario a la ley cristiana y natural, no es bien quitársele; ni conviene hazerles españoles en todo, porque demás de ser muy difícil y que será ocasión de dexarlo todo, es gran perjuicio para su gobierno y república dellos³²⁰.

Es reconocida en estas afirmaciones la influencia del cronista Polo de Ondegardo (Valladolid c. 1520- La Plata, 1575), a quien Acosta conoció y consultó durante su primer viaje al interior del Perú, entre 1573 y 1574. El licenciado Polo de Ondegardo fue quien proveyó a Acosta gran parte de la información que el jesuita volcó en su *Historia Moral y Natural de Indias* —especialmente en el Libro IV—, en lo concerniente al Perú. Era partidario de la conservación de muchas manifestaciones de la cultura autóctona, en la medida que no presentaran contradicción con el derecho natural y la religión cristiana³²¹. Duviols subraya la influencia de Polo de Ondegardo sobre la Compañía, quien además de promulgar la conservación de muchas de las manifestaciones indígenas, insistió en la necesidad de contar con un conocimiento de sus ritos y creencias, no como base para una política represiva sino para refutarlos en la predicación³²². Asimismo, es interesante notar que la conservación de ciertas

³²⁰ MP, II, p. 460.

³²¹ La información del *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* (1559) del licenciado Polo de Ondegardo fue incorporada posteriormente al *Confesionario para curas de indios*, complemento del Catecismo del Tercer Concilio Limense, bajo el título: “*Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*”.

³²² “*Pero aun en çierta forma emos perdido mucha parte de crédito y hecho a los mismos naturales haçer ynuvaciones malas e reprobadas para conseguir lo que quieren, tanto para su cristiandad como para su poleçia, y creo yo que sería dificultoso de rremediar sin mucha biolençia y castigo...*”, Polo de

costumbres de los indios encontraba en Polo un correlato económico cuando proponía un retorno al sistema de tributo indígena en energía - eliminando la renta fijada en volúmenes de productos- porque permitiría obtener mayor provecho del tributo indígena³²³. Si bien la influencia de la obra de Polo se reconoce generalizadamente en el caso de Acosta, no es seguro hacerla extensiva al interior de la Compañía de Jesús. El jesuita mestizo Blas Valera fue un gran crítico de la obra del cronista cuyo tratado juzgaba superficial e incorrecto en muchos aspectos de la religión inca³²⁴.

Al comienzo del último capítulo en *De Procuranda*, Acosta reitera la idea de conservación de la gentilidad en la medida que no fuese contraria a la razón:

Oficio nuestro es ir poco a poco formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza; *más en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo conveniente cambiarlas*; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal que no sea contrario a la razón, y fallar así en derecho como lo ordenan las disposiciones del Consejo de Indias³²⁵.

Volvamos a la clasificación de *naciones de bárbaros* del Proemio a *De Procuranda* para observar una distinción fundamental que Acosta percibe desde un principio respecto a la trayectoria evangelizadora en las *Indias Orientales*, donde era posible el

Ondegardo, Lic. Juan, Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los yndios a sus fueros, en C.L.D.R.H.P., t.III, Lima, 1916, tomado de Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 298 y ss.

³²³ Para determinados pueblos –especialmente aquellos castigados por años de malas cosechas-, Polo pide un retorno a la forma indígena del excedente medido y transferido en energía, y que el poder colonial se allegara “...a su costumbre, que es la más acomodada para que se pueda hacer...”. Cfr. Polo de Ondegardo, *Informe de las cosas y gobierno del Perú, 1561*, citado en Carlos Sempat Assadourian, “La renta de la encomienda en la década de 1550: piedad cristiana y deconstrucción”, *Revista de Indias*, 1988, vol. XLVIII, Nos. 182-183, p. 138. Agradezco a la Dra. Ana María Presta esta referencia.

³²⁴ Cfr. Sabine Hyland. *The Jesuit and The Incas. The Extraordinary life of Padre Blas Valera, S.J.*, Michigan, USA, The University of Michigan Press, 2006, p. 88. Valera también creía que a Polo sólo le importaba el botín oculto, motivo por el cual se molestó en buscar las tumbas y momias de los reyes y señores de Cuzco. Cfr. S. Hyland, *The Jesuit and The Incas. The Extraordinary life of Padre Blas Valera, S.J.*, Michigan, USA, The University of Michigan Press, 2006, p. 164.

³²⁵ *De Proc.*, p. 502. Mi subrayado.

modo de predicación apostólica, encarnado en Francisco Javier, cuando en Perú y Méjico, donde soldado y sacerdote deben ir juntos

...que los bárbaros infieles que reciben la religión cristiana, pasen al cuidado y tutela de los príncipes cristianos en beneficio de la fe³²⁶.

Podemos ver entonces que en Acosta la cristianización de esta categoría intermedia de *bárbaros* conlleva implícitamente un uso de la violencia conforme a su ubicación en esta clasificación. El primer grupo, el de los *chinas y japones* es destinatario de la predicación apostólica, libre de violencia. El tercer grupo compuesto por bárbaros asimilables a las fieras no deja otra opción que la coerción pura. En este segundo grupo, no obstante, podemos ver un límite a la violencia y coerción en la preservación de ciertos usos y costumbres de los indios así como en la sustitución paulatina y gradual de aquellos perniciosos que deben modificarse.

Acosta expone las diferencias entre las distintas misiones, a partir de las cuales busca un equilibrio para la Compañía de Jesús en el espacio misional peruano, que declara conocer mejor. Subrayamos este aspecto en lo que consideramos un tono intermedio, observable también en el máximo impedimento para la cristianización, que eventualmente concentró el más alto grado de represión colonial: la idolatría de los indios. Desde luego, el tema de la extirpación de la idolatría en el Perú excede claramente los límites de nuestra investigación. Pero nos interesa analizar la postura de Acosta frente a la idolatría en *De Procuranda* a los fines de la evangelización de los indios, tema que sin duda continúa con mayor profundidad en la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590).

³²⁶ *De Proc*, p. 461.

Antes de 1610, año en que se instituyó la sistematización de campañas en manos de extirpadores *ad hoc*, la extirpación de la idolatría había sido considerada por las autoridades eclesiásticas peruanas como una de las tantas tareas de la evangelización, según las medidas adoptadas en los concilios³²⁷. Antes de esa fecha, sin embargo, el gobierno del Virrey Toledo representó un viraje completo en la historia de la extirpación. Como señala Duviols, cuando el virrey llegó al Perú se manifestaba el movimiento andino conocido como el *Taki Onkoy* o *enfermedad del baile*³²⁸. Este movimiento religioso que se extendió en los Andes del centro-sur en 1562 por obra de indios *dogmatizadores* – así llamados por los españoles- itinerantes, provocó la primera aproximación sistemática, aunque breve, a la extirpación en la región de Lima³²⁹. Toledo tomó todas las medidas conducentes a la represión de las actividades de los idólatras, caracterizados generalmente como *hechiceros*. Los logros más drásticos, esto es, aquellos que dieron fisonomía propia a su gestión gubernativa fueron inspirados por la férrea voluntad de la extirpación, indispensable para la completa hispanización de la población indígena³³⁰.

Según Acosta, la idolatría en Perú se manifiesta sobre todo en las *guacas*, esto es, dioses andinos regionales –generalmente lugares u objetos vinculados a un ancestro o

³²⁷ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, México, Universidad Autónoma de México, 1977, p. 176. El punto de inflexión que marca Duviols respecto a la idolatría de los indios es 1609, cuando un cura de indios – Francisco de Ávila en Huarochiri- hizo oír su voz de alerta: la idolatría, aseguraba él, continuaba con el mismo vigor de antes de la conquista, y si esto no se había notado era debido a que las prácticas idolátricas se realizaban en absoluta clandestinidad.

³²⁸ Cfr. Luis Millones, *Mesianismo e Idolatría en los Andes Centrales*, Buenos Aires, Fundación Simón Rodríguez-Editorial Biblos, 1989. Millones analiza el surgimiento del Taki Onkoy a partir del quiebre de la conquista y los consecuentes cambios y fusiones que se producen en la estructura religiosa incaica, antes que como una resistencia a la cristianización colonial.

³²⁹ Cfr. Kenneth Mills, *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-colonial Peru*, Institute of Latin American Studies, The University of Liverpool, Monograph Series No 18, Cap. I “Extirpation”.

³³⁰ Cfr. Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)...op. cit.*, cap. II “Historia de la extirpación desde 1532 a 1660”. Sobre la identificación del idólatra como hechicero de las campañas de extirpación, ver Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Perú, Pontificia Universidad católica del Perú, Fondo Editorial, 1998, cap. II.

protector-, que el jesuita define como *adoratorios*³³¹. Si bien la idolatría de los indios es inadmisibles, Acosta realiza una distinción entre la idolatría del infiel y del neófito:

Con los infieles hay que distinguir cuidadosamente, porque si observan sus ritos y ceremonias sin escándalo de los fieles, dejando que cada uno viva tranquilamente en su ley, hay que dejarlos en su ceguera hasta que sean iluminados del Altísimo... Mas si son súbditos de los príncipes cristianos, y causan escándalo a los fieles, no se han de tolerar³³².

Observamos, entonces, que Acosta no tiene dudas de una intolerancia respecto de cualquier sesgo idolátrico en el caso de los neófitos, que debe castigarse, así como la persuasión sería deseable para atraer al infiel. Respecto a los ritos paganos e idolátricos de los infieles, Acosta es partidario de una sustitución de aquellos ritos por otros *mejores y decentes* para que, ocupados en ellos, los indios *dejen caer de sus manos y de su corazón las viejas supersticiones de su secta*³³³.

Hemos trazado un recorrido a partir del mismo momento de encuentro en la conquista y de la occidentalización como su sello, manifiesta en sus objetivos de hispanización y cristianización de los indios. Luego centramos el análisis en la integración de la Compañía de Jesús –convocada por Felipe II- a la colosal empresa colonial. Ella asumió la tarea de la evangelización y el fin último de la salvación de los indios, según los lineamientos del destacado teólogo de la misión, José de Acosta. Su obra *De Procuranda indorum salute*, obra sobre la evangelización en América, brindó también los contenidos principales discutidos en la primera Congregación

³³¹ Así define Acosta a la idolatría en la Historia: "...hay dos linajes de ella [la idolatría]: una es cerca de cosas naturales; otra, cerca de cosas imaginables o fabricadas por invención humana. La primera de éstas se parte en dos, porque, o la cosa que se adora es general, como sol, luna, fuego, tierra, elementos; o es particular, como tal río, fuente, o árbol, o monte, y cuando no por su especie, sino en particular, son adoradas estas cosas; y este género de idolatría se usó en el Perú en grande exceso, y se llama propiamente *guaca*". Cfr. HNyM, p. 140. El segundo género de idolatría que pertenece a la invención humana se subdivide a su vez en dos formas: una que consiste en adorar ídolos, que se diferencia de la que adora lo que fue y es algo, como es la idolatría con los muertos.

³³² *De Proc*, p. 564.

³³³ *De Proc*, pp. 564-565.

Provincial de la orden en 1576. Nos interesa subrayar que en los años inmediatamente posteriores al establecimiento de la misión en Perú, Acosta sentó las bases para una hispanización y cristianización gradual, que además encontraron un límite en su afirmación de la preservación de ciertas costumbres y usos de los indios. La inclinación del jesuita por la obra de Polo de Ondegardo como referencia fue una elección que marcó un distanciamiento con la coerción e hispanización a ultranza de la que era partidario el Virrey Toledo. Al mismo tiempo, Acosta encontró una justificación de la coerción para la evangelización de los indios en el caso del Perú, a partir de su condición de súbditos. Es un grado de coerción que se distanció de la violencia desmedida de los primeros años de conquista, pero que la implantación de la ortodoxia tridentina reforzaría inevitablemente. Podemos pensar, entonces, que este equilibrio entre la persuasión y la coerción expuesto en *De Procuranda* se limitó a un primer momento de la misión. El mismo Acosta, como una de las figuras principales del Tercer Concilio Limense (1582-83) (TCL), fue uno de los mayores responsables de fijar la ortodoxia colonial a partir de la incorporación de los decretos tridentinos que dejó atrás cualquier criterio de preservación de ciertos usos y costumbres indígenas. Según señala Estenssoro, Acosta se convertiría en el personaje clave de la nueva orientación de la conversión indígena con la implantación de la ortodoxia tridentina a partir de las decisiones del TCL, en el cual desempeñó un papel preponderante. Todo elemento indígena de tiempos prehispánicos era entonces susceptible de ser proscrito como idolátrico, y así terminó por imponerse la imagen del mensaje cristiano y la idolatría como dos objetos inmutables sin punto de intersección entre ellos³³⁴. Prueba de esto fue la decisión en el seno del concilio de sumar al catecismo instrumentos como el *Confesionario para los curas de indios*

³³⁴ Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad...op. cit.*, pp. 189 y ss.

(1585), primer inventario sistemático de los ritos y supersticiones tomado del tratado de Polo de Ondegardo, y el *Tercero Cathecismo* (1584), primer sermonario que incluyó sermones dedicados a la refutación de la idolatría. Pero en los primeros años de su estancia en Perú, podemos concluir que Acosta buscó un tono moderado de la coerción necesaria –algo que nunca niega- para la cristianización y para la hispanización del indio, sobre todo en cierta insistencia en que se conserven aquellas costumbres que no dañan a la cristiandad. En el caso de los ritos, ya en estos años Acosta no los presenta como tolerables entre los neófitos, pero en los infieles no son motivo de fuerza indiscriminado, si no dañan a los demás.

La lealtad a Felipe II e incansable defensa de los justos títulos de conquista por parte de Acosta no atenuaron, sin embargo, su desconfianza hacia los españoles en el Perú y su mala influencia sobre los indios. Según las recomendaciones de la censura española -guiada por la romana y con la intervención del P. General Acquaviva-, Acosta debió quitar referencias a la crueldad de los conquistadores en *De Procuranda*³³⁵. Así lo indicaba Acquaviva al jesuita Gil González, Provincial de Toledo:

Se enbía a V.R. el libro del Padre Acosta, cuio título es Pro indorum salute curanda, el qual me ha contentado mucho; así deseo que V.R. le haga allá rever de nuevo a quien le pareciere, y specialmente se quite lo que en el capítulo se dize de la crueldad y por el modo que tuvieron los conquistadores, y si en alguna otra parte uviere algo desto que pueda offender...³³⁶

³³⁵ Cfr. León Lopetegui, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones*, Consejo superior de investigaciones científicas Instituto Gonzalo Fernández e Oviedo, Madrid, 1942, pp. 216 y ss. Lopetegui asume que debe ser el capítulo XIII del libro primero – si bien no el único en sufrir podas-, donde se suprimieron párrafos aparentemente vehementes.

³³⁶ *MP*, III, pp. 195-196.

Como vimos en el capítulo anterior, el generalato de Acquaviva atravesó un período de adversidades en su relación con la Provincia de España –en el que Acosta no fue su aliado- y por eso quería evitar mayores inconvenientes. Sin embargo, es un episodio que suma desconcierto a la ya difícil tarea de encasillar a José de Acosta.

Sobre el carácter ficcional de la acomodación ricciana

La tensión entre persuasión y coerción implicada en la evangelización de los naturales del Nuevo Mundo no se manifestó en el Este asiático, ni fue una opción, como así tampoco lo fue la occidentalización³³⁷. Como vimos en la introducción, la impronta de la acomodación en las misiones allí establecidas por la Compañía, a menudo condujo a su idealización, sobre todo desde una historiografía institucional de la Orden, además de los estudios teológicos y misionológicos.

En un trabajo que señala estos contrastes entre las misiones de la Compañía en Oriente y Occidente respectivamente, Andrew Ross concluye que, a diferencia de la naciente iglesia en oriente, en las áreas cristianas latinas Europa occidental era sinónimo de cristianismo y viceversa, algo que se expresó aún más explícitamente en la Península Ibérica durante la *reconquista*. En este contexto, las misiones de la Compañía de Jesús en China y Japón, según el autor, obstruyen cualquier intento de presentar un modelo homogéneo en la historia de la expansión del cristianismo. Ross atribuye esta distinción a la propia Compañía de Jesús en Oriente, especialmente por

³³⁷ Es pertinente hacer una aclaración en el caso de India, dado que allí la presencia portuguesa – si bien no la Compañía de Jesús- recurrió a medios coercitivos, especialmente en Goa - importante punto comercial- por la afluencia de judíos, además de la presencia musulmana. La Inquisición estaba presente desde 1560, y los autos de fe no eran poco frecuentes. La posición de los jesuitas fue delicada; generalmente se desempeñaban como confesores de los condenados. Cfr. Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, USA, Penguin Books, 1985, cap. 2 “The Second Image: the hui hui”, pp. 93-127.

la impronta de la acomodación de Valignano en Japón, continuada por sus sucesores. Según Ross, el factor de la nacionalidad tenía una incidencia no menor, pues donde fuera que las misiones bajo la autoridad de portugueses o españoles se hubieran expandido, los conversos tenían también que convertirse en españoles o portugueses así como en cristianos³³⁸. Este contraste también se observa en la clásica obra de George Dunne, *Generation of Giants*. Esta *generación de gigantes* –Ricci entre los primeros- estaba conformada por los primeros jesuitas que llegaron a China bajo la dinastía Ming (1368-1644) para restaurar aquel ideal genuino de cristianismo que la iglesia temprana había introducido en la vida cultural del Imperio Romano, para así reavivar aquellos métodos de adaptación cultural e introducirlos en el corazón de las misiones en oriente³³⁹. La Compañía de Jesús, a través de hombres como Valignano, rompieron con la tendencia *europizante* en tanto predisposición mental de la época, propia de los jesuitas españoles en Macao³⁴⁰. Dauril Alden relativiza la evaluación de Dunne en torno a este distanciamiento del eurocentrismo por parte de la Compañía en oriente, específicamente respecto a la admisión de los nativos a las distintas misiones. Si en la India portuguesa Francisco Javier había comunicado a Ignacio de Loyola que los indios no eran aptos para integrar la Compañía, en China y Japón un eurocentrismo menos violento se manifestó igualmente en prolongadas discusiones y divisiones en el interior de la Compañía en torno a la integración de nativos en sus filas³⁴¹.

³³⁸ Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, New York, Orbis Books, 1994. Cap. X, "Whence Came the Vision?".

³³⁹ Ya hicimos referencia en lo introducción a los estudios que analizan la figura de Ricci y su obra desde una perspectiva teológica y misionológica.

³⁴⁰ George Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, Burns & Oates, 1962, Cap. I "Reaching for the moon".

³⁴¹ Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996, p. 262 y ss. Para el caso del Perú, Francisca Cantú menciona el temor de la Compañía a su "criollización" durante el generalato de Acquaviva que, si bien estaba lejos de ser un peligro real, limitó la admisión de candidatos criollos y

Tanto Dunne como Ross mencionan el factor de la nacionalidad para referirse a los españoles y portugueses, cuya “mentalidad de conquistador” asoció cristianismo con europeísmo, como señalamos más arriba. Este enfoque, no obstante, puede conducir a reduccionismos si no se contemplan las misiones según los condicionamientos externos dentro de un contexto mayor, atribuyéndoles una falsa autonomía³⁴².

Como señalamos al inicio de este capítulo, la llegada de la Compañía de Jesús al Este asiático representó un encuentro de dos culturas con un nivel de complejidad similar. A esto podemos agregar otro tipo de apreciaciones de Valignano sobre la población en las misiones allí establecidas; desde un principio hizo una distinción entre dos grupos: los de piel oscura en India y la *gente bianca*, los chinos y japoneses. La gente en India era, según establecía Aristóteles en su *Política*, hecha para servir, antes que para mandar³⁴³. La Compañía, entonces, debía concentrarse en Japón y China – la parte *ultra gangem* de la Provincia de India, hasta que Japón constituyera una Viceprovincia en 1595. Así se expresaba Valignano sobre Japón:

Es esta empresa de Japón, sin duda, la más importante y provechosa de cuantas hay en estas partes de Oriente, y aun en todo lo descubierto, por muchas razones: La primera, por ser una Provincia muy grande que...contiene sesenta y seis reinos, habitada toda de *gente blanca, de mucha policía, prudencia y entendimiento y muy sujeta a la razón...*³⁴⁴.

mestizos. Cfr. Francesca Cantú, “*Como ese nuevo mundo está tan lejos destas partes. Strategie e politiche di governo della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607)*”, en P. Broggio, F. Cantú, P.A. Fabre y A. Romano (Eds), op. cit., p. 128.

³⁴² A partir de una reflexión sobre cómo pensar las prácticas científicas de los jesuitas en el espacio de la misión, Antonella Romano advierte sobre la necesidad de pensar la empresa misional desde una articulación del proyecto apostólico con las políticas de dominación de los imperios europeos. De lo contrario, se cae en una lógica internalista y una visión de la Compañía cerrada sobre sí misma. Cfr. Antonella Romano, “Les jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique (XVIe- XVIIIe siècles)”, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, VOL. LXXIV FASC. 147, January-June 2005, p. 229.

³⁴³ Josef F. Shutte SJ, *Valignano's Mission Principles for Japan*, St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980, Vol I., Cap. II, pp. 124-136.

³⁴⁴ *Sumario*, p. 131. Mi subrayado.

La sujeción a la razón los hacía particularmente aptos para recibir *las ciencias*, las que, de Ricci en adelante, encontrarían una entusiasta recepción por parte de los mandarines en el Imperio de los Ming tardíos.

Como dijimos, el encuentro de los jesuitas y China fue el de dos culturas de complejidad similar, observable sobre todo en dos aspectos: la imprenta y la educación³⁴⁵. En efecto, la activa industria de la imprenta y la constante circulación de la obra impresa en la China de los Ming tardíos jugaron un rol fundamental en la propagación del cristianismo. A diferencia de otros países donde la imprenta fue introducida por los misioneros –en Perú, en la década de 1580 para imprimir el catecismo del Tercer Concilio Limense-, en China el cristianismo hizo pleno uso de esta muy desarrollada industria. Como resultado, el *apostolado mediante libros* (Apostolate through books) se convirtió rápidamente en uno de los principales medios para la propagación de la fe cristiana, especialmente en los círculos de élite. La doctrina cristiana y los tratados científicos de los jesuitas encontraron así un rápido y eficaz medio de difusión³⁴⁶. La intención de los jesuitas en la composición de obras de diverso tipo fue también demostrar que ellos –los jesuitas, como representantes de la cultura occidental-, no eran *bárbaros*, como los chinos solían llamar a los extranjeros. A esto pueden añadirse dos características más que tornaron el encuentro entre los jesuitas y los chinos algo asimétrico: el número de los extranjeros –los misioneros jesuitas- eran considerablemente menor a los chinos, por lo que la interacción entre grupos fue de proporciones desiguales. Y, por otro lado, fueron los chinos quienes alojaron a los misioneros europeos y les permitieron quedarse, lo que los ubicó en una

³⁴⁵ Cfr. N. Standaert, *Methodology in View of Contact between Cultures: the China Case in the 17th Century*, Hong Kong, CSRCS, The Chinese University of Hong Kong, 2002, pp. 2-3.

³⁴⁶ N. Standaert subdivide los escritos cristianos en ocho géneros religiosos: los escritos humanísticos, la filosofía aristotélica, los escritos catequísticos y teológicos, escritos apologéticos, vidas de santos y sabios, la Biblia, sacramentos y liturgia y, por último, los libros de espiritualidad y oraciones. Cfr. *Handbook*, pp. 600-631.

posición dominante³⁴⁷. Como ya mencionamos, la primera instancia de acomodación que Valignano había establecido, el aprendizaje del idioma chino, sin duda había posibilitado el establecimiento de estas relaciones. Este es un aspecto esencial de la acomodación ricciana y su cercanía a los letrados, como puntapié para ganar la protección oficial que permitió a la Compañía permanecer puertas adentro del imperio, así como para establecer residencias. Pero esa acomodación, a su vez, fue producto de la experiencia que modificó la visión de ese *Otro* chino. Como vimos, en los primeros años de la misión, los padres Ruggieri y Ricci procuraron un acercamiento del cristianismo a la cultura local vistiendo el hábito de monjes budistas, en un intento de mostrarse como personas religiosas según los códigos locales; fue el gobernador de Cantón el que o bien sugirió o aprobó la decisión de Ruggieri de vestir así³⁴⁸. Ya mencionamos en los capítulos anteriores la trayectoria previa de Ricci de acercamiento a la elite letrada confuciana. Recordemos que, a mediados de la década de 1590, por sugerencia de Qu Taisu (1549-1611) -un letrado confuciano de bajo rango que se convertiría al cristianismo-, Ricci desechó las ropas budistas para vestirse como mandarín. Por supuesto, consultaría con Valignano esta sugerencia en 1592, que el visitador aprobó en 1594. Este cambio de hábito fue acompañado por años de estudio -especialmente a partir de la década de 1590- de los *Clásicos Chinos*, que eventualmente permitiría a Ricci construir su método apologético cristiano³⁴⁹. Los letrados iban a convertirse, a lo largo de la estadía del jesuita en China, en sus principales interlocutores, y ese vínculo fue el que protegió la misión de cualquier

³⁴⁷ N. Standaert, "A Case of Cultural Transmission", en Uhalley, J. y Xiaoxin Wu (Eds), *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful future*, USA, M.E. Sharpe, 2001, pp. 83-85.

³⁴⁸ N. Standaert, "Jesuit Corporate Culture as shaped by the Chinese", en O'Malley *et al* (Eds.), *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Canada, University of Toronto Press, 1999, p. 355.

³⁴⁹ Los *Clásicos* chinos comprenden, por un lado, los *Cinco clásicos* preconfucianos (*Wu jing*), esto es, el Libro de los Cambios (*Yi Jing*), el Libro de la Historia (*Shu jing*), el Libro de la Poesía (*Shi jing*), el Libro de los Ritos (*Li ji*) y los Anales de primavera y otoño (*Chunqiu*). Y, por otro lado, los *Cuatro libros* confucianos (*Si shu*): las Analectas (*Lun yu*), la Gran Enseñanza (*Da xue*), la Doctrina del Medio (*Zhong Yong*) y el Mencio (*Meng zi*).

embate. El interés compartido por el conocimiento científico –especialmente la matemática, geometría, así como la geografía y cartografía-, que en el caso de Ricci era el fruto de su formación en el Colegio Romano, contribuyó a fortalecer este vínculo, que se tradujo en composiciones conjuntas de Ricci y sus pares mandarines. En este sentido, la práctica científica del jesuita representó otra veta de su apostolado en China. Como señala Antonella Romano, si bien la actividad científica de los jesuitas no fue una finalidad en sí misma, sino que respondió a contingencias del espacio misional, a la vez no puede pensarse separada de la producción de saberes propios de la Compañía de Jesús³⁵⁰. No obstante, los interlocutores chinos de los jesuitas no distinguieron los aspectos doctrinales, científicos, filosóficos y morales, entre otros, de sus enseñanzas, sino que los englobaron en una categoría: las *enseñanzas celestes (Tian xue)*. Pero Ricci necesitó un sustento doctrinal para que la aproximación a los letrados confucianos lo condujera a lo que era el fin último: su conversión al cristianismo. Como vemos a continuación, Ricci creó uno que le permitió argumentar que el cristianismo y confucianismo eran totalmente compatibles, a la vez que marginó y condenó al budismo y daoísmo.

En estas páginas nos interesa abordar la acomodación ricciana tal como fue concebida por muchos estudiosos en su correlato cultural, intelectual y doctrinal, a partir de la creación ricciana de una síntesis cristiano-confuciana fundamentada en la compatibilidad teológica entre el cristianismo y confucianismo, y que aportó otro modo de llegar a los letrados en dos aspectos. Por un lado, proveyó a Ricci de herramientas doctrinales para la conversión de los chinos –o al menos sus interlocutores letrados- al cristianismo y, por otro, para la argumentación y refutación

³⁵⁰ Cfr. Antonella Romano, “Les jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique (XVI-XVIII siècles)”, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, Vol. LXXIV Fasc. 147, January-June 2005, pp. 213-236. Ver especialmente 215 y ss.

teórica de las sectas idolátricas, esto es, el budismo y daoísmo. Es necesario detenernos sobre este punto antes del abordaje historiográfico.

De su estudio de los clásicos, Ricci concluyó que los antiguos confucianos eran monoteístas, dado que habían adorado a Dios en la figura del Cielo (*Tian*), Señor de lo Alto (*Shang di*) o Señor del Cielo (*Tianzhu*). Eran distintas denominaciones que Ricci había tomado de los *Clásicos chinos*, si bien se inclinó por la de *Tianzhu*, como sinónimo del Dios cristiano, que de forma omnisciente y omnipotente recompensaba la virtud y castigaba el mal. Poco tiempo después de la muerte de Ricci, dentro de la Compañía, los padres Niccolò Longobardo (1559-1654) y Joao Rodrigues (1558-1633) cuestionaron estos términos por sus connotaciones idolátricas³⁵¹. Pero Ricci no vivió lo suficiente para presenciar estos cuestionamientos; y en vida se dedicaría a rescatar elementos de un supuesto confucianismo monoteísta antiguo, en ese momento desvirtuado por la presencia del neoconfucianismo, de fuertes bases budistas y daoistas, desde el siglo XI bajo la dinastía Song (960-1279). Según indica Ricci en su crónica, la secta de los *letterati* era la más antigua y estimada en China, respaldada por más libros que las otras *sectas* y por eso tenía hasta el presente el gobierno en sus manos. No cree en las cosas de la otra vida, sino que gobierna sobre las cosas inferiores; no tiene ídolos, sino que sólo reverencia al Señor del Cielo (*Shang di*)³⁵². Ricci concluye, entonces que

...esta no es una ley -religión- formada, sino una *academia instituida para el buen gobierno de la república*. Y así bien pueden pertenecer a esta academia y hacerse cristianos, dado que en su esencia no contiene nada contra la fe católica, ni la fe

³⁵¹ La Controversia de los ritos chinos fue, además una controversia sobre los términos que los jesuitas -especialmente Ricci- habían utilizado como sinónimo de Dios cristiano. Pero los cuestionamientos, una vez más, provinieron en primer lugar del interior de la Compañía, antes que de las otras órdenes y de Roma.

³⁵² FR, I, p. 115: Sobre la legge de 'letterati': "*Questa legge non tiene idoli, ma solo riverisce il Cielo e la terra o il Re del cielo...per parergli che governa e sostiene tutte queste cose inferiori*".

católica lo impide; por el contrario, ayuda mucho a la quietud y paz de la república, como pretenden sus libros³⁵³.

Al mismo tiempo, Ricci señalaba que el budismo no era más que un conjunto de supersticiones diabólicas y de falsedades, y los monjes budistas o *bonzos*, eran considerados *la gente más baja y viciosa de China*³⁵⁴. La asimilación del budismo y daoísmo con las sectas idolátricas, eximió al confucianismo de la dudosa naturaleza de sus ritos. En efecto, la cuestión más incómoda de esta compatibilidad entre cristianismo y confucianismo forjada por Ricci residía en sus ritos. Dado que los confucianos jamás iban a dejar de practicar el culto a los antepasados, así como el culto a Confucio entre otros, Ricci no tenía más opción que tolerarlos. Pero para que fueran aceptados, los presentó como ritos civiles, antes que religiosos y –por lo tanto– supersticiosos e idolátricos, como los de budistas y daoístas. Uno de los ritos más solemnes entre los *letterati* era la ofrenda anual de carne, frutas, perfumes y seda a los antepasados en sus templos. Así argumentó Ricci su definición como no idolátricos:

Pero ellos no reconocen en sus muertos ninguna divinidad, ni le piden ni esperan nada de ellos. Por eso no se considera idolatría, y hasta se puede decir que no hay superstición en ellos, si bien sería mejor transformar esto en limosnas a los pobres, cuando sean cristianos³⁵⁵.

Acá reside el nudo gordiano de lo que va a constituir el corazón de la Controversia de los ritos chinos, tal como mencionamos en la introducción. La alternativa que Ricci

³⁵³ “...non è questa una legge formata, ma solo è propriamente una academia, instituita per il buon governo della repubblica. E così ben possono esser di questa academia e farsi cristiani, posciachè nel suo essenziale non contiene niente contra l'essentia della Fede catholica, nè la Fede catholica impediste niente, anzi agiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono”. *FR*, I, p. 120. Mi subrayado; mi traducción.

³⁵⁴ “...la gente piú bassa e vitiosa gente della Cina”, *FR*, I, p. 125. Mi traducción.

³⁵⁵ “E conciosiacosachè nè loro riconoschino in questi morti nessuna divinità, nè gli chiedano, nè sperino da essi niente, sta tutto questo fuori di ogni idolatria, e forse che anco si possi dire non esser nessuna superstitione, sebene serà meglio commutar questo in limosine ai poveri per le anime di tali defunte, quando saranno christiani”. *FR*, I, p. 118.

encontró fue la de concebirlos como ritos *civiles* antes que religiosos, algo que algunos estudiosos señalaron como el punto de origen de una secularización y racionalización de la misión, que a la vez contribuyó al racionalismo del siglo XVII³⁵⁶

A partir de esta concepción de las tres *sectas* de China, nos interesa dirigirnos a la proyección y alcance de la síntesis ricciana en el plano intelectual y cultural a partir de un breve recorrido historiográfico. En su libro *Curious land*, David Mungello analiza la misión jesuita en China en el siglo XVII, en tanto escenario en el cual los misioneros jesuitas acomodaron las enseñanzas occidentales a la cultura local, en el intento de obtener la aceptación de los literati chinos a través de una síntesis confuciano-cristiana³⁵⁷. Mungello distingue dos direcciones de esta acomodación: por un lado, en tanto intento jesuita de encontrar una síntesis abarcativa de la cultura europea y china que ganase aceptación intelectual entre los chinos y así facilitase la conversión al cristianismo. Por otro lado, respecto al rol que jugó en la asimilación de la información acerca de China en Europa, provista principalmente por los misioneros en China, que constituye el origen de la proto-sinología en el siglo XVII. La evidencia más elocuente de la significatividad de Ricci en la vida cultural de los Ming tardíos reside en la creación, según Mungello, de esta síntesis confuciano-cristiana producto

³⁵⁶ Este es un tema que excede el propósito de estas páginas. Remitimos al lector a algunos estudios que tratan el tema. Liam Brockey señala que el conjunto de tácticas de racionalización en el contexto de la misión fue para servir a su objetivo último: ganar conversos. Pero ellas finalmente fueron un “arma de doble filo”, porque descuidaron justamente el fin último religioso de difundir el cristianismo. Cfr. L. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, USA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 44 y ss. Desde una perspectiva que trasciende la misión, Julia Ching define la interpretación jesuita del confucianismo como una contribución al crecimiento del racionalismo y secularismo de los siglos XVII y XVIII. Cfr. Julia Ching, *Confucianism and Christianity. A Comparative Study*, Tokio, Kodhansa International- The Institute of Oriental Religions, Sophia University, 1977, Introducción. Un estudio reciente analiza la contribución jesuita al proceso de secularización europeo – que su autor denomina como *impulso racionalista del cristianismo*- que condujo a la Ilustración. A partir de la definición tomista de la racionalidad de lo público en tanto requisito para una vida social ordenada, independiente de la Revelación, Rubiés sostiene que tanto Ricci como Nóbili ubicaron ciertos aspectos de las *naciones gentiles* en la esfera de lo secular y, por lo tanto, no idolátrica. Cfr. Joan-Pau Rubiés, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, Vol. LXXIV Fasc. 147, January-June, 2005, pp. 257 y ss.

³⁵⁷ Cfr. David Mungello, *Curious Land, Jesuit Accommodation and the Origin of Sinology*, Honolulu, University of Hawai Press, 1985, caps. 1 y 2.

de su reinterpretación de los antiguos textos que afirmaba que los chinos habían adorado a un Dios monoteísta, y que sobrevivió como estrategia de la misión la muerte del propio Ricci. Las tensiones que los jesuitas en China habían tenido que enfrentar fueron esencialmente de orden intelectual; el peso de las tradiciones culturales chinas llevaron a los jesuitas a competir en un nivel intelectual muy alto si querían atraer a los literati. Es por ello que, según Mungello, el método de acomodación ricciano puede ser visto como un *cristianismo intelectualmente saborizado*, no solamente por la creación de esta interpretación de los textos clásicos, sino por recurrir al conocimiento científico y por expresar en sus obras un alto nivel literario.

Paul Rule, en su libro *Kong fu zi or Confucius?* analiza la acomodación intelectual de la obra ricciana en tanto interpretación jesuita del confucianismo. En efecto, según Rule, Confucio es, en gran medida, una invención jesuita. No sólo porque Ricci latinizó su nombre – en chino *Kong fu zi* –, sino porque el apostolado de Ricci es el del desarrollo de la interpretación jesuita de Confucio; y su visión del confucianismo se volvió normativa para la misión. Los jesuitas reconocieron el dominio de los confucianos sobre la sociedad china, el gobierno y las academias, y buscaron hacer contacto con ellos contra los budistas. En busca de un término apropiado para caracterizar la misión jesuita en China y, específicamente la aproximación ricciana, Rule objeta el término de acomodación y propone el de *encuentro* (encounter). Considera deficiente el término *acomodación* en la medida que asume una relación entre un núcleo cristiano y un “envoltorio confuciano” en términos abstractos que pierden de vista la experiencia religiosa en sí misma. El término de *encuentro*, en cambio, alude a experiencias compartidas en la medida que lo permitan las barreras culturales, y al desarrollo de un nuevo lenguaje extraído de ambas culturas para

expresar esta experiencia común³⁵⁸. Fue un verdadero encuentro en la medida que fue recíproco: cada una de las partes trató de asir al otro en su otredad. En una orientación aparentemente similar, en su obra *Manufacturing Confucianism* Lionel Jensen se centra en el encuentro Jesuita -no occidental, sino jesuita- con China, pues son los acomodacionistas jesuitas los que dieron origen a *nuestro* Confucio y el confucianismo, tal vez concebidos por Ricci como una metáfora de la cultura china teológicamente compatible con el cristianismo. Jensen subraya que el éxito de la acomodación que inicia Ricci reside en la creación de una identidad china para los mismos jesuitas: ellos se comportaron como chinos y a su vez, fueron reconocidos como tales. Más específicamente, se volvieron confucianos (*ru*, según la denominación china de esta escuela). Esta conversión jesuita a lo chino produjo una *teología híbrida* que los llevó a considerarse a ellos mismos como un enclave religioso chino³⁵⁹. Es a partir de esta consideración de la conversión jesuita a *ru*, y no del bautismo de los chinos, según Jensen, que podemos comprender la función de Confucio y su influencia sobre este grupo³⁶⁰. Cabe aclarar, sin embargo, que esta *sinización* es anterior al cambio de hábito y al acercamiento a la élite letrada confuciana. En efecto, ya en 1585 Ricci narra en una carta a un hermano que estaba “hecho un chino”, en todos los aspectos exteriores, desde la vestimenta al ceremonial³⁶¹. En ese momento, evidentemente, ser chino consistía en adquirir la

³⁵⁸ Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Allen and Unwin, Australia, 1986, p. 57.

³⁵⁹ Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism. Chinese Tradition and Universal Civilization*, United States of America, Duke University Press, 1997, Primera parte, cap. I, p.55.

³⁶⁰ Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*, *op. cit.*, Primera parte, cap. I, p. 70. Paul Rule critica el término “manufacturing” utilizado por Jensen, y propone el de “invención” (invention), que mejor sugiere el descubrimiento de algo que ya existía previamente a su conocimiento. También objeta el concepto de “teología híbrida”, porque presupone al cristianismo como un producto fijo y culturalmente determinado. Cfr. Paul Rule, “Revelation in the Confucian and Christian Traditions”, en S. Uhalley y X. Wu (Eds.), *China and Christianity...op. cit.*, pp. 64-65.

³⁶¹ Carta al P. Giulio Fuligati, S.I., Sciaochin, 1585, “...Di qui potrebbe V.R. colligere di me come sto; cioè fatto un cina. Già saprà che nel vestito, cera, nelle cerimonie e tutto l'esteriore ci siamo fatti cinesi”, OS, II, p. 72.

aparición de monje budista, lo que indica que es necesario contextualizar esta “sinización” según los distintos momentos de la misión. Esto es, ella no implicó una relación directa y lineal con el confucianismo.

Por último, concluimos con el análisis de Julia Ching, quien –como Ricci- cree en la existencia de similitudes entre cristianismo y confucianismo que desarrolla en su libro. Los define como dos tradiciones ortodoxas- aquella del catolicismo postridentino y aquella de la filosofía estatal neoconfuciana, que se desconocían previamente a la llegada de los jesuitas³⁶². Ching define al confucianismo como una religión secular – si bien no carece de profundidad espiritual gracias al contacto con el budismo-, y enfatiza la empatía con el cristianismo por sobre otras religiones del Este asiático. Considera que un mejor conocimiento del confucianismo es un valioso punto de partida desde el cual reconsiderar la herencia cristiana, sin negar las influencias sincréticas del daoísmo y el budismo, de la que el confucianismo recibió una gran orientación mística, especialmente con el aporte del neoconfucianismo.

Entonces, la concepción del confucianismo monoteísta antiguo como anclaje local no idolátrico compatible con el cristianismo conllevaba la aceptación de sus ritos, que al ser considerados civiles se diferenciaban, según Ricci, de manifestaciones idolátricas o supersticiosas. Pero su elaboración descansó en una distinción -y condena- paralela de la idolatría de los budistas y daoistas. Este consecuente rechazo, junto con el del neoconfucianismo de los siglos XI y XII por sus influencias budistas y daoistas, fue la contracara de la idealizada acomodación ricciana, aspecto en que repararon estudios más recientes. El budismo y el daoismo eran las *sectas de idólatras*

³⁶² Julia Ching, *Confucianism and Christianity. A Comparative Study*. Tokio, Kodhansa International – The Institute of Oriental Religions, Sophia University, 1977, p. 178. Ching realiza un estudio exhaustivo de las dos tradiciones en su libro y, así como señala la empatía entre ambas, marca a la vez grandes distancias. Entre ellas, el problema de Dios, que desarrolla en el cuarto capítulo, y la importancia de la revelación en el cristianismo, así como el lugar del Cielo como creador de la humanidad y el universo en la tradición china, por mencionar sólo algunos aspectos que desarrolla.

y hechiceros, y entonces debían ser consideradas *falsas religiones*. Ricci casi no hace distinciones entre una y otra:

...en este reino hay tres sectas: la más antigua es la de los literati, que siempre ha gobernado la China; las otras dos son idólatras, diversas entre sí, las cuales son constantemente impugnadas por los literati³⁶³.

Uno de los aspectos que algunos estudiosos van a señalar es que la dura crítica de Ricci hacia el budismo se debía en parte a que era el competidor del cristianismo. Las semejanzas entre el budismo y el cristianismo -que en un principio habían generado expectativas- luego fueron totalmente descartadas, y los jesuitas buscaron diferenciarse de los budistas³⁶⁴. Eventualmente Ricci justificaría cualquier similitud entre ambos como elementos que el budismo había tomado prestado de los filósofos occidentales - sobre todo de Pitágoras- y del cristianismo, para luego distorsionarlos³⁶⁵. En el décimo capítulo de su historia, titulado *Le religioni della Cina*, Ricci menciona las aparentes similitudes con el budismo, que no son más que imitaciones³⁶⁶.

³⁶³ OS, II, p. 386 "...in questo regno sono tre sette: l'una é piú antica e de'letterati che adesso e sempre mai governorno la Cina; le altre due sono de idoli anco diverse tra di sé, le quali sono impúgnate continuamente da'letterati". Mi traducción.

³⁶⁴ Nicolas Standaert refiere a este alejamiento mediante el concepto de Ruland de "inflated difference" o *diferencia exagerada*, por el cual una minoría construye su propia identidad a través de la des-identificación con otros a partir de diferencias menores. Cfr. N. Standaert, "Corporate Culture as shaped by the Chinese", en O'Malley et alli (Eds.), *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Canada, University of Toronto Press, 1999, p. 356.

³⁶⁵ En la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo* Ricci menciona este conocimiento de los budistas de la escuela pitagórica, TZSY, III, 130.

³⁶⁶ Según Ricci, ellos prometen el paraíso a los buenos y el infierno a los malvados, enseñan a sufrir y a hacer penitencia, alaban la vida célibe, prohíben el matrimonio y dejan sus casas para peregrinar y pedir limosnas. También hay muchas semejanzas con *nuestros* ritos eclesiásticos -dice Ricci-, especialmente sus cánticos, imágenes y *esferas* -lámparas- en sus templos, así como su vestimenta. Pero dicen tantas *falsedades* que oscurecen toda la luz que pudieran obtener de esto que toman; porque confunden el cielo con la tierra, el paraíso con el infierno, enseñando que ni en uno ni en otro están las almas inmortales, sino que todos renacen en diversos modos que ellos establecen, y pueden enmendar los pecados del pasado. Así fue tanto mayor el mal que causó entre la gente con las falsedades que divulgó. Cfr. FR, I, pp. 123-124.

El fundamento último del rechazo posterior hacia el budismo se debió, según Jacques Gernet, a una situación política coyuntural durante los últimos Ming, sobre todo a comienzos del siglo XVII. Se trató de una reacción política, así como filosófica y moral, por parte de un grupo de letrados ortodoxos –que Ricci frecuentaba– disconformes por la excesiva influencia de los eunucos budistas en la corte, interpretada como una manifestación de una decadencia y corrupción política que querían revertir³⁶⁷.

En este apartado nos centramos en la síntesis ricciana fundada en la compatibilidad entre un supuesto confucianismo antiguo monoteísta y el cristianismo. En ausencia de protección y respaldo político de la misión, esta síntesis, considerada como la expresión intelectual, filosófica y doctrinal de la acomodación, sin duda constituyó un punto de apoyo a partir del cual Ricci pudo comunicarse en el plano doctrinal. Fue efectiva en el sentido que le permitió transmitir los preceptos cristianos, asimilándolos a una ortodoxia confuciana (*zheng*), a la vez que el budismo y daoísmo representaban la heterodoxia (*xie*). En efecto, como vimos, la compatibilidad que Ricci propuso entre el cristianismo y el confucianismo implicó una distinción paralela que separaba la gentilidad no idolátrica de los confucianos, -cuyos ritos eran civiles y seculares-, respecto a las sectas de los ídolos, especialmente con el budismo. Pero lo que nos interesa señalar aquí es que más que “acomodarse” al confucianismo, Ricci primero creó una *ficción* a la que luego él mismo se acomodó. Según nuestra hipótesis, el carácter ficcional de esta demarcación entre las sectas falsas e idolátricas y un confucianismo monoteísta antiguo compatible con el cristianismo reside en que las corrientes de pensamiento chino nunca se vivieron – ni se viven- como excluyentes.

³⁶⁷ Gernet, *China and the Christian Impact...op cit.*, p. 23. El movimiento, que empezó en la Academia privada Donglin, en la provincia de Jiangsu, iba a afectar a más y más miembros de los círculos administrativos y de elite, esto es, por los oficiales confucianos que buscaban revivir el interés en los *estudios concretos* del conocimiento práctico, oponiéndose al idealismo de la escuela filosófica de Wang Yang Ming (1472-1529).

Los letrados se habían convertido en pilares del orden imperial chino desde hacía siglos. Fue especialmente durante la dinastía Han (206 a.n.e. -220) que se había difundido el culto a Confucio por todo el territorio imperial. Sin embargo, aún en ese momento, el confucianismo *puro* de la era Han no era tal, dado el carácter “ecléctico” – según Gernet- de la vida intelectual en la corte imperial bajo esta dinastía, en la cual el daoísmo también ocupó un lugar destacado –y posteriormente a ese *eclecticismo* se sumaría el budismo³⁶⁸. Al mismo tiempo, en la compatibilidad con la ortodoxia (*zheng*), Ricci encontró un anclaje local para expresar la exclusividad del cristianismo, ortodoxo y universal, que el jesuita busca reproducir a partir de la compatibilidad con aquél confucianismo monoteísta antiguo que reivindica. La supuesta acomodación, en este sentido, fue la que le permitió, a partir del peso de la ortodoxia (*zheng*) en todos los órdenes del imperio, encontrar un anclaje local para la verdad revelada –si bien limitado- y -con esas mismas armas- refutar a los idólatras, aquellos que sólo él veía en suelo chino. Esto no significa que los chinos le creyeran, y de hecho muchos no lo hicieron. Ya señalamos en el primer capítulo las voces que se alzaron contra los ataques al budismo por parte de Ricci. Pero, podemos concluir, que a través de esta ficción Ricci pudo llegar a sus interlocutores en el plano doctrinal, ya fuesen letrados confucianos o monjes budistas, así como dialogar y discutir en términos comunes. En última instancia, en un espacio misional donde los jesuitas combatieron incansablemente contra la prescindencia de los chinos del cristianismo, Ricci tuvo algo que decir.

³⁶⁸ Cfr. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, Cambridge University Press, USA, 1999, cap. 8 “Rise and decline of the first centralizad state”.

Conclusiones

En este capítulo propusimos un enfoque conceptual de las misiones jesuíticas de Perú y China como marco para el análisis e interpretación de los catecismos en la segunda parte de este trabajo. Partimos de analizar la occidentalización en tanto proceso global que nace con la conquista de América, para luego ver sus manifestaciones al interior de la misión de la Compañía de Jesús en Perú. La occidentalización, sólo posible a través de la coerción estatal, puede concebirse como un contrapunto a la acomodación en las misiones jesuíticas en China, que en los primeros años de la misión se asimiló a una autogestión de cierto grado de protección oficial, que Ricci sustentaría en un plano intelectual, doctrinal y teológico. La ausencia de cualquier medida coercitiva para facilitar la conversión de los gentiles en la China de los Ming tardíos despertó constantemente la necesidad de generar recursos que justificaran y a la vez garantizaran la presencia jesuita en China. Y Ricci pudo crearlos, a partir de la invención y la ficción.

En el Perú colonial, nuestro análisis se orientó a vislumbrar el modo en que la Compañía de Jesús se integró a la empresa colonial, y cómo Acosta, su teólogo principal, buscó acomodar –si vale la expresión- la misión según los requerimientos del Patronato real. Planteamos que el jesuita fue el artífice de la integración de la misión de la Compañía de Jesús al espacio colonial y a la empresa occidentalizadora, en la que buscó un equilibrio entre la persuasión y coerción para la cristianización e hispanización de los indios, en los primeros años de la misión. Ese tono que logra Acosta se expresa, en parte, en la clasificación de naciones de bárbaros en el Proemio a *De Procuranda*, a partir de la condición de súbditos de los indios. Es un grado de coerción que se distanció de la violencia desmedida de los primeros años de

conquista, pero que la implantación de la ortodoxia tridentina reforzaría inevitablemente.

Dedicamos unas breves y últimas reflexiones en torno al reflejo de la occidentalización y la acomodación en los catecismos, la DTCL y el TZSY. Como vimos, en Perú no hubo lugar para la aceptación de la religión y cultura andinas así como su integración al cristianismo³⁶⁹. Si la tolerancia religiosa sólo podía surgir entre aquellos considerados iguales, la implementación de la ortodoxia tridentina amplió la brecha entre las manifestaciones religiosas andinas y el cristianismo excluyendo una conciliación. En China, por el contrario, la síntesis que Ricci forjó dependía necesariamente de la integración y superposición teológica con el confucianismo para ganar a los chinos al cristianismo, sin otra opción que tolerar sus ritos. Desde la imposibilidad de imponer, Ricci sólo pudo confiar en la razón y en una ficción que crea, funcional, a la vez, a ese afán de exclusividad del cristianismo, que se piensa universal, y que el jesuita busca reproducir a partir de la compatibilidad con aquél confucianismo monoteísta antiguo. Por el contrario, la impronta tridentina del catecismo del TCL no fue producto de la centralidad de la razón y argumentación de sus preceptos, sino de la obligación de los indios a creer. Aún así, los representantes de la dominación colonial en Perú no pudieron vencer la prescindencia del cristianismo por parte de los indios, si bien tampoco apreciaban las manifestaciones de un cristianismo indígena, rayano en la idolatría. De hecho, la idolatría misma era producto de la occidentalización. Como señalan Bernand y Gruzinski, América fue banco de pruebas para vastas empresas intelectuales. Una de ellas se tradujo en la proyección sobre estos mundos nuevos de un conjunto de categorías religiosas tomadas de la herencia del paganismo antiguo y de la escolástica medieval, que se

³⁶⁹ Cfr. S. MacCormack, "The Heart had its reasons...", *op. cit.*, p. 455 y ss.

polarizaron nada menos que en torno al concepto de *idolatría*³⁷⁰. La impotencia y el rechazo por esas manifestaciones de las religiones prehispánicas se tradujeron en una mayor coerción que, en el transcurso del siglo XVII, cobró forma en las campañas de extirpación de la idolatría, promovidas en gran medida por la Compañía de Jesús. Su consolidación había dejado atrás las incomodidades de su integración al espacio colonial peruano.

La acomodación y la occidentalización se reflejan, asimismo, en las lenguas de los catecismos. Si bien la DTCL presenta traducciones al quechua y aymara, ellas no se aplicaron a todos los textos del corpus catequético, sino que además el español era la lengua que los indios tenían que aprender, cuando a la vez las versiones en quechua y aymara eran también para facilitar la tarea a los catequistas, que nunca se destacaron por su esmero en aprenderlas. Esto dotó a la DTCL de una dimensión oral, algo que puede verse en uno de sus catecismos, el *Tercero catecismo, por sermones*. El TCL, después de haber impreso el Catecismo Menor y Mayor en 1584, tomó la decisión de redactar este catecismo por sermones. Los beneficiarios de esta nueva obra iban a ser los curas y predicadores de indios que no dominaban estas lenguas y que entonces en su trabajo de catequesis debían presentar la doctrina a los indios de tal modo de *persuadirlos* a creer las verdades cristianas. Gerald Taylor señala que la riqueza principal del *Tercero Catecismo* en lo tocante al léxico es el empleo de una gran variedad de expresiones relacionadas con la vida cotidiana³⁷¹. A esta observación podemos agregar que este catecismo también se orientó a marcar las buenas costumbres que los indios debían incorporar, que hacían a su hispanización, junto con

³⁷⁰ C. Bernand y S. Gruzinski, *De la idolatría...op. cit.*, p. 8.

³⁷¹ Gerald Taylor, *El Sol, la luna y las estrellas no son Dios. . La evangelización en quechua (siglo XVI)*, Lima, IFEA- Institut français d'études andines, 2003, p. 69.

su cristianización, como podemos ver en los Mandamientos del *Tercero Cathecismo*, que exhorta a honrar a los viejos, así como a cuidar a los hijos:

Los Españoles y todos los hombres, de policia y buena razón, tienen gran cuenta en que los moços honren a los viejos...Y los que teneys hijos...que rezen cada día la Doctrina, antes de acostarse...Limpiadlos y labadlos y bestidlos...³⁷²

Por último, si Ricci creó una ficción expresada en la compatibilidad del cristianismo con el confucianismo, así como en su exclusivismo, la occidentalización como manifestación de la coerción en Perú representó otra ficción: la de pensar que se podía obligar a los indios a creer las verdades de la fe e imponer su hispanización. Esto es algo que Ricci sabía que era sencillamente imposible en China, sobre todo cuando él mismo había tenido que volverse un chino.

³⁷² *Tercero Cathecismo*, pp. 615-617.