

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 2

Autor:

Hosne, Ana Carolina

Tutor:

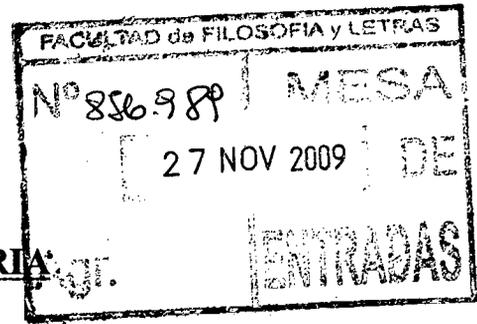
Presta, Ana María

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
13-5-7-2



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 II

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

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Noviembre 2009

INDICE

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

SEGUNDA PARTE

DOS CATECISMOS JESUITICOS

SEGUNDA PARTE

Introducción

En esta segunda parte nos dedicamos plenamente al estudio de los dos catecismos, la *Doctrina christiana y catecismo*³⁷³ (1584-85), 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) (TZSY), de Matteo Ricci, escrito en chino³⁷⁴. Ambos constituyen las fuentes principales de esta investigación y ameritan una reflexión previa acerca de lo que nos ofrecen como fuentes, así como los rasgos compartidos que presentan.

Según nuestra hipótesis, los dos catecismos tienen un mismo propósito: 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, cuando ahora explicita abiertamente su incólume afán exclusivista. Está claro, se trata de una intención, muchas veces no correspondida; una intención que a su vez redefine doctrinalmente el cristianismo, así como lo que significa ser cristiano

³⁷³ De ahora en más, DTCL. La principal versión consultada es la versión facsimilar editada por el Corpus Hispanorum de Pace, *Doctrina Christiana y catecismo para instruccion de indios*, elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña, Volumen XXVI-2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985, tapa y pág. 5. El índice incluye en una columna izquierda el número de folios. Otra versión consultada es la edición completa del texto castellano de la *Doctrina Christiana y Catecismo y del Confesionario para los curas (con sus "complementos")*. Son los escritos catequísticos del Tercer Concilio limense: la Doctrina Cristiana y Catecismo (Menor y Mayor) y el Confesionario para los Curas de Indios. Cfr. Juan Guillermo 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.

³⁷⁴ 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. Esta es la principal versión consultada. Presentamos en esta segunda parte nuestra traducción al español del original en chino. El Apéndice II reúne todas las citas textuales en el idioma original del TZSY.

y lo que se requiere para la salvación. No es un abordaje teológico el que proponemos aquí; la doctrina que Acosta y Ricci crean y vuelcan en los catecismos puede pensarse, si vale la expresión, como un *manifesto*, en el sentido que hace público un propósito. Y, para vislumbrarlo, es necesario primero comprender qué – y porqué– necesitan desechar de la trayectoria pasada para redefinir la doctrina. En este sentido, es necesario incorporar al análisis la distinción entre teología natural y sobrenatural³⁷⁵. La distinción entre la revelación natural -accesible a todos mediante la luz natural- y la revelación sobrenatural -accesible a los creyentes a través de la fe- se refleja a la vez en la distinción entre naturaleza y gracia, creación y redención. Sin una percepción clara de este trasfondo teológico sería imposible comprender el método misional de los jesuitas y su literatura en China, como vemos más adelante³⁷⁶.

En el caso de Perú, los dos primeros concilios limenses, sus acciones y constituciones -especialmente, las del primero de 1552-, son esenciales para entender la naturaleza de una evangelización previa a la llegada de la Compañía de Jesús, que especialmente Acosta intenta superar y -en el caso del Primer Concilio Limense (PCL)-, sepultar. Apenas llegada al Perú, la Compañía de Jesús orientó sus prácticas de cristianización a indios ya “oficialmente” cristianos. Esa cristianización previa era producto de una evangelización cuestionable, como vemos más adelante en esta introducción. Así lo manifestó Acosta claramente en *De Procuranda Indorum Salute*, obra que lo legitimó como el teólogo de la misión, no dentro de la Compañía de Jesús exclusivamente, sino como el predilecto de los representantes del Patronato regio; un

³⁷⁵ A nivel metodológico, esto nos retrotrae a las observaciones de Michel De Certeau sobre el tratamiento de la teología, que el historiador concibe como ideología religiosa en tanto objeto de trabajo según los métodos de la historia en una sociedad secularizada. Cfr. Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, cap. 1. Podemos decir en este sentido que aquí es una aportación en tanto variable analítica antes que como un objeto de trabajo,

³⁷⁶ Cfr. Gianni Criveller, “Christ introduced to Late Ming China by Giulio Aleni SJ (1582-1649), en Roman Malek (Ed), *The Chinese Faces of Jesus Christ*, Monumenta Serica, Sankt Augustin, 2003, Vol. II, p. 441 y ss.

doble reconocimiento nunca exento de ambigüedades y conflictos, como vimos en la primera parte de esta investigación. En efecto, *De Procuranda* dejó asentados no pocos lineamientos de la forma y contenidos que posteriormente cristalizaron en la DTCL y su afirmación de una –siguiendo a Juan Carlos Estenssoro- ortodoxia colonial, que se pretendía única y universal a la vez que se afirmaba como razón suficiente para la extirpación de la *idolatría* en suelo peruano.

En el caso de China, Ricci – respaldado por Valignano- buscó deshacer los pasos de un primer catecismo, el *Verdadero Relato del Señor del Cielo* o *Tianzhu shilu* (1584) (TZSL) que Michele Ruggieri había compuesto con ayuda de intérpretes chinos en los primeros años de la misión, en la provincia de Cantón. La terminología budista del TZSL se tornó inconcebible para impartir las enseñanzas del Señor del Cielo, por varios motivos que analizamos aquí, algunos de los cuales ya mencionamos en la primera parte de este trabajo. Recordemos que en China, todas las religiones foráneas tenían que demostrar estar del lado de la ortodoxia (*zheng*), para ser reconocidas 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 confuciana estatal, en un sentido ritual, religioso, social y político, en contraposición a la heterodoxia (*xie*). Así lo había hecho el budismo como religión proveniente de la India siglos atrás. En el TZSY, como vemos los próximos capítulos, Ricci va a apropiarse de los conceptos de ortodoxia y heterodoxia, *zheng* y *xie*, para insertar en ese esquema la doctrina del Señor de Cielo del lado de *zheng*, junto con el confucianismo, y a la vez condenar a todas las demás –especialmente el budismo- como *xie*.

En este contexto, los *ídolos* budistas permitieron a Ricci y a los demás padres en China –según nuestro análisis- rechazar al budismo como competidor local bajo una

condena que resultase familiar para los misioneros en occidente: la idolatría. En efecto, era la idolatría de los budistas la que ofendía a la universal doctrina del Señor del Cielo, cuyos principios Ricci volcó en el TZSY. Consecuentemente, el jesuita rechazó de forma explícita a las religiones locales en China por los mismos motivos que Acosta en la América hispana. Pero sabemos que el fundamento verdadero de esta proclama era, antes que nada, dejar en claro de qué lado se ubicaban las enseñanzas del Señor del Cielo en el imperio. Y por eso Ricci no dudó en componer un catecismo que advirtiera a sus pares, los letrados confucianos, integrados a la oficialidad imperial, y al mismo emperador, del status de ortodoxia (*zheng*) de su doctrina. Pocos años después de la muerte de Ricci, cuando el cristianismo trascendió el círculo de los letrados y se difundió a nivel popular en distintas provincias, las autoridades dudaron de la ortodoxia del cristianismo, lo que motivó la persecución anticristiana en Nankín en 1617 que mencionamos en la primera parte.

Como dijimos, si bien este trabajo no propone un análisis de los catecismos desde una perspectiva teológica, en esta introducción analizamos algunos aspectos a partir de ella, relevantes por su influencia sobre los contenidos doctrinales en los respectivos catecismos y, desde una perspectiva de mayor alcance, sobre el modo de concebir la evangelización en los respectivos puntos del orbe que nos convocan: Perú y China. Pero antes consideramos necesario referirnos al género catecismo, cuya consolidación como tal nos remite a Europa. Proponemos entonces un breve recorrido del género catequético, para luego poder apreciar su versatilidad en el espacio de la misión así como sus implicancias teológicas, mérito de la Compañía de Jesús y de sus dos destacados exponentes, Acosta y Ricci.

El catecismo es un género que termina 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. En el s. IX las primeras exposiciones para la transmisión de la fe asumieron la forma de preguntas y respuestas. En cuanto a sus contenidos, estas obras contienen la doctrina de los Sacramentos, del Símbolo y el Padre Nuestro. A mediados del siglo XIII Tomás de Aquino expuso en cinco opúsculos separados el Símbolo, el Padre Nuestro, la Salutación angélica, el Decálogo y los Sacramentos, con un lenguaje simple dado que fueron producto de la catequesis de Santo Tomás en Nápoles con motivo de la Cuaresma en 1273³⁷⁷. Hacia fines de la Edad Media, exposiciones más extensas de la doctrina cristiana llevaban el nombre *Liber synodalis*, en alusión a las oraciones principales de la doctrina: la Señal de la Cruz, el Padre Nuestro, el Ave María, la Salve Regina, el Credo, los artículos de fe, los mandamientos, los sacramentos, las obras de misericordia, los pecados capitales, las virtudes teologales y morales, las potencias del alma y los sentidos corporales, principalmente³⁷⁸.

John O'Malley señala dos reconocidos cambios que la catequesis experimentó en el siglo XVI. En primer lugar, la enseñanza del catecismo se tornó un emprendimiento más organizado que avanzó sobre la esfera de lo público. En segundo lugar, a diferencia de sus antecedentes tardo antiguos y medievales, pasó de una forma oral a la escrita, a veces en forma de sermones o en versos con música, que se estudiaban de textos impresos; el formato de preguntas y respuestas se mantuvo e impuso sobre las

³⁷⁷ 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, p. 215-216.

³⁷⁸ Cfr. Antonio García, "La Reforma del Concilio Tercero de Lima" en *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, Corpus Hispanorum de Pace, Elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1986, p. 211.

otras formas³⁷⁹. Sin embargo, la elección de la forma de presentación de los contenidos dependía mucho de los destinatarios de los catecismos y de la intención del autor. Los catecismos de Martín Lutero (1483-1546) de 1529, *Kleiner Katechismus* y *Grosser Katechismus* –catecismo breve y catecismo mayor respectivamente-, terminaron de consolidar este género³⁸⁰. John O'Malley recalca sus antecedentes más próximos, especialmente cuando a principios del siglo XV surgió un nuevo interés respecto a la instrucción de los fieles en algunas partes de Europa³⁸¹. En este contexto se destacó Desiderio Erasmo (1469-1536), quien en 1512 editó un *Christiani Hominis Institutum* como reelaboración de la obra *Catechyzon* de su amigo inglés John Colet (1466-1519). La influencia de Erasmo circuló en una época de indefinida ortodoxia previa al Concilio de Trento. Según Marcel Bataillon, el ideal pastoral del erasmismo influyó en la joven Compañía de Jesús y su fuerte impulso misionero, a través de su admiración del apostolado de Juan de Ávila³⁸². En efecto, Juan de Ávila fue un reformista influenciado por Erasmo; había publicado su catecismo en 1527, escrito en verso y concebido con acompañamiento musical, la *Doctrina cristiana que se canta*. Al mismo tiempo, Ávila articuló principios pedagógicos de la catequesis que subrayaron la necesidad de acomodación por parte del maestro y la instrucción a su audiencia, con énfasis en el vínculo de afecto y confianza entre maestro y catequizando. Asimismo, otros catecismos comenzaron a

³⁷⁹ Cfr. John O'Malley, *The First Jesuits*, Massachussets, Harvard University Press, 1993, p. 117-118.

³⁸⁰ 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 misión católica durante los siglos XVI-XVII: Contexto y texto... op. cit.*, p. 220.

³⁸¹ O'Malley, *The First Jesuits...*, *op. cit.*, p. 116.

³⁸² Marcel Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1977, p. 155.

circular, como el de Constantino Ponce de la Fuente en la década de 1540, más erasmiano que el de Avila³⁸³.

La aparición del Catecismo Romano en 1566 no sólo unificó los contenidos, sino que cristalizó el nombre de un género que hasta entonces no se reconocía directamente como "catecismo". Su título original completo es *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. Iussu editus ad editione Romae A.D. MDLXVI publici iuris factam accuratissime expressus*". Inmediatamente después del Concilio, el Papa Pío IV nombró un equipo de teólogos y arzobispos bajo la supervisión de Carlos Borromeo para elaborar una primera edición. Los humanistas Giulio Poggiano y Paolo Manuzio se encargaron de la traducción al latín clásico y el cardenal Sirlet hizo la última revisión del texto. Se editó por primera vez en Roma en el año 1566, en latín e italiano. El Catecismo Romano se articula de la siguiente manera: 1. El Símbolo de la fe³⁸⁴; 2. Los Sacramentos; 3. El Decálogo; 4. El Padrenuestro. Su originalidad respecto a la catequesis precedente consiste en situar la doctrina sobre los Sacramentos entre el Símbolo y el Decálogo, o –en todo caso– antes del Decálogo³⁸⁵. Pero el Catecismo Romano no establecía que la doctrina

³⁸³ O'Malley, *The First Jesuits...*, *op. cit.*, p. 116. En este sentido, Bataillon señala que el erasmismo de los canónicos e influyentes predicadores como Constantino Ponce de la Fuente y Juan Gil condujo a su simpatía por la doctrina protestante de la justificación por la fe sola. Cfr. M. Bataillon, *Erasmus y el erasmismo...* *op. cit.*, p. 173.

³⁸⁴ El Símbolo de los Apóstoles también se conoce como Credo de los Apóstoles. Según la tradición, cuando los apóstoles estaban por separarse y seguir cada uno su camino, sintieron la necesidad de acordar sobre los contenidos del mensaje que iban a predicar. Se atribuye a ese momento el nacimiento del Credo, que también se conoce como Símbolo. El credo se pensó como símbolo de fe estrechamente asociado al misterio trinitario, mediante el cual los cristianos se identificaban entre sí. Eventualmente, pasó de ser una expresión de fe corporativa y personal a una prueba de ortodoxia, la *regula fidei*, salvaguarda contra doctrinas falsas y heréticas. Berard L. Marthaler, *The Creed. The Apostolic Faith in Contemporary Theology*, Twenty Third Publications, 1993, Introducción.

³⁸⁵ Según una revisión crítica de la obra esto podría deberse a la concepción católica de la justificación. La gracia y las virtudes constituyen al hombre en nueva criatura. Por eso, antes de decir al cristiano *lo que debe hacer*, el Catecismo Romano le explica *quién y cómo es*. Cfr. Francisco Varo, "La edición crítica del Catecismo Romano", en *Scripta Theologica* 22 (1990/2), pp. 539-594, p. 549.

siguiere exactamente este orden³⁸⁶. En cuanto a sus destinatarios, antes que a los fieles se dirige *ad Parochos* –los pastores-, esto es, a quienes predicaban, rasgo adoptado por la DTCL y sus complementos en Perú.

Podemos preguntarnos cómo se situó la Compañía de Jesús respecto de la consolidación y proliferación del género catecismo, en el escenario de la “guerra contra la ignorancia y la superstición” entre protestantes y católicos, según señala O’Malley. En este contexto, la importancia que la joven Compañía de Jesús atribuyó a la instrucción religiosa –la catequesis-, si bien típica de la época, se tornó más enfática³⁸⁷. Así se explica –según O’Malley-, tanto el temprano interés de Ignacio de Loyola y sus compañeros por la catequesis 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. En un comienzo, la Orden adoptó el ya mencionado catecismo del religioso Juan de Ávila durante el siglo XVI, antes que aquellos compuestos por los propios jesuitas, como los del alemán Pedro Canisio en la Alemania católica. Inclusive, en 1554 los jesuitas aceptaron en la Compañía a dos discípulos de Juan de Ávila –Diego de Guzmán y Gaspar de Loarte- que representaban, aún en esos días, una continuación de tradiciones previas³⁸⁸. No obstante, a parte de Canisio, otros jesuitas prepararon catecismos, aún bajo su influencia, como Diego de Ledesma, autor de uno para los “muy ignorantes” y otro para los “menos ignorantes”. Pero, según O’Malley, la tradición catequética de Juan de Ávila permaneció enraizada en la Orden. En síntesis, si bien los jesuitas apreciaban la labor de Canisio, no adoptaron un texto base, así

³⁸⁶ El Proemio del catecismo termina así: “Docendi autem ordinem eum adhibebit qui et personis et tempori accommodatus videbitur”. Cfr. F.Varo, “La edición crítica del Catecismo Romano”, *op. cit.*, p. 551. El *Catecismo Mayor* de la DTCL respeta este orden.

³⁸⁷ O’Malley, *The First Jesuits...*, *op. cit.*, p. 117.

³⁸⁸ O’Malley, *The First Jesuits...*, *op. cit.*, p. 123.

como tampoco un formato único: ellos se *acomodaban a los tiempos, personas y lugares*. Y si bien en algunas partes de Europa la catequesis se tornó un instrumento para la defensa de la ortodoxia confesional, no era el propósito original de la Compañía, así como tampoco aquella defensa desvió a los primeros jesuitas de su ideal de la catequesis como instrucción en el modo de vida y práctica cristianas. Como señala O'Malley en una de sus tesis principales, la promoción de la *Christianitas* permaneció como el ministerio fundamental de los primeros jesuitas, tanto en la teoría como en la práctica³⁸⁹.

Sin perder de vista la centralidad de la promoción de la *Christianitas* como ministerio fundamental de la Compañía, en esta segunda parte nos interesa pensar *cuál Christianitas y cómo* se promovió. Estos interrogantes nos conducen necesariamente a la proyección del género catecismo en las misiones, específicamente las de la Compañía en Perú y China³⁹⁰.

En el caso de Perú, ya hicimos referencia en la primera parte de este trabajo a la fuerte impronta tridentina en la América colonial, combinada con la fuerza de los atributos del Patronato regio, a partir de octubre de 1565 con la recepción oficial de los decretos del Concilio de Trento en Lima. En la provincia eclesiástica del Perú, la aplicación de las reformas tridentinas significó mucho más que la imposición de las formas y contenidos doctrinales, ya que disciplinó la religiosidad y configuró su espacio, si bien se trató de toda una reorganización política, económica, eclesiástica y religiosa sobre todo desde la llegada al Perú del Virrey Toledo, la Compañía de Jesús y el Santo Oficio de la Inquisición, entre 1568 y 1569.

³⁸⁹ O'Malley, *The First Jesuits...*, *op. cit.* pp. 125-126.

³⁹⁰ Franz Helm, quien realiza un estudio comparado de los dos catecismos que aquí nos convocan, denomina *catecismos de misión* a aquellos que, publicados después del Concilio de Trento, trajeron consigo la herencia de la catequesis europea y los desafíos de sus respectivos contextos. Y entre ellos, subraya, existe una gran diferencia entre los catecismos surgidos y utilizados en el contexto de la dominación colonial y los catecismos fuera del alcance de esta dominación. Cfr. F. Helm SVD, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: Contexto y texto...* *op. cit.*, p. 226.

Como dijimos, en esta segunda parte dedicamos el análisis a los dos catecismos en los espacios de misión, y a sus contenidos doctrinales. En el caso del Perú resulta pertinente recordar los rasos de una primera evangelización, tal como la define Juan Carlos Estenssoro, quien analiza los contenidos de la evangelización en Perú para el abordaje del proceso de incorporación de los indios a la religión y a la iglesia católicas. Su estudio parte de lo que denomina *primera evangelización*, etapa que cronológicamente se inicia con la llegada de Pizarro en 1532 y concluye en 1583 con la promulgación del Tercer Concilio Limense (TCL). Con un sistema de jurisdicción misionera y pastoral incipiente, se trató de una experiencia marcada por la inestabilidad del mensaje de los catecismos, en un momento en que el cristianismo debió amoldarse a la tradición indígena, dando lugar a su percepción del catolicismo. La necesidad de construir una historia de la salvación universal obligó a los evangelizadores a ser receptivos y a reutilizar elementos paganos, entre los cuales el del léxico era ineludible³⁹¹.

En la introducción general a esta investigación hicimos referencia a la difundida creencia en la posibilidad de salvación de los no cristianos, basada en la teología tomista, la más difundida durante los siglos XVI y XVII. Según Tomás de Aquino, los seres humanos, como seres racionales creados a semejanza de Dios, pueden reconocer su existencia a través de la razón, así como poseen una inclinación natural de amar a Dios como ser supremo y una capacidad natural para comprender su llamado a participar en la felicidad eterna³⁹². Seguidores de la teología tomista, hombres como el dominico Bartolomé de Las Casas consideraban indiscutible que el hombre tiene un conocimiento de Dios mediante la razón natural, si bien confuso, ya que no se apoya

³⁹¹ Cfr. Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad... op. cit.*, p. 31 y ss.

³⁹² *Handbook*, p. 592 y ss.

en la revelación y la fe, esto es, en el cristianismo y la enseñanza de la iglesia³⁹³. Las Casas fue uno de los primeros en señalar que los Incas, en una secuencia evolutiva, trazaron una línea divisoria de aguas en las formas políticas y culturales andinas porque representaban la forma más elevada de organización política y religiosa conocida en el medio. Ellos introdujeron formas organizadas de culto en los Andes, a partir de su propio culto imperial al sol. En este contexto, la religión se definía no por un inmutable cuerpo de doctrinas, sino por cambios y avances políticos y culturales; el conocimiento de Dios no se produjo en una única revelación, sino por una serie de pasos que constituían una *praeparatio evangelica*³⁹⁴. Algunos sostenían que el apóstol Santo Tomás había pasado al Perú, como indicio de una presencia cristiana en la América prehispánica³⁹⁵. En efecto, la identificación de personajes locales de las tradiciones indígenas con apóstoles de Cristo, como Santo Tomás, abrió un juego de similitudes que revalorizó a las religiones indígenas, al menos en su origen³⁹⁶. Posteriormente, cronistas como Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, escribieron –según Sabine MacCormack– cuando los incas eran todavía una memoria viviente entre la historia y el mito. Formularon la historia religiosa de sus antepasados, inca o no inca, para hacer de la nueva religión la propia,

³⁹³ C. Bernand y S. Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1992, p. 41.

³⁹⁴ S. MacCormack, *Religion in the Andes*, USA, Princeton University Press, 1993, pp. 212-213.

³⁹⁵ Cfr. J. Delumeau, *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad citiada*, Madrid, Taurus, 2002, cap. 8, p. 396; P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977pp. 55-70; ver también S. Mac Cormack, *Religion in the Andes*, pp. 312-316 y A. Durnston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, cap. 2. Es interesante notar que en China, el descubrimiento de la estela nestoriana en 1623, producto de la presencia de los nestorianos durante la dinastía Tang, sirvió como prueba a los misioneros del siglo XVII de la temprana presencia del cristianismo en China.

³⁹⁶ Cfr. Manuel Marzal, *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, España, Anthropos, 1993, 316 y ss.

para lo que necesitaron integrar las religiones andinas, además del cristianismo que habían aceptado de forma voluntaria³⁹⁷.

Alan Durnston, en su estudio sobre la creación de un *quechua pastoral*, adopta la periodización de Estenssoro de una primera evangelización, que describe como *acomodacionista*, tanto respecto a los contenidos doctrinales como a la lengua. Como vimos, estas prácticas acomodacionistas de la primera evangelización se conciben en el contexto de una visión de la religión andina a la que se le atribuyeron elementos monoteístas e, inclusive, cristianos. Asimismo, esta acomodación tuvo un correlato en el plano de la lengua, a partir de la composición de textos en quechua. La catequesis consistía en la memorización de las plegarias básicas -el Credo, Pater Noster y el Ave María-, los Diez mandamientos y otros contenidos que entran en la categoría de *cartillas* o *pláticas*, que circulaban en forma manuscrita. Los textos más tempranos son de la década de 1540 y se atribuyeron a Juan de Betanzos (1510-1576), cronista español que aprendió el quechua y dedicó años a la tarea de traducir una *doctrina cristiana* -probablemente una cartilla- y a la composición de dos diccionarios, una serie de *coloquios* y un confesionario, aparentemente por encargo real. Si bien desaparecieron, Durnston sostiene que Betanzos habría traducido a Dios por Viracocha, la divinidad más importante según los cronistas. Betanzos sería el único en hacerlo, dado que los demás habrían utilizado el término *Dios*³⁹⁸. En 1540 llegó a Perú el dominico Fray Domingo de Santo Tomás, quien representó a su orden en el

³⁹⁷ Cfr. S. Mac Cormack, *Religion in the Andes...op. cit.*, p. 11.

³⁹⁸ Durnston, *Pastoral Quechua...op. cit.*, p. 67. Según los cronistas, Viracocha era una divinidad celeste, esto es, vinculada a los fenómenos atmosféricos, y cuya actividad principal se ejerce en el plano superior del mundo, como por ejemplo la cumbre de las montañas. Cfr. Franklin Pease, "La religión incaica", 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. 136. Viracocha tiene características solares, pero no es el sol. Así define Polo a Viracocha: "Después del Viracocha (à quien tenían por señor supremo de todo y adoraban con summa honra) adoraban también al Sol, y a las estrellas, y al trueno, y á la tierra que llamaban Pachamama..." Cfr. Polo de Ondegardo, *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, "De las huacas y Idolos", Capítulo Primero, p. 3.

Primer Concilio limense años después. Bajo patronazgo real compuso en la década de 1560 la *Plática para todos los indios*, con una breve historia de la creación y un diccionario, utilizando términos prestados del quechua. Como seguidor de Las Casas, Tomás compartió su tendencia a ver un potencial cristiano innato en los indios³⁹⁹.

Pero esta actitud hacia las religiones prehispánicas no perduraría. En este sentido, la distinción entre teología natural y sobrenatural nos brinda la posibilidad de comprender este quiebre. Como vimos, según la teología natural, todos los hombres pueden reconocer la existencia de Dios a través de la razón natural. Pero la capacidad de los seres humanos de amar está limitada por el pecado, y su amor no puede alcanzar su consumación última a menos que esa capacidad sea perfeccionada por el don adicional de la gracia sobrenatural dada al mundo por Jesucristo y mediada por la Iglesia. Los hombres no pueden forzarse a la conversión, pero aún es necesaria la explícita proclamación del Evangelio, y sólo entonces pueden salvarse. Porque el hecho de que todos los hombres puedan reconocer la existencia de Dios a través de la razón, y de que conozcan principios morales en su consciencia implicó también que pudieran ser desviados por el diablo⁴⁰⁰. La idolatría era reflejo de su obra y por eso habría que extirparla. Y, además, para expresar el dogma cristiano, se evitaría en adelante utilizar términos tomados en préstamo de las lenguas indígenas, invadidas por el demonio⁴⁰¹. Consecuentemente, la teología sobrenatural se impuso para dejar esta primera evangelización atrás, y Acosta fue uno de los teólogos encargados de refutarla. Es cierto que —posteriormente— en la *Historia Natural y Moral de las Indias*, Acosta no va a negar que, si bien las tinieblas de la infidelidad oscurecen el entendimiento de los indios, obra en ellos alguna luz de verdad y razón que se traduce

³⁹⁹ A. Durnston, *Pastoral Quechua...op. cit.*, 69-70.

⁴⁰⁰ *Handbook*, p. 596.

⁴⁰¹ J. Delumeau, *El miedo en Occidente...*, *op. cit.*, p. 394.

en algún conocimiento de Dios; en el Perú se reconocía a Viracocha como *supremo señor y hacedor de todo*⁴⁰². Esto explica que quienes predicaban el evangelio a los indios

no hallan mucha dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y señor de todo, y que éste es el Dios de los cristianos y el verdadero Dios. Aunque es cosa que mucho me ha maravillado que, con tener esta noticia que digo, no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios...por donde los que predicaban o escriben para indios usan el mismo nuestro español, Dios, acomodándose en la pronunciación y declaración de las lenguas índicas, que son muy diversas⁴⁰³.

Creemos que estas observaciones en la *Historia* obligan a no calificar como extrema la postura de Acosta respecto a las religiones indígenas. Sin duda, el jesuita no va a traducir el término Dios por el de algún culto local como el de Viracocha, pero tampoco lo condena como mera imitación demoníaca. Sobre este aspecto volvemos en el quinto capítulo. Aquí nos interesa señalar que la imposición de una teología sobrenatural o positiva sobre la natural, que vino de la mano del catolicismo tridentino necesariamente, fortaleció la convicción de la necesidad de extirpar las religiones prehispánicas en la medida que obstaculizaban la imposición de una ortodoxia colonial, que encontró en el jesuita Acosta a uno de sus mayores artífices.

Si Acosta orientó la evangelización en Perú para dejar atrás una indeseable y peligrosa concepción de las religiones andinas concebidas desde la teología natural, Ricci buscó probar la existencia de un antiguo monoteísmo confuciano mediante la razón natural. El jesuita estaba convencido de que el Señor del Cielo (*Tianzhu*), a veces intercambiable con el Señor de lo Alto (*Shang di*) no eran otra cosa que el Dios

⁴⁰² *HNyM*, p. 141.

⁴⁰³ *HNyM*, p. 142.

único creador mencionado en los *Clásicos chinos*⁴⁰⁴. Como vimos en la introducción general de este estudio, esta manera de proceder, a partir de la revelación natural y la apologética –antes que desde lo dogmático- se conoce como apostolado indirecto, que en China encontró su expresión doctrinal en el género *catecismo*, sobre el que volvemos más abajo. El método misionero del apostolado indirecto consiste en limitar la instrucción de los *gentiles* a algunos aspectos de la apologética, con énfasis en la teología natural⁴⁰⁵. El método de apostolado directo, en cambio, transmitía los dogmas de la fe y la verdad revelada a los catecúmenos y bautizados⁴⁰⁶. En China, este método directo a partir de la transmisión de la verdad revelada y los más importantes misterios de la fe se sustentaba doctrinalmente en la *Dottrina Christiana* (*Tianzhu jiaoyao* o *Compendio de las Enseñanzas del Señor del Cielo*) (1605), como la denominó Ricci en su lengua nativa, dirigida a los catecúmenos que se preparaban para el bautismo. Matteo Ricci fue responsable de la traducción y revisión de las plegarias fundamentales integrantes de la *doctrina*, a las que luego se añadieron comentarios del jesuita Alfonso Vagnone (1566-1640). Se convirtió en la base de la literatura catequética en China durante el siglo XVII y más adelante, aún durante el siglo XIX; la terminología y formulación de estos textos casi no se modificó a través del tiempo. Por último, la *doctrina* corresponde en gran medida a lo que se entiende

⁴⁰⁴ Recordemos, una vez más, las obras que comprenden los *Clásicos chinos*. 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*).

⁴⁰⁵ La apologética refiere a la ciencia que expone las pruebas y fundamentos de la verdad de la religión católica.

⁴⁰⁶ Cfr. Elisabetta Corsi (Coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008, Introducción, pp. 37-38. La autora hace referencia a los fundamentos teológicos de este apostolado, a partir de eminentes figuras como los jesuitas Francisco Suárez (1548-1619) y Juan de Lugo (1583-1660), quienes abordan el problema de la *extra Ecclesiam nulla salus* (no hay salvación fuera de la Iglesia) en los términos de la posibilidad de justificación mediante la sola ley natural. Volvemos sobre este tema más adelante, particularmente cuando mencionemos la defensa de Acosta de la necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación, para lo que refuta las tesis de Domingo de Soto, entre otros exponentes de la Escuela de Salamanca.

por el catecismo moderno, e incluye las plegarias más importantes: el Pater Noster, el Ave María y el Signo de la cruz, los Diez mandamientos, el Credo, los Siete sacramentos, las catorce obras de piedad -material y espiritual-, las ocho beatitudes, los siete pecados capitales y las siete virtudes opuestas⁴⁰⁷.

En síntesis, según esta distinción, la metodología misionera en China no presentó como excluyentes los métodos directo e indirecto. Encauzados en dos géneros mayores de escritos catequéticos, *doctrina* y *catecismo*, compuestos en idioma chino, su uso estaba sujeto a sus destinatarios. El segundo género de obras doctrinales, que los jesuitas llamaban *catecismo* o *catechismus*, es al que dedicamos toda nuestra atención en este trabajo. Como señalamos más arriba, en China fundamentó las verdades del cristianismo mediante la razón natural; su naturaleza es básicamente apologética y se presenta generalmente en forma de diálogo. Fue destinado a los no cristianos, en tanto primera aproximación a la *santa ley*.

En el Este asiático, en general, desde un comienzo los catecismos se escribieron no tanto para presentar la sola fe cristiana, sino para razonar en términos cristianos. Un antecedente es el ya mencionado *Catechismus Christianae Fidei*, de Alessandro Valignano, publicado en Lisboa en 1586, seguido de una versión japonesa de 1591. Asimismo, el jesuita Roberto de Nobili (1577-1656) en India, fue con toda probabilidad el autor, entre 1611 y 1616, de dos catecismos en tamil: el *Catecismo en 28 discursos* y del *Gran catecismo*. En China, como ya mencionamos en la primera parte de este trabajo, Michele Ruggieri imprimió su catecismo en chino, el *Verdadero relato del Señor del Cielo* o *Tianzhu shilu* (TZSL), en 1584 reemplazado por el TZSY

⁴⁰⁷ *Handbook*, p. 609 y ss. Para estudios recientes sobre el tema, cfr. Gianni Criveller, "Dar razón de cosas de nuestra santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del período Ming", en P. Chinchilla y A. Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, especialmente pp. 207-219. La *Dottrina* podía reunir otros ítems breves, que variaron de edición en edición, tales como listas de los cinco sentidos del cuerpo, las tres facultades del alma, las tres virtudes teologales y -desde 1619- los cuatro preceptos de la Iglesia.

de Matteo Ricci de 1603. Posteriormente, uno de los más destacados sucesores de Ricci, Giulio Aleni (1582-1649), compuso otro catecismo en 1628⁴⁰⁸.

En China, entonces, el ejemplo más temprano de este tipo de catecismo es el TZSL de Michele Ruggieri, reimpresso y modificado sustancialmente alrededor de 1640.

Tianzhu o *Señor del Cielo* fue el término que desde un principio se utilizó para referirse al Dios cristiano, y que perdura hasta la actualidad, dado que actualmente el catolicismo se denomina en chino *Tianzhu jiao*; *jiao* significa enseñanza, doctrina y – en un sentido occidental-, *religión*. En su crónica, Ricci explica que, dado que en el idioma chino no hay ningún nombre que responda a la palabra Dios, ni se puede pronunciar bien la palabra por no haber la letra “d”, comenzaron a llamar a Dios *Tianzhu*, que quiere decir Señor del Cielo, *como hasta ahora se ha llamado en toda la China*. Según Ricci, *Tianzhu* era la prueba de que los chinos habían conocido el monoteísmo propio de un confucianismo primitivo que el jesuita buscó reestablecer a partir de sus escritos en la era de los Ming tardíos (1368-1644)⁴⁰⁹. Es interesante recordar las observaciones de Acosta sobre la ausencia de un vocablo para referirse a *Dios* en las lenguas del Perú. Vemos entonces que, tanto Ricci como Acosta repararon en la ausencia de una letra o un vocablo para referirse al Dios cristiano. La diferencia es que Ricci se mostró conforme con la voz de *Tianzhu* para referirse a Él. En cambio, como vimos más arriba, si Acosta resalta que en Perú se reconocía a Viracocha como *supremo señor y hacedor de todo* -lo que sin duda facilitó el persuadir a los indios que

⁴⁰⁸ G. Criveller, “Dar razón de cosas de nuestra santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China...”...*op. cit.*, p. 218.

⁴⁰⁹ *FR*, I, p. 180. En un principio, sin embargo, no fue el único término utilizado. 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, Ricci mismo lo intercambió con el término Señor de lo Alto (*Shang di*) indistintamente en su TZSY.

hay un supremo Dios-, al no tener vocablos para expresarlo, debía usarse el español *Dios*⁴¹⁰.

El TZSY de Matteo Ricci sobrevivió hasta avanzado el siglo XVII para la introducción de las enseñanzas cristianas básicas en China. No sólo fue reimpresso sino traducido a otros idiomas, incluidos el coreano y el japonés. Desde la razón natural y con las armas de la lógica y la dialéctica que Ricci conocía bien por su formación en el Colegio Romano, se explayó con argumentos racionales para probar la existencia del Señor del Cielo. En efecto, la razón natural que tradujo al chino como *li* fue el medio para transmitir sus enseñanzas. Lo que había que borrar era una primera vinculación de *Tianzhu* con toda una terminología budista utilizada anteriormente en el TZSL de Ruggieri para presentar al cristianismo, como señalamos en la primera parte de este trabajo. También aclaramos que esto no implicó una adaptación al budismo en un sentido doctrinal, sino que se tomaron ciertos términos para expresar las verdades de la fe. Ricci se propuso reemplazar el TZSL para legitimar la doctrina del Señor del Cielo desde la ortodoxia confuciana. Ya hemos analizado en el tercer capítulo de la primera parte cómo esta asimilación con el confucianismo se expresó en una síntesis forjada por Ricci en el plano intelectual, doctrinal, cultural y filosófica. Ella implicó, como primer paso, una interpretación que el jesuita hizo de un supuesto confucianismo monoteísta antiguo, totalmente deslindado de la influencia de las otras *sectas* –idolátricas. Como vimos, Ricci aplicó un esquema excluyente de las distintas tradiciones que no existía en suelo chino. En esta segunda parte nos interesa adentrarnos en otros aspectos de esta síntesis que Ricci procura con el confucianismo que, nuevamente, partía de una previa adaptación y hasta simplificación, no sólo del escenario filosófico, moral y religioso en la era de

⁴¹⁰ *HNyM*, p. 142.

los Ming tardíos, sino de la misma forma del pensamiento chino. Por momentos pareciera que lo que Ricci acomodó fue China misma a su cosmovisión, y no a la inversa. En el próximo capítulo volvemos sobre este tema en detalle.

Por último, conviene reiterar aquí que no proponemos un estudio lingüístico de los catecismos, si bien nos detuvimos en esta cuestión en la introducción general de este estudio. Sólo reiteramos aquí algunos aspectos sobre el tema. El mundo de la Contrarreforma católica había emprendido una *política de traducción*, vinculada a los intentos de ganar conversos⁴¹¹. En este sentido, el Concilio de Trento dio un impulso considerable a estas iniciativas, al establecer que la instrucción religiosa debía impartirse en las lenguas vernáculas. Sin duda, la era tridentina impulsó el aprendizaje de las lenguas vernáculas en el Este asiático, y la Compañía de Jesús se sumó a ese ímpetu.

Frente al problema de traducir el cristianismo fuera de Europa, los misioneros eligieron distintas opciones, que variaron según se tratase de regiones en las cuales los misioneros carecían de poder político y de la capacidad de coerción, como ocurrió en Japón y China, donde prevaleció la política de tomar términos locales para traducir la terminología cristiana⁴¹². En efecto, en China, la actitud de los misioneros, quienes no estaban involucrados en la reforma de la iglesia, así como tampoco estaban preocupados con la Contrarreforma ni en minuciosos debates teológicos, se dedicaron plenamente al estudio del mandarín y a la búsqueda de referentes para traducir una terminología cristiana en la lengua local. Los jesuitas Ruggieri y Ricci pronto encontraron ese referente para Dios en *Tianzhu* y, posteriormente, a partir de su estudio de los Clásicos chinos, Ricci incorporó al Señor de lo Alto (*Shang di*), prueba

⁴¹¹ Burke, Peter y Po-chia Hsia, R., *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Introducción, p. 17.

⁴¹² P. Burke plantea el dilema de los misioneros, presos de la difícil decisión entre la "extranjerización" –*foreignizing*– y la "domesticación" –*domestication*. Cfr. Burke, op. cit., p. 29.

del monoteísmo de un confucianismo antiguo. En cambio, en los espacios misionales coloniales en el siglo XVI existía la creencia entre los europeos de que la carencia de términos cristianos en las lenguas nativas confirmaba su status inferior⁴¹³. En este sentido, las reflexiones de Acosta sobre la carencia de un término para referirse a Dios, cuando en Viracocha los andinos podían reconocer un supremo Dios, nos dice mucho. La carencia de ese vocablo no dejaba otra opción que la imposición del término español *Dios*. En el caso del Perú, el quechua fue blanco de estas concepciones por ser la lengua más hablada en suelo andino. Entonces, como vimos más arriba, 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. Así se impuso la necesidad de estabilizar y uniformar la terminología pastoral, hostil a los préstamos y neologismos⁴¹⁴.

A continuación detallamos la estructura de esta segunda parte. Comprende un cuarto capítulo en el que nos centramos en la trayectoria doctrinal que antecede a los dos catecismos que nos convocan, la DTCL y el TZSY para vislumbrar su propósito a partir de la reformulación doctrinal que ellos representan, por obra de Ricci y Acosta. El punto de llegada de este recorrido analítico son los mismos textos, la DTCL y el TZSY, donde nos centramos en el análisis de su estructura e índices temáticos. En un primer apartado analizamos este tema para el caso de la DTCL en Perú, y en un segundo caso para el TZSY en China. Un tercer apartado está destinado a las conclusiones. En el quinto capítulo nos centramos en la lógica interna de los dos catecismos, esto es, la articulación de sus objetivos explícitos: el fin último de la

⁴¹³ Cfr. Sabine Hyland, *The Jesuit & the Incas, The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ*, Michigan, The University of Michigan Press, 2006, cap. 6.

⁴¹⁴ Cfr. Alan Durnston, *Pastoral Quechua...op cit.*, pp. 206-217.

salvación mediante la fe explícita en Cristo en Acosta y la cultivación de la virtud confuciana en Ricci. A la vez, ellos encuadran los problemas centrales del cristianismo en los espacios de misión, que los dos catecismos comparten: la existencia de Dios único y creador, la inmortalidad del alma, las recompensas y castigos en el más allá. Por último, luego del quinto capítulo presentamos las conclusiones finales de esta investigación.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

CAPITULO CUATRO

Deshacer y crear la doctrina en la misión. La *Doctrina christiana y catecismo del Tercer Concilio Limense (1584-85)* en Perú y la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo (Tianzhu shiyi)* (1603) en China.

En este capítulo partimos del corpus doctrinal que antecede a cada uno de los respectivos catecismos, la *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios* (1584-1585) (DTCL) compuesto por la autoridad del Tercer Concilio Limense (1582-83) y que tiene a José de Acosta como autor principal, y la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo (Tianzhu Shiyi)* de Matteo Ricci (1603) (TZSY) en China. Proponemos un recorrido que comienza con el análisis de la trayectoria del corpus doctrinal previo a la DTCL y el TZSY, y culmina con el análisis de sus temas y estructura. En un primer apartado nos centramos en Perú, en torno a la DTCL; en un segundo apartado analizamos el TZSY en China. Un tercer y último apartado está dedicado a las conclusiones.

La Doctrina Cristiana y catecismo para Instrucción de Indios

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 un poder episcopal que no lograba unificar y controlar los contenidos de la evangelización. En este sentido, difícilmente puedan evaluarse sus contenidos sin analizar previamente la sucesión de los concilios limenses, dado que el de unificar la doctrina fue uno de sus objetivos principales. En efecto, establecer un catecismo único que permitiera borrar contradicciones y divergencias fue la razón principal del Primer Concilio Limense de 1551-52 (PCL), el primero celebrado en América⁴¹⁵.

Estenssoro señala las dificultades que presenta el análisis de los textos de esta primera evangelización, dado que el establecimiento de la ortodoxia colonial tras el Tercer Concilio Limense (1582-83) (TCL), sepultó y retiró de circulación todos los materiales catequéticos previos, y se legitimó como único desde entonces⁴¹⁶. De los

⁴¹⁵ 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 en ese momento los catecismos impresos más otros materiales auxiliares se habían multiplicado con aprobación de la autoridad episcopal en el período que estudia. 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”.

⁴¹⁶ Cuando se instaló la imprenta en Lima para la edición del DTCL, en 1584, no sólo no se imprimiría nada que no contase con el permiso del Consejo de Indias, sino que además se retiraron de circulación todos los escritos previos que se consideraran “dañinos”. Cfr. Juan Villegas, SJ, *Aplicación del concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú*, Uruguay, Instituto teológico del Uruguay, 1975, p. 77.

existentes –también analizados por Alan Durnston-, dos son resúmenes de la doctrina, una suerte de catecismos en miniatura integrados a documentos episcopales: la *Instrucción que se ha de tener en la Doctrina de los naturales* firmada en 1545 por el obispo de Lima, Jerónimo de Loayza, y el *Primer Concilio limense*, hecho público en enero de 1552. El tercer texto es la *Platica para todos los indios* que el dominico fray Domingo de Santo Tomas insertó al final de su *Grammatica o arte de la lengua en general*, impresa en Valladolid en 1560. Este es el primer ejemplo de prédica en el Perú, al que hay que agregar una breve *Confesión general para los indios* en quechua y castellano. No obstante, los textos más tempranos escritos en quechua eran las cartillas y diccionarios compuestos por Juan de Betanzos (1510-1576). Por último, otros dos documentos, ambos de 1567: Una *Suma de la fe* recogida por el licenciado Matienzo en su *Gobierno del Perú*, apenas unos meses antes que el segundo concilio estableciera su propia versión. En aquellos años, el *Gobierno del Perú* logró formular una reforma compleja y ambiciosa, y la de mayor influencia sobre las decisiones políticas inmediatas. El capítulo XXXVI de su obra comprende un pequeño manual de evangelización⁴¹⁷.

Tanto la *Instrucción* de Loayza en 1545 como los decretos del PCL buscaban la estandarización de los contenidos de la catequesis que los indios debían memorizar. Esto es, las plegarias básicas -el Credo, Pater Noster y el Ave María-, los Diez mandamientos y otros contenidos en las *cartillas* y *pláticas* para la instrucción religiosa, así como breves y simples sermones, todos manuscritos. Lo que estos decretos no especificaron fue qué lengua habría de usarse. Pero, como vimos, aparte

Respecto a la permanencia del catecismo del TCL, J. Castillo Arroyo señala que recién en 1944 se propuso un cambio del catecismo único, pero no prosperó por quedar desierto el concurso propuesto para el cambio. Por este motivo el Catecismo único no presentó grandes variaciones, lo que es muestra de su permanencia de la DTCL hasta las nuevas perspectivas adoptadas por el Concilio Vaticano II. Cfr. Javier Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos en el siglo XVI*, México, Sondeos No 1, 1966, pp. 9-14.

⁴¹⁷ J. C. Estenssoro, *Del Paganismo a la santidad...op. cit.*, pp. 33-34.

de los textos de Betanzos y Santo Tomás en quechua, la catequesis durante este período se expresó en español y latín⁴¹⁸. El aprendizaje de las lenguas vernáculas por parte del clero no comenzó a expandirse hasta las décadas de 1570-80. La *Instrucción* de 1545 fue integrada al PCL como material de base para la evangelización, e incorporó la *Plática para todos los indios* publicada en la *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú* (1560) de fray Domingo de Santo Tomás; ese mismo año publicó su *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Santo Tomás fue uno de los fundadores de la Universidad de San Marcos, e inició los estudios de quechua con la publicación de la *Gramática*⁴¹⁹. Esta plática fue durante veinticinco años el único texto para la prédica impreso en quechua, cuyo uso se impuso a todos los doctrineros.

En el plano doctrinal, los contenidos de la *Instrucción* de 1545 constituyen una síntesis esencial de la fe que establecía los elementos mínimos indispensables para la cristianización y la salvación. No menciona la Trinidad ni tampoco 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– confirmación⁴²⁰. La presentación de contenidos mínimos es un rasgo esencial de los textos de la época del PCL, que va a revertirse pocos años después con el Segundo Concilio Limense (SCL), que Acosta va a impugnar en *De Procuranda* y que el TCL va a desterrar, a la vez que provocó un giro respecto a los

⁴¹⁸ A. Durnston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, cap. 2.

⁴¹⁹ Cfr. Manuel Marzal, *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, España, Anthropos, 1993, p. 283.

⁴²⁰ 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.

contenidos para la evangelización⁴²¹. Según Estenssoro, los textos peruanos de la primera evangelización siguieron las corrientes humanistas dominantes en la primera mitad del siglo XVI, bajo el influjo de Erasmo y sus simpatizantes españoles, muchos de los cuales luego fueron condenados por la Inquisición⁴²².

En octubre de 1565 se produjo la recepción oficial de los decretos del Concilio de Trento en Lima, y entre 1567-68 se llevó a cabo el SCL para aplicar los decretos tridentinos. Desde la defensa de conocimientos mínimos, la asamblea en el seno del SCL elaboró una *Summa de la fe catholica*, que redefinía las condiciones para ser cristiano. Mientras, a la espera de un catecismo único que el Concilio de Trento ordenaría para toda la iglesia, cada uno de los obispos debía redactar para su diócesis una cartilla o compendio de la doctrina cristiana de la cual se servirían los curas exclusivamente. De los cuatro puntos a los que se redujo la doctrina, dos eran novedades absolutas: el misterio de la Trinidad y la mención de Jesucristo. Sin embargo, el SCL representó sólo en apariencia el alineamiento de la Iglesia peruana al orden romano, puesto que todavía permanecería fiel a sus experiencias de evangelización anteriores⁴²³. Respecto a la administración de los sacramentos, el SCL se distanciaba del PCL, en cuanto que la confirmación se había de dar a todos los indios bautizados; para la confesión, los curas poco versados en las lenguas autóctonas debían hacer uso del Confesionario que el concilio mandó a preparar con ese fin, pero que finalmente cobró forma en el TCL como complemento de los

⁴²¹ En Perú, a diferencia de Nueva España, no había en ese entonces una propuesta de catecismo dogmático anterior al Segundo Concilio Limense (1567-68) (SCL). Estenssoro compara aquí el panorama en Perú con el de posteriores catecismos chinos en los cuales la prédica evangelizadora calla sobre el misterio de la Trinidad, Cristo o la Virgen. Cita particularmente el de un franciscano de Nueva España, Pedro Piñuela titulado "Preguntas y respuestas en un primer encuentro" (Chu hui wen da). Cfr. Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...op. cit.*, p. 69 y ss.

⁴²² Se trata de los reformistas españoles, como el teólogo Constantino Ponce de la Fuente (1502-1560), y el humanista Juan de Valdés (1509-1541), entre otros. Inclusive, el primer obispo de Perú, el dominico fray Vicente de Valverde era un lector de Erasmo.

⁴²³ Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad...op. cit.*, p. 169.

catecismos. La eucaristía no debía negársele a quienes desearan recibirla, siempre y cuando los naturales conocieran este misterio, así como también se estableció obligatoria la administración del viático a los que se hallaran en peligro de muerte⁴²⁴. No obstante, uno de los mayores obstáculos para la administración de la eucaristía residió tanto en la escasa preparación de los indios para recibirlo como en la desidia de los párrocos, algo que Acosta denunció en *De Procuranda*⁴²⁵.

Los decretos conciliares del SCL –escritos exclusivamente en latín– intentaron imponer el concepto tridentino de parroquia –un territorio claramente definido y un grupo de personas asignadas a un cura– como institución básica para la conversión y el cuidado pastoral de los indios. Esto respondía a una jerarquización de las funciones de la iglesia indiana que dependía en gran medida de la organización y delimitación de las diócesis a cargo de los obispos para la acción pastoral. Al mismo tiempo, las reducciones de indios propuestas por Matienzo y multiplicadas por el virrey Toledo, así como la división de los indios por parroquias facilitaron la constitución eclesiástica del Patronato indiano⁴²⁶. El sistema de parroquias era esencial no sólo para la implementación de las normas tridentinas, sino para imponer el requerimiento –también tridentino– de que el clero parroquial aprendiera las lenguas vernáculas. Sin embargo, como mencionamos, este requisito se diluyó en el tiempo, cuando ya en tiempos del SCL fue de limitado alcance.

Alan Durnston señala que uno de los legados menos conocidos de Toledo fue el de un programa concreto para la creación de materiales catequéticos en lengua vernácula, algo que no se lograría hasta el TCL. Toledo criticó a su llegada la falta de

⁴²⁴ La administración de la Eucaristía y del Santo Viático corresponden a las constituciones 58 y 59 del SCL respectivamente. Cfr. R. Vargas Ugarte SJ, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, s/e, 1954, Tomo III, p. 42.

⁴²⁵ Sobre las críticas de Acosta respecto a la magra administración de la eucaristía por el ocio y desidia de los párrocos, cfr. *De Proc.*, p. 590.

⁴²⁶ Cfr. F. de Armas Medina, *Evolución histórica de las doctrinas de indios*, AEA, 1952, p. 112.

unidad de la catequesis, y responsabilizó a los obispos por haber permitido que cada cura escribiese su propio catecismo. En 1572, el virrey desarrolló un plan por el cual un catecismo español preparado en España sería traducido por los mejores *lenguas*, con gran cuidado en la selección de términos y frases⁴²⁷. La traducción debía hacerse en una variante del quechua ampliamente impuesta por los Incas, según el virrey. Y fue la Compañía de Jesús la orden que, a diferencia de las predecesoras, mostró gran preocupación por la competencia vernácula y la traducción, que Acosta a la vez expresa claramente en *De Procuranda*. El jesuita se mostró implacable frente a la desidia de los curas doctrineros, quienes no se dedicaban al estudio de la *lengua indica*⁴²⁸.

En la Primera Congregación provincial jesuita de 1576 se desarrolló un ambicioso programa para producir textos catequéticos en lenguas vernáculas. Se ordenó que dos catecismos, uno breve para memorización y otro para una instrucción más de fondo, así como una cartilla y un confesionario se tradujeran al quechua y aymara⁴²⁹. El temprano énfasis en el quechua –antes que el aymara- era en cierto modo inevitable, dado que pertenecía a la familia de lenguas más hablada en Andes. El problema era, según Durnston, cuál quechua traducir. En un comienzo los esfuerzos se concentraron sobre el quechua costeño, utilizado anteriormente por fray Domingo de Santo Tomás. Pero en las décadas de 1570-80, los textos pastorales se concentraron en la variedad del quechua del sur, cerca de Cuzco, que Durnston define como *quechua colonial*

⁴²⁷ Durnston, *Pastoral Quechua...op. cit.*, pp. 80-81.

⁴²⁸ Acosta insiste sobre el tema del aprendizaje de la lengua por parte de los párrocos en el Libro IV de *De Procuranda*, desde el capítulo 3 hasta el 9; hace especial referencia al tema en el capítulo 6, “De la pericia necesaria en la lengua indica”, en el cap. 7 “De los párrocos que no saben la lengua indica” y el cap. 9 “Conviene que los predicadores que vienen nuevos a las Indias aprendan con diligencia el idioma indico”.

⁴²⁹ En la carta Anua de Lima de 1576, Acosta hace referencia a estos dos catecismos en el colegio de Cuzco: “*Los muchachos, como son tan vivos y hábiles, saben el catechismo breve y largo en su lengua*”, Cfr. El P. José de Acosta, Prov. Al P. Everardo Mercuriano, Lima 1577, MP, II, p. 223.

*standard*⁴³⁰. El autor atribuye el creciente interés por el quechua del sur en la década de 1570-80 a cambios demográficos y económicos. En primer lugar, el vaciamiento demográfico en la costa y la desaparición de los contextos de interacción de la elite costeña. Luego, la creación del sistema de mita y del polo minero en Potosí donde el quechua que se hablaba estaba vinculado al Cuzco. Por otra parte, nuevamente, aparece la vinculación con los jesuitas, que se dirigieron a esa ciudad poco después de su llegada, donde organizaron la primera congregación provincial en 1576. Asimismo, los *lenguas* jesuitas más importantes –Alonso de Barzana, Bartolomé de Santiago y Blas Valera- trabajaron activamente en Cuzco durante este período. Los jesuitas se sentían atraídos por esa ciudad, donde desplegaron las estrategias evangelizadoras orientadas a la elite, como vimos en la primera parte de este trabajo, y donde claramente tuvieron poder para codificar el quechua allí hablado⁴³¹.

Los cimientos de la primera evangelización comenzarían a resquebrajarse con la imposición de una nueva realidad política, aquella decidida en la Junta Magna de 1568. Como vimos, en esa junta Felipe II definió los términos de la reorganización política, económica y religiosa para el Virreinato del Perú, luego de imponer los decretos tridentinos como ley para las colonias. La puesta en marcha de la empresa colonial quedaba ahora en manos del Virrey Toledo, de la Compañía de Jesús –pero sobre todo de Acosta como teólogo principal de la misión- y de la Inquisición.

José de Acosta –llegado al Perú en 1572- había preparado *De Procuranda* como documento teológico que sentara las bases del proyecto evangelizador de la Compañía

⁴³⁰ Cfr. A. Durnston, *Pastoral Quechua...op. cit.*, pp. 37-49.

⁴³¹ Este énfasis en el quechua cuzqueño se ve en los escritos de Blas Valera, según cita Garcilaso. Valera señala que la “lengua general” se había extendido en Cuzco por colonias de nativos esparcidas por los gobernantes Incas en las nuevas tierras conquistadas. La consideraba un medio providencial para la diseminación del cristianismo, como el latín lo había sido en los territorios de Imperio Romano. Cfr. A. Durnston, *Pastoral Quechua...op. cit.*, pp. 105-122.

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. El tratamiento de esta cuestión continuó en una Segunda Congregación en octubre del mismo año en Cuzco, donde se dejó constancia en actas de la necesidad de redactar dos catecismos en lenguas indígenas⁴³².

En voz del propio Acosta, el fin principal de la Compañía en las *Indias Occidentales* era el de procurar la salvación de los indios, ya expresado en el título, *De Procuranda Indorum salute*. Pero para ello era necesario redefinir los contenidos dogmáticos de la catequesis, tal como se había planteado hasta entonces, a la vez que se reformularon las condiciones para la salvación de los fieles. En su elaboración Acosta se perfiló como una figura ambigua, oscilante entre su rol como miembro de la Compañía de Jesús y, a la vez como el teólogo que respondía a los intereses del Patronato regio. Analizamos este aspecto en la primera parte de este trabajo, donde hicimos referencia a la actuación de Acosta como teólogo consultor en el juicio al dominico Francisco de la Cruz, acusado de hereje. En efecto, recordemos que Acosta fue nombrado calificador de la Inquisición en esta causa que terminó con un auto de fe celebrado en Lima en abril de 1578, cuando de la Cruz fue quemado en la hoguera, luego de seis años de prisión. Este proceso tiene mucha influencia en los escritos de Acosta, en el sentido que contribuye a delimitar los errores acerca de la fe y lo que era conveniente predicarle a los indios⁴³³. El dominico sostenía que los indios tenían que aproximarse al cristianismo de forma gradual, sin que se les exigiera asimilar dogmas difíciles como la Trinidad o la Encarnación, o confesarse; la creencia general en la

⁴³² El ítem dieciocho de las actas latinas de la Primera Congregación provincial establecía: " *De catechismis, et sermones indici studio agi coeptum est; visumque est, plurimum referre, ut duo catechismi scribantur utraque lingua in his Regnis usitata: quichua et aymara*". Cfr, *MP*, II, p. 67.

⁴³³ Son temas que Acosta profundiza en *De Procuranda*, 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*, pp. 551-553.

existencia de Dios creador era suficiente para su salvación⁴³⁴. 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 salvarse, en total correspondencia con la justificación teológica de la evangelización expresada en los catecismos que circularon desde 1545 y 1567⁴³⁵.

Nos detenemos ahora en aquellos puntos en *De Procuranda* donde Acosta delimita todos los aspectos doctrinales que luego moldean, sin duda, la DTCL, que se alejan de la evangelización tal como había sido concebida previamente, sobre todo en el PCL. Hay particularmente dos aspectos que Acosta refuta y que se reflejan posteriormente en el corpus de la DTCL. En la Constitución 13 del PCL, se establecen los sacramentos que habían de administrarse a los indios, esto es, el bautismo, la penitencia y el matrimonio, pero les estaban prohibidos, en principio, el orden, la eucaristía y el viático inclusive⁴³⁶. También aquí se había encargado el SCL de enmendar al primero, prescribiendo que se les administrase la eucaristía a los indios, una vez por Pascua como a los demás fieles cristianos, y por viático siempre que fuere necesario. No obstante, la prohibición de la ordenación de los indios se mantuvo en el SCL.

Recordemos que en el contexto del Concilio de Trento, la Iglesia católica insistió particularmente sobre la fuerza y el poder de los sacramentos en el marco de las discusiones sobre la justificación⁴³⁷. Por su parte, el concilio estableció una normativa

⁴³⁴ A. Durnston, *Pastoral Quechua...op. cit.*, p. 60.

⁴³⁵ Cfr. J.C. Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad...op. cit.*, pp. 185-188.

⁴³⁶ *Constitución tercia décima. En que declara que sacramentos se les han de administrar a los indios*, Cfr. F. Mateos, S.I., "Constituciones para indios del Primer Concilio Limense (1552)", *Missionalia Hispanica*, Madrid, Año VII, No. 19, 1950, p. 28.

⁴³⁷ La mayor parte de los cánones relacionados con la justificación por la sola fe expresaban la condena de las posiciones protestantes y, ante todo, de la que hace del hombre desprovisto de libre albedrío el sujeto pasivo de la acción divina. El hombre no está conducido por Dios, y la presciencia de Dios no es, entonces, la predestinación. De este modo, si no hay predestinación sino aceptación –o denegación– de la justificación por parte del hombre, cuentan para la salvación las buenas obras y no

para pastores de parroquias y sus curatos; y la orientación disciplinar estaba fuertemente dirigida a los ritos sacramentales. Sin embargo, los jesuitas no eran pastores, y no cayeron bajo estas normativas. No obstante, la administración de los sacramentos fue desde el comienzo uno de los ministerios más importantes de la Compañía de Jesús en cuanto a la consolación espiritual de los fieles de Cristo. Y el sacramento de la eucaristía era el único, aparte de la penitencia, que administrarían en circunstancias normales⁴³⁸.

Acosta hace eco en *De Procuranda* de la importancia de administrar los sacramentos a los indios, tema con el que inaugura el sexto y último libro. Es consciente de lo que requiere tratar de los sacramentos, y por eso aclara,

No intentaremos nosotros acometer empresa tan importante, sabiendo que la materia de los sacramentos, en contra de calumnias devergonzadas de los novadores, la han definido la iglesia grave y copiosamente en el grande y general Concilio de Trento... Así, pues, no tratamos aquí de mover pleito a los herejes...⁴³⁹.

En los capítulos subsiguientes, especialmente a partir del tercero, Acosta se detiene sobre la administración de los sacramentos a los indios. La eucaristía fue el que la Compañía de Jesús impuso en el Perú⁴⁴⁰. El Catecismo Mayor de la DTCL deja

sólo la fe, que es a su vez condición necesaria pero no suficiente para la justificación. En una construcción teológica tal –señala Delumeau– los sacramentos recobran su importancia. Si para Lutero el rito sacramental era una confirmación de la salvación dada a quien lo recibe, la Iglesia católica insistía sobre el poder y fuerza de los sacramentos porque, al no estar tomadas las decisiones de manera anticipada, por lo que el hombre podía salvarse o perderse según el uso que hiciera de la gracia, los canales por los que ella discurría –los sacramentos– se convirtieron en esenciales. En síntesis, los padres del Concilio de Trento reafirmaron la fe en el septenario sacramental. Cfr. Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Editorial Labor, 1973, pp. 12-18.

⁴³⁸ J. O'Malley, *The First Jesuits...*, op. cit., p. 134 y ss.

⁴³⁹ *De Proc*, p. 580.

⁴⁴⁰ “Bien está que a nuestros neófitos no se les prive del sacramento de la confirmación; mas en esta parte por la penuria de obispos y aun tal vez por negligencia, rara vez consiguen esta gracias los indios”. Cfr. *De Proc*, p. 585. Hasta el capítulo once del mismo libro Acosta argumenta sobre la administración de los sacramentos desde la argumentación escolástica, esto es, desde la exposición y refutación de las proposiciones.

constancia de su relevancia, al definirlo como *el mayor de todos los Sacramentos, que se llama Communion*⁴⁴¹.

Sin duda, es mucho lo que puede decirse de la respuesta indígena frente a este mundo católico, implacable e incondicional. Nos referimos brevemente a un aspecto, vinculado a los taquíes o bailes. Luis Millones recopila una serie de testimonios convocados por el clérigo Cristóbal de Albornoz, quien realizó una investigación judicial en Cuzco en los años 1570, 1577 y 1584, con motivo del movimiento llamado *Taki Onkoy*". Los testigos proveen información sobre su funcionamiento. Uno de los testigos, Gerónimo Marín,

Descubrio entre los dichos naturales la seta y apostasía que entre ellos se guardaba del Taquiongo que por otro nombre se dize Aira que muchos de los naturales la predicaban e dezian a otros que los seguian que no creyesen en Dios ny en sus mandamientos ny adorasen en las cruces ny ymagenes ny entrasen en las iglesias ny se confesasen con los clerigos sino con ellos e que ayunasen ciertos ayunos en sus formas e gentilidades que tenyan de costumbre en tiempo de los yngas...⁴⁴².

Estos testimonios describen el ritual que precedía las festividades precolombinas, al que se agrega –como señala Millones- una nueva forma de confesión, administrada ahora por los *sacerdotes* indígenas⁴⁴³. Acosta dedica un capítulo – el doceavo- del libro sexto, titulado "*Los indios usaban la confesión de los pecados en su superstición*". Podemos especular con la idea de que Acosta prefiere argumentar que

⁴⁴¹ *Catecismo Mayor*, DTCL, p. 104.

⁴⁴² El Taki Onkoy fue un movimiento detectado alrededor de 1565 en las provincias del sur de lo que es actualmente el departamento de Ayacucho, pero sus predicadores irrumpieron por los obispados de Lima, y principalmente de Cuzco. Cfr. L. Millones, *Mesianismo e Idolatría en los Andes Centrales*, Buenos Aires, Fundación Simón Rodríguez-Editorial Biblos, 1989, p. 19.

⁴⁴³ Luis Millones señala que esta práctica de la confesión no se había iniciado con el Taki Onkoy, sino que seguramente constituía una adaptación de dos desarrollos paralelos en las sociedades indígenas y europeas. En este sentido, las crónicas del siglo XVI mencionan que a la llegada de los españoles al Perú, los indígenas tenían la costumbre de confesarse con hechiceros llamados *ichuris*. Cfr. L. Millones, *Mesianismo e Idolatría en los Andes Centrales...*, *op. cit.*, p. 5. José de Acosta se refiere a los *yhusires*, y a esta costumbre de los *bárbaros* que no es más que una *falsa imitación* del diablo, que quiere copiar los sacramentos. Cfr. *De Proc*, p. 596.

esta práctica existía entre los indios como pura imitación del diablo en las religiones prehispánicas, antes que resaltar su apropiación⁴⁴⁴.

En síntesis, desde su llegada, fue en torno a estos sacramentos –comunión y confesión– que los jesuitas definieron su carisma en Perú, algo claramente comprobable en la incorporación y marcada presencia del septenario sacramental en la DTCL. Previamente, en el libro quinto en *De Procuranda*, Acosta plantea una relación estrecha entre la enseñanza de los misterios –el de Cristo, la Trinidad, y la Iglesia–, que contienen la suma de la fe cristiana y los sacramentos. Y no había que privar a los indios de la enseñanza de los misterios por su corto entendimiento, como opinaban algunos. Finalmente, sostiene Acosta, nadie se hace cristiano con el bautismo, si no sabe los misterios por los cuales se ha hecho cristiano⁴⁴⁵. Observamos un segundo y fundamental aspecto que distancia la obra de Acosta de las constituciones del PCL: se trata de la naturaleza cristocéntrica del *De Procuranda*. De los tres misterios, esto es, el misterio de Cristo, la Trinidad y el de la Iglesia, el de Cristo parece tener mayor protagonismo que los otros en la obra de Acosta, aspecto fundamental que prácticamente no ha sido resaltado. Es esencial no sólo para el abordaje de la DTCL y las condiciones para la salvación, solamente posible según Acosta a través de la fe explícita en Cristo, sino también para una mayor comprensión del *De Procuranda* como antecedente de la DTCL. En cuanto a la correspondencia en el elenco temático entre *De Procuranda* y la DTCL, Juan Guillermo Durán observa mayor énfasis en la necesidad de la fe explícita en el misterio de la Iglesia, que Acosta recomienda con insistencia suscitar en el catecúmeno. Asimismo, señala la novedad de esta exigencia propia del pensamiento teológico acostiano, si se tiene en cuenta que la mayoría de los catecismos de la época no la incorporan a la exposición de los

⁴⁴⁴ *De Proc.*, pp. 596-597.

⁴⁴⁵ *De Proc.*, p. 554. Esta afirmación corresponde a su introducción del misterio de la trinidad.

contenidos de la fe⁴⁴⁶. Sin embargo, nos inclinamos a creer en un mayor énfasis en la necesidad de la fe explícita en el misterio de Cristo que en el de la Iglesia, tanto en *De Procuranda* como en el corpus de la DTCL, tal como se observa, por ejemplo, en el *Catecismo breve*⁴⁴⁷. En este sentido, es pertinente recordar la fuerte connotación cristológica de toda la teología jesuítica, a partir de las premisas establecidas por el mismo nombre, *Compañía de Jesús*⁴⁴⁸. Asimismo, la *Imitatio Christi* sería una de las obras por la que Ignacio de Loyola sintió devoción a lo largo de toda su vida. Podemos pensar, entonces, que esta es la impronta de la Compañía de Jesús – y de Acosta- en todo el corpus catequético de la DTCL, producto del TCL. Por otra parte, la insistencia de Acosta en la salvación mediante la fe explícita en Cristo se vincula con el proceso inquisitorial del dominico De la Cruz en Perú, y a un debate teológico que remite a España, pero que Acosta continúa en Perú, como vemos a continuación.

En la Constitución quinta del PCL sobre el bautismo de los indios en peligro de muerte, no parece exigirse la fe explícita en el dogma de la Trinidad y la Encarnación sino que bastaría creer de modo implícito lo que creen los cristianos⁴⁴⁹. Nuevamente, esta teoría guardaba semejanza con ideas defendidas por el fraile dominico Francisco de la Cruz, quien no exigía en los indios fe explícita en la Trinidad ni en Cristo para salvarse. En *De Procuranda* Acosta refuta con vehemencia los errores del dominico,

⁴⁴⁶ Según Durán el misterio de la fe explícita en el misterio de la Iglesia no se incorporaba en la mayoría de los catecismos de la época, que seguían la clásica distinción de los artículos, en los siete que se refieren a la Divinidad y los siete que se refieren a la Humanidad de Jesucristo. 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, p. 245 y ss.

⁴⁴⁷ *Catecismo breve*, DTCL, pp. 49-51.

⁴⁴⁸ Cfr. Elisabetta Corsi (Coord.), *Órdenes religiosas entre Asia y América. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, Introducción, México, El Colegio de México, 2008, p. 29.

⁴⁴⁹ “Constitución quinta. Cómo los enfermos y viejos pueden ser bautizados, aunque no sepan la doctrina”. Cfr. F. Mateos SJ, “Constituciones para indios del Primer Concilio Limense (1552)”, *Missionalia Hispanica*, Madrid, Año VII, No. 19, 1950, p. 21, nota 29.

sin mencionarlo nominalmente. La fe explícita en Cristo, necesaria para la salvación, es el tema que inaugura el quinto libro del *De Procuranda*:

El fin de la ley es Cristo para salvación a todo el que crece, y el fin del mandamiento es la caridad nacida de Corazón puro y de buena conciencia y fe no fingida. Esta es la suma de toda la doctrina cristiana, la cual no persuade otra cosa que la fe de Cristo que obra por la caridad...

... El primero y principal cuidado del ministro evangélico ha de ser, pues, anunciar a Cristo a las gentes, no habiendo otro nombre que haya sido dado a los hombres para conseguir su salvación⁴⁵⁰.

En el cuarto capítulo, Acosta vuelve sobre el tema pero ahora sí, implícitamente, ataca a todos aquellos que sostienen que no es necesario el conocimiento de Cristo para la salvación.

...Todo cristiano en cuanto es cristiano profesa a Cristo; así que enseñar que todo hombre, para salvarse, debe ser cristiano, y, sin embargo, no es necesario que conozca a Cristo, no es otra cosa que soñar despierto y decir desvaríos...

Es, pues, necesario enseñar a los indios y a todos los infieles el misterio de Cristo. Exceptuar de esta generalidad algún linaje de hombres, es grave error por no decir abierta herejía, lo cual algunos graves autores lo afirman sin vacilar⁴⁵¹.

Acosta prosigue en lo que deviene parte de una discusión teológica que trasciende el suelo andino. Según León Lopetegui, que se detiene a analizar este tema, cuando Acosta plantea la necesidad del conocimiento de Cristo para la salvación en el libro quinto del *De Procuranda*, incorpora una cuestión netamente teológica, de tinte escolástico. Discute con los grandes teólogos de la época como Domingo de Soto, Melchor Cano y Andrés de Vega, entre otros, que afirmaban que era posible la salvación sin el conocimiento de Cristo. En otros términos, era posible la salvación sin fe –sobrenatural–, sólo con el conocimiento y práctica de la ley natural. En los

⁴⁵⁰ *De Proc.*, pp. 543-544.

⁴⁵¹ *De Proc.*, pp. 551-552.

capítulos dedicados a este tema, Acosta no los nombra directamente, pero deja entrever que se trata de ellos⁴⁵².

En síntesis, en *De Procuranda* Acosta ataca ambas normas del PCL, a la vez que cita constantemente al SCL, especialmente en los dos últimos libros que tratan sobre la doctrina de la fe que hay que predicar a los indios y la administración de los sacramentos⁴⁵³.

Volvamos ahora a la idea de una redefinición de lo que significa ser cristiano y de lo que se requiere para la salvación, trayectoria observable en la sucesión de los concilios y en *De Procuranda*. Según Estenssoro, con el abandono de la primera evangelización, que deja atrás su maleabilidad, se unifican los principios de la evangelización y la creación de lo que puede verdaderamente llamarse una ortodoxia colonial. Ella queda fijada en las disposiciones del TCL y en los catecismos que ordenó publicar, cuyos textos se mantendrán en vigencia, con autoridad, valor oficial e influencia continental durante tres siglos⁴⁵⁴. En efecto, Acosta descarta una evangelización cuya inspiración en la teología natural la induce a buscar referentes en las religiones prehispánicas. Sin duda, es un gran paso en la búsqueda de redefiniciones de los términos y condiciones de la salvación, que se nutren de este distanciamiento con el pasado prehispánico. Pero en *De Procuranda* el salto a su delimitación como pura idolatría es todavía tímido; en esta obra, la parte doctrinal

⁴⁵² Cfr. León Lopetegui, *El P. José de Acosta S.I. y las misiones*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942, X, p. 273 y ss. Lopetegui señala que posteriormente Domingo de Soto se retractó de estas afirmaciones, hecho al que Acosta hizo alusión. Cfr. Lopetegui, *El P. José de Acosta S.I. y las misiones... op. cit.*, p. 283.

⁴⁵³ Según Francisco Mateos, el SCL es la guía oculta de las resoluciones del *De Procuranda* que, a su vez resulta un espléndido comentario de este concilio. Cfr. F. Mateos, "Los dos primeros concilios limenses de Jerónimo de Loaysa", *Missionalia Hispanica*, No. 12, 1947, p. 521-22.

⁴⁵⁴ Respecto a las reediciones de los catecismos y del Confesionario, ya sea en forma aislada o en conjunto, una de las más destacadas es la de 1773, ordenada por el concilio celebrado en Lima ese mismo año. Posteriormente hubo otras reediciones y adaptaciones a dialectos quechuas en 1843, 1867 y 1871. Cfr. J.C. Estenssoro, *Del Paganismo a la santidad...op. cit.*, 248 y ss.

concerniente a la idolatría de los indios es aún escasa⁴⁵⁵. Sin duda, el tratamiento de la idolatría en la obra de Acosta alcanza su mayor riqueza en la *Historia Moral y Natural de las Indias*, específicamente en el libro quinto⁴⁵⁶. Pero como es una obra posterior, no nos detenemos ahora en ella. Es en la DTCL y su corpus catequético que realmente se puede apreciar la consolidación de una condena a las religiones prehispánicas como idolátricas. Como vemos a continuación, antes que por las actas conciliares, el impacto del TCL fue mucho mayor a través de sus catecismos y complementos, que reflejan de modo nítido el pensamiento de Acosta⁴⁵⁷.

El Tercer Concilio Limense (TCL) de 1582-83 concretó un viejo anhelo manifestado en los dos primeros concilios: la imposición indiscutida de un único catecismo que unificara la doctrina en el Perú colonial, así como en las diócesis sufragáneas. El orden pedía que primero se compusiese el texto castellano y luego se hiciesen las versiones al quechua y aymara, las lenguas generales del Perú⁴⁵⁸. Ya

⁴⁵⁵ Cfr. L. Lopetegui, *El P. José de Acosta S.I. y las misiones...op. cit.*, cap. X. Destaca que los contenidos en *De Procuranda* remiten a la doctrina del Antiguo Testamento, sobre todo al Libro de la Sabiduría.

⁴⁵⁶ Nos referimos aquí brevemente a los temas que Acosta plantea respecto a la idolatría en el quinto libro de la *HNyM*. La idolatría en el Perú, se manifiesta –según Acosta en su *Historia*– sobre todo en las *guacas*, esto es, dioses andinos regionales –generalmente lugares u objetos vinculados a un ancestro o protector–, que Acosta define generalmente como *adoratorio*. Asimismo, el jesuita profundiza su análisis sobre los distintos géneros de idolatría en ese mismo libro. Cfr. *HNyM*, V, 2, p. 140 y ss. Respecto a las observaciones sobre el tema en *De Procuranda*, es interesante la distinción que hace Acosta entre la idolatría del infiel y el neófito, que ya mencionamos en la primera parte de este trabajo. Cfr. *De Proc.*, V, 11.

⁴⁵⁷ Como vimos en el primer capítulo sobre la biografía de Acosta, las actas conciliares del TCL resultan de particular interés por la controversia que generaron en Perú por su rigidez respecto al clero regular, lo que motivó las gestiones de Acosta para la aprobación de las actas en Roma.

⁴⁵⁸ R. Vargas Ugarte SJ, *Los concilios limenses (1551-1772)*, Lima, s/e, 1954, Tomo III, p. 71 y ss.; F. 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. 125. Lisi reproduce el corpus de actas directamente de la versión latina. Acción segunda, capítulo 3: *De la redacción y edición de un catecismo*: “Para que la población indígena que aún ignora la religión cristiana se compenetre más propia y seguramente de la doctrina salvadora y descubra en todas partes la misma forma de una única doctrina, se convino, en la línea del concilio general de Trento, editar un catecismo especial para toda esta provincia. Todos los indios deberán aprenderlo según su capacidad y, por lo menos, los niños saberlo de memoria y repetirlo los domingos y los días festivos en las reuniones públicas de la Iglesia o recitarlo en parte, según parezca oportuno para el provecho de los otros. Por tanto, en virtud de la santa obediencia y so pena de excomunión, el santo sínodo ordena a todos los párrocos de indios que de aquí en más usen el catecismo autorizado con exclusión de cualquier otro y procuren instruir con él a la feligresía que le ha

hicimos referencia en el primer capítulo de la primera parte de este trabajo al protagonismo de Acosta respecto a su participación en el TCL, así como su influencia en el corpus catequético:

Lo que se imprime es un catecismo pequeño y otro más largo y confesionario y exhortación para ayudar a morir y sermones, todo en tres lenguas, y muy acomodado al ingenio de los indios. Esta impresión se nos comió por el Audiencia que aquí gobierna y así se trabaja en ella con esperanza que será de mucho fruto para los indios y para los sacerdotes que les doctrinan⁴⁵⁹.

Esta declaración encuentra, una vez más, eco en *De Procuranda*. En primer lugar, allí se declara la necesidad de un catecismo vulgar para los catequistas –los curas doctrineros–, principales transmisores de la doctrina. Porque Acosta piensa los textos según los distintos destinatarios, añade un confesionario y reitera:

Pues para que con mayor comodidad enseñen los catequistas estas cosas y las aprendan los indios se necesitan, primeramente, dos catecismos: uno breve y compendioso que lo aprendan, si es posible, los indios, donde esté una suma de todo lo que necesita el cristiano para creer y para bien obrar; otro, mas extenso, donde las mismas cosas se declaren y confirmen mas copiosamente. El primero es bueno para los discípulos y el segundo para los catequistas. Se necesita también un confesionario breve y completo para que los sacerdotes mas ignorantes sepan examinar y purgar las conciencias de los indios...⁴⁶⁰.

sido encomendada. Como para la salvación de los indios es muy importante no sólo la concordancia de los hechos con las palabras, sino también la forma misma del discurso, prohíbe además que se haga otra traducción en lengua cuzquense o aymará de las oraciones y rudimentos de doctrina cristiana así como del catecismo aparte de la versión hecha y editada con su autorización o que alguien use otra diferente. Para obtener un resultado similar entre los que hablan una lengua diversa de las arriba mencionadas, manda a todos los obispos que provean que este catecismo sea vertido en las restantes lenguas de sus diócesis por traductores idóneos y piadosos y que la traducción aprobada por el obispo sea adoptada sin discusión por todos, no obstante cualquier costumbre contraria". Cfr. F. Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos...op. cit.*, p. 125.

⁴⁵⁹ *MP*, III, p. 401.

⁴⁶⁰ *De Proc*, p. 568.

Podemos ver que la doctrina y sus complementos están destinados, en primer lugar, a los curas doctrineros como intermediarios, para luego llegar a los indios. Y con este fin, un aspecto no menor es la necesidad de *acomodar* los contenidos del catecismo a los indios, lo que Acosta reitera en *De Procuranda* y, como vemos más adelante, a través de las páginas de la DTCL ⁴⁶¹. Es una obra vasta y rica en complementos. A continuación nos detenemos en el índice de la DTCL, con un breve recorrido de cada una de sus partes.

El texto completo de la tapa de la primera impresión de 1584 de la DTCL reza:

DOCTRINA/CHRISTIANA,/ y CATECISMO PARA INSTRUC/cion de los Indios,
y de las demas perso-/nas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé./CON UN
CONFESIONARIO, Y OTRAS COSAS/necesarias para los que doc-/trinan, que se
con-/tienen en la pagina siguiente./COMPUESTO POR AUCTORIDAD DEL
CONCILIO/Provincial, que se celebrou en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583./Y
por la misma traducido en las dos lenguas generales de este Reyno, Quichua y
Aymara./Impresso con licencia dela Real Audiencia, en la/Ciudad de los Reyes, por
Antonio Ricardo primero/Impressor en estos Reynos del Piru./ AÑO DE
M.D.LXXXIII AÑOS. Está tassado un Real por cada pliego, en papel (en letra
manuscrita se lee "Concuerta con el original")⁴⁶².

⁴⁶¹ *De Proc*, IV, especialmente los capítulos 3, 6 y 9.

⁴⁶² Corpus Hispanorum de Pace, *Doctrina Christiana y catecismo para instruccion de indios*, elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña, Volumen XXVI-2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985, tapa y pág. 5. Reiteramos aquí que esta es la versión principal que consultamos. El índice incluye en una columna a la izquierda el número de folios.

LO QUE SE CONTIENE EN ESTA/primer parte es lo siguiente.

- Doctrina christiana, o Cartilla.
- Catecismo breve.
- Platica breve de la fe.
- Silabario de la lengua castellana y Anotaciones y vocabularios para las lenguas quechua y -aymara.
- Catecismo mayor.
- Anotaciones, o Scolios, sobre la traduc-/cion en las lenguas Quichua, y Aymara.
- Tercero cathecismo y exposición de la Doctrina christiana, por Sermones.

LO QUE SE CONTIENE EN LA/segunda parte, es lo siguiente⁴⁶³.

- Exhortacion para ayudar a bien morir.
- Confesionario.
- Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad.
- Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo.
- Exhortacion breve para los indios que estan ya muy al cabo de la vida para que el sacerdote, o algún otro les ayude a morir.
- De algunos privilegios y facultades concedidas para las Indias por diversos Summos Pontifices.

⁴⁶³ Esta división de los contenidos se incluye en esta impresión facsimilar que contiene toda la obra catequística del Tercer Concilio Limense. Cfr. Corpus Hispanorum de Pace, *Doctrina Christiana y catecismo para instruccion de indios...op. cit.*, p. 7.

- La Forma que se ha de tener en publicar los impedimentos del Matrimonio.
- Los impedimentos que hacen que no valga el matrimonio.

La obra comienza con cinco decretos que anteceden a los complementos pastorales: una *Provisión Real*, dada por la Real Audiencia en nombre del Rey⁴⁶⁴, seguida de la *Epístola del concilio. El Santo Sinodo a todos los fieles de esta su Provincia*. Allí se subraya una característica de la doctrina que Acosta ya señala en *De Procuranda*, esto es, la de una prédica *acomodada*, cuando el entendimiento humano es *corto y flaco*⁴⁶⁵. Luego, el *Decreto del S. Concilio Provincial de Lima sobre el catecismo* (Ex Actione 2. Cap. 3) en latín, una epístola sobre la traducción en quechua – traducido al latín como *Cuzquensem-* y aymara y, por último, un decreto sobre la traducción (Ex Act.2, Cap.3) en latín, con una enumeración de las Erratas⁴⁶⁶. Juan Carlos Estenssoro establece una distinción entre las dos partes señaladas más arriba: una primera parte de carácter doctrinal, y una segunda *penitenciaría*. Nos dedicamos ahora a la primera parte de carácter doctrinal, que se divide, como vimos más arriba, en: *Doctrina Christiana, Suma de la fe catholica, Catecismo breve, Plática breve y Catecismo mayor*.

⁴⁶⁴ “Porquanto haviendo nuestra Real persona proveydo con el zelo y affecto, con q desses y procura el bien de los naturales destos Reynos del Piru, se juntasse, y celebrasse el Concilio provincial q por decreto del Sagrado Concilio de Trento esta proveydo, se celebre como cosa tan necesaria para la doctrina, y conversion de los dichos naturales, y reformation de los sacerdotes, q los han de doctrinar, y para que en lo uno y en lo otro se diesse orde tan cierta, y uniforme...”, *Provisión Real*, p. 8.

⁴⁶⁵ La Epístola comienza afirmando que “LOS MYSTERIOS dela Religio xpiana son tan altos y el entendimiento humano tan corto y flaco, que como no pueden los hombres sin la lumbre...que Dios infunde de su fe, creerlas y assentar en lo que les conviene seguir para salvarle asi tambien han menester diligencia e industria en el q exteriormente se los propone y predica acomodada para perceber lo que ha de creer y seguir”, *Epístola del Concilio*, p. 12. Asimismo, se establece el modo de preguntas y respuestas para que (los indios) “...mejor percebillo y tomalla de memoria... Y porque no son todos de una misma habilidad y memoria: ordenose tambien que se hiziese un catecismo mas breve para rudos, y otro mayor para los mas habiles...”, *Epístola del Concilio*, p. 14.

⁴⁶⁶ DTCL, pp. 18 y 19. Los dos decretos son textos sacados del tercer capítulo de la segunda acción conciliar; refuerzan lo establecido en las epístolas con fundamentos legales de sus disposiciones. Se decreta la excomunión en caso de no utilizarse el catecismo en las provincias, Cfr. Helm, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: Contexto y texto...op. cit.*, p. 283.

La *Doctrina christiana*, trilingüe, contiene el texto de las principales oraciones que deben ser memorizadas por los fieles: la Señal de la Cruz, el Pater Noster, el Ave María, el Credo, la Salve, los artículos de la fe -catorce: siete pertenecientes a la divinidad y los otros a la humanidad de Cristo-, los Mandamientos de la Ley de Dios⁴⁶⁷, los mandamientos de la Iglesia, los Siete sacramentos, las Obras de misericordia –siete corporales y siete espirituales-, las virtudes teologales y cardinales, los pecados capitales, los enemigos del alma, los cuatro novísimos, la confesión general. En cuanto a la siguiente pieza, la *Suma de la fe catholica*, está destinada a aquellos quienes *por enfermedad peligrosa se bautizan, y asi mismo los viejos y rudos, que no son capaces de Catecismo mas largo*, algo que ya había sido establecido en las constituciones del SCL⁴⁶⁸.

Nos interesa ahora centrarnos en los temas principales que se plantean en los dos catecismos en la primera parte, el *Catecismo breve* y el *Catecismo Mayor*. Ambos adoptan el formato de preguntas y respuestas, si bien lo que varía es la extensión: 17 preguntas en el *Catecismo breve* y 117 en el *Catecismo Mayor*. Es siempre el catequizando el que responde, mostrando su conocimiento al catequista. Observamos que el *Catecismo breve* se concentra en la existencia de Dios único, creador, omnisciente y omnipresente, que se distingue de su creación –el Sol, la Luna, Estrellas, Luzero, etc. Asimismo, como mencionamos más arriba, en este catecismo se resalta la salvación mediante la fe explícita en Cristo⁴⁶⁹. El *Catecismo Mayor* intenta seguir de cerca el modelo del Catecismo Romano en cuanto al esquema

⁴⁶⁷ Respecto al Decálogo, en *De Procuranda* Acosta le da un sentido vinculado a la necesidad de formar las costumbres y estilo de vida cristiano, que depende de amar a Dios como al prójimo. Cfr. *De Proc.*, V, 9.

⁴⁶⁸ "...conforme al Concilio Segundo de Lima en la constitución 33 y 34 de la tercera sesión, y conforme al capítulo 4 de la segunda acción del tercer y último concilio de Lima", *La Suma de la Fe catholica*, p. 43.

⁴⁶⁹ De este Catecismo breve constituye una versión en forma de narrativa la *Plática breve en que se contiene la summa de lo que ha de saber el cristiano para salvarse*, pp. 56-66.

general y orden temático, pero adaptado al espacio peruano. Los temas se introducen en el siguiente orden: Introducción a la doctrina cristiana, el Símbolo, los Sacramentos, los Mandamientos de la Ley de Dios, los de la Iglesia, Obras de misericordia y el Pater Noster.

La parte doctrinal finaliza con un apartado concerniente a los criterios de traducción en quechua y aymara⁴⁷⁰. En la sección *Anotaciones o escolios sobre la traducción en las lenguas quechua y aymara*, en el apartado sobre el quechua se señalan dos extremos de esta lengua: el modo *tosco* y *corrupto* de hablar que hay en algunas provincias, y el que se habla en Cuzco, donde

usan de vocablos, y modos de decir tan exquisitos, y oscuros, que salen de los límites del lenguaje. Para escapar al vicio de estos dos extremos, se tomo el medio, que es lenguaje comun, facil y proprio, observando en la traduccion, la regla de interpretar *sentido por sentido*, mas que palabra por palabra...⁴⁷¹

Respecto a la lengua aymara, también se declara la intención de la traducción:

Lo principal que se procuró en esta traducción Aymara fue no hazer el lenguaje exquisito y obscuro al comun de los indios, y muchas naciones, que hablan esta lengua corruptamente, y que tapoco fuesse tosco y grossero en demasia. Y assi se procuro usar de vocablos generales entendidos de quasi todos los Aimaraes, y de lenguaje acomodado alas mas naciones que usan esta lengua Aymara, q son muchas...y mucho mas al estilo, que tiene los Indios nacidos y criados e pueblos de Españoles, y especialmente en Potosi⁴⁷².

⁴⁷⁰ ANNOTACIONES, O SCOLIOS, SO-/bre la traduccion de la Doctrina christiana,/ y Catecismo en las lenguas Quichua y Aymara./ Con la declaracion de las phrases, y vocablos que tienen alguna dificultad, los quales se hallará por su ordé de Alfabeto. DE LA QUICHUA, pp. 167-174.

⁴⁷¹ Se atribuye la *imperfección o barbariedad* de quienes hablan la lengua quechua no tanto en la conexión de las dicciones sino en la variedad de los vocablos así como en su pronunciación en las distintas provincias, diferentes a los que se hablan en Cuzco. Cfr, DTCL, *Anotaciones...*, p. 167. Mi subrayado. Respecto al criterio de traducción, Peter Burke contraponen una tradición medieval de traducción palabra por palabra a una humanista, que se guía por la traducción sentido por sentido. Cfr. Burke, Peter y Po-chia Hsia, R., *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 26.

⁴⁷² En las ANNOTACIONES GENE/RALES DE LA LENGUA AYMARA se mencionan las distintas naciones: Aymaraes, Cachis, Canas, Contes, Cellas, Lupazas, Pacajas, Charcas, Carangas, Quillazas, y otras naciones...p. 175. A continuación, se destacan los atributos de la lengua aymara: "Esta lengua Aymara es copiosa y de mucho artificio, y suave de pronunciar: y en phrases y modos estan elegante, y

Una vez redactado el catecismo y hechas las versiones al quechua y al aymara, se procedió a su aprobación, otorgada por el arzobispo Toribio de Mogrovejo en julio de 1583 para el *Catecismo Mayor y Menor*⁴⁷³.

Si bien, como señalamos, difícilmente se discuta el protagonismo de Acosta en la composición de la doctrina y corpus del TCL, así como de sus actas, no resulta tan claro quiénes fueron los responsables de las traducciones al quechua y aymara. Según los datos en el texto original del Concilio (Código G) que se guarda en el Archivo del Cabildo Eclesiástico de Lima, Vargas Ugarte sostiene que los autores de la traducción al quechua del catecismo fueron el Dr. Juan de Balboa, criollo de Lima, que tuvo a su cargo la cátedra de esta lengua en la Universidad de San Marcos; el canónigo Alonso Martínez, y el jesuita Bartolomé de Santiago, criollo nacido en Arequipa⁴⁷⁴. Además de estos tres responsables, Alan Durnston añade el nombre del clérigo secular Francisco Carrasco. Toribio de Mogrovejo y los obispos reunidos entregaron igualmente la versión preliminar a algunos peritos en la lengua para su revisión: el agustino Juan de Almaraz, los mercedarios Alonso Díaz y Lorenzo González, el dominico Pedro Bedón y los jesuitas Blas Valera y Martín de Soto. En base a estos datos, a Blas Valera, a quien comúnmente se ha considerado como uno de los autores

pulida como la Quichua en el Cuzco, y en la copia de vocablos, sinonimos y circuyciones mucho mas abudate", *Ibidem*.

⁴⁷³ Las fechas de la aprobación última del arzobispo para los demás complementos pastorales se sucedieron desde julio hasta diciembre de 1583. Cfr. R. Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, s/e, 1954, Tomo III, pp. 95-96.

⁴⁷⁴ Del jesuita Martínez, Vargas Ugarte afirma que no se sabe más que fue versado en el quechua, pues ya en 1560 el arzobispo Loayza le encomendó la cátedra de este idioma que había de leerse a los curas en su iglesia; del jesuita Bartolomé de Santiago, poco después de su ingreso en la Compañía fue enviado al Cuzco y allí permaneció unos años; luego lo llamaron a Lima en 1583 para tomar a su cargo la congregación de los naturales. Cfr. Vargas Ugarte, *Los concilios limenses*, op. cit., p. 89. A diferencia de Vargas Ugarte, dentro de los estudiosos del tema, Francisco Mateos atribuye la traducción al quechua y aymara a Barzana, ayudado por Blas Valera y Bartolomé de Santiago, si bien ninguno de los estudiosos que investigaron el tema confirman estos nombres. Cfr. José de Acosta, *Obras completas del P. José de Acosta SJ...* op. cit., Introducción, p. XVI.

del texto quechua, sólo le cupo la revisión del mismo⁴⁷⁵. El caso de Blas Valera es particular; fue convocado a Lima en 1582 para trabajar en la traducción al quechua del catecismo del TCL. El proyecto de traducción puso a Valera en estrecho contacto con Acosta, provincial en ese entonces, con quien disentería en numerosos aspectos, específicamente, respecto al método de traducción y los significados de términos religiosos quechua. En los restos de su obra compilados por Garcilaso en la *Relación de las Costumbres antiguas*, Valera argumenta que la religión Inca poseía una comprensión del verdadero Dios y tenía términos nativos para el concepto de Dios. Pero, como a esta altura sabemos –o podemos imaginar– sus traductores evitaron deliberadamente los términos religiosos nativos⁴⁷⁶.

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. Como ya mencionamos, en el plano terminológico, la principal característica del corpus reside en su absoluta preferencia por los términos en español, en lugar de términos tomados en préstamo o adaptados del quechua. Sólo unos pocos casos “inofensivos” se mantuvieron: *hucha* para pecado, *supay* para demonio y *mucha*

⁴⁷⁵ Para Durnston no deja de ser sorprendente que no figure el jesuita Alonso Barzana, uno de los más versados en lenguas indígenas que tuvo la provincia de Perú. Pero Vargas Ugarte sostiene que no es improbable su intervención en la traducción al aymara, porque en diciembre de 1582 se encontraba en Lima, adonde había acudido para la Congregación Provincial de la orden. Barzana había compuesto una *cartilla* y un *catecismo* en esta lengua que circulaban manuscritos por las casas de la Compañía, especialmente en Juli, en donde se hacía necesario el conocimiento de este idioma, según lo establecido por la Primera y Segunda Congregación provincial de la Orden. Cfr. Vargas Ugarte, *Concilios limenses (1551-1772)*....*op. cit.*, p. 90.

⁴⁷⁶ 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, pp. 63 y ss. Este posicionamiento de Valera explicaría, según Hyland, su trágico destino dentro de la Compañía de Jesús. En 1583 Valera fue condenado por un misterioso crimen. Según un manuscrito inédito en los archivos de la Inquisición española, los jesuitas en Perú dijeron que Valera había sido condenado por la Inquisición por abuso sexual. Sin embargo, según Hyland, los documentos de la Inquisición muestran claramente que Valera nunca estuvo en conflicto con el Santo Oficio. En su opinión eso se debe a que Valera fue encarcelado - y luego enviado al exilio- por los mismos jesuitas. El castigo de Valera implicó la prohibición de enseñar gramática. En sus escritos sobre gramática, Valera desafiaba la legalidad de la conquista española de los Incas, una proposición rayana con la herejía en el siglo XVI en Perú. Valera también usó la gramática en sus argumentos para referirse a similitudes en las religiones inca y cristianas. Cfr. Hyland, *The Jesuit and The Incas*..*op. cit.*, ver especialmente el capítulo 8.

para la acción de venerar⁴⁷⁷. Asimismo, además de ser un instrumento de control y ortodoxia, el objetivo de la homogeneidad lingüística se fundamentó en que la instrucción doctrinal era entonces más detallada y extensa que la precedente, por lo que requería mayor precisión y estabilidad⁴⁷⁸. En este sentido, el catecismo que el jesuita Antonio Ruiz de Montoya tradujo al guaraní en Paraguay, inspirado en la *Doctrina cristiana* de Ripalda, es una excepción. 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*”⁴⁷⁹.

A la parte doctrinal, sigue una segunda de carácter *penitencial*:

El *CONFESIONARIO PARA LOS CURAS/DE INDIOS./CON LA INSTRUCCIÓN CONTRA SUS Ritos y Exhortacion para ayudar a bien morir: y summa de sus pibilegios y forma de Impedimentos del Matrimonio*. El *Confesionario para los curas de indios* es un manual de confesión que contiene además la intención de mostrar los errores de los ritos y supersticiones de los indios, dado que *es imposible recibir la fe sin conocer primero su error*⁴⁸⁰. Esa es la causa de una evangelización pasada superficial, sobre todo en Perú, donde

⁴⁷⁷ Para la transformación del término *supay*, no necesariamente maligno en la tradición prehispánica, a *diablo*, cfr. Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in early Colonial Peru*, USA, Princeton University Press, 1993, Cap. 6 “The Mind of the Missionary: José de Acosta on Accommodation and Extirpation, circa 1590”; P. Duviols *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México, UNAM, Dirección General de publicaciones, 1977, p. 38 y ss.

⁴⁷⁸ A. Durnston, *Pastoral Quechua...*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁷⁹ Antonio Ruiz de Montoya, *Catecismo de la lengua guaraní*, Introducción y notas por Bartomeu Melià, SJ, Asunción, Paraguay, FONDEC, 2008, Introducción, p. 21. Melià señala que este catecismo reúne los tres recursos para la traducción: el de préstamo, neologismo y adopción de palabras de la otra lengua, en lo que fue una obra de traducción que buscó una armonía con la lengua guaraní.

⁴⁸⁰ *PROEMIO SOBRE EL CONFESIONARIO, E INSTRUCCION DE LAS SUPERSTICIONES, Y RITOS/de los Indios, en q se declara como se han de aprovechar desto los Sacerdotes*, pp. 199-202.

...es cosa de admiración ver la muchedumbre y variedad de supersticiones y ceremonias y ritos y agüeros y sacrificios y fiestas que tenían todos estos Indios, y quan persuadidos y assentados les tenia el Demonio sus disparates y errores. Y mientras no les desengañare de sus errores los que doctrinan, por de mas es pensar que ayan de rescebir la fe esstos indios, aunq mas les repitan y hagan repetir la doctrina xpana como seria en balde...⁴⁸¹.

El objetivo explícito, como se señala a continuación, es hacer

...una relación de los mas usados errores y supersticiones destos Indios, para que los Sacerdotes tengan noticia dellos para dos efectos. El uno para que en sus Sermones y platicas les desengañen reprobando y destruyendo sus errores y vanidades...El otro efecto...es para los confesores para que cuando oyeren confesiones de indios viejos o hechizeros o semejantes pueda preguntarles y entenderse con ellos⁴⁸².

Este conocimiento responde a la voluntad explícita y última de *extirpar los errores y supersticiones* de los indios. El Confesionario propiamente dicho se divide en dos etapas: antes de la confesión, seguido de una *Exhortación o Plática después de oyda toda la confesión*⁴⁸³. Pero, dado que para extirpar los ritos y supersticiones de los indios es necesario conocerlos primero, se incluye una sección, *Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguacion que hizo el Licenciado Polo*⁴⁸⁴. Como señala Duviols, por su acción y sus escritos, el corregidor Polo de Ondegardo es un ejemplo del nexo indisoluble que existía entre la

⁴⁸¹ DTCL, *Proemio*, p. 199.

⁴⁸² DTCL, *Proemio*, pp. 200-201.

⁴⁸³ Ya desde comienzos del siglo XIII se redactaron las sumas de confesores, que —como vemos en este caso— intentaban poner en manos del sacerdote todos los conocimientos teóricos y prácticos que se consideraban necesarios para el ejercicio de su ministerio. A. García, “La Reforma del Concilio Tercero de Lima”, en *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, Corpus Hispanorum de Pace, Elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1986, p. 186. El autor señala también que el estilo literario de la exposición es algo diferente en esta versión indiana. Las sumas de confesores estaban redactadas en un estilo pesado, atiborrado de citas jurídicas y en lengua latina, mientras este Confesionario está escrito en un estilo más ágil, menos escolástico y en lengua vulgar.

⁴⁸⁴ Cfr. DTCL, *Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguacion que hizo el Licenciado Polo*, pp. 265-283. Esta sección reproduce textualmente el escrito homónimo de Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas por el Licenciado Polo de Ondegardo (1571) seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima*, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Ca., 1916, pp. 3-43.

Iglesia y el Estado en la política religiosa española en el Perú, y su aporte en el terreno de la extirpación entre 1555 y 1565 no tuvo precedentes. Convencido de que la refutación debe preceder a la represión, es indispensable un sólido conocimiento de los ritos; con ese fin redacta su tratado, del que José de Acosta sacó gran provecho⁴⁸⁵.

A los dos catecismos impresos, el Mayor y el Menor, se añadió un *Tercero catecismo, por sermones* (1585) compuesto por una serie de sermones en castellano, quechua y aymara⁴⁸⁶. El *Proemio* de este catecismo por sermones resume el espíritu de todo el corpus producto del TCL, no sólo respecto a los contenidos, sino a la forma. Y es aquí donde podemos apreciar aún más la impronta acostiana. En primer lugar –o primer *aviso*–, siguiendo el ejemplo de San Agustín se incita a no predicar a los indios *cosas exquisitas*, sino que se trata de *acomodar en todo a la capacidad de los oyentes*. Esto se debe no sólo al hecho de que los indios sean nuevos en la fe, sino a su corto entendimiento⁴⁸⁷. En segundo lugar, se trata de inculcar a los *discipulos rudos los puntos mas esenciales de nuestra religión*. El objetivo es que fijen en su memoria y que se vuelvan familiares estos puntos esenciales, y que ellos ignoran:

...la unidad de un solo Dios, y q no se ha de adorar mas de un Dios, que Iesu Christo es Dios, y hombre, y es unico Salvador de los hombres, que por el peccado se pierde el Cielo, y se codena para siempre el hombre, que para salir de peccado se ha de bautizar, o confesar enteramente, que Dios es padre, E hijo, y Spiritu Sancto, q ay otra vida, y pena eterna pa los malos, y gloria eterna pa los buenos. Tales cosas como estas, q son los fundamentos esseciales de nuestra fe (y assi los llama la Scriptura) es

⁴⁸⁵ Cfr. P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas, ... op. cit.*, pp. 124-126. En *De Procuranda*, Acosta presenta a Polo como un “curioso investigador de cosas de Indias y estimador prudente”, cfr. *De Proc.*, p. 511. Acosta prosigue con la observación, presente en la DTCL, de que la escasa y superficial evangelización en Indias se debe más a “los malos ejemplos de los nuestros”, que pusieron poco empeño en conocer y extirpar sus errores, antes que la lentitud o pertinacia de los indios, *Ibidem*.

⁴⁸⁶ El título se complementa con el agregado “*Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demas personas. Conforme a lo que en el Sancto Concilio Provincial de Lima se proveyo*”, *Tercero Catecismo*, p. 333. Estenssoro señala que, si bien en el frontispicio se exhibe la frase “conforme a lo que en el santo concilio provincial de Lima se proveyo”, en el *Proemio* se explican las circunstancias de su elaboración al margen de la aprobación del concilio. Cfr. J.C. Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁸⁷ DTCL, *Tercero catecismo*, pp. 352-353.

necesario con todas ocasiones repetillos, e inculcallos a los Indios hasta que esté muy enterados en ellos, y no lo sepan como a poco mas o menos⁴⁸⁸.

El cuarto *aviso* –el tercero reitera el modo sencillo y claro de los sermones-, explícitamente *el más importante* es el que subraya la necesidad de *persuadir* con la doctrina, siempre con razones llanas, con ejemplos de las Escrituras pero, sobre todo,

...el descubrir sus errores, y mostrarles la burleria y falsedad que contiene, y desauthorizar a sus maestros los hechiceros declarando sus ignorancias, y embustes, y malicias. Lo qual es muy facil de hazer, como se tenga cuydado de saber de raiz sus ritos y supersticiones⁴⁸⁹.

Se sugiere además utilizar todo tipo de recursos como exclamaciones o figuras propias del arte de la oratoria, dado que los indios *se mueven por afectos que por razones*, lo que también da cuenta de la dimensión oral que tiene este catecismo por sermones, que a la vez respondía a la necesidad de las autoridades de desarrollar la prédica de los curas. Y a partir de la memorización del catecismo, los sermones del concilio incitan a que los indios ya no simplemente sepan, sino a que *crean* lo que éste enseña. Al igual que en el caso de las exhortaciones del confesionario, la principal función del sermón es superar un saber limitado a la palabra, fijada por la memoria, y que pudiera pasar a fe, propósito que amerita que la colección de sermones tenga el nombre de *Tercero cathecismo*⁴⁹⁰. Por otro lado, algunos de los sermones contienen una fuerte carga anti idolátrica, observable por ejemplo en la prohibición de los *taki* que el TCL no había prohibido de forma explícita. Nuevamente, eran preocupaciones que Acosta ya había manifestado en *De*

⁴⁸⁸ DTCL, *Tercero cathecismo*, pp.354-355.

⁴⁸⁹ DTCL, *Tercero cathecismo*, p. 356.

⁴⁹⁰ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, *op. cit.*, p. 257 y ss.

Procuranda, donde dedica algunos capítulos del libro tercero al tema de las borracheras de los indios, cuyo mal mayor es que llaman a la idolatría; y los *takis*, ya prohibidos en el SCL, son la situación donde todo esto rebrota⁴⁹¹. Pierre Duviols subraya esta fuerte carga anti idolátrica del *Tercero Catecismo*, y presenta aquellos que refieren directamente a la idolatría, cuya concepción, redacción y publicación atribuye a la Compañía de Jesús⁴⁹². Concluye que estos manuales en lenguas indígenas que suministran modelos de exposición de preguntas y respuestas, de sermones, etc. debían suplir las deficiencias pedagógicas y lingüísticas del clero rural. Así, su publicación implicó la realización de uno de los deseos de la Compañía: difundir los medios materiales que canalizaran la acción espiritual conducente a la extirpación de la idolatría⁴⁹³.

Por último, nos interesa señalar cómo el Decálogo, además del sermonario, se adaptó al mundo andino para castigar su idolatría y provocar, una vez más, la fractura con su pasado prehispánico. La idolatría en suelo peruano atenta contra el primer mandamiento, “Honrar a Dios sobre todas las cosas”:

P: Quién quebranta el mandamiento de honrar a Dios?

R: El que adora cualquiera criatura, o tiene ydolos, o guacas o da credito a falsas sectas, y heregias, o sueños, y gueros, que son vanidad, y engaño del Demonio.

⁴⁹¹ Respecto a las borracheras, dice Acosta: “...se ha observado en los indios tanta maña e industria para este crimen, que apenas conservan ya nada de su antigua idolatría fuera de la ocasión de estas solemnes borracheras y danzas. A esto van enderezadas todas sus fiestas famosas llamadas taqui...”. *De Proc.*, p. 497.

⁴⁹² P. Duviols menciona en particular los sermones XVIII, XIX y XX, si bien no se corresponden con la numeración de los de la edición facsimilar que consultamos, a saber, los sermones XVII, XVIII y XIX de esta edición. Cfr. 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.

⁴⁹³ Cfr. P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas...op. cit.*, p. 175.

Según esto, todas las ceremonias, que eseña los ladios viejos y hechizeros, contra la ley de los cristianos, son vanidad, y engaño del Demonio⁴⁹⁴.

Podemos concluir que la redefinición doctrinal de la salvación para los indios cristianos, por obra de Acosta, toma dos direcciones. Por un lado, un abandono de la primera evangelización, demasiado imbuida en la razón natural como para ser aceptada por la ortodoxia colonial que se nutría de la tridentina. En el plano doctrinal, los primeros intentos de unificar la doctrina descansaron en los contenidos de la *Instrucción* de 1545, que ofrecía una síntesis esencial de la fe que establecía los elementos mínimos indispensables para la cristianización y la salvación de los indios. Los cimientos de la primera evangelización comenzarían a resquebrajarse con la imposición de una nueva realidad política, aquella decidida en la Junta Magna de 1568, cuando Felipe II ya había decretado el catolicismo tridentino como ley para las colonias pero su implementación estaba aún pendiente. José de Acosta como teólogo principal de la misión va a incorporar ese catolicismo tridentino a lo que era el objetivo mayor y fin principal de la Compañía en las *Indias Occidentales*: el de procurar la salvación de los indios, ya expresado en el título de su obra, *De Procuranda Indorum salute*. Pero para ello era necesario redefinir los contenidos dogmáticos de la catequesis, así como reformular las condiciones para la salvación de los fieles. La salvación de los indios a través de los contenidos mínimos era no sólo imposible, sino inaceptable; algo había hecho ya el SCL al respecto, al incorporar los sacramentos. En Perú, la Compañía de Jesús impuso la administración de los sacramentos; tanto la confesión sacramental como la introducción de la comunión implicaron la consolidación de una evangelización que se apoyaba en la fe, sobrenatural en esencia. Para Acosta no era requisito que los indios accedieran a la

⁴⁹⁴ *Catecismo Mayor*, pp. 135-136.

comprensión de los misterios; pero aún así debían conocer y recibir los sacramentos para salvarse, y sobre eso no había dudas. Es desde este lugar que Acosta reafirma la fe explícita en Cristo, así como los misterios de la Trinidad y la Iglesia para la salvación. Por otro lado, el quiebre con el pasado prehispánico se fundamenta en su carácter idolátrico, que rechaza de ahora en más cualquier semejanza con el cristianismo. La influencia de Acosta como teólogo en el espacio de la misión, y la tradición de la Compañía de Jesús reflejadas en la DTCL -que ya en la primera y segunda congregación provincial había comenzado a delinear los dos catecismos-, se combinaron con la fuerza y autoridad del Patronato regio. En efecto, Felipe II esperaba que la Compañía de Jesús implementara y adaptara el catolicismo tridentino en Perú. Y el resultado fue, según nuestro enfoque, la consolidación de la DTCL a partir de una operación simultánea que deshace la primera evangelización y los requisitos para la salvación herencia del PCL, fijada en sus constituciones y refutadas por José de Acosta en *De Procuranda*, quien juzga, en el mejor de los casos, esta evangelización como superficial y -podríamos pensar-, políticamente peligrosa. Como vimos en la introducción, fue Las Casas uno de los primeros en señalar que la cultura incaica, en una secuencia evolutiva, trazó una línea divisoria de aguas en las formas políticas y culturales andinas, porque los Incas representaban la forma más elevada de organización política y religiosa⁴⁹⁵. En este sentido, dentro de la Compañía de Jesús, una postura más que contrastante con la de Acosta es la de Blas Valera, el jesuita mestizo de triste final, condenado y encarcelado en 1583. En la voz de Garcilaso, su aprecio por el gobierno de los Incas corre paralelo con el simultáneo rechazo hacia la visión del historiador Sarmiento de Gamboa, predilecto de Toledo, que resaltó la tiranía de los incas para legitimar la conquista y dominio de los Reyes Católicos.

⁴⁹⁵ MacCormack, *Religion in the Andes*, op. cit., pp. 212-213.

Junto con esa visión sobre los incas, posicionó al quechua como lengua equiparable al latín y como vehículo apropiado para la transmisión de la doctrina cristiana dado que albergaba conceptos cristianos. Lo que no era otra cosa más que una muestra de la capacidad de la cultura inca para preparar a los habitantes del Perú para el cristianismo⁴⁹⁶.

Ahora los términos y condiciones para la salvación de los cristianos están claros y fijados en la DTCL. Y, como Acosta estableció en *De Procuranda*, el cuidado de procurar la salvación de los indios recae, en última instancia, sobre los *reyes católicos*⁴⁹⁷. Acosta nunca dejó de pensarse como un defensor de los justos títulos, cuando la salvación de los indios, sus súbditos, sólo es posible a partir de ellos, como su fundamento último.

La Verdadera Doctrina del Señor del Cielo (1603) o *Tianzhu Shiyi* de Matteo Ricci

Mencionamos en la introducción la distinción entre *doctrina* y *catecismo* tal como se produjo en los escritos doctrinales en China. El catecismo se articuló según los principios de la razón natural, como obra apologética —esto es, la ciencia teológica que explica y defiende la doctrina de la religión— según el formato de preguntas y respuestas. Se compuso para los no cristianos, por lo que no aborda los misterios de la fe como la doctrina, reservada a los catecúmenos. También señalamos en la

⁴⁹⁶ Cfr. Hyland, *The Jesuit and The Incas...op. cit.* Este es un tema que recorre su libro, para sostener la hipótesis de que Valera fue condenado por la propia Compañía de Jesús, y no por la Inquisición, como se suele creer. El problema es que fundamenta una hipótesis creíble en la legitimación de documentos de dudosa procedencia, como los llamados Documentos de Nápoles, donde aparentemente consta esta hipótesis sobre la condena del jesuita Blas Valera.

⁴⁹⁷ *De Proc.*, II, 3.

introducción de esta investigación que, desde una perspectiva que parte del concepto de un catecismo moderno para abordar el TZSY, su definición como tal fue puesta en duda por sus traductores al inglés, Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen S.J, que lo definen como un “diálogo pre evangélico”, en el sentido que Ricci prácticamente no incluye aquellos elementos de fe pertenecientes a la revelación pura. Pero, nuevamente, esta definición toma como referente al catecismo moderno y no al que definimos más arriba, tal como se desarrolló en China⁴⁹⁸.

El antecedente más temprano del TZSY de Matteo Ricci en China es *El Verdadero relato del Señor del Cielo* o *Tianzhu shilu* (TZSL) (1584) del jesuita Michele Ruggieri, reimpresso y modificado sustancialmente alrededor de 1640. En los primeros años en la provincia de Cantón –los de la residencia en Zhaoqing-, los jesuitas se presentaron como *bonzos* -monjes budistas- que servían a *Tiandi*, provenientes de la India (Tian zhuguo), lugar que para los chinos representaba todos los países al oeste de China, las naciones occidentales. En ese entonces hablaban del Señor del Cielo con el término *Tiandi*, en lugar de *Tianzhu*; tanto *di* como *zhu* refieren a señor, unido a *tian*, que significa cielo⁴⁹⁹. Fue uno de los primeros bautizados, de apellido Cheng, quien sugirió a los jesuitas el nombre de *Tianzhu*. Cierta vez que los misioneros lo visitaron, vieron que en el altar en su sala –sin imágenes, aclara Ricci- había escrito en una tabla los caracteres chinos de *Tianzhu*⁵⁰⁰. En la Doctrina cristiana (*Tianzhu jiaoyao*), Ricci utilizó exclusivamente la voz *Tianzhu*, pero en el TZSY Ricci usa de modo indistinto

⁴⁹⁸ M. 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, S.J., A Chinese-English Edition by Edward J. Malatesta, S.J., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1985, pp.13-15.

⁴⁹⁹ FR, I, p. 180. El carácter *di* refiere a un título honorífico que también se traduce como señor.

⁵⁰⁰ Así se consolidó el nombre utilizado actualmente para referirse al Dios cristiano en el idioma chino y en todo el Este asiático. FR, I, p. 186. P. D'elia señala que los misioneros ignoraban que *Tianzhu* era un título honorífico budista para referirse al Señor de los *devas*, y que hasta inclusive los daoístas honraban a una divinidad bajo este nombre. *Ibidem*, nota 1.

el de *Tianzhu* o *Shangdi*, e inclusive *Tianshangdi* –éste último se usó hasta 1588⁵⁰¹. De todos ellos, es el término *Shang di* el que, ya desde las inscripciones oraculares de la dinastía Shang (c. 1520-1030 a.n.e.), reveló la creencia en la existencia de una divinidad suprema todopoderosa que imponía su voluntad al hombre⁵⁰². El término *Di* (señor, amo) en huesos oraculares estaba asociado a cultos ancestrales en la dinastía Shang, la más temprana tradicionalmente. Pero, la derrota de la Dinastía Shang por los Zhou (1046-256 a.n.e) implicó un cambio de términos, porque la vencedora dinastía Zhou reemplazó la noción de Señor (*Di*) por la de Cielo (*Tian*), específicamente, la del *Mandato del Cielo* (*Tian ming*), que permanecería en la base de toda la teoría política china. De este modo, el ejercicio del poder no era patrimonio exclusivo de un solo linaje, sino que el mandato del cielo podía pasarse de un linaje a otro⁵⁰³.

Respecto a lo que significaba el Cielo para los chinos, Ricci dice:

Y venía bien a nuestro propósito porque, adorando los chinos por supremo numen al Cielo, que algunos pensaban que era *material*, con el mismo nombre que habíamos dado a Dios, se declara en forma manifiesta cuánto mayor es nuestro Dios de aquello que ellos tienen por supremo numen, porque Dios es el Señor de aquello [del cielo]⁵⁰⁴.

Las objeciones a la interpretación de *Tianzhu* como el Dios cristiano formaron parte de la Controversia de los ritos y términos chinos en el siglo XVII. No obstante, los primeros cuestionamientos provendrían, antes que ninguna otro, del interior de la

⁵⁰¹ FR, II, p. 193 y ss, notas 5 y 6.

⁵⁰² No es precisa la datación de la dinastía Shang; se data su inicio alrededor de 1766 a.n.e, pero hay evidencia arqueológica que se remite al 1300 a.n.e.

⁵⁰³ Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002, p. 51.

⁵⁰⁴ “E cadde molto bene per il nostro proposito, perciocchè, adorando i Cinesi per supremo nume il Cielo, che alcuni anco pensano esser questo cielo materiale, con l’istesso nome che habbiamo dato a Dio, manifestamente si dichiara nume, poichè Iddio è il Signore di quello”, FR, I, p. 193. Mi traducción. Mi subrayado. Por “material” Ricci se refería a lo opuesto de “espiritual”, como vemos en el próximo capítulo.

propia Compañía de Jesús, especialmente por quien sucedería a Ricci como superior de la misión, Niccoló Longobardo, como vemos más adelante.

Pocos años después de su entrada en China, ante la imperiosa necesidad de Michele Ruggieri de transmitir la doctrina, el jesuita se dispuso a componer una: el *Verdadero relato del Señor del Cielo* o *Tianzhu Shilu* (TZSL) de 1584⁵⁰⁵. No obstante, D'elia niega la posibilidad de que Ruggieri pudiese componer el catecismo en chino por estos años. Sostiene que compuso un texto en latín junto con el padre Gómez en la segunda mitad de 1581, luego traducido por jóvenes catequizados por Ruggieri en Macao, que a la vez servían de maestros e intérpretes⁵⁰⁶. Obra destinada a no cristianos, el TZSL resume aspectos centrales de la doctrina cristiana con un marcado tono apologético, bajo la forma de preguntas y respuestas⁵⁰⁷. Responde quien presenta los artículos de fe siguiendo la estructura del Credo –el monje (*seng*)–, y un interlocutor anónimo formula preguntas o pide aclaraciones⁵⁰⁸. 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 es completa. No incluye cuatro de los principales artículos de fe: el Espíritu Santo, la Santa Iglesia, la Comunión de los Santos, y la Resurrección de la carne. Uno de sus méritos fue la creación –los primeros pasos– de una terminología china cristiana, muchos de cuyos términos se

⁵⁰⁵ La primera publicación en chino de los padres fue el *Decálogo*, por lo que –según D'elia–, tiene que haber sido impreso antes de fines de noviembre de 1584 cuando fue impreso el TZSL. El 30 de noviembre de ese año se mandó una copia a Roma junto con la traducción del Pater Noster, del Ave y del Credo. Cfr. *FR*, I, p. 195, n. I.

⁵⁰⁶ D'elia refuta la tesis de León Wieger, para quien Ruggieri tradujo el texto al chino. Cfr. D'elia, “Quadro storico sinologico del Primo libro di dottrina cristiana in cinese”, *Comentarii Historici*, Roma, s/f, p. 197 y ss.; *OS*, II, p. 493, n. I.

⁵⁰⁷ Las preguntas se presentan bajo la forma “Alguien pregunta” (*huo wen*) o “Alguien dice” (*huo yue*), y las respuestas comienzan con la expresión “Respuesta dice” (*da yue*) o “El monje budista dice...” (*seng yue*)”, D'elia, “Quadro storico sinologico del Primo libro di dottrina cristiana in cinese”...*op. cit.*, p. 207.

⁵⁰⁸ 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.

usan actualmente: Dios (*Tianzhu*), Iglesia (*Tiantang*), Diablo (*Mo gui*), Gracia (*Chong ai*), Infierno (*Di yu*), entre otros⁵⁰⁹. En su crónica Ricci narra cómo a raíz del interés de algunos letrados por un mayor conocimiento de la *santa ley* además de los Mandamientos, los padres –no especifica que fue Ruggieri- en su residencia, con ayuda de un letrado, compusieron un catecismo –el TZSL- en chino. En esa obra se refutaban algunos puntos de las *sectas* de China y se declaraban los principios cristianos, especialmente aquellos que podían entenderse a través de la luz natural⁵¹⁰. Sus principales destinatarios fueron los letrados que conocieron en la provincia de Cantón. Los dieciséis capítulos de este catecismo se dividen de la siguiente manera:

- 1- Hay un Señor del Cielo.
- 2- Atributos del Señor del Cielo.
- 3- Se explica cómo los hombres no habían tenido un correcto conocimiento del Señor del Cielo.
- 4- El Señor del Cielo gobierna el cielo, la tierra, los hombres y todas las cosas.
- 5- Sobre los ángeles –literalmente “hombres celestes”- y Adán.
- 6- Sobre la inmortalidad del alma humana, que difiere de la de los animales y las bestias.
- 7- Los cuatro novísimos.
- 8- De la antigüedad hasta entonces el Señor del Cielo ha dado su ley sólo tres veces: ley natural, ley mosaica y ley cristiana⁵¹¹.

⁵⁰⁹ D’elia, “Quadro storico sinologico del Primo libro di dottrina cristiana in cinese”...*op. cit.*, p. 207.

⁵¹⁰ “E desiderando molto i letterati sapere qualche cosa più di quello che della nostra legge si diceva ne’ Comandamenti stampati, con un letterato che stava in casa accomodorno i Padri un Catechismo (*Tianzhu shilu*) e in questa lettera, nel quale se confutava[no alcuni punti delle sette della Cina e si dichiaravano i principali capi della Santa Fede, speicalmente quelli che si potevano più facilmente intendere col lume naturale”, *FR*, I, pp. 196-197.

⁵¹¹ *FR*, I, p. 198, nota 2.

- 9- La tercera ley del Señor del Cielo dio a los hombres cuando descendió al mundo.
- 10- Se explica la propiedad de la tercera ley dada a los hombres.
- 11- Se explican los misterios del Señor del Cielo que el hombre debe creer.
- 12- Los diez mandamientos del Señor del Cielo.
- 13- Los tres mandamientos de la primera tabla.
- 14- Los siete mandamientos de la segunda tabla.
- 15- Se explica que el camino recto que conduce al cielo es el de los religiosos que con un corazón sincero practican la virtud.
- 16- Sobre cómo el agua purificadora anula los pecados pasados⁵¹².

El manuscrito circuló entre letrados de Cantón y Zhaoqing, dentro de la provincia de Cantón. La primera edición fue de 1.200 copias, pronto seguida de otra para alcanzar los 3.000 ejemplares. Es aquí donde Ricci, en su crónica, reafirma la importancia de la difusión de la obra escrita en China antes que en la prédica para difundir la ley cristiana, aspecto que sin duda marca un contraste con la dimensión oral de todo el corpus doctrinal impuesto por el TCL⁵¹³.

Hemos señalado más arriba un aspecto fundamental que señala Gianni Criveller respecto al TZSL, y es que las respuestas y explicaciones dadas por Ruggieri no revelan una particular adaptación al contexto chino, cuando es cierto también que el

⁵¹² El texto de Ruggieri en la versión latina fue editado en 1913 por P. Tacchi Ventura. Cfr. *OS*, II, pp. 498-549. Para la versión original en chino, cfr. N. Standaert y A. Dudink (Eds), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, Taipei, Taipei Ricci Institute, 2002, Vol. I, pp. 1-87.

⁵¹³ “Di questo derono i Nostri molte centiania o migliaia, con che pii presto e piú longi si divulgó il nome della legge christiana, mai udita né saputa da’ Cinesi; perciöché i libri arrivavano dove i Padri non potevano, e le nostre cose assai meglio si dichiarano con lettere in questo regno che con parole, per il grande vigore che le loro lettere tengono”, *FR*, I, 198.

jesuita no había pasado tanto tiempo en China para lograrla⁵¹⁴. Esta observación es importante para entender la aproximación doctrinal al confucianismo que Ricci procuró años más tarde. El TZSL buscó expresar una terminología cristiana mediante términos tomados del budismo cuando los jesuitas – y Ricci especialmente- no conocían aún la tradición confuciana. Pero esto nunca implicó un interés por compatibilizar las verdades de la fe con el budismo si bien, como señalamos, presentaba similitudes con el cristianismo: la penitencia, el celibato, las limosnas, las imágenes en los templos, los cánticos, etc. Pero estas similitudes fomentaban aún más la necesidad de Ricci de separarse del budismo, mediante una fuerte condena, como vimos en la primera parte de esta investigación.

Ricci comenzó a componer su catecismo por orden de Valignano en 1593. Recordemos que el visitador de la orden había compuesto un catecismo para el Japón, 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. En aquel catecismo Valignano ya había hecho explícita la voluntad de transmitir el mensaje cristiano en un formato que no fuera exclusivamente europeo. A fines de 1593 el jesuita De Sande escribía a Acquaviva que, si bien el TZSL de Ruggieri había sido bien recibido por los letrados y había logrado difusión en Japón y Corea, Valignano deseaba que se hiciera otro más completo en el aspecto apologético y en la refutación de la idolatría. Poco tiempo después, en diciembre de ese mismo año, Ricci hizo eco de esa directiva de Valignano; así se refería el jesuita –en tercera persona- a la composición del TZSY, -del cual se presenta como único autor-, con claras intenciones de reemplazar el TZSL:

⁵¹⁴ 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. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 211.

En ese momento el Padre Ricci compuso un Catecismo de las cosas de nuestra Santa Ley..., más vasto que el anterior, el cual, además de ser breve, fue hecho según como estaban los padres en ese momento y de acuerdo a como eran llamados, similares a los monjes budistas, por lo que se dieron órdenes de romper las tablas. Y nosotros hacía tiempo que no usábamos este libro, ni se daba a nadie. Y de aquí en más usaron este otro nuevo, transcribiéndolo en todas las casas, hasta que se imprimió⁵¹⁵.

Como mencionamos más arriba, entre los escritos doctrinales, lo que distinguía al catecismo de las doctrinas era que aquél, mediante el método de apostolado indirecto, apelaba a quienes no eran cristianos, por lo que no se profundizaba en los misterios de la fe. En efecto, Ricci mismo explica que el catecismo no trata de todos los misterios *de nuestra santa fe,*

sino de algunos principales, especialmente aquellos que, de algún modo u otro, se pueden probar con razones naturales y ser entendidas con la misma luz natural, de manera que pueda servir a cristianos y gentiles, y que pueda ser entendido en partes remotas, donde no podamos llegar para abrir el camino a los misterios que dependen de la fe y de la ciencia revelada. Como sería decir de haber en el universo un Señor y creador de todas las cosas, que continuamente lo conserva; de ser el alma del hombre inmortal, y de recibir el pago de las buenas y malas acciones en otra vida por parte de Dios; de ser falsa la trasmigración del alma en el cuerpo de hombres y también de animales...Y todo esto fue probado no sólo con muchas razones y argumentos recabados de nuestros sagrados doctores, sino también con mucha autoridad de sus antiguos libros anotados por el Padre, que dieron mucho crédito y autoridad a esta obra⁵¹⁶.

⁵¹⁵ "In questo tempo fece il P. Matteo un altro Catecismo delle cose della nostra Santa Fede (TZSY), más vasto del que se había hecho anteriormente, il quale, oltre l'esser breve, era fatto al modo e statu in che allora stavano i Padri, nominandosi i Nostri in esso con nome simile agli osciani, per questo si diede ordine che si rompessero le tavole. Et i Nostri già molto tempo aveva, che non usavano più questo libro, nè si dava a nessuno. E da qui avanti usorno tutti questo altro novo, transcrivendosi per tutte le case, sino che si stampò, come dipoi si dirà". FR, I, p. 379. Mi traducción. Ricci se refiere a las tablas de madera donde se grababan los caracteres para las reimpresiones.

⁵¹⁶ "...ma solo di alcuni principali, specialmente quelli che di qualche modo si possono provare con ragioni naturali et intendere con l'istesso lume naturale; acciochè potesse servire a' christiani et a' gentili e potesse esser inteso in altre parti remote, dove non potessero così presto arrivare i Nostri, aprendo con questo il camino agli altri misterio che dipendono dalla Fede e scientia revelata. Come sarebbe a dire: di esser nell'universo un Signore e Creatore di tutte le cose che continuamente le conserva; esser l'anima dell'huomo immortale, et essergli dato il pago delle buone e delle male opre sue nell'altra vita da Dio; esser falsa la tresmigracione delle anime in corpi di altri huomini et anco animali...E tutto questo provato non solo con molte ragioni et argomenti cavati da' nostri sacri dottori, ma anco con molte autorità de' loro libri antichi, le quali il Padre aveva notate quando gli leggeva; che diede grande autorità e credito a quest'opra", FR, II, pp. 292-295. Mi traducción.

De modo sintético, en este pasaje de la crónica ricciana quedan resumidos los temas principales del TZSY, como vemos más adelante en el índice. Ricci cuenta que Valignano le había encargado la traducción de los Cuatro Libros (*Si shu*) para basar en ellos la composición del nuevo catecismo. A fines de 1595 comenzó a reescribir las partes usables del TZSL, sustituyendo el vocabulario budista por términos y frases de los Clásicos chinos, especialmente los Cuatro Libros confucianos, aspecto sobre el cual volvemos más adelante⁵¹⁷. En 1596 Ricci había terminado el catecismo y estaba plenamente dedicado a su revisión. Aparte de las copias que hizo para los letrados más cercanos, Ricci envió una versión latina al Obispo de Japón residente en Macao, Luis Cerqueira. El Visitador Valignano, y el Superior de la misión, el Padre Duarte De Sande, examinaron el texto y señalaron aquellos puntos que necesitaban correcciones – que se hicieron sobre los contenidos pero no sobre los términos en chino. Por distintos motivos, entre ellos la muerte de De Sande, Ricci recién recibió el borrador corregido cuando llegó a Pekín en 1601, apenas se otorgó el permiso de la Inquisición en Goa a comienzos del año 1601, requisito indispensable para la impresión de *todos los libros necesarios para esta cristiandad*⁵¹⁸. Fue en ese momento que Ricci –según narra en tercera persona– mandó a imprimir una nueva versión del *Compendio de la doctrina del Señor del Cielo* o *Tianzhu jiaoyao*⁵¹⁹. D’elia

⁵¹⁷ Las sustituciones de los términos budistas eran observables ya en la misma forma de presentar a los padres en el formato dialogado de los catecismos. Si en el catecismo de Ruggieri son referidos como *seng* y *he shang*, dos términos asimilables a *monje budista*, Ricci los substituyó por los de tradición confuciana, que refieren a graduado – en el sentido de doctor o *scholar* (*shi*).

⁵¹⁸ “...i libri necessarij per questa christianità”, *FR*, II, p. 289. Mi traducción.

⁵¹⁹ Respecto al *Compendio de la Doctrina cristiana (Tianzhu jiaoyao)*, recordemos que una de las primeros emprendimientos de los misioneros fue el de traducir el Decálogo, así como el Pater Noster, el Ave y el Credo, que se imprimieron en 1584. Otras traducciones circularon manuscritas, que los cristianos copiaban. Eventualmente se reemplazaron con las traducciones de Ricci del Decálogo, y de las plegarias principales, como el Padre Nuestro, Ave María y el Credo. Con el permiso desde Goa, Ricci pidió que todos se atuviesen a esta versión que había logrado una ansiada uniformidad. Ricci afirmaba: “*Fue necesario usar y hacer muchas palabras eclesiásticas y nuevas en China, pero en todas se agregaron aclaraciones en letra chica (cita numerosas explicaciones a traducciones de distintos términos como “amén”, “ave”, “María”, “gracia”, etc.)*”. Según D’elia, Ricci continuaba una tradición iniciada por el mismo Francisco Javier, quien llevó consigo la doctrina contenida en la

corrigió, no obstante, la precisión de las fechas, y aclara que -con el permiso de Goa- el primer texto impreso fue el TZSY en 1603, y luego la doctrina, en 1605⁵²⁰. Una vez que la primera edición -de doscientas copias- fue publicada en la capital imperial, rápidamente siguieron otras impresiones en distintos lugares de China durante la dinastía Ming (1368-1344). Una segunda edición xilografiada fue publicada en Cantón en 1605 bajo la orden de Valignano, quien quería enviarla a Japón. Existe también un sumario en latín escrito por el mismo Ricci, adjunto a una de las versiones más antiguas, bajo el título *De Deo verax disputatio*, donde Ricci define su obra como un *catechismus sinicus*. Es la versión que se envía a la Compañía en Roma para su aprobación⁵²¹.

Ni los preceptos de la teología natural, ni tampoco el tono apologético del TZSL estaban en cuestión a la hora de planear su sustitución; el problema era el vocabulario budista y -como había señalado Valignano- una insuficiente refutación de la idolatría. Ambos motivos ameritaban la composición de otro catecismo que utilizara la terminología confuciana que Ricci habría de extraer de los *Cuatro Libros*, así como

Gramática de lengua portuguesa com os mandamentos de santa madres Igreja de Giovanni de Barros (Lisboa, 1539), y adaptó en la misión en India en 1542. La doctrina portuguesa, manuscrita, se tradujo por fonética al japonés a fines de 1549 por el japonés Paolo Anjiro; se pasó a caracteres chinos en 1552, pero jamás llegó a China. El manuscrito javeriano de la doctrina se imprimió en Goa en 1557. De los 19 ítems que contiene, Ricci reprodujo en chino 12. *FR*, II, pp. 289-90, nota 2.

⁵²⁰ *FR*, II, pp. 289-90, nota 1. D'elia explica que se trató de un permiso especial para estas dos obras, reservado al Visitador, por cuya orden se imprimió la doctrina. El permiso general, en cambio, dado al Superior de la misión de conceder el *imprimatur* fue pedido por Ricci en 1606, pero se otorgó recién en 1612.

⁵²¹ La versión latina bajo el título *De Deo verax Disputatio* (1603) se incluye como apéndice en la edición de Edward Malatesta. Cfr. Matteo Ricci, S.J., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*,...*op. cit.*, pp. 460-472. Respecto a posteriores ediciones del TZSY, en 1604 se hizo una reimpresión para mandar a Japón por orden de Valignano, donde no había todavía un catecismo japonés y los hombres cultos podían leer chino. En 1607 se publicó una tercera edición en Hangzhou (Zhejiang), con algunas correcciones en estilo y terminología por el amigo de Ricci, el destacado converso Li Zhizao. El mismo Li Zhizao en 1629 editó una famosa colección de obras cristianas, que incluían el TZSY. Cfr. G. M. Ferrero, *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's The True Meaning of the Lord of Heaven*...*op. cit.*, p. 137. Del inventario de los libros encontrados en la residencia jesuita de Nankín en 1616 parece que sólo en aquella residencia había 56 copias del tratado. Cfr. A. Dudink, *Christianity in Late Ming China (Five Studies)*, Doctoral dissertation, s/f, p. 177. Con el correr del tiempo, el TZSY se tradujo en Manchú, coreano, vietnamita y mongol, y se reimprimió innumerables veces, más recientemente en Shanghai en 1935, en Hong Kong en 1939, en Tianjin en 1941 y en Taipei en 1965, 1967 y finalmente en 1985 con la traducción al inglés, citada y consultada en este trabajo.

algunos clásicos preconfucianos – especialmente el Libro de los Documentos, el Libro de las Odas, el Libro de los Cambios y los Anales de Primavera y Otoño.

Antes de continuar con los motivos de sustitución del TZSL al TZSY, debemos detenernos en un aspecto íntimamente relacionado con la interpretación que hace Ricci de los Cuatro Libros, ya que aquí se abre una brecha, germen de la Controversia de los Ritos chinos, que también involucró una controversia por los términos que comenzó dentro de la misma Compañía, como mencionamos más arriba. El principal conflicto surgió por el desacuerdo del jesuita Longobardo con la interpretación ricciana de los Clásicos. Nos detenemos ahora a explicar este punto. Los *Cuatro Libros* confucianos (*Si shu*) -esto es las Analectas (*Lun yu*), el Mencio (*Meng zi*), la Gran Enseñanza (*Da xue*), la Doctrina del Medio (*Zhong Yong*)- se habían agrupado y presentado como corpus principal de la tradición confuciana por Zhu Xi (1130-1200), uno de los mayores exponentes del neoconfucianismo de la Dinastía Song (960-1279). Todos los Clásicos confucianos, por su estilo críptico, requerían de comentarios para posibilitar su interpretación. En los dos milenios a partir de su composición, se habían desarrollado distintas tradiciones de comentarios y cada una de ellas enfatizaba una particular perspectiva e interpretación filosófica. Bajo los Ming, la tradición ortodoxa de los comentarios era la del neoconfucianismo de la era Song, particularmente la del filósofo Zhu Xi⁵²². Pero Ricci no elaboró su teoría sobre el monoteísmo del confucianismo antiguo a partir de los comentarios, sino de los Cuatro libros, cuando ignoró los comentarios por completo. Y fue Longobardo quien

⁵²² Dado que los jesuitas tradujeron los libros confucianos, desde Ricci en adelante, tuvieron que decidir cuál de estas tradiciones seguir. Entonces buscaron otra tradición de comentarios más apropiada para la síntesis cristiano-confuciana de Ricci que aquella proveniente del neoconfucianismo. Según D. Mungello, esta búsqueda se resolvió en años posteriores a Ricci. Los jesuitas siguieron los comentarios de Zhang Juzheng (1525-1582), y sus *Comentarios coloquiales de los Cuatro Libros (Sishu zhejie)*. Zhang fue responsable de la educación del Emperador Wanli, que gobernó desde 1573 hasta 1620, antes de que asumiera el trono. Sus comentarios fusionaron la filosofía confuciana con el pragmatismo de los asuntos de gobierno. Cfr. David E. Mungello, "The Seventeenth Century Translation Project", en Charles Ronan y Bonnie Oh (Eds), *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, p. 254 y ss.

rechazó esta separación de los libros en sí respecto de los comentarios de Zhu Xi, tal como había hecho Ricci. Porque si se tomaban en cuenta estos comentarios, las perspectivas eran totalmente diferentes, dado que se observaba que los chinos –según Longobardo- eran ateos y materialistas, porque carecían del concepto de “espíritu”, tal como lo revelaba la metafísica neoconfuciana. Entonces, el mismo término de *Shang di* podía representar un ser material y así malinterpretarse como equivalente de los conceptos cristianos de seres espirituales⁵²³. Como mencionamos más arriba, la controversia que trascendió como Querella de los ritos chinos -y malabares- en Europa, también fue una controversia por los términos chinos. Y comenzó con estas críticas en el interior de la Compañía de Jesús, de las que luego se apropiaron los dominicos, entre quienes se destaca Domingo de Navarrete⁵²⁴.

Volvamos ahora a la elaboración del TZSY como catecismo destinado a reemplazar al TZSL de Ruggieri, un pasaje para el cual nos remontamos a mediados de la década de 1590, cuando cobró mayor protagonismo la proximidad de Ricci al círculo de los letrados confucianos, que leyeron los primeros borradores del TZSY a partir de 1596. En efecto, entre 1596 y 1601, Ricci hizo copias para sus amigos chinos como borradores manuscritos que circularon mientras viajaba desde Nanchang a Nankín, dos ciudades donde eran frecuentes los debates entre letrados en las academias. Desde

⁵²³ En su obra *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (1668), escrito entre 1622 y 1625, Longobardo refuta la idea de que los chinos alguna vez hayan tenido conocimiento de Dios, los ángeles o el alma racional. El dominico Domingo de Navarrete preservó y publicó este tratado entre 1676-79. Cfr. Longobardi, Nicolò, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, Jacques Josse, 1701 (respetamos el nombre del autor como figura en la edición consultada en la New York Public Library), *Avant-propos*, pp. 2-10. Sobre la mención al tratado respecto a la controversia por los términos chinos, cfr. P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Allen and Unwin, Australia, 1986, p. 79.; J. Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, Introducción.

⁵²⁴ Domingo de Navarrete fue un crítico de la aproximación ricciana, y compartía puntos de vista con el jesuita Longobardo. No se podía basar la comprensión del pensamiento religioso chino sin considerar los comentarios de la tradición neoconfuciana. Por otra parte, consideraba poco realista la postura de los “riccistas” en torno a un supuesto monoteísmo confuciano antiguo, en el que Navarrete no creía. Cfr. J. S. Cummins (Ed.), *The Travels and Controversies of Friar Domingo de Navarrete, 1618-1686*, Cambridge, The Hakluyt Society, Cambridge University Press, 1962, Vol. I., lxiv y ss.

1595, Ricci tuvo muchas oportunidades de participar en ellos y discutir cuestiones filosóficas y religiosas con sus cada vez más numerosos amigos y pares, los letrados confucianos. Así, trabó amistad con literati muy destacados, entre ellos Feng Yinjin, *enemigo de la secta de los ídolos* –el budismo–, como lo presenta Ricci, quien murió antes de ser bautizado. Feng Yinjin compuso los prefacios del *Tratado de la Amistad* (*Jiaoyou lun*) y del TZSY. También parece haber escrito un libro en el que registra todas las menciones al Señor de lo Alto (*Shang di*) en los Clásicos, del que seguramente Ricci hizo buen uso para componer el TZSY. Las conversaciones y debates en las academias influenciaron tanto el contenido como el estilo de las siguientes ediciones del TZSY⁵²⁵.

Muchos de los capítulos del TZSY reproducen debates que Ricci mantuvo una vez consagrado como un mandarín más, a mediados de la década de 1590, en la ciudad de Nanchang⁵²⁶. Asimismo, en las academias y círculos letrados de Nanchang y Nankín Ricci tomó consciencia de que los mismos textos de Confucio estaban siempre sujetos a múltiples interpretaciones.

La integración a los círculos de los letrados chinos como explicación para el pasaje del TZSL al TZSY es un aspecto importante pero circular, dado que es por su sugerencia que Ricci abandonó el hábito de monje budista. Volvemos, una vez más, a la categoría de *imperativo cultural* de Eric Zürcher que analizamos en la primera parte de este estudio, que refiere a la imposibilidad de una religión foránea de arraigarse en China, a menos que conformara con la ortodoxia de estado confuciana (*zheng*), en un sentido ritual, religioso, social y político, en contraposición a la heterodoxie (*xie*)⁵²⁷.

⁵²⁵ Matteo Ricci, S.J., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*,...*op. cit.*, Introducción de los traductores, pp. 16-17.

⁵²⁶ Es el caso de la que Ricci presenta como una gran disputa, la que sostuvo con el renombrado budista San Hui. Cfr. *FR*, II, p. 72 y ss.

⁵²⁷ Eric Zürcher, "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.

La ortodoxia abarcaba todos los órdenes en el 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. Heterodoxia es todo lo que se opone a la ortodoxia y ortopraxis, esto es, movimientos o ideas que amenazan este ideal de orden social, moral, político y cultural, generadores de caos (*luan*)⁵²⁸. Por otro lado, la ortodoxia (*zheng*) es confuciana en varios sentidos. Principalmente, porque la formación de los letrados como oficiales imperiales era confuciana. Desde la Dinastía Tang (618-907), el sistema de educación imperial era confuciano, y proveía una visión del mundo inculcada a través de un riguroso sistema de examinación oficial que preparaba a los académicos, muchos de los cuales llegaban a ser muy influyentes a nivel político, dado que llegaban al mismo emperador⁵²⁹. Respecto a la formación de los candidatos al servicio civil, la academia oficial Hanlin era la más prestigiosa. Progresivamente, fueron surgiendo academias privadas, entre las que se destacó la Academia Donglin, que se tornó un centro de disconformidad política. En efecto, durante el período Ming tardío los letrados de Donglin emprendieron una dura lucha contra los eunucos, quienes dominaban la política de corte frente al vacío de poder producto del ausentismo del Emperador Wanli (1563-1620). Los eunucos eran budistas así como también lo eran la emperatriz y concubinas. Al mismo tiempo, muchos de los letrados allegados a Ricci que simpatizaban con o pertenecían a la Academia Donglin, eran “integristas”, en el

⁵²⁸ *Handbook*, p. 504.

⁵²⁹ 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.

sentido que rechazaban la excesiva influencia del budismo sobre el confucianismo propio del neoconfucianismo imperante en esa época; ellos proponían la vuelta a una ortodoxia confuciana. En este sentido, la tesis de Jacques Gernet es que Ricci adoptó sobre todo el punto de vista de los letrados de la Academia Donglin, a quienes frecuentaba. Claro está que las motivaciones eran diferentes, cuando Ricci se apropió del concepto de un confucianismo más ortodoxo que interpretó como monoteísta, y rechazó al budismo en tanto secta idolátrica⁵³⁰.

Como señalamos a lo largo de este trabajo, la concepción confuciana de ortodoxia refería a una armonía en el *Celeste Imperio*, donde convivían las principales tradiciones filosóficas y religiosas, confucianismo, budismo y daoísmo, desde hacía siglos. En síntesis, desde el punto de vista de los círculos gobernantes y letrados, las religiones eran aceptables sólo si reforzaban el orden total, que al mismo tiempo era cósmico, natural, político y religioso. Y eso mismo tenía que prometer el cristianismo, tal como Ricci percibió en su momento:

Si todo aquél que desea promover su propia religión no mezcla dos o tres elementos de ortodoxia en ella, nadie le creará⁵³¹.

Su intención fue entonces la de presentar las enseñanzas del Señor del Cielo como totalmente compatibles con la ortodoxia confuciana, y para eso había que reemplazar al TZSL como primera medida⁵³². Como vimos en la primera parte, a pesar de estos

⁵³⁰ J. Gernet, "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; ver también J. Gernet, "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.

⁵³¹ TZSY, III, 130. Los números romanos corresponden a los capítulos del TZSY y los arábigos a los párrafos. Para el original en chino ver Apéndice II, nota 1.

⁵³² Un culto era autorizado sólo a partir del reconocimiento oficial, para luego integrarse a la jerarquía de cultos bajo el patronazgo del emperador, quien reconocía y otorgaba títulos a las divinidades. Cfr.

intentos de Ricci, posteriormente el cristianismo no estuvo exento de ser tildado como heterodoxo; entre 1616 y 1617 tuvo lugar una persecución anticristiana en Nankín de considerables dimensiones. Años antes, Ricci llegó a presenciar atisbos de persecución en 1607, con motivo de la compra de una casa para fundar la residencia en Nanchang. A partir de ese hecho, los oficiales del lugar lanzaron un libelo contra los misioneros, acusándolos de diseminar una *ley* nueva⁵³³. Los misioneros continuamente tuvieron que recordar a la clase dirigente que ellos no amenazaban el orden público, argumento que no logró frenar la persecución anticristiana de Nankín. Como vimos en la primera parte de esta investigación, muchos contemporáneos occidentales concibieron esta persecución contra el cristianismo como tal, cuando en cambio se originó por dos amenazantes roles atribuidos a los misioneros y conversos por las autoridades locales: en tanto facción de letrados disconformes, o como un movimiento popular subversivo⁵³⁴.

Los jesuitas, desde Ricci en adelante, esbozaron argumentos para aplacar estas preocupaciones: el cristianismo reunía virtudes para el *buen gobierno de la*

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

⁵³³ 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 literatos 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 Padres y la práctica del celibato generaban algunas dudas. 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 supo de esta identificación y habló posteriormente de esta secta. Cfr. Matteo Ricci, *Della Entrata della Compagnia di Gesù 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.

⁵³⁴ 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.

República, como decía Ricci, y ejercía una benévola influencia sobre la conducta moral, a partir de un retorno a una época dorada en China, de un confucianismo –monoteísta- antiguo. Y muchos de los letrados conversos aceptaron esta tesis de que la doctrina del Señor del Cielo no era otra cosa, en sus fundamentos, que la verdadera doctrina del confucianismo antiguo cuya vuelta anhelaban, sobre todo los letrados que Ricci frecuentaba⁵³⁵. En este sentido, Eric Zürcher analiza el modo en que los conversos chinos se apropiaron del mensaje cristiano. Uno de los letrados conversos, amigo de Ricci, Yang Tingyun, creía en la congruencia y complementariedad con la doctrina del Señor del Cielo, mientras proclamaba un retorno a un confucianismo limpio de especulaciones neoconfucianas⁵³⁶. Entonces, los conversos chinos también se apropiaron de las enseñanzas del Señor del Cielo para manifestar su disconformismo con el clima intelectual y político de la época. Al mismo tiempo, Ricci se aferra a este concepto de ortodoxia (*zheng*) para darle un sentido exclusivista. De una crítica a la excesiva impregnación budista en el confucianismo de la era Ming tardía, Ricci hizo una lectura cegada por el exclusivismo del cristianismo, como ya señalamos en la primera parte de esta investigación. La distinción entre ortodoxia (*zheng*) y heterodoxia (*xie*) es fundamental y prácticamente recorre todo el TSZY. Al ubicarse del lado de la ortodoxia, Ricci se convirtió en un crítico implacable del budismo y daoísmo, pero sobre todo del budismo. Dedicó una obra, las *Veinticinco Sentencias (Ershiwu yan)* a refutar *sutras* –escritos canónicos- budistas. Ricci se atribuyó la autoridad para delimitar y rechazar la heterodoxia, contrapuesta a las enseñanzas del Señor del Cielo:

⁵³⁵ Cfr. J. Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 109 y ss.

⁵³⁶ Eric Zürcher, “A Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, en D. Mungello (Ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Monumenta Serica Monograph Series XXXIII, Nettetal, Verlag, 1994, p. 41 y ss.

Todos deben amar al Señor del Cielo, reverenciarlo, alabar su obra, proclamar sus enseñanzas, difundir su doctrina y frenar la heterodoxia⁵³⁷.

En el TZSY, Ricci sostiene que los chinos no conocen la Doctrina del Señor del Cielo porque cuando el emperador envió una embajada a buscar sus escritos canónicos, se dirigió equivocadamente a India, trayendo en su lugar escritos canónicos budistas. Por otra parte, prosigue Ricci, Sakyamuni – el jesuita siempre se refiere a Buda como Sakyamuni- tomó de Pitágoras muchos aspectos que tergiversó e incorporó al budismo, como la transmigración del alma, y así engañó a la gente⁵³⁸. Nos interesa subrayar el hecho de que Ricci interpretó al concepto de ortodoxia (*zheng*) desde una perspectiva occidental, exclusivista, sustentada al mismo tiempo en la deslegitimación de las otras escuelas o *sectas*. Afirma entonces que si en China existen el budismo y el daoísmo, es porque se auto convocaron y no porque sean ortodoxas:

...no puede haber dos verdades. Si la religión del Señor de lo Alto es verdadera, entonces la otra no lo es; si ésta es verdadera, entonces la del Señor de lo Alto no lo es. Budismo y daoísmo...no reverencian al Señor de lo Alto, sino a ellas mismas... Sus oscuras enseñanzas claramente difieren de las que estableció el Señor del Cielo, por lo que se podría decir que se auto convocaron, o podría acaso pensarse que las convocó el Señor del Cielo⁵³⁹?

Nos interesa resaltar esta apropiación de Ricci de la ortodoxia (*zheng*) confuciana para darle esta connotación occidental, cristiana, hegemónica y exclusivista. Para afianzarla, no obstante, Ricci no discutiría sólo con el budismo sino también con los neoconfucianos. Mencionamos más arriba a Zhu Xi (1130-1200), uno de los mayores

⁵³⁷ TZSY, VII, 476. Para el original en chino ver Apéndice II, nota 2. En esta última frase, “frenar la heterodoxia” (pi bi yi duan zhe), Ricci no utiliza el carácter *xie* para heterodoxia, sino el de *yi duan*, en un sentido similar, que intercambié más de una vez a lo largo de la obra.

⁵³⁸ TZSY, V, 260-261; V, 281.

⁵³⁹ TZSY, VII, 494. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 3.

exponentes del neoconfucianismo de la dinastía Song (960-1279), que consolidó a los *Cuatro Libros* como el corpus principal de la sabiduría especulativa confuciana, y escribió los comentarios. Zhu Xi criticó fuertemente la metafísica religiosa budista y su tendencia al pesimismo cósmico y la indiferencia ética. Sin embargo, tomó términos e ideas del budismo en su reinterpretación de las enseñanzas confucianas, a partir de otra concepción del mundo y del hombre. Desde los primeros Ming en adelante, las interpretaciones y comentarios de Zhu Xi y su escuela prevalecieron oficialmente en el sistema de examinación imperial. Ya hemos mencionado la oposición a esta ortodoxia, desde ciertos ámbitos como las academias, sobre todo la Academia Donglin, que impugnaban la preeminencia neoconfuciana, proponiendo a la vez la vuelta a un confucianismo más puro. Si la retórica oficial Ming era la neoconfuciana, crecieron los debates entre ciertos grupos de letrados que se proclamaron como estandartes de la ortodoxia confuciana. Asimismo, como vimos, había un disconformismo político respecto un vacío de poder durante el reinado de Wanli, ocupado por los eunucos de la corte, budistas. Ya mencionamos la tesis de Gernet, quien sostiene que el rechazo de Ricci hacia el neoconfucianismo se debió a su alineación con los miembros de la academia Donglin, a la que pertenecían la mayoría de sus amigos confucianos conversos⁵⁴⁰. Pero, aún así, el mismo Gernet señala que la hostilidad hacia el budismo de Ricci y sus amigos letrados no era de la misma naturaleza. En primer lugar, porque la división tajante que Ricci buscó permanentemente entre budismo y confucianismo no era pensable en China; muchos de los letrados eran ambas cosas. En segundo lugar, en su hostilidad hacia el budismo ellos atacaban la influencia de ciertos preceptos y su derivación en una tendencia sincrética en la interpretación de los Clásicos en el siglo XVI con efectos negativos en

⁵⁴⁰ Cfr. Jaques Gernet, en Matteo Ricci, *Lettere della Cina*, Ancona, Italia, 1999, Introducción, p. 15 y ss.; J. Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 23.

la ortodoxia. No tenía que ver con la hostilidad de Ricci hacia los templos budistas, sus *ídolos* y sus monjes, esto es, hacia el budismo *qua* religión o *secta*, tal como la denominaba el jesuita⁵⁴¹. Por otro lado, el reconocido espíritu ecléctico y sincrético de la era de los Ming tardíos ofreció más elementos para la contienda: las Tres enseñanzas (*San jiao*). En efecto, bajo los Ming tardíos primó un espíritu sincrético, que no era nuevo, pero –según señala Edward Chien– era diferente. El sincretismo de las *tres enseñanzas* se nutre de la influencia del budismo y daoísmo en el neoconfucianismo, lo que a su vez generó la reacción de los mayores exponentes del neoconfucianismo como Zhu Xi, quien rechazó esas enseñanzas como heterodoxas, cuando el neoconfucianismo bajo los Ming gozaba del status de ortodoxia⁵⁴².

Como sostiene Gernet, los misioneros, aferrados a rígidos dogmas y creencias, estaban impactados al ver las distintas manifestaciones sincréticas de los letrados. Ricci siente aversión por lo sincrético, y en el TZSY no deja dudas sobre este rechazo. Para un cristiano había una sola religión. Eso es lo que Ricci trata de explicar en el TZSY, señalando lo absurdo del sincretismo de las *tres enseñanzas*; o son todas ciertas, y en ese caso una es suficiente, o una es cierta y las otras falsas, y por lo tanto deben ser repudiadas. Está claro que una ortodoxia rechaza cualquier posibilidad de compartir y sólo admite un compromiso absoluto. Pero en China, señala Gernet, la cuestión de si una religión era verdadera o falsa nunca surgió; bastaba con que fuera sancionada por la tradición para no ser considerada como heterodoxa y, en los círculos gobernantes, estos aspectos dependían a la vez de circunstancias políticas⁵⁴³.

⁵⁴¹ Cfr. J. Gernet, "Gli ambienti intellettuali cinesi all'epoca del Ricci, en *Atti del Convegno internazionale di Studi ricciani*, Macerata-Roma, 22-25 Ottobre 1982, p. 107.

⁵⁴² Cfr. Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-confucianism in the Late Ming China*, New York, Columbia University Press, 1986, cap. 1.

⁵⁴³ Cfr. Gernet, *China and the Christian Impact ...op. cit.*, p. 64 yss.

Está claro que las críticas de Ricci hacia las *tres enseñanzas* provenían de su horror frente al sincretismo, y no desde la ortodoxia de los neoconfucianos, cuyas enseñanzas Ricci también refutó. Así se dirige Ricci al letrado chino respecto a esta doctrina ecléctica:

Anteriormente, en tu estimado país, cada una de las tres religiones tenía sus propios libros. Ahora apareció un monstruo: tiene un cuerpo y tres doctrinas; se llama las Tres Enseñanzas⁵⁴⁴.

En la tradición del pensamiento chino, donde las categorías absolutas no encuentran asidero y se acoge a lo que un religioso occidental podría llamar *sincretismo*, sostenemos que, para Ricci, encontrar un término autóctono como *zheng*, que refería a ortodoxia, fue un remanso en su contienda para ganar la pretendida exclusividad que merecía la doctrina del Señor del Cielo.

Según el desarrollo de nuestro análisis, concluimos que Ricci se apropió de las categorías de ortodoxia (*zheng*) y heterodoxia (*xie*) para introducir la doctrina del Señor del Cielo en territorio Ming, en los términos que él encontraba concebibles. En este sentido, la acomodación como método misionero guiado por una actitud tolerante hacia la cultura local tantas veces celebrada en Ricci, que analizamos anteriormente, se torna una categoría analítica dudosamente válida cuando consideramos estos aspectos doctrinales de la obra del jesuita. Volvemos a señalar lo que analizamos en el tercer capítulo de la primera parte. Ricci necesitó crear una ficción, a la que luego se acomodó. Esa ficción no es otra que la de la exclusividad y universalismo del cristianismo, que expresó mediante el concepto de ortodoxia (*zheng*).

Todos los temas que plantea Ricci en el TZSY están cruzados transversalmente por esta distinción y demarcación entre *zheng* y *xie*, de la cual hace un uso poco tolerante.

⁵⁴⁴ TZSY, VII, 508. Para el original en chino ver Apéndice II, nota 4.

El TZSY se desarrolla en el estilo de diálogo entre un graduado occidental (*Xi shi*) y uno chino (*Zhong shi*); este último interviene para cuestionar y objetar, si bien sobre el cierre de cada uno de los temas en cuestión prima el acuerdo y la aceptación de las enseñanzas impartidas por el graduado occidental. La forma de diálogo es un punto en común de las tradiciones orientales y occidentales, algo que Ricci capitaliza a la hora de escribir su catecismo⁵⁴⁵. Como señalamos, muchos de los contenidos responden a debates que Ricci efectivamente sostuvo en los círculos letrados. La argumentación que introduce Ricci es la de la tradición escolástica aristotélica, aunque este aspecto lo vemos con más precisión luego de la presentación de los temas.

Si bien los traductores del TZSY al inglés, Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen SJ, ofrecen un detallado índice del catecismo, consideramos que presenta ciertas distorsiones en los criterios de traducción, comenzando por el mismo término, Señor del Cielo, que traducen como Dios. Por eso, preparamos un índice por capítulos del texto original en chino, acorde a los ejes analíticos propuestos en esta investigación⁵⁴⁶.

Verdadera doctrina del Señor del Cielo

Introducción: La introducción está redactada en primera persona. Antes de presentarse Ricci inicia esta sección con la afirmación de que una doctrina que procura la paz en el universo y el buen gobierno sólo puede ser una. Ricci se presenta como un viajero que recorrió el mundo entero y así descubrió que hay doctrinas que envenenan las mentes de las personas. Sus amigos lo exhortaron a decirlo, y por eso reúne aquellos diálogos en este libro.

Todos los hombres virtuosos creen que hay un ser en lo alto para venerar. La doctrina del Señor del Cielo es misteriosa y difícil de aprender, pero hay que hacerlo.

⁵⁴⁵ M. Ferrero, *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's The True Meaning of the Lord of Heaven*, Taipei, Fu Jen Catholic University Press, 2004, p. 144.

⁵⁴⁶ Los números romanos refieren a los capítulos.

I: Una discusión en torno a la creación del cielo, la tierra y todas las cosas creadas por el Señor del Cielo, amo de su creación.

Sobre la doctrina del Señor del Cielo (*Tianzhu*) como enseñanza universal y verdadera. Explicación sobre los principios (*li*) en los que se basa.

El Señor del Cielo como creador del cielo, la tierra y todas las cosas. Pruebas de su existencia.

El Señor del Cielo es la fuente de todas las cosas. No tiene principio ni fin. Él creó la categoría de todas las cosas. Explicación basada en las cuatro causas (*suo yi ran*) – según la *Metafísica* aristotélica: activa (*zuo zhe*), formal (*mo zhe*), material (*zhi zhe*) y final (*wei zhe*). El Señor del Cielo es causa activa y final. No es causa formal o material. No puede ser parte de la materia porque es perfecto, completo y único.

Hay un solo Señor del Cielo que ejerce control sobre su creación, y es uno en el universo (*qien kun*).

II- Una explicación de las concepciones erróneas más corrientes entre los hombres, concernientes al Señor del Cielo.

Sobre las tres religiones (*jiao*) de China: daoísmo (*lao di*), budismo (*fo di*) y confucianismo (*ru*). Sobre el concepto de “nada” (*wu wei*) según Lao zi y de “vacío” (*kong*) de los budistas, dos falsas enseñanzas (*la miu*)⁵⁴⁷. El confucianismo como la religión más cercana a las enseñanzas del Señor del Cielo, que rechaza al budismo y daoísmo.

La razón (*li*) como medio para enseñar enseñanzas heterodoxas (*yi duan*) y explicar la verdad.

Discusión en torno al Gran Supremo (*Tai ji*). No es mencionado en los escritos canónicos de los chinos, donde sí aparece el Señor de lo Alto (*Shang di*). El Gran Supremo no es el creador del cielo y el infierno, cuyo único creador es el Señor del Cielo.

Explicación sobre las distintas categorías (*li*) de las cosas creadas por el Señor del Cielo, a través de los conceptos aristotélicos de “substancia” (*zi li zhe*) y “accidente” (*yi lai zhe*). El Gran Supremo pertenece a la categoría de accidente, y por lo tanto no puede ser el creador de todas las cosas.

El Señor del Cielo (*Tianzhu*) y el Señor de lo Alto (*Shang di*) son lo mismo, pero con distinto nombre, y su existencia se prueba por su mención en los antiguos libros de los chinos.

III- El alma humana no se extingue, y es diferente a la de pájaros y bestias.

Este mundo terreno no es el del hombre, sino el de pájaros y bestias. El verdadero hogar de los hombres está en el cielo. Refutación de cualquier asimilación con la transmigración de los budistas, cuyo jefe, Sakyamuni, se apropió de las enseñanzas del Señor del Cielo para difundir sus enseñanzas heterodoxas.

Argumentación en torno al alma humana, que no se extingue. Hay tres tipos de alma: vegetativa (*sheng hun*), sensitiva (*jue hun*) e intelectual (*ling hun*), superior, que no depende del cuerpo y que sólo tienen los hombres. El alma humana no se destruye

⁵⁴⁷ En el quinto capítulo analizamos estas críticas de Ricci a los conceptos de “nada” y “vacío” de budistas y daoístas.

porque es espíritu, y no está conformada por los cuatro elementos –agua, tierra, aire y fuego.

Esta enseñanza sobre el alma humana inextinguible es fundamental para la cultivación del Camino (*dao*). Las recompensas o castigos impartidas por el Señor del Cielo son justas e imparciales, y no son en este mundo terrenal.

IV- Sobre los espíritus y el alma humana. Explicación sobre porqué los fenómenos de este mundo no pueden ser descritos como una unidad orgánica.

En los antiguos escritos canónicos chinos las ofrendas a fantasmas y espíritus del Hijo de Cielo –el emperador- y los nobles prueban que ya en la antigüedad los chinos creían en la inmortalidad del alma. Distinción entre espíritu y energía material (*qi*), que sólo da forma corpórea a las cosas, pero no es espíritu. Los espíritus no forman parte de la materia; ellos (ángeles) supervisan las cosas creadas por el Señor del Cielo. Refutación de la asimilación del Señor del Cielo a su creación, como un todo orgánico. Explicación de la Caída y Lucifer, quien se proclamó igual al Señor del Cielo. Condena al budismo y sus mentiras.

V- Refutación de las falsas enseñanzas concernientes a la reencarnación y las Seis direcciones. Una explicación sobre el verdadero significado del ayuno.

La teoría de la reencarnación es pitagórica en su origen, apropiada por Sakyamuni para establecer una nueva religión en India, a la que le agregó las Seis direcciones (este, oeste, norte, sur, arriba y abajo). Argumentos que refutan la reencarnación, con la conclusión de que los hombres no pueden transformarse en pájaros y bestias, ni en otras personas.

Sobre el ayuno. Las verdaderas razones para ayunar no son las de los budistas. El ayuno es necesario para el cultivo de la virtud, la tarea principal del hombre. El hombre superior (*jun zi*) es quien encuentra satisfacción en las acciones morales, y reprime deseos egoístas.

VI- El hombre no está libre de intenciones. Discusión en torno al bien y el mal en la tierra y su recompensa en el cielo o castigo en el infierno⁵⁴⁸.

El graduado chino afirma que el hombre superior hace el bien sin ulteriores motivos, y sin duda sin el cálculo de pérdida o ganancia. La teoría de que el hombre actúa sin intención –voluntad- viene de otras escuelas heterodoxas (*yi duan*), y no es original del confucianismo. El confucianismo considera el motivo de la sinceridad (*zheng xin*) como el fundamento para la rectificación de la mente, para la auto-cultivación, la regulación de la familia, el orden del estado y la paz. Es inadmisibles por lo tanto considerar que no hay intenciones. No podría de otra forma haber bien y mal, y entonces no habría distinción entre el hombre superior (*jun zi*) y el hombre inferior (*xiao ren*). Los hombres son capaces de medir sus acciones mediante la razón, a

⁵⁴⁸ En este capítulo Ricci hace referencia al libre albedrío, y el término motivo o intención que traduce con el carácter *yi*, debe interpretarse en realidad como la voluntad, esto es, la voluntad de los hombres de hacer el bien o el mal.

diferencia de los animales, metales o piedras. En los antiguos escritos canónicos chinos los emperadores de las primeras dinastías mencionan los castigos y recompensas (de las acciones) y las consecuentes pérdidas o ganancias, que no pueden medirse en esta vida, sino en el Cielo o el Infierno. Razones que prueban la existencia del cielo y el infierno.

En los antiguos textos chinos hay referencia al cielo como lugar de ascenso. Si hay cielo, hay infierno. El hombre superior cree necesariamente en el cielo e infierno, aunque no las podamos ver con nuestros ojos.

VII- Discusión sobre la enseñanza sobre la bondad de la naturaleza humana. Exposición del estudio ortodoxo de quienes siguen al Señor del Cielo.

Definición de naturaleza como la esencia de las categorías de las cosas. Es la acción individual de cada hombre la que determina si la naturaleza humana es buena o no, en la interacción con los sentimientos y pasiones. La naturaleza humana es diferente a la de pájaros y bestias, incapaces de hacer bien o mal. Hacer el bien o el mal depende del mérito de la virtud. Quien hace el bien cultiva el mérito de la virtud.

El hombre superior se dedica a cultivar el espíritu. La humanidad (*ren*) es la principal en la educación del hombre superior, y la más noble de las virtudes. La definición de humanidad se define en dos sentencias: Amor al Señor del Cielo, y amor a los otros como a ti mismo.

Las reglas de la Compañía de Jesús y su método de examinación de las virtudes buenas o malas, que debe hacerse dos veces al día.

El Señor del Cielo brindó personalmente estas enseñanzas a los hombres los escritos canónicos que sabios y santos (*sheng*) han transmitido a todos los hombres y mujeres⁵⁴⁹.

Sobre la falsedad de las enseñanzas de Buda y Lao zi. Sobre la monstruosidad de las Tres enseñanzas (*San jiao*). Sólo una religión puede ser verdadera.

VIII- Sumario de las costumbres de occidente. Una discusión sobre el significado del celibato del clero, y sobre por qué el Señor del Cielo nació en occidente.

En occidente todos se dedican al cultivo del camino (*Dao*), y quienes gobiernan preservan su transmisión ortodoxa⁵⁵⁰. Hay otra autoridad, el papa, quien cuida de que las enseñanzas falsas y heterodoxas no ganen terreno. Hay sociedades, como la Compañía de Jesús, cuyos miembros célibes viajan para enseñar los principios del Camino y erradicar las enseñanzas heterodoxas. No se puede debilitar esta misión con placeres terrenales.

⁵⁴⁹ El término *santo* (*sheng*) se remonta a los Clásicos preconfucianos, y a los primeros reyes idealizados como Yao en el *Libro de los documentos*, o el Rey Wen, fundador de la dinastía Zhou, que representan las virtudes de lo que va a ser posteriormente el gobernante confuciano destacado por su modo respetuoso, modestia, mesura, preocupación por los otros, etc. Cfr. T. De Bary, *The Trouble with Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, cap. I, pp.2-3. El santo es también el sabio (*xian*), pero a la vez se diferencia porque es ejemplar, un modelo a seguir en el que confluyen lo ético y religioso. Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002, p. 71. Los misioneros -y Ricci el primero-, se apropiaron del término para referirse a los santos apóstoles en la tradición cristiana.

⁵⁵⁰ El *Dao* no se refería al daoísmo, sino que es un término corriente en la literatura antigua, que significa "camino" y, por extensión, *método o modo de proceder*. Y éste es el sentido que toma Ricci.

Sobre el celibato y la piedad filial. La virtud no se define simplemente por la descendencia, sino antes hay que determinar la relación entre padre e hijo. Hay tres tipos de padre en este mundo: el primero es el Señor del Cielo, el segundo el soberano, y el tercero el padre de familia. El Señor del Cielo es el creador del cielo, la tierra y todas las cosas, y la humanidad no es filial si no lo reverencia. Cuando el hombre desobedeció al Señor del Cielo sucedieron una serie de desastres, cuando anteriormente el hombre estaba libre de enfermedad y muerte. Por compasión, el Señor del Cielo bajó a la tierra, se encarnó en hombre, Jesús, e impartió sus enseñanzas en la tierra por treinta y tres años.

Un emperador de la dinastía Han escuchó sobre estas enseñanzas y envió una misión de embajadores a buscar los escritos canónicos. Pero por error tomaron la ruta de la India y tomaron los sutras budistas, y por eso la gente acá vive engañada e ignora el verdadero Camino (Dao).

El graduado chino desea traspasar la puerta conducente hacia el Camino, para lo que debe recibir primero el agua bendita (*sheng shui*).

Una vez detallado el índice por capítulos y temas, nos referimos a continuación a los aspectos generales del TZSY, antes del tratamiento pormenorizado de algunas cuestiones en el próximo capítulo. Todo el texto está atravesado por una argumentación según la tradición escolástica, que Ricci despliega para probar la existencia de Dios, desde el primer capítulo. El medio o la herramienta que Ricci utiliza para argumentar es el de la razón (*li*). El de *li* era un término muy utilizado en el neoconfucianismo, y no tiene un significado definido y claro. Si bien se traduce como principio, el *li* podía ser también una fuerza creadora. Ricci lo utiliza básicamente como *razón* o *intelecto*, si bien no logra encerrarlo en esos significados, dado que más de una vez lo usa como *principio*. Igualmente es la piedra de toque para la argumentación propia del tomismo aristotélico que Ricci desarrolla, y que responde a la necesidad de probar; probar la existencia de Dios único y creador constituye la primera cuestión a tratar. Para eso Ricci introduce las cuatro causas de la metafísica aristotélica: activa, formal, material y causal, así como los tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva e inteligible, para lo que tuvo que crear estos términos, que no se

conservaron del todo posteriormente⁵⁵¹. Asimismo, con los mismos fines argumentativos crea y utiliza términos chinos específicos para “substancia” (*zilizhe*, donde *zi* significa independiente, que no depende) y “accidente” (*yilaizhe*, donde *yi* refiere a dependiente). Otra forma que Ricci introduce para probar la existencia de Dios es la de la *causalidad*, para lo que utiliza el término *suoyiran*, usado actualmente para indicar el porqué de una cosa, para explicar porqué las cosas son como son⁵⁵².

En este sentido, el TZSY de Ricci introduce un estilo discursivo nuevo, guiado por una argumentación de tipo europea, cuando los letrados chinos, en los círculos académicos y en sus escritos preferían proceder a través de alusiones a textos clásicos y citas de autores, según una secuencia lógica que puede denominarse una “iluminación progresiva” del tema y su argumentación⁵⁵³. Según señala Anne Cheng, el pensamiento chino no procede tanto de forma lineal o dialéctica sino en espiral. Delimita su tema, no de una vez por todas con un conjunto de definiciones, sino describiendo a su alrededor círculos cada vez más cerrados. No se trata de un pensamiento indeciso ni impreciso, sino más bien de la intención de profundizar un sentido antes que de aclarar un concepto o un objeto de pensamiento. La ausencia de teorización a la manera griega o escolástica explica sin duda la tendencia china a los

⁵⁵¹ La metafísica aristotélica parte de la explicación de que el conocimiento es siempre conocimiento por las causas; distingue la causa formal, material, la eficiente –o activa– y la final. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe, Gredos, Madrid, 1982, Libro I, 983b.

⁵⁵² Sobre la traducción cultural, específicamente respecto al término *suoyiran*, Standaert observa que no sólo se trataba de crear una nueva terminología, sino de darle un nuevo sentido. El nuevo discurso matemático, por ejemplo, a través del *suoyiran*, y de explicar los porqués, provee no sólo métodos (*fa*), sino explicaciones (*yi*). Cfr. *Handbook*, p. 742, también citado en Nicolas Standaert, “Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission”, en S. Uhalley y Xiaoxin Wu (Eds), *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful future*, USA, M.E. Sharpe, 2001, p. 100.

⁵⁵³ Giorgio Melis distingue una primera parte del TZSY, del primero al cuarto capítulo inclusive, más árida y de poca intervención del interlocutor chino. Prima una metodología inspirada en la exposición escolástica de las tesis en discusión, sobre todo en el momento de apertura, donde se presentan las distintas opiniones –*status quaestionis*– para luego dar lugar a la instancia conclusiva, de respuesta a las objeciones. En la segunda parte, del capítulo quinto al octavo, la temática es sobre todo moral y práctica, y más dialógica. 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, p. 69 y ss.

sincretismos. En lugar de términos que se excluyen, predominan las oposiciones complementarias, esto es, se pasa del Yin al Yang, de lo indiferenciado a lo diferenciado, por transición imperceptible⁵⁵⁴.

Sostenemos que Ricci fuerza los contenidos en términos absolutos y excluyentes y pares de opuestos, de los cuales, ortodoxia (*zheng*) y heterodoxia (*xie*) son totalmente abarcadores del resto. Creemos que tan importante como el par de opuestos *zheng* y *xie* es la distinción entre hombre superior (*jun zi*) y hombre inferior (*xiao ren*) que Ricci va a usar para todas sus obras doctrinales y morales. Son términos tomados de las *Analectas* de Confucio⁵⁵⁵. El de *jun zi* u hombre superior es un término muy frecuente en este libro confuciano; significa literalmente “noble”, pero en el lenguaje de Confucio cobra un nuevo sentido, un valor moral. La valía del hombre noble deja de estar exclusivamente determinada por su nacimiento para depender de su valor como ser humano. El *jun zi* es un hombre de bien, contrario al *xiao ren*, que significa literalmente “hombre pequeño” en sentido moral⁵⁵⁶. Pero son conceptos que en el TZSY Ricci logra alinear con su propósito doctrinal; el hombre superior, virtuoso, es quien sigue la doctrina del Señor del Cielo que es ortodoxa (*zheng*). Es cierto, no obstante, que el hombre inferior (*xiao ren*), no se ubica necesariamente del lado de la heterodoxia en el texto ricciano. Porque Ricci lo interpreta también desde un sentido cristiano, por ejemplo, como el hombre que se dedica a los placeres terrenales.

Ricci proclama la cultivación de la virtud (*xiu de*) como el camino posible de la salvación. Pero, una vez más, adapta a su conveniencia los pilares de la tradición china, dado que la virtud – si es que se puede hablar de virtud de forma genérica- en

⁵⁵⁴ Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002, Introducción.

⁵⁵⁵ James Legge, *The Chinese Classics*, New York, John B. Alden Publisher, 1885, 1. Analects.

⁵⁵⁶ Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino...op. cit.*, p. 60. La dimensión moral del *jun zi* en Confucio remite a su creencia en la perfectibilidad del hombre. Cfr. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963, p. 15.

la tradición confuciana es netamente humana, en el sentido que afianza la humanidad del hombre, que no sólo no está dada, sino que siempre es perfectible. La virtud confuciana que refiere a la humanidad del hombre es *ren*, cuya grafía se representa con el número dos y el carácter de *persona*⁵⁵⁷. Para Confucio, el hombre es humano en relación con los demás, y eso lo constituye a la vez como ser moral en el entramado de sus relaciones, cuya complejidad es similar al universo mismo⁵⁵⁸. Pero para presentar el cultivo de las virtudes confucianas como garantía de las recompensas en el cielo Ricci trastoca el humanismo confuciano, que en el TZSY adquiere una dimensión trascendental. En efecto, Ricci dota a la cultivación de la virtud confuciana de una dimensión trascendental, en tanto la tarea más importante del hombre no sólo en esta vida, sino en el más allá, que responde al mandato del Señor del Cielo:

Cuando el Señor del Cielo me trajo a este mundo, él quiso que sólo me dedicase diligentemente a la cultivación de la virtud, de manera constante, para obtener felicidad eterna⁵⁵⁹.

Antes de adentrarnos en las virtudes de la tradición confuciana que toma e incorpora Ricci en el TZSY para fundamentar las enseñanzas del Señor del Cielo, y ver cómo las adapta *ad hoc*, es necesario detenernos en la dimensión y distinción de lo terrenal y de lo trascendente que Ricci debe introducir, dado que así planteado es inexistente en el pensamiento chino. Para Confucio, el hombre tiene una misión sagrada: la de afirmar y siempre elevar su propia humanidad. La cultivación de la virtud –también traducida como auto-cultivación– es la misión que predomina sobre todos los demás deberes sagrados. Lo sagrado no es tanto el culto a las divinidades como la

⁵⁵⁷ Ver Apéndice I.

⁵⁵⁸ Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino ...op. cit.*, pp. 60-61.

⁵⁵⁹ TZSY, VII, 441. Para el original en chino ver Apéndice II, nota 5.

consciencia moral individual, la fidelidad incondicional a la Vía (*Dao*), fuente de todo bien⁵⁶⁰. Julia Ching, en su estudio sobre el cristianismo y confucianismo subraya la distinción nodal entre un confucianismo basado en el hombre y un cristianismo basado en Dios; pero sostiene que ambos pueden encontrarse en el terreno de la ética. La comunidad cristiana, señala Ching, es la Iglesia (*Ecclesia*), cuyos miembros se unen como creyentes; la fe es la esencia de la vida de la comunidad cristiana. La sociedad confuciana, según la define, es religiosa y secular al mismo tiempo, a partir de la unidad del Cielo y el Hombre. El hombre confuciano mira al Cielo y busca su protección, mientras la tierra es su hábitat, en vida y muerte⁵⁶¹. El confucianismo muestra un gran optimismo en la naturaleza humana y su perfectibilidad –lo que contrasta con la falibilidad del hombre cristiano.

La principal idea de la moral confuciana es la auto-perfección del hombre, mientras que la cristiana piensa sólo en la salvación del alma, por lo que para el cristiano el presente sólo tiene sentido en la medida que se relaciona con el más allá⁵⁶². En esta dirección, podemos decir que, de un modo u otro, es aquella dimensión de lo trascendente lo que el cristianismo debía incorporar a la tradición china. Y Ricci dio el primer paso al dar a la cultivación de la virtud confuciana la dimensión trascendental en la cual entra en escena el Señor del Cielo. Sólo es posible cultivar la virtud siguiendo sus enseñanzas como único Camino (*Dao*) posible. De este modo, una vez más Ricci busca fusionar la doctrina del Señor del Cielo con la ortodoxia confuciana (*zheng*). Esta complementariedad que busca Ricci para posicionarse del lado de la ortodoxia se apoya en esta creencia suya del confucianismo como tradición

⁵⁶⁰ Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino ...op. cit.*, p. 68. Reiteramos que aquí *Dao* no refiere al daoísmo como escuela o corriente filosófica, sino a un camino en tanto método o modo de proceder.

⁵⁶¹ Julia Ching, *Confucianism and Christianity, A Comparative Study*, Tokyo, Kodansha International in cooperation with The Institute of Oriental Religion, 1977, p. 93 y ss.

⁵⁶² Gernet, *China and the Christian Impact...op. cit.*, p. 145.

secular, no religiosa. Nuevamente, como recuerda Gernet, Ricci consideraba al confucianismo como una enseñanza puramente civil y política la cual, en su esencia, era compatible con el cristianismo. Se trataba, entonces, de dotar con una dimensión trascendental a una doctrina que Ricci concibió como puramente civil y terrenal.

A continuación nos detenemos en las virtudes confucianas y el uso que Ricci hace de ellas para presentar la doctrina del Señor del Cielo como la única vía posible para su cultivación:

Cuando observo subrepticamente a los letrados de tu preciada nación, noto un defecto. Ubican en primer lugar la cultivación de la virtud, pero no consideran que la voluntad del hombre se cansa fácilmente, por lo que no podemos cultivarla por nuestra cuenta. No se dan cuenta que deben mirar al Señor del Cielo y pedir su protección y cuidado, por lo que entonces no es frecuente alcanzar la plena virtud⁵⁶³.

Para Confucio, se aprende a ser humano y eso es un fin y virtud en sí mismos, expresado en la virtud general de humanidad (*ren*), que no está dada, sino que se construye y se teje en los intercambios entre los seres y en la búsqueda de una armonía común. El campo relacional se expresa en la grafía misma de este término, con el radical de persona y el número dos. Si bien se encuentra en algunos textos preconfucianos, Anne Cheng señala que la humanidad (*ren*) es la gran nueva idea de Confucio que se cristaliza en su apuesta por el hombre, que es humano sólo en relación con los demás; y el hombre de *ren* es el hombre superior (*jun zi*)⁵⁶⁴. En las Analectas, el Maestro dice:

⁵⁶³ TZSY, VII, 487. Para el original en chino ver Apéndice II, nota 6.

⁵⁶⁴ A. Cheng, *Historia del pensamiento chino ...op. cit.*, p. 60 y ss.

El hombre superior [jun zi] piensa en la virtud; el hombre inferior [xiao ren] piensa en el confort. El hombre superior piensa en la sanción de la ley; el hombre inferior piensa en los favores que ha de recibir⁵⁶⁵.

Confucio hizo de *ren* el principal tema en las Analectas, y la transforma en una *virtud general*⁵⁶⁶. El *ren* se manifiesta, pues, en aquellas relaciones basadas en la reciprocidad y la solidaridad, cuya importancia es patente todavía en los vínculos jerárquicos y de obligación que caracterizan la sociedad y comunidades chinas. Todas esas relaciones son para Confucio de índole ritual. La dimensión ritual del humanismo confuciano le confiere una cualidad estética, no sólo en la belleza formal del gesto y el sutil refinamiento del comportamiento, sino porque contiene una ética que encuentra una justificación en sí misma. Comportarse humanamente es comportarse ritualmente⁵⁶⁷.

La relación natural en que se basa la pertenencia de cualquier individuo al mundo así como a la comunidad humana es la del hijo respecto a su padre. En la tradición china, la piedad filial (*xiao*) es la piedra angular del *ren* por cuanto es la excelencia de la relación de reciprocidad: es la respuesta natural de un hijo al amor de sus padres hacia él, en el contexto general de armonía familiar y solidaridad entre generaciones⁵⁶⁸. Si bien Ricci va a apropiarse de las virtudes para incorporarlas a la doctrina del Señor del Cielo, y así demostrar que es parte de la ortodoxia (*zheng*), sin embargo, la piedad filial presentaría algunos obstáculos en la adaptación del jesuita, dado que necesariamente antepuso a la piedad filial el amor a *Tianzhu*, el Señor del Cielo. Y, al hacerlo, socavó uno de los pilares fundamentales de la cosmovisión china.

⁵⁶⁵ *Analectas* 4:11. Cfr. James Legge (Trad), *The Chinese Classics*, New York, John B. Alden, 1885, Vol.1.

⁵⁶⁶ En los textos preconfucianos, la humanidad (*ren*) se asociaba a la bondad de los gobernantes respecto a sus súbditos. En Confucio es un tema principal en la Analectas, como virtud general; de sus 499 capítulos, 58 están dedicados a la discusión de *ren*. Cfr. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1973.

⁵⁶⁷ A. Cheng, *Historia del pensamiento chino ...op. cit.*, pp. 64-65.

⁵⁶⁸ A. Cheng, *Historia del pensamiento chino ...op. cit.*, p. 64.

Pero, como vemos, la virtud de humanidad, *ren*, era la más adecuada para expresar el sentido de la caridad cristiana. Cuando sus discípulos preguntan a Confucio sobre el significado de *ren*, no dio una sola respuesta: “Es amar al hombre”, dijo el maestro⁵⁶⁹; luego respondió con la famosa regla en las Analectas “Lo que no deseas que otros te hagan, no lo hagas a los demás”⁵⁷⁰. Sin embargo, nuevamente irrumpe la distinción entre lo humano en Confucio y la dimensión trascendente que Ricci procura darle a la virtud en China. En este sentido, Anne Cheng subraya que esta comparación de *ren* y caridad cristiana se olvida de que, lejos de referirse a una fuente divina, el amor del cual habla Confucio es netamente humano, y está arraigado en la relación afectiva así como en la reciprocidad⁵⁷¹. De acuerdo a los *Clásicos*, el Cielo es la fuente de la vida, el protector del hombre y el proveedor de sus necesidades. Pero la virtud de humanidad, *ren*, esta sobre todo basada en la naturaleza humana. Por su parte Gernet también subraya la incompatibilidad entre la moral cristiana y la china, en el sentido que aquella se vincula con un Dios trascendental, entonces su punto de partida es algo inaccesible para los chinos. Amar al prójimo, como predica el cristianismo, nace del amor a Dios y sólo es pensable en relación a Él. La moral china, en cambio, enseña a la gente a ser responsable de sus sentimientos de humanidad, naturales al hombre⁵⁷².

No obstante, en el TZSY Ricci ubica al *ren* como la mayor virtud:

Hay muchos tipos de virtud, y no me puedo remitir a todos, sino a los aspectos esenciales. La humanidad [*ren*] es la más importante de las virtudes. El Libro de los Cambios dice: “...El hombre superior, que corporiza la humanidad, es el que puede dominar a los hombres”⁵⁷³.

⁵⁶⁹ *Analectas*, 12:21.

⁵⁷⁰ *Analectas* 12:2; 15:23. Cfr. Julia Ching, *Confucianism and Christianity ...op. cit.*, p. 93 y ss.

⁵⁷¹ Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino ...op. cit.*, p. 62.

⁵⁷² J. Gernet, *China and the Christian Impact...op. cit.*, p. 160 y ss.

⁵⁷³ TZSY, VII, 467. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 7.

Y luego el jesuita transforma la humanidad en caridad:

La definición de humanidad [*ren*] puede resumirse en estas dos frases: Ama al Señor del Cielo, porque es supremo; y ama a los otros como a ti mismo⁵⁷⁴.

Respecto a la piedad filial, dice Ricci, el primer deber es amar a Dios, no a los padres, y fue el mismo Dios quien estableció los Diez Mandamientos por lo que no hay bien si no es a través suyo. Ricci encuentra que amar a los padres es demasiado fácil, y por lo tanto no hay mérito en ello. Al señalar que hay tres padres, y que si un hijo obedece las órdenes del Señor del Cielo, y por hacerlo desobedece a un padre inferior, eso no es un ataque a la piedad filial. Pero, sin duda, según Gernet, eso podía ser visto como un incentivo a la sublevación y desobediencia filial, crímenes que la ley condenaba severamente. Consecuentemente, subraya Gernet, Ricci ataca la primera de las virtudes chinas: la piedad filial⁵⁷⁵. Porque, si para el cristianismo el principio de moralidad reside en Dios, para los chinos reside en el cumplimiento de los deberes filiales. Sin duda, concluye, Ricci distorsiona el significado de los *Clásicos*⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ TZSY, VII, 468. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 8. En este párrafo los traductores del TZSY remiten a Mateo, 22:34-40; Marcos 12:28-34; Lucas 10:25-28. Cfr. TZSY, *Ibidem*, nota 11.

⁵⁷⁵ Gernet, *China and the Christian Impact...op. cit.*, p. 118.

⁵⁷⁶ Gernet, *China and the Christian Impact...op. cit.*, p. 56.

Conclusiones

En este capítulo nos centramos en el análisis de la trayectoria previa de la DTCL y del TZSY para comprender cómo a partir de ella estos catecismos proponen un cristianismo hegemónico en tanto doctrina que busca recortarse respecto de las religiones autóctonas, de un modo u otro, así como definir una doctrina que se pretende ortodoxa. En el caso de la DTCL, como vimos, hay un doble movimiento, relacionado con desechar una primera evangelización receptiva de elementos prehispánicos, y por otro, afirmar la ortodoxia tridentina a partir de la definición de cualquier elemento de las religiones prehispánicas como idolátrico. En el caso del TZSY de Matteo Ricci, es un catecismo que busca –o sella- una alianza de la doctrina del Señor del Cielo con la ortodoxia confuciana (*zheng*), a partir de un confucianismo antiguo que conoció el monoteísmo en el Señor del Cielo (*Tianzhu*) o Señor de lo Alto (*Shang di*). Esa complementariedad que Ricci forja con un antiguo confucianismo monoteísta es producto de su estudio de las obras clásicas chinas, motivado para desplazar un catecismo anterior, el TZSL de Michele Ruggieri, que expresó las verdades del cristianismo con una terminología budista. Al mismo tiempo, al ubicar las enseñanzas del Señor del Cielo del lado de la ortodoxia, Ricci trazó una línea divisoria con los idólatras budistas, los daoístas y el repudiado sincretismo propuesto por las Tres enseñanzas (*San jiao*), esto es, el confucianismo, budismo y daoísmo, que el jesuita ubicó del lado de la heterodoxia (*xie*).

Los dos catecismos, la DTCL y el TZSY, según nuestra hipótesis principal, representan la creación y unificación de una doctrina que se pretende hegemónica, en el sentido que no admite alternativas, por lo que ignora y rechaza cualquier expresión doctrinal previa.

José de Acosta no fue el único autor de la DTCL, dado que en Perú está siempre presente la ingente empresa colonial y su iglesia estructurada a partir de los condicionamientos del Patronato regio en el ámbito de los concilios limenses. Pero su responsabilidad sobre los contenidos del texto como autor principal se corrobora en su obra *De Procuranda*, que sentó los lineamientos doctrinales para la misión en Perú. Por otra parte, Ricci tampoco estuvo completamente solo en la composición del TZSY dado que contó con la ayuda de sus pares confucianos, no sólo en cuanto al idioma sino a los contenidos. De todas formas, no es éste el punto que nos importa destacar aquí, después de todo lo dicho. Nos interesa, por último, resaltar una dimensión claramente individual en los dos textos, y ese es otro aspecto que los une, aún considerando las distintas condiciones de producción en los respectivos espacios de misión, esto es, Perú y China. En efecto, Acosta y Ricci dejan su impronta en los respectivos catecismos en lo que es, al mismo tiempo, un objetivo común: la promoción de una *Christianitas* que busca definirse como hegemónica; pero en esa búsqueda se muestra maleable y receptiva a los condicionamientos y características del espacio misional. Podemos pensar que el mérito de Acosta y Ricci fue el de adaptarla a ese espacio. Y esa capacidad de adaptar la doctrina para erigirla como exclusiva y hegemónica respondió, al mismo tiempo, al espíritu y ambición universalista de la Compañía de Jesús que se refleja, sobre todo, en su vocación misionera⁵⁷⁷.

⁵⁷⁷ Cfr. Antonella Romano, "Understanding Kircher in Context", en Paula Findlen (Ed.), *Athanasius Kircher, The Last Man Who Knew Everything*, USA, Routledge, 2004, pp. 409-412.

CAPITULO QUINTO

Entre la fe y razón: la *Doctrina Christiana y catecismo* y la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo (Tianzhu shiyi)*.

En el capítulo anterior nos centramos en el recorrido conducente a la DTCL y al TZSY para comprender cómo estos catecismos proponen un cristianismo hegemónico en tanto doctrina que busca recortarse respecto de las religiones autóctonas y fijarse como ortodoxa. En el caso de la DTCL, como vimos, hay un doble movimiento relacionado, por un lado, con desechar una primera evangelización imbuida de teología natural, y que ofrecía contenidos mínimos para la salvación y, por otro, afirmar la ortodoxia tridentina a partir de la definición de cualquier manifestación religiosa prehispánica como idolátrica⁵⁷⁸. En el caso del TZSY de Matteo Ricci, es un catecismo que procura una alianza de la doctrina del Señor del Cielo con la ortodoxia confuciana (*zheng*), según su concepción de un confucianismo antiguo que conoció el monoteísmo en el Señor del Cielo (*Tianzhu*) o Señor de lo Alto (*Shang di*). En esa reivindicación de un confucianismo primitivo discute con la ortodoxia neoconfuciana vigente en la era de los Ming tardíos. Al mismo tiempo, al ubicar las enseñanzas del Señor del Cielo del lado de la ortodoxia, traza una línea divisoria con los idólatras budistas, los daoístas y el repudiado sincretismo propuesto por las Tres enseñanzas (*San jiao*), esto es, el confucianismo, budismo y daoísmo, que Ricci ubica del lado de la heterodoxia. Además de ser dos destacados jesuitas, lo que tienen en común José de Acosta y Matteo Ricci en Perú y China respectivamente, en este período de fines del

⁵⁷⁸ En el caso de la DTCL nos centramos sobre todo en los catecismos, esto es, el Catecismo Breve (CB), el Catecismo Mayor (CM) y en el *Tercero catecismo, por sermones* (CS).

siglo XVI y comienzos del siglo XVII, es que son artífices de una definición doctrinal que busca imponerse a expensas de las religiones autóctonas. Desde ya, esto no implicó necesariamente una aceptación unidireccional, y en el caso del TZSY, los mismos jesuitas sucesores de Ricci en China manifestarían su desacuerdo con la interpretación doctrinal ricciana.

Donde estos dos jesuitas se separan es en el mismo punto de partida para transmitir las verdades de la fe: la razón natural como piedra angular de exposición de la doctrina. Mientras que para Ricci la razón natural (*li*) – la *ragione naturale*, como decía Ricci en su lengua nativa- alcanzaba para llegar donde no puede hacerlo a través de los misterios de la fe en su catecismo, eso era inconcebible para Acosta en Perú, como vimos en el capítulo anterior. La vía para la salvación es la fe explícita en Cristo, a expensas de la impronta lascasiana y la idea de que el hombre posee un conocimiento innato de Dios y de lo divino mediante la razón natural⁵⁷⁹. Ese conocimiento como suficiente para la salvación se tornó total e irreversiblemente impugnable.

Si bien Ricci estuvo convencido que el confucianismo primitivo en China gozó de ese conocimiento de Dios en *Shang di* o *Tianzhu*, el de la salvación como fin último para transmitir las enseñanzas del Señor del Cielo no parecía fácil de transmitir. Así lo manifestaba a Acquaviva en una carta, a raíz del catecismo de 1584 y las copias –mil aproximadamente- que habían entregado, con magros resultados:

...como esta tierra hace tan poco caso de las cosas para su salvación, y nosotros ahora para no exponernos a una situación que nos saque de aquí, no contamos hasta ahora más de doce cristianos...⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1992, p. 45.

⁵⁸⁰ "Havremo dati sin adesso presso de mille: con tutto ciò, come questa terra fa tanto puoco caso delle cose della sua salvatione, e noi adesso per non ponere alcuna occasione di bottarci di qui, non

La única guía posible que Ricci propone en el TZSY para imponer la doctrina del Señor del Cielo es la razón (*li*), en tanto principio básico sobre el cual se basa esta enseñanza universal, así como para refutar las falsas enseñanzas:

Antes que odiar, es mejor refutar [la doctrina de budistas y daoístas] con palabras; y, antes que con palabras, es aún mejor refutar mediante la razón⁵⁸¹.

Más adelante, Ricci reitera:

...es mejor considerar las cosas en términos de razón antes que con los ojos, porque los ojos pueden equivocarse, mientras la razón no⁵⁸².

Y prosigue diciendo que los confucianos -como sinónimos de letrados-, son los que examinan las cosas por medio de la razón, a diferencia de la gente común. Sin embargo, es necesario repetir que, en el pensamiento chino, el concepto de *li* tiene una trayectoria y profundidad que Ricci omitió, en su afán de aferrarse a la razón natural en su versión china. El *li* puede ser principio, razón y para el neoconfucianismo también puede referir a la misma esencia de los seres⁵⁸³.

Por el contrario, como vimos, en la DTCL las razones no deben ser complejas. Y, particularmente, en el *Tercero cathecismo, por sermones (CS)*, aprobado fuera del ámbito conciliar:

habbiamo sin adesso più di dodici christiani...”, OS, II, Al P. Claudio Acquaviva a Roma, 20 de octubre de 1585, p. 55. Mi traducción.

⁵⁸¹ TZSY, II, 69. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 9.

⁵⁸² TZSY, IV, 181. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 10.

⁵⁸³ 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, p. 72.

Va pues toda la doctrina christiana por medio de sermones accomodados a la capacidad de Indios...Se trata de una doctrina simple, y que la misma doctrina lleve alguna mezcla d exhortacio y affecto⁵⁸⁴.

Entonces, tanto la DTCL como el TZSY representan y corporizan una doctrina que se pretende hegemónica; donde los caminos se bifurcan es en la razón natural como guía de sus contenidos en el caso del TZSY, y de la fe explícita en Cristo en la DTCL, que sólo se fundamenta en la fe –lo sobrenatural. Pero cada uno de ellos propone un fin, un objetivo explícito, que comunica abiertamente a los gentiles y catecúmenos, y que no es otro que el de la salvación. En el capítulo anterior explicamos que la salvación a través de la fe explícita en Cristo se plantea desde Acosta en una doble refutación: la de una primera evangelización sustentada en contenidos mínimos para la salvación, así como la impugnación de la postura de los teólogos de Salamanca como Melchor Cano y Domingo de Soto. Luego nos centramos en la finalidad que Ricci plantea en su TZSY: la cultivación de la virtud, no sólo en esta vida sino en el más allá, como vía para la salvación.

Una vez explicados los propósitos explícitos de cada uno de los catecismos, en este capítulo nos centramos en el análisis de tres temas que tienen en común: la existencia de un Señor y creador de todas las cosas en el universo, la inmortalidad del alma y las recompensas o castigos en la otra vida. Todos ellos, según Ricci, son accesibles mediante la razón natural (*li*), como

...sería decir de haber en el universo un Señor y creador de todas las cosas, que continuamente lo conserva; de ser el alma del hombre inmortal, y de recibir el pago de las buenas y malas acciones en otra vida por parte de Dios, de ser falsa la trasmigración del alma en el cuerpo de hombres y también de animales, que muchos acá siguen...⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ CS, p. 358.

⁵⁸⁵ “*Come sarebbe a dire: di esser nell’universo un Signore e Creatore di tutte le cose che continuamente le conserva; esse l’anima dell’huomo immortale, et essergli dato il pago delle buone e*

En efecto, más allá de la diferencia esencial que plantean los catecismos, en el sentido que la DTCL se apoya en la verdad revelada y el TZSY en la razón natural, éstos son temas comunes en los dos catecismos. En la DTCL su tratamiento recorre los tres catecismos que la integran, esto es, el CM, el CB y el CS. El TZSY, en cambio, es una única pieza donde Ricci plantea estos temas, si bien no todos con la misma insistencia. La idea de Dios único y creador y la inmortalidad del alma cobran protagonismo, dado que son los que generan más resistencia en el sentido que no encuentran fácilmente un anclaje en la tradición del pensamiento chino.

Dios único creador: probar su existencia o creer en Él

En China, Michele Ruggieri y Matteo Ricci fueron los primeros en asumir la tarea de introducir la noción de Dios único creador, omnisciente y omnipresente. Pero lo que Ricci quería era probar su existencia a los chinos, para lo que deben considerarse dos aspectos. En primer lugar, la terminología escolástica que Ricci traduce, sobre todo las cuatro causas de la metafísica aristotélica –activa, material, formal y final- para fundamentar la existencia del Señor del Cielo. Un segundo aspecto consiste en ver cómo Ricci buscó asimilar el Dios cristiano con *Tianzhu* o *Shangdi* a partir de los Clásicos chinos. En efecto, su propuesta de una vuelta a un confucianismo antiguo, libre de las influencias de las *falsas doctrinas* como el budismo y daoísmo se fundamenta en los Clásicos y en todas aquellas menciones al Señor de lo Alto (*Shang di*) en ellos, que Ricci intercambió muchas veces con el Señor del Cielo (*Tianzhu*)⁵⁸⁶.

delle male opre sue nell'altra vita da Dio; esser falsa la transmigracione delle anime in corpi di altri huomini et anco animali, che molti qua seguono... ", FR, II, pp. 293-294. Mi traducción.

⁵⁸⁶ Ricci cita la mención de *Shang di* en el Libro de los Cambios, cfr. TZSY, II, 106-107, y en el Libro de los Ritos, TZSY, II, 108.

...es muy claro que el Señor de lo Alto y el Señor del Cielo son diferentes sólo en nombre⁵⁸⁷.

Pero los dos se refieren al Dios cristiano:

Nuestro Señor del Cielo es el mismo a quien en China llaman Señor de lo Alto⁵⁸⁸.

Ricci también apela a la tradición de los *Clásicos* chinos:

...Nuestro Señor del Cielo es el Señor de lo Alto mencionado en los antiguos textos canónicos⁵⁸⁹.

De ese modo Ricci creía fundamentar el carácter universal de la doctrina del Señor del Cielo, único y creador de todas las cosas, que los chinos vieron mediante la luz natural. En el segundo capítulo del TZSY titulado “*Una explicación de las concepciones erróneas más corrientes entre los hombres, concernientes al Señor del Cielo*”, el jesuita insiste en el carácter universal del Señor del Cielo, así como de sus enseñanzas, también universales (*gong xue*).

En este contexto, Ricci tiene que introducir la noción de Dios único y creador – con el deseo de imponerlo- en las vías del pensamiento chino, en el cual según Anne Cheng, el mundo como orden orgánico no se percibe fuera del hombre, y el hombre que encuentra su lugar en él no se percibe fuera del mundo. Esto nos conduce a centrarnos nuevamente en el concepto y significado de *Señor de lo Alto* o *Shang di*, que no había estado asociado en la antigüedad a una creación *ex nihilo*, aspecto de lo divino que sin duda Ricci tiene que introducir. Hemos mencionado en el capítulo

⁵⁸⁷ TZSY, II, 108. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 11.

⁵⁸⁸ TZSY, II, 103. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 12.

⁵⁸⁹ TZSY, II, 104. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 13.

anterior el pasaje del Señor de lo Alto (*Shang di*) como divinidad suprema todopoderosa -en las inscripciones oraculares – al Mandato del Cielo (*Tian ming*), que tuvo lugar en el pasaje de la Dinastía Shang a la Zhou. Lo que esto significó es que, desde ese momento en adelante, el ejercicio del poder no era patrimonio exclusivo de un solo linaje, sino que el Mandato del Cielo podía modificarse y pasar de un linaje a otro. Los Zhou, entonces, fueron los primeros en valerse de esta idea del mandato celeste, que permanecería en la base de toda la teoría política china, que se reflejó en el pasaje de *Di* (divinidad suprema) a *Tian* (Cielo), y así recusaron cualquier vínculo familiar entre la divinidad y un linaje determinado⁵⁹⁰. El Cielo se percibía cada vez más como fuente y garantía de un orden ritual y de una armonía preestablecida. Nos interesa resaltar, siguiendo a Anne Cheng, que el predominio del culto a los antepasados en la China antigua –que los jesuitas tendrían que “tolerar”- surgió de la veneración de la divinidad suprema, antepasado por excelencia, pero no como una omnipotencia creadora o un primer motor de creación *ex nihilo* por un poder trascendente. Se trata de una representación cosmogónica en la cual la divinidad suprema remite a una instancia de orden que desempeña un papel axial entre el mundo cósmico, constituido por entidades y energías en armoniosa interacción, y el mundo sociopolítico humano, dominado por entramados de relaciones de tipo familiar y jerárquico y por códigos de comportamiento ritual⁵⁹¹.

En este plano, entonces, se trata de introducir al Dios único creador, para lo que Ricci desplegó argumentos que probasen a los chinos su existencia. Pero había otros aspectos, inconcebibles para el jesuita, que tenía que refutar. Uno de ellos residía en la energía –caracterizada como “material” en contraposición a la “espiritual”- del soplo,

⁵⁹⁰ Los Zhou fueron los primeros en valerse de esta idea de “mandato del Cielo” (*Tianming*), que permanecería en la base de toda la teoría política china. Así, el mandato del Cielo podía ser modificado, pasar de un linaje a otro, supuestamente el más digno de gobernar. Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002, pp. 49-51.

⁵⁹¹ Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino...op. cit.*, p. 50.

influjo o energía vital (*qi*) que anima al universo entero. Ni por encima, ni fuera, sino en la vida, el *qi*, lejos de representar una noción abstracta, se percibe hasta en lo más profundo de un ser y de su cuerpo⁵⁹². Pero para los jesuitas, lo impugnable del *qi* es que es una energía material, no espiritual, distinción que en China no existe⁵⁹³. Estos ataques se combinaron con aquellos dirigidos al Gran Supremo (*Tai ji*), muy presente en el pensamiento neoconfuciano, si bien ya se menciona en el Libro de los Cambios⁵⁹⁴. Ricci desestima al Gran Supremo al ser una fuerza material o una suerte de materia indiferenciada que no tiene inteligencia, y que por lo tanto no puede crear por su propia iniciativa. De hecho, para los seguidores de Zhu Xi, el Gran Supremo era asimilable al Principio (*li*), una ley natural e inmutable que informaba todos los fenómenos. Recordemos que este mismo *li* es el que Ricci utilizó en el TZSY para referirse a la razón –natural–, lo que no respondía ni remotamente a la polisemia del término en China⁵⁹⁵.

El punto central aquí es la distinción entre trascendencia e immanencia, que no existe en el pensamiento chino, cuando además el neoconfucianismo insistía en la unidad esencial de todas las cosas, en la cual el hombre como criatura no se distingue del resto de “lo creado”. Ricci no introduce esta distinción, sino que más bien se concentró en la refutación de los conceptos como el del soplo vital (*qi*) y del Gran Supremo (*Tai ji*)⁵⁹⁶. En una carta al P. General Claudio Acquaviva, Ricci explica el concepto de *Tai ji*, de una doctrina nueva –de cincuenta años atrás –, lo que era una

⁵⁹² Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino...*, op. cit., pp. 35-36.

⁵⁹³ Dice Ricci: “*Los seres espirituales no son parte de la materia, y pertenece a la categoría de cosas que carecen de forma corpórea. El deber fundamental de los seres espirituales es hacer la voluntad del Señor del Cielo: supervisar las cosas creadas. No tienen poder sobre el mundo*”, TZSY, IV, 206.

⁵⁹⁴ Si bien el término *Tai ji* aparece en el Libro de los Cambios (*Yi Jing*), es un concepto que adquiere particular relevancia entre los pensadores neoconfucianos, desde Zhou Dunyi (1017-1073) en adelante.

⁵⁹⁵ Para los seguidores de la escuela “idealista” del filósofo Wang Yang Ming, la realidad última no era el *li*, sino la mente (*xin*, mismo carácter de “corazón”). Para esta corriente, mente y Principio (*li*) eran uno, y el universo se contenía en la mente. Cfr. Douglas Lancashire, “Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China”, *Church History*, Vol. 38, No 2. (Jun., 1969), p. 225.

⁵⁹⁶ *Handbook*, p. 639 y ss.

falacia total. Además contradecía a los antiguos sabios de China, quienes tenían una idea más exacta de Dios. Prosigue:

Hemos preferido en este libro [TZSY] antes que atacar lo que dicen, torcerlo de manera que acuerde con la idea de Dios, de manera que no parezca que seguimos las ideas de los chinos, sino que ellos siguen las nuestras. Y dado que muchos hombres de letras que gobiernan en China se ofenderían si atacamos este principio [el de Tai ji], hemos tratado de cuestionar su explicación de este principio, antes que el principio en sí⁵⁹⁷.

Por otra parte, las críticas al budismo y daoísmo en el tratamiento y pruebas que Ricci despliega sobre la existencia de Dios muestran un gran desconocimiento del jesuita de los preceptos de estas doctrinas, algo que los monjes budistas no dudaron en criticarle en los Escritos Anticristianos (*Poxie ji*). Sus críticas a la *nada* de los daoístas (*wu wei*) y al *vacío* de los budistas (*kong*) en el TZSY son muestras del poco conocimiento que Ricci tenía de estas escuelas. Cuando en el segundo capítulo menciona las tres religiones en China, el letrado chino enfatiza la *nada* (*wu wei*), de los daoístas y el *vacío* de los budistas. Frente a eso, Ricci responde que ambas

....discrepan con la doctrina del Señor del Cielo, por lo que son falsas y erróneas, y no deben venerarse. En cambio, cuando se trata de la *existencia* y *sinceridad* de los confucianos, parecen acercarse más a la verdad⁵⁹⁸.

Uno de los monjes budistas, autor de una de las secciones de los *Poxie ji*, *Ju Chun*, sostenía que Ricci no se dio cuenta de que, tanto los conceptos como “nada” y “vacío” refieren a lo real que, en última instancia, resulta indescriptible. Porque tanto el budismo como el daoísmo, ambos desean evitar nombrar la realidad última, algo

⁵⁹⁷ Se trata de una carta en latín que Ricci envía a Acquaviva en 1604, que D'elia encontró en la Biblioteca Casanatense de Roma (ms. N. 2136). Cfr. *FR*, II, pp. 297-298, nota 1. También citada en J. Gernet, *China and the Christian Impact ...op. cit.*, p. 27.

⁵⁹⁸ *TZSY*, II, 67. Ver Apéndice II, nota 14.

que Ricci no comprendió⁵⁹⁹. Por otra parte, su desconocimiento no se reduce sólo a estos conceptos. El *Dao*, la fuerza central en el universo daoísta, era un creador activo y consciente, que no consideró⁶⁰⁰.

Un último aspecto que nos interesa analizar es la presencia de Cristo en el TZSY. Ya nos referimos en esta investigación a la distinción entre los géneros *catecismo* y *doctrina* en China. Es en el *Compendio de doctrina cristiana (Tianzhu Jiaoyao)*, dedicada a los catecúmenos donde Ricci presenta a Jesús desde una enseñanza directa conocida como *kerigma*, esto es, el contenido sustancial de la buena nueva de la salvación, muerte y resurrección de Cristo como fundamento de la fe cristiana. En el TZSY Ricci se refiere a la encarnación en el octavo y último capítulo. Introduce la figura de Cristo luego de mencionar la existencia del hombre antes de la Caída, cuando era un mundo libre de enfermedad y muerte, de felicidad eterna⁶⁰¹. Por eso él mismo tuvo que descender para salvar al mundo; de ahí su nombre Jesucristo (*Ye su*) “el que salvó al mundo”⁶⁰². Ricci sitúa la encarnación según la cronología imperial china, esto es, en el segundo año después que el Emperador Ai de la dinastía Han adoptara el título de Yuanshou mil seiscientos tres años atrás. Las pruebas de su descenso son los testimonios de los santos (*sheng*), título que, aclara Ricci, se aplica en Occidente de forma más estricta que en China⁶⁰³. Como mencionamos más arriba, Ricci no apeló a los misterios de la verdad revelada para los nuevos en la fe; por eso, en el TZSY no incorpora más que esas referencias al misterio de la Encarnación que,

⁵⁹⁹ D. Lancashire, “Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China”, *Church History*, Vol. 38, No 2. (Jun., 1969), p. 239.

⁶⁰⁰ El mismo Lao zi (no se sabe con exactitud la fecha de su nacimiento; se sostiene que vivió durante el siglo IV a.n.e), primer maestro daoísta, no es concebido naturalmente sino por intervención divina, como Jesús y Buda. Cfr. Livia Kohn, “Embodiment and Transcendence in Medieval Taoism”, Roman Malek SVD (Ed) *The Chinese Faces of Jesus Christ*, Sankt Augustin, Monumenta Serica Monograph Series L/1-5, Vol. I, 2002. Kohn analiza a la vez dos manuscritos daoístas del siglo II d.C., que muestran tanto al *Dao* como al mismo Lao zi como creadores, pp. 65-86.

⁶⁰¹ TZSY, VIII, 577.

⁶⁰² TZSY, VIII, 580.

⁶⁰³ TZSY, VIII, 582.

como él mismo declara, se explica mejor en otros escritos⁶⁰⁴. Sería el jesuita Giulio Aleni (1582-1649) -quien consideraba a Ricci su maestro-, el primer misionero que introdujo de modo exhaustivo la vida de Jesús, así como las reflexiones teológicas sobre el misterio de Cristo en China⁶⁰⁵. Pero la figura de Cristo –especialmente la Pasión- generó controversias entre los chinos. En los posteriores *Escritos anticristianos* la figura de Cristo va a asociarse con la de un criminal. Gernet cita un extracto de la Proclama luego del arresto de las asociaciones heterodoxas contemporáneas a la persecución de Nankín de 1616-1617. Los datos que citan respecto a Cristo son los mismos que cita Ricci en el TZSY:

...estos *bárbaros* han publicado una Breve Versión de la Doctrina del Señor del Cielo, en la cual afirman claramente que el Señor del Cielo nació en un año particular durante el Emperador Ai de la dinastía Han, que su nombre es Jesús y que su madre era llamada Yalima [Maliya]. Así que es sólo un bárbaro de los mares occidentales. También dicen que murió clavado por malvados oficiales en una estructura que denota la forma del número diez. Por lo que sólo es un bárbaro convicto condenado a muerte. Cómo puede un bárbaro ejecutado ser llamado el Señor del Cielo?⁶⁰⁶.

Por último, Julia Ching compara a Jesucristo y Confucio, en tanto respectivos modelos, uno para Occidente y el otro para Oriente. La gran diferencia que subraya es que así como Jesucristo dijo “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”, Confucio nunca se proclamó como un modelo para imitar. Lo que constituye un modelo para

⁶⁰⁴ FR, II, p. 297. También citado en Gernet, *China and the Christian Impact ...op. cit.*, p. 56.

⁶⁰⁵ Los primeros doce años de misión de Aleni se centraron en la revelación natural y, según Gianni Criveller, en un segundo período que duró veinticinco años, Aleni incorporó la revelación positiva a partir de la Cristología dogmática. El catecismo de Aleni, *El origen de todas las cosas* o *Wanwu zhenyuan* continúa el método apologético de Ricci, según la revelación natural como punto de partida común en diálogo con los letrados confucianos, a quienes el libro está dirigido. Sin embargo Aleni evita cuidadosamente reducir el Dios cristiano al concepto natural de Ser Supremo, que puede conocerse a través de la simple búsqueda del hombre del origen de todas las cosas. Cfr. Gianni Criveller, “Christ introduced to Late Ming China by Giulio Aleni SJ (1582-1649)” en Roman Malek SVD (Ed), *The Chinese Faces of Jesus Christ*, Sankt Augustin, 2003, Vol. II, p. 441 y ss.

⁶⁰⁶ *Huihuo xiedang hou gaoshi*, PXJ, II, 22a-b, citado en J. Gernet, *China and the Christian*

Impact...op. cit., cap. 1, p. 57, nota 196. Mi subrayado. En todos los escritos anti cristianos los jesuitas eran referidos como “bárbaros” que quieren socavar la tradición china. Cfr. Gernet, *China and the Christian Impact ...op. cit.*, pp. 126 y ss. El número diez en chino tiene forma de cruz.

sus alumnos es su constante búsqueda de la perfección⁶⁰⁷. Según Ching, lo que no puede encontrarse en los reyes sabios (*sheng*) o en el *Mandato del Cielo* (*Tian ming*) de la tradición china es la singularidad e historicidad de la revelación de lo divino. Es el carácter histórico de la revelación divina –primero a los judíos en el Monte Sinaí y luego a todo el resto de la humanidad, en Jesucristo- lo que marca una diferencia muy importante entre la noción del Dios cristiano y el confucianismo. Jesucristo es una auténtica figura histórica; toda su vida representa esta revelación histórica. Según Ching, aún si en la enseñanza confuciana de la sabiduría hay una dimensión soteriológica por la cual el sabio es concebido como una persona con una misión consciente de salvar al mundo de una degeneración moral y socio-política, la singularidad de la dimensión histórica de la salvación está ausente. La tradición confuciana habla de muchos sabios, muchos legendarios. La religión cristiana conoció muchos hombres santos y mujeres, pero establece en Jesucristo la única revelación de Dios. El cristianismo lleva el sello de la historicidad del evento cristológico de manera diferente a la que el confucianismo lo hace con Confucio u otro sabio, desde la unicidad del Cielo y el Hombre⁶⁰⁸.

En el caso de Acosta, como vimos, el Dios cristiano estaba lejos de ser el que muchos de los cronistas españoles asimilaron a Viracocha y Pachacamac. Pero, como notamos en la introducción, la creencia de los andinos en Viracocha como *supremo señor y hacedor de todo* facilitó a quienes predicaban el evangelio a los indios el persuadirles de que

⁶⁰⁷ J. Ching, *Confucianism and Christianity ...op. cit.*, pp. 79-80.

⁶⁰⁸ J. Ching, *Confucianism and Christianity. A Comparative Study*, Tokio, Kodhansa International-The Institute of Oriental Religions, Sophia University, 1977, p. 143 y ss.

...hay un supremo Dios y señor de todo, y que éste es el Dios de los cristianos y el verdadero Dios⁶⁰⁹.

Entonces, Acosta no descartó el potencial cristiano de los indios, si bien no va a admitir otro nombre para el Dios cristiano. Mencionamos más arriba que, desde un comienzo, los europeos habían buscado en Andes la ascendencia mediterránea de sus habitantes. Según Franklin Pease, para ellos el mundo había sido creado una vez; por lo que, desde el comienzo, “vistieron” con tonos apostólicos los mitos que hablaban de la ordenación del mundo y de divinidades creadoras *ex nihilo*⁶¹⁰. En este sentido, Enrique Urbano señala que el abordaje de Viracocha fue tratado por los antiguos cronistas en función de la creencia del hombre precolombino en un *dios criador*. En efecto, desde muy temprano, los gramáticos y cronistas atribuyeron a la palabra *viracocha* un contenido diferente al que tenía en tiempos precolombinos. Intentaron reducirlo a un solo personaje y a una sola función, la de “criador y hacedor de todas las cosas⁶¹¹”. Pero los datos filológicos, según desarrolla Urbano, permiten una amplia visión de lo que fueron los distintos héroes Viracocha. En síntesis, las crónicas adaptaron e incorporaron los relatos de los mitos andinos, recogidos por los primeros españoles en los Andes. Muchos de ellos presentan la concepción dualista del espacio andino, traducida en las mitades *hanan* y *urin*, que podían ser entendidas como arriba-abajo, adelante-atrás, dentro-fuera, derecha-izquierda, masculino-femenino, etc. Cada parte del mundo debió estar representada por una divinidad. *Pachamama* era claramente conocida como la divinidad de la tierra. En una concepción dualista de opuestos y complementarios, ella se correspondía con una categoría equivalente en la

⁶⁰⁹ HNyM, p. 142.

⁶¹⁰ Cfr. F. Pease, “La religión incaica”, 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. 132 y ss.

⁶¹¹ Cfr. Enrique Urbano, *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de las Casas”, 1981, pp. XXIII-XXV.

mitad superior. Según Pease, el único que cumple con esas características en el conjunto de dioses andinos es Viracocha, divinidad claramente “celeste” con características solares⁶¹².

El legado de los cronistas españoles fue continuado por los escritos de autores andinos, no españoles, en un momento en que –según MacCormack- la memoria de los incas se debatía entre historia y mito en el cambio de siglo, esto es, del siglo XVI al XVII, lo que se refleja en sus escritos. Como señala Mac Cormack, la dureza del régimen colonial había obligado a los habitantes de los Andes a aceptar el cristianismo como única religión. La aceptaron de forma voluntaria, según escribían, pero en cambio reformularon la historia religiosa de sus antepasados, inca o no inca, para hacer de la nueva religión la propia. Y fue la conversión al cristianismo de historiadores andinos como Guaman Poma de Ayala y Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui en el siglo XVII lo que los llevó a reflexionar y revisar tanto la religión andina de los Incas como la religión en Andes en general⁶¹³. Según Durnston, si bien las referencias sobre la naturaleza de la religión Inca hecha por Garcilaso, Guaman Poma, Pachacuti Yamqui o el Jesuita Anónimo están lejos de ser uniformes y coherentes, aún así revelan una tendencia interpretativa común⁶¹⁴. Todos estos autores comparten la misma preocupación por proveer pruebas filológicas de monoteísmo o elementos protocristianos previos a la conquista. Junto a este argumento de tipo histórico estaba la noción de que la lengua quechua había sido un instrumento

⁶¹² F. Pease, “La religión incaica”,...*op. cit.*, p. 136.

⁶¹³ Sabine MacCormack, *Religion in the Andes*,... *op. cit.*, p. 11. En los mitos cuzqueños, luego de una división del mundo que manda al sol y la luna al cielo, Huiracocha procedió a dividirlo en cuatro partes: Chinchaysuyu (oeste), Collasuyu (este), Antisuyu (norte), Contisuyu (sur).

⁶¹⁴ No se sabe con certeza quién es el Jesuita Anónimo, autor de la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Según J.G. Durán, varias personas se han inclinado a pensar que era Blas Valera, entre quienes cita a León Lopetegui, *El Padre Acosta SJ y las Misiones*, Madrid, 1952, p. 87, nota 73. Cfr. Juan Guillermo 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, p. 286, nota 89. Pierre Duviols, en cambio, lo identifica con el jesuita Luis López. Cfr. P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México, UNAM, Dirección General de publicaciones, 1977, p. 76.

adecuado para rendir culto a Dios aún antes de la conquista. Las implicancias de tales afirmaciones en el temprano siglo XVII ya habían perdido su tono político. Pero para indios como Guaman Poma y Pachacuti Yamqui, o mestizos como Garcilaso, estos argumentos constituían a la vez una reivindicación étnica. Guaman Poma en particular reclamaba el reconocimiento de los andinos como fieles cristianos. Pero no todos coincidieron respecto a la identidad del Dios único y creador en tiempos prehispánicos. Si bien para muchos Viracocha fue elegido para jugar el rol del Dios creador Inca, como mencionamos más arriba, no todos los cronistas vieron al Dios creador en Viracocha, como es el caso de Garcilaso. En los *Comentarios reales de los Incas* (1609), enfatiza que los Incas habían conocido a Dios, único y verdadero, con el nombre de Pachacamac, que consideraba el término correcto para Dios⁶¹⁵. Pero cabe decir aquí que, detrás de Garcilaso está el jesuita mestizo Blas Valera, dado que es Garcilaso quien compila los restos de la obra del jesuita mestizo⁶¹⁶. Sabine Hyland atribuye directamente a Valera la argumentación de que la religión Inca poseía una comprensión del verdadero Dios, así como términos nativos para el concepto de Dios. Valera consideraba a Pachacamac, también llamado Illa Tecce (luz eterna) como el verdadero Dios, equivalente al dios supremo adorado por los hebreos y cristianos⁶¹⁷.

⁶¹⁵ A. Durnston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, p. 84. Es pertinente señalar en este sentido que, en el conjunto de mitos andinos recogidos por Ávila en Huarochirí, Pachacamac se presenta como la huaca a la que se rendía mayor culto junto con el Sol. Cfr. M. Marzal, *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*, España, Anthropos, 1993, p. 358.

⁶¹⁶ Respecto a las traducciones del término Dios en los textos catequéticos, Durnston señala que Juan de Betanzos, en su crónica de 1557, afirmó vehementemente que la voz *Viracocha* era la correcta para Dios, lo que sugiere que sus textos catequéticos en quechua desde 1540 fueron escritos siguiendo ese criterio. Sin embargo, señala, hacia fines del siglo XVI, Pachacamac reemplazó a Viracocha como Dios creador, si bien Dios nunca fue nombrado directamente como Pachacamac – u algún otro término nativo- en la literatura pastoral existente. Cfr. Durnston, *Pastoral Quechua ...*, *op. cit.*, p. 206 y ss.

⁶¹⁷ Cfr. Hyland, *The Jesuit and The Incas. The Extraordinary life of Padre Blas Valera, S.J.*, Michigan, USA, The University of Michigan Press, 2006, p. 139 y ss. Hyland va más lejos al señalar que, para Valera, Viracocha era el mismo Cristo. Sostiene que las opiniones de Valera sobre Pachacamac y Viracocha retratan una imagen de creencias andinas nativas que, en términos europeos, ubicaban a la religión peruana en un nivel alto. Al sostener que los andinos veneraban al verdadero e invisible Dios, junto con el encarnado, Cristo, estaba implicando que la religión y las costumbres Incas podían ser una sólida base para el cristianismo. Y esto se oponía a las ideas de Acosta, su superior, que

Es en la *Relación de las Costumbres antiguas* donde Valera trata el tema de la religión incaica a la luz de la teología natural. Allí sostiene que los antiguos peruanos vivieron por muchos años sin ídolos; adoraron a Illa Tecce como su Dios creador⁶¹⁸. Valera fundamentó sus reflexiones sobre religión Inca en una tipología desarrollada por Marco Terencio Varro (116-27 a.C.); de ese modo, defendió la religión Inca tomando el análisis de Varro del paganismo romano⁶¹⁹.

Cabe preguntarnos dónde veía Acosta a los competidores del Dios único creador. No fueron ni Viracocha ni Pachacamac, o al menos no parece haber atacado esa creencia como si lo hizo, por ejemplo, con las *guacas*. Este término, tan difundido, podía designar a dioses no principales, así como a lugares de culto, ya que se trataba de una categoría muy amplia para referir a lo sagrado. La idolatría en el Perú, se manifiesta –según Acosta en su *Historia*– sobre todo en las *guacas*, esto es, dioses andinos regionales –generalmente lugares u objetos vinculados a un ancestro o protector–, que Acosta define generalmente como *adoratorios*⁶²⁰. Sostenemos aquí que la impronta acostiana – a través de Polo de Ondegardo– se refleja claramente en la DTCL, donde los fenómenos naturales y su idolatría eran los mayores competidores del Dios único creador. En efecto, se trata de una forma de idolatría que Acosta señala como propia del Perú. Así lo expresa en su *Historia*, en el capítulo donde clasifica los

demarcaba la línea con lo falso e idólatrico. El problema es que Hyland fundamenta sus observaciones en la “Lettera apologetica” de Sansevero (1750) que habría sido informado por Valera y su creencia de Viracocha como el mismo Cristo, y Pachacamac como Dios. Pero las pruebas para esta identificación no nos parecen suficientes.

⁶¹⁸ Hyland, *The Jesuit and The Incas* ..., *op. cit.*, p. 157.

⁶¹⁹ Según Hyland, Valera busca analogías entre la religión romana y la inca, basadas –entre otras cosas– en la similitud entre los dioses celestiales andinos y los del panteón romano. Hay una única distinción crucial, y es que los incas, a diferencia de los romanos, distinguen los dioses secundarios como creación del Creador, como manifestaciones del gran Dios, creador y único. Cfr. S. Hyland, *The Jesuit and The Incas* ..., *op. cit.*, cap. 7.

⁶²⁰ HNyM, p. 140. El segundo género de idolatría que pertenece a la invención humana se subdivide 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. En el cuarto capítulo del mismo libro de la HNyM, Acosta se refiere a éste como *género de idolatría con los difuntos*, tomado del *Libro de la Sabiduría*. Señala que los incas no se contentaron con esta idolatría de los cuerpos de los difuntos, sino que *también hacían sus estatuas*.

géneros de idolatrías titulado: “*Del primer género de idolatría de cosas naturales y universales*”:

Después del Viracocha o supremo, fue y es en los infieles el que más comúnmente veneran y adoran, el sol, y tras él esotras cosas, que en la naturaleza celeste o elemental se señalan como luna, lucero, mar, tierra. Los Ingas, señores del Perú, después del Viracocha y del sol, la tercera guaca o adoratorio y de más veneración, ponían al trueno, al cual llamaban por tres nombres Chuquilla, Catuilla e Intiillapa, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra... Esta era guaca (que así llaman a sus adoratorios), general a todos los indios del Perú, y ofrecíanle diversos sacrificios... También adoraban a la tierra, que llamaban Pachamama... y al mar, que llamaban Mamacocha...⁶²¹

Acosta sigue al libro de la Sabiduría, porque de él,

se pueden tomar argumentos muy maravillosos y eficaces para convencer el grande engaño de los idólatras infieles, que quieren más servir y reverenciar a la criatura, que al Criador⁶²².

En la DTCL, todos los catecismos plantean el monoteísmo en contraste con la adoración a los fenómenos naturales:

⁶²¹ En opinión de Acosta, la idolatría de los mejicanos “fue más errada y perniciosa que la de los Ingas... Porque la mayor parte de su adoración e idolatría se ocupaba en ídolos y no en las mismas cosas naturales, aunque a los ídolos se atribuían estos efectos naturales, como del llover y del ganado...” Cfr. *HNyM*, pp. 143-144. Se puede ver claramente la referencia directamente tomada del informe de Polo de Ondegardo, que primero trata sobre “*De las huacas y ídolos*”: “*Después del Viracocha (à quien tenían por señor supremo de todo y adoravan con summa honra) adoravan también al Sol, y à las estrellas, y al trueno, y à la tierra que llamaban Pachamama y otras cosas diferentes. Entre las estrellas comúnmente todos adoravan à la que ellos llaman, Collca, que llamamos nosotros las cabrillas ...*”, p. 5. Prosigue: “*2. El modo de hazer oración al Viracocha, al Sol y à las estrellas era uno mismo: que es abrir las manos, y hazer cierto sonido con los labios (como quien besa) y pedir lo que uno quería: y ofrecerles sacrificio. Aunque en las palabras había diferencia, cuando hablaban con el gran Ticci Viracocha. Porque à èl atribuyan principalmente el poder y mando de todo, y à las otras Huacas ... 3. Después del Viracocha, y del Sol, la tercer a Huaca y de más veneración era el trueno: al que llamavan por tres nombres Chuquilla, Catuilla, Intuillapa... Esta es Huaca general a todos los Indios, y ofrésenle diversos sacrificios, y en el Cuzco se le sacrificaban también niños como al Sol*”. Cfr. Polo de Ondegardo, “*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, cap. I, pp. 5-7”.

⁶²² *HNyM*, p. 144.

P: Pues el Sol, la Luna, Estrellas, Luzero, Rayo, no son Dios?

R. Nada de eso es Dios, mas son hechura de Dios que hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos, para el bien del hombre.

P. Como alcança el hobre la gracia de Dios en esta vida, y después della la vida eterna del cielo?

R: Creyendo en Iesu Christo y guardando su ley⁶²³.

En el CM, el Dios creador se explica en la parte del *Symbolo*:

P. Pues el sol, la luna, las estrellas, el trueno, las cumbres de los montes, y los rios, fuente y tierra fertil, y las otras cosas que adoran los indios viejos, no son Dios?

R. Nada de eso es Dios, y quien lo adora enoja a Dios, y le quita su honra cometiendo contra el grandísimo pecado y ofensa.

P. Pues que es el sol, la luna y lo demas?

R. Son obras de Dios. Ayudado por los Ángeles⁶²⁴.

Y se reitera en la parte correspondiente a los Mandamientos:

P. Quien quebranta el madamiento de horar a Dios?

R: El que adora cualquiera criatura, o tiene ydolos, o guacas, o da credito a falsas sectas, y heregias, o sueños, y gueros, que son vanidad, y engaño del Demonio⁶²⁵.

La segunda parte que, siguiendo a Estenssoro, denominamos *disciplinar*, incorpora esta explicación sobre la idolatría de fenómenos naturales en la *Instrucción contra las Cerimonias, y Ritos que usan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad*:

Comun es casi a todos los indios adorar Guacas, Idolos, Quebradas, Peñas o Piedras grandes, Cerros, Cumbres de montes, Manantiales, Fuentes y finalmente cualquier cosa de naturaleza que parezca notable y diferenciadas de las demas.

2. Item: es comun adorar al Sol, la luna, las estrellas, el Luzero de la mañana, y el de la tarde, las Cabrillas y otras Estrellas⁶²⁶.

⁶²³ CB, pp. 47-48.

⁶²⁴ CM, Del Symbolo, p. 81.

⁶²⁵ CM, De los Mandamientos, p. 135.

⁶²⁶ DTCL, *Instrucción contra las Cerimonias* ..., Cap. Primero, *De las idolatrías*, p. 253.

Está claro que la fuente última de donde se obtiene esta información es del tratado de Polo de Ondegardo:

Después del Viracocha (a quien tenían por señor Supremo de todo y adoraban con summa hora) adoraban también al sol, y a las estrellas, y al trueno, y a la tierra que llaman Pachamama, y otras cosas diferentes⁶²⁷.

Por último, en el CS, se repite el tema de la adoración a los fenómenos naturales, y se añade la idea del desorden que genera el creer en más de un solo Dios:

No penséis hijos míos que un Dios es el que manda en el cielo, y otro en la tierra, y uno en el mar, y otro en el ganado...ni es uno el Dios de los Viracochas, y otro de los Indios. Esto dixero vuestros antepasados...No veys que entre los hombres, quando ay muchos señores, ay guerra, y discordia, y no van bien las cosas...porque cada uno quiere sujetar al otro⁶²⁸.

Es común encontrar a lo largo de las páginas de la DTCL la expresión de “cristianos viracochas”. Acosta se refiere a esta expresión al comienzo del libro quinto de la

Historia:

Y también hacían al Viracocha sacrificios y ofrendas, y tenía el supremo lugar entre los adoratorios que los reyes Ingas tuvieron. Y el llamar a los españoles viracochas fué de aquí, por tenerlos en opinión de hijos del cielo y como divinos, al modo que los otros atribuyeron deidad a Paulo y a Bernabé...⁶²⁹

En este sentido, los cronistas debatieron sobre las razones por las cuales los indios llamaron viracocha a los españoles, si bien no había acuerdo entre ellos. Domingo de Santo Tomás codificó una de las primeras expresiones en que el término significa *christiano*. El cronista Pedro Cieza de León, por ejemplo, creía que este nombre había

⁶²⁷ DTCL, *Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo de Ondegardo*, “De las guacas y Idolos”, p. 265.

⁶²⁸ CS, p. 405.

⁶²⁹ HNyM, V, 3, p. 142.

sido puesto a los españoles porque los indios creían que aquellos habían sido “enviados por mano de su gran dios Ticsiviracocha, y eran hijo suyos”⁶³⁰. Esto encuentra un paralelismo con México, donde Cortés atribuyó a Moctezuma la idea de que su pueblo siempre había aguardado la llegada de un señor de allende los mares, descendiente del cacique originario. En su discurso, los españoles representaban para los indígenas el retorno de un señor ancestral, y el mismo Cortés era el retorno del dios mexica Quetzalcoatl⁶³¹.

Para concluir, según el análisis podemos decir que, a diferencia del TZSY, en la DTCL Dios es Dios, y no hay que probar su existencia; el empeño está en que sus destinatarios distingan entre el creador y su obra. Esta distinción es ahora fundamental para no quebrar el primer mandamiento: honrar a Dios por sobre todas las cosas.

⁶³⁰ Posteriormente, García Holguín escribía que Viracocha era *epicteto del sol honroso nombre del Dios que adorauan los indios y de ay igualándolos con su Dios llamauan a los españoles viracocha*. Cfr. Enrique Urbano, *Wiracocha y Ayar....op. cit.*, p. XXIV.

⁶³¹ Algunos cronistas reprodujeron este discurso, como López de Gómara, quien –probablemente tomado de la carta de Cortés- introdujo la idea de que los indígenas de México confundieron inicialmente a los españoles por dioses. Cfr. Matthew Restall, *Los siete mitos de la conquista española*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 145-146.

Sobre la Inmortalidad del alma

La demostrabilidad filosófica de la inmortalidad del alma fue sancionada en el Concilio de Letrán en 1513; es la tesis de la teología neoplatónica que se insertó en el núcleo de la tradición aristotélica⁶³². El tema de la inmortalidad del alma planteó un desafío en las respectivas misiones, dado que ni los chinos ni los andinos creían en ella. Pero Ricci tenía, nuevamente, una doble tarea: no sólo imponer la creencia en la inmortalidad del alma, sino al mismo tiempo refutar la transmigración del alma de los budistas, porque ambas presentaban similitudes –entre otras- que despertaron particular vehemencia en Ricci para separarse del budismo, que él siempre ubicó del lado de la heterodoxia (*xie*). Por eso dedica dos capítulos enteros a este tema. Hay varios niveles a distinguir aquí. En primer lugar, la introducción que hace Ricci de las tres almas según el aristotelismo tomista:

En este mundo hay tres clases de alma: la vegetativa, que es la de los árboles y las plantas...la del medio, el alma sensitiva, es la de pájaros y bestias y la superior de todas, el alma intelectual, que es la de los hombres⁶³³.

Ricci prosigue señalando que es el alma intelectual, que incluye los poderes de las otras dos, la que nunca muere⁶³⁴. El término *hun* que Ricci utilizó para traducir “alma” es el que denota, según Gernet, más volatilidad de las dos almas atribuidas a los hombres por los chinos, *hun* y *po*. El *hun* es inseparable de la energía vital (*qi*), y

⁶³² Cfr. Elisabetta Corsi, “Del Aristóteles latinus al Aristóteles sinicus”, 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, p. 176. El punto de partida de la teología platónica en el *Compendium Theologiae Platonicae de Animorum immortalitate* es el de una metafísica que se orienta permanentemente a mostrar y probar la inmortalidad del alma. Cfr., M. Ficino, *Théologie platonicienne de l’immortalité des ames*, Edición bilingüe francés-latín a cargo de Raymond Marcel, París, Société d’édition “Les Belles Letres”, 1964, Introducción.

⁶³³ TZSY, III, 133. Estos términos se usan actualmente. Para el original en chino ver Apéndice II, nota 15.

⁶³⁴ TZSY, III, 134.

tarde o temprano se disiparía con la muerte, como el *po*, la mayor de las dos almas. Pero ninguna tiene algo en común con la distinción cristiana entre alma eterna y cuerpo perecedero. Para los chinos, el universo estaba compuesto por una sola substancia (*qi*), y todo dentro de él era una cuestión de combinaciones y grados. Por supuesto, Ricci combatió esa idea⁶³⁵. Hemos mencionado ya las críticas de Longobardo a la elección de ciertos términos utilizados por Ricci, y el de alma fue uno de los que objetó Longobardo en su *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (1668), dado que los chinos no tenían conocimiento alguno sobre el alma y su inmortalidad. A la muerte de Ricci algunos misioneros optaron por otro término, como el de “naturaleza humana” (*xing*), uno de los más importantes en la filosofía neoconfuciana. Pero, dice Gernet, si el término chino *hun* de ningún modo evocaba el alma racional y eterna como una substancia espiritual distinta del cuerpo, menos lo hacía el término *xing* o “naturaleza”⁶³⁶. El problema fundamental era que los chinos no tenían un concepto único que refiriese a alma, sino que era intercambiable, según el contexto, esto es, si refería a una actividad física, a las emociones, actividades mentales, etc⁶³⁷.

Como fuere, Ricci tenía que insertar uno de los grandes temas del cristianismo, el de la inmortalidad del alma, en la vía o camino (*Dao*) de la cultivación de la virtud, especialmente a lo largo del capítulo tercero del TZSY:

Aquellos que se dedican al cultivo del camino correcto en este mundo van al cielo, experimentan infinita felicidad y evitan el infierno. Entonces, los hombres saben que el alma humana nunca se extingue⁶³⁸.

⁶³⁵ Gernet, *China and the Christian Impact.... op. cit.*, p. 146.

⁶³⁶ Gernet, *China and the Christian Impact... op. cit.*, p. 150.

⁶³⁷ En este sentido, había dos pares de conceptos: *hun* y *po*, como ya mencionamos, y *jing* y *shen*, todos traducibles como “alma”. Pero, finalmente, todos estos principios controladores del cuerpo se reducían a la presencia y acción del *qi*, la energía vital que es también la constitución última del cuerpo como tal. Cfr. Qiong Zhang, *Jesuit Scholastic Psychology and the Confucian Discourse*, en O'Malley et al (Eds.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, *op. cit.*, p. 368.

⁶³⁸ TZSY, III, 130. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 16.

Nuevamente, es necesario para Ricci ubicar esta creencia en la tradición de los *Clásicos Chinos*, y por eso refiere a esto en una cita a los *Anales de Primavera y Otoño*, uno de los clásicos:

El letrado occidental dice: Ya que en los Comentarios a los Anales de Primavera y Otoño se afirma que el Conde de Chan aparece como espíritu luego de su muerte; está claro que en tiempos antiguos la gente creía que el alma humana no se destruye⁶³⁹.

Sin duda, la filosofía china descansaba sobre bases diferentes a las de la filosofía europea. Por eso, Ricci estaba obligado a dedicar la mayor parte de su tratado a la demostración de la existencia de espíritus, ya que de lo contrario no podía hablar de alma⁶⁴⁰. Por otra parte, el sentido práctico de la cultivación de la virtud en los chinos, cuya piedra angular era la piedad filial –virtud que Ricci justamente nunca reconoció en importancia- se manifestaba en la descendencia, en este mundo, antes que en la inmortalidad del alma en el más allá⁶⁴¹. En efecto, la relación natural en que se basa la pertenencia de cualquier individuo tanto al mundo como a la comunidad humana es la del hijo respecto a su padre. Como mencionamos en el capítulo anterior, la piedad filial es la relación de reciprocidad por excelencia: es la respuesta natural de un hijo al amor de sus padres en el contexto general de la armonía familiar y de la solidaridad entre generaciones⁶⁴². Pero Ricci la tuvo que ignorar, no sólo para intentar desviar la mirada de los chinos hacia lo trascendental, sino porque el amor al Señor del Cielo estaba primero.

Tan importante como probar la inmortalidad del alma era demostrar la falsedad de la transmigración del alma de los budistas, que para Ricci se ubicaba claramente del

⁶³⁹ TZSY, IV, 185. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 17.

⁶⁴⁰ Gernet, *China and the Christian Impact ...op. cit.*, pp. 172 y ss; 202 y ss.

⁶⁴¹ Hsieh Yu-wei, "Filial Piety and Chinese Society", *Philosophy East and West*, Vol. 9, No. ½, Preliminary Report on the Third East-West Philosophers' Conference. (Apr.-Jul., 1959), p. 57.

⁶⁴² A. Cheng, *Historia del pensamiento chino ...op. cit.*, p. 64.

lado de la heterodoxia (*xie*). En este sentido, respecto al budismo y las similitudes aparentes que pudiesen establecerse con la inmortalidad del alma, Gernet subraya que, a diferencia del pensamiento griego, el budismo nunca hizo una distinción homologable a la de alma inteligible y sensible. En definitiva, se trataba de una distinción más entre pares de opuestos, inexistente en la tradición china, como la de espíritu-materia y lo trascendente-terrenal. Ricci, como muchos hombres de su época, recurrió al demonio para desestimar y refutar las creencias de las religiones locales; en este caso se trataba de la transmigración del alma de los budistas, cuando el budismo no era más que vulgar idolatría⁶⁴³:

Es el diablo el que engaña a la gente para que lo sigan. Se adosa a los cuerpos de las personas y animales, obligándolos a hacerse pasar por hijos de ciertas familias y decir mentiras...⁶⁴⁴

A continuación Ricci pregunta maliciosa y retóricamente –dado que no espera respuesta- porqué siempre son los discípulos de Buda y Lao zi los que recuerdan sus existencias pasadas, y nadie más salvo ellos...

Para el caso del Perú, Estenssoro señala que si bien cuando la DTCL menciona un elemento o costumbre indígena es en el marco de la refutación de la idolatría y de su impugnación violenta, una sola excepción debe hacerse respecto a la inmortalidad del alma, que se explica a partir de la opinión de Polo de Ondegardo y su tratado recogido en el concilio. En la *Instrucción contra las Cerimonias. Y ritos que usan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad*, en el tercer capítulo *De los difuntos*, se señala que:

⁶⁴³ J. Gernet, *China and the Christian Impact ...op. cit.*, p. 214.

⁶⁴⁴ TZSY, V, 266. Por diablo Ricci traduce al chino *mo gui*, un espíritu maligno. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 18.

Es cosa comun entre Indios desenterrar secretamente los difuntos de las iglesias...para enterrarlos en las guacas, o cerros, o pampas, o en sus casas o en las del mismo defunto, para darles de comer y beber a sus tiempos⁶⁴⁵.

Una vez más, resulta evidente que la fuente de esta información es el tratado de Polo de Ondegardo:

Comúnmente creyeron que las Animas vivian después de esta vida, y que los buenos tenían gloria, y los malos, pena. Mas que de los cuerpos oviessen de resuscitar con las animas nunca lo entendieron. Y asi ponian excesiva diligencia en conservar los cuerpos y sustentarlos y honrarlos después de muertos⁶⁴⁶.

Si el de la inmortalidad del alma –o *anima* – no es un tema con tanta presencia en la DTCL, ni en los catecismos ni en los complementos, aún así inaugura el primer sermón del CS. En este sermón se pide a los indios seguir el mismo razonamiento de los españoles, al menos desde el cronista Cieza de León, esto es, el de deducir la inmortalidad de las almas por los cuidados que se prestaban a los cuerpos de los difuntos, afirmando además que tales cuidados eran de su agrado⁶⁴⁷. En efecto, Cieza había registrado distintas creencias en Andes respecto a la vida en el más allá, algunas reflejadas, por ejemplo, en la costumbre generalizada de enterrar a los nobles difuntos con sus esposas, posesiones y comida, para que pudieran disfrutar en el más allá del mismo status y placeres que en la vida terrena⁶⁴⁸. Sin embargo, Cieza también estaba

⁶⁴⁵ DTCL, *Instrucción contra las ceremonias...*, p. 256.

⁶⁴⁶ DTCL, *Instrucción contra las ceremonias...*, p. 266.

⁶⁴⁷ Según Bernand y Gruzinski, lo que inicia Cieza es la homologación de la creencia en la inmortalidad del alma de los incas con la existencia de una moral en torno a la certeza de una recompensa o castigo según las acciones realizadas en este mundo. La expresión terrenal de esa creencia se observa en la autoridad del Inca, el respeto a las leyes y costumbres civilizadas. Cfr. C. Bernand y S. Gruzinski, S. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1992, pp. 50-51.

⁶⁴⁸ Cfr. Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, USA, Princeton University Press, 1993, p. 89.

convencido de que las prácticas funerarias andinas eran inspiradas por el demonio, que en Perú llamaban *Sopay*⁶⁴⁹. Creemos necesario detenernos aunque sea brevemente sobre este término de *sopay* o *çupay*, dado que marcó la tendencia del TCL respecto a las traducciones del quechua. En efecto, el término *supay*, que el TCL consagró como el término en quechua para *diablo* o *demonio*, en la *Plática* de Santo Tomás de 1560 no tenía una connotación negativa, por lo que se especificó su naturaleza “mala” en quechua como *çupay malos –mana alli çupay*⁶⁵⁰. En este sentido, según Estenssoro, *supay* se define en los primeros diccionarios y textos como *trasgo*, esto es, duende, fantasma o “la sombra de una persona”; su valor no era a priori negativo, aunque su autoridad imponía respeto. Ningún elemento permite inferir que hubiera buenos y malos *supay*, sobre todo porque ello dependía del comportamiento de los vivos. También señala que hubo un temprano intento de adaptar este término al concepto cristiano de *espíritu*, el cual pudiera aplicarse a ángeles y demonios así como también a las almas de los muertos. Pero este intento se abandonó y *çupay* significó sólo *demonio*⁶⁵¹. En este sentido, Acosta no dejó lugar a dudas sobre la naturaleza demoníaca del *çupay*, como enemigo de Dios. Sabine MacCormack señala que Acosta expresa directamente esta connotación demoníaca en *De Procuranda*, en tanto adversario de Dios, a lo que agregamos que es algo que se refleja en los sermones del CS⁶⁵².

Volvamos ahora a las prácticas funerarias que Cieza había registrado en Andes, y que quedaban ya expresadas en el primer sermón del CS para introducir el tema de la inmortalidad del alma:

⁶⁴⁹ Cfr. S. MacCormack, *Religion in the Andes...op. cit.*, p. 254.

⁶⁵⁰ Cfr. 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, pp. 24-25.

⁶⁵¹ A. Durnston, *Pastoral Quechua. ...op. cit.*, pp. 212; J.C. Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad...op. cit.*, p. 103 a 110.

⁶⁵² S. MacCormack, *Religion in the Andes...op. cit.*, p. 257.

...todos los hombres aca dentro deste cuerpo que veys, tenemos una alma...quando sale de este cuerpo, no se acaba, ni muere como se acaban las bestias, y animales, que en muriendo el cavallo, o el perro echays en el muladar, y no ay mas cuenta co el, por que ya se acabo del todo. Mas los hombres no somos assi, antes quando el alma sale de este cuerpo, va luego a otra vida, donde para siempre ha de durar, y nuca jamas se ha de acabar. Por esso los hombres tienen tanta cuenta, con dar sepultura a los cuerpos y hazelles enterramiento... Porque si pensays? por que el alma vive todavía, y huelga que se tenga cuenta con su cuerpo. Y esto assi lo entendieron sus antepasados, aunque en muchas cosas anduvieron muy errados y engañados, pero bien atinaron a que había otra vida, y que las animas de los cuerpos no se acaban luego mas vivian en la otra vida⁶⁵³.

Este excepcional acercamiento a las creencias indígenas se traduce en una mínima continuidad con ellas, aún a pesar de ser opuestas a las prácticas cristianas que negaban prestar atención y cuidados a los cuerpos de los difuntos. Pero los catecismos anteriores se limitaban a explicar la inmortalidad del alma en contraste con los animales. Según el criterio de traducción, como regla, el TCL impuso el latinismo *ánima* –en lugar de alma- y consagró por completo el uso de este hispanismo *ánima* como el único vocablo legítimo capaz de expresar este concepto fundamentalmente cristiano⁶⁵⁴. Consecuentemente, abandonó por completo los préstamos del quechua, como había hecho Santo Tomás, quien en la sección Español-Quechua de su diccionario recurrió a distintos nombres como *songo* –corazón-, *camaquem*, *çamaynin* –aliento-, y en la *Plática* se refiere a alma como *songo*, *camaquem* y *ucupi cac runa* – persona interior. En este sentido, según Estenssoro, como las traducciones al quechua y aymara utilizaron el término de *ánima* y ya no de *cama* o *sonqo*, no se trata de una verdadera asimilación de la creencia prehispánica⁶⁵⁵. Según Durnston, el término *camaquem* es sumamente interesante dado que refiere a la actividad de animar seres

⁶⁵³ CS, pp. 363-365.

⁶⁵⁴ Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... op. cit.*, p.23.

⁶⁵⁵ Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad. ...op. cit.*, p 260.

vivos. En la cosmología nativa *camaquem* designaba una especie de doble vida que tienen todos los seres vivos, una entidad que otorgaba su vitalidad⁶⁵⁶.

Podemos concluir que, si bien el término *ánima* fue el que se impuso en el sermón de la DTCL sobre la inmortalidad del alma, hubo un acercamiento a las creencias indígenas, un referente local a partir de las prácticas de atención y cuidados a los cuerpos de los difuntos. En China, Ricci tuvo que imponer la dimensión trascendental para probar la inmortalidad del alma, y soslayar la piedra angular de la cultivación de la virtud en los chinos: la piedad filial, virtud que Ricci justamente nunca reconoció en importancia. El letrado chino con quien discute en el TZSY insistirá en la virtud de la piedad filial, la descendencia en este mundo, antes que la recompensa en el más allá. Si a eso sumamos su acusación de que la transmigración del alma de lo budistas era una tergiversación de Sakyamuni a partir de Pitágoras, la inmortalidad del alma despertó una poco sutil vehemencia de Ricci en el intento de probarla a los chinos.

Las recompensas y castigos en el más allá

Las recompensas y castigos en el más allá están íntimamente ligadas a la inmortalidad del alma, pues sólo se entienden a partir de ella. Por lo que es otro tema, como dijimos, que Ricci tiene que introducir en la tradición china, en armonía con la ortodoxia confuciana. En este caso el jesuita se enfrentó con una tradición que reconoce en el hombre una predisposición natural al bien, como vemos a

⁶⁵⁶ Durnston, *Pastoral Quechua...op. cit.*, pp. 213-214.

continuación. A este optimismo chino, señala Gernet, se contraponen el pesimismo cristiano, que no reconoce el bien en el hombre ni la virtud sin esfuerzo⁶⁵⁷.

A partir de una gira país por país –actuales provincias-, donde dialogó con los soberanos chinos, el discípulo de Confucio, Mencio (*Meng zi*) (380-289 a.n.e), sostuvo que la mejor forma de gobernar consistía en poner en práctica el sentido de lo humano: el *ren*⁶⁵⁸. Pero lo que lo convierte no sólo en heredero de Confucio, sino en pensador independiente, es su concepción de la naturaleza humana, que constituiría el centro de toda la reflexión confuciana ulterior. Lo que en el Maestro –Confucio- era sólo una intuición del sentido de lo humano se convierte, con Mencio, en afirmación categórica de la bondad de la naturaleza humana como base de la moralidad en su participación en la armonía cósmica⁶⁵⁹. Claramente, esto contrastaba con el hombre cristiano, pecador, que sólo puede salvarse a través de las buenas obras. Entonces, Ricci tiene que introducir la noción de libre albedrío, esto es, poder explicar la voluntad del hombre de hacer bien o mal. Quien hace bien, lógicamente, es el hombre superior:

Puedo no hacer el bien, pero es sólo cuando me decido a hacerlo que soy un hombre superior que hace buenas obras. Cuando el Señor del Cielo concedió su naturaleza al hombre, éste fue capaz de hacer el bien tanto como el mal. Entonces, porque el hombre puede hacer tanto el bien como el mal, eso incrementa el mérito de hacer el bien.

El mérito del que hablo no es el del rango, si no el verdadero mérito de la virtud. Si bien la naturaleza humana es fundamentalmente buena, uno no puede decir que todos los hombres son buenos. Sólo aquellos que añaden virtud lo son. Así es como el hombre perfecciona lo que es fundamentalmente bueno⁶⁶⁰.

⁶⁵⁷ Gernet, *China and the Christian Impact ...op. cit.*, p. 163.

⁶⁵⁸ Recordamos que el Mencio (*Meng zi*) es uno de los libros que componen los *Cuatro Libros* confucianos.

⁶⁵⁹ Cfr. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino ...op. cit.*, Cap. 6, “Mencio, heredero espiritual de Confucio”, p. 139 y ss.

⁶⁶⁰ TZSY, VII, 432. Observamos aquí la impronta tomista en la última frase, que se expresa en el precepto según el cual *la gracia perfecciona la naturaleza*. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 19.

Según Ricci, la fuente del bien o el mal reside en la intención o voluntad (*yi*). Si no hay motivación no puede haber bien o mal, ni tampoco una distinción entre el *jun zi* y el *xiao ren*⁶⁶¹. Las recompensas o castigos, una vez más, están vinculadas al cultivo de la virtud, como fin más alto en sí mismo. Ricci establece tres motivos correctos para hacer buenas obras, si bien no están al mismo nivel. El más bajo es hacer buenas obras para ir al cielo y evitar el infierno; un segundo motivo consiste en hacer el bien para devolver los favores al Señor del Cielo. El tercero, el más alto, hacer el bien para armonizar con el Señor del Cielo, y obedecer su voluntad⁶⁶². Los malos, dice Ricci, evitan el mal por el miedo al castigo, y los buenos por amor a la virtud, pero igualmente es necesario mostrar a la gente las penas y castigos en el infierno⁶⁶³. Si deseamos que la gente sólo se ampare en la virtud –dice Ricci-, y sólo les señalamos la belleza de la conducta moral, nunca lo verán por sí mismos, porque están llenos de deseos egoístas. Sólo contándoles los martirios del infierno para asustarlos, y las glorias del cielo para incentivarlos, con el tiempo escucharán⁶⁶⁴. Pero el tiempo en esta vida es demasiado corto para la cultivación de la virtud y, entonces, el cielo no es otra cosa que el lugar glorioso donde los del pasado y el presente que cultivaron la humanidad y rectitud –en este mundo- se reúnen⁶⁶⁵.

Si bien había un equivalente del budismo bastante cercano para infierno, el término *di yu*, que significa “cárcel terrena”, lo que no había en China era una idea de demonio, de Satán, esto es, alguien que incentivara y condujera a los mortales al mal,

⁶⁶¹ TZSY, VI, 324; 335.

⁶⁶² TZSY, VI, 366.

⁶⁶³ El término que Ricci toma para infierno es el de *di yu*, que en realidad significa “prisión en la tierra”, lo que difiere de la concepción occidental trascendental de infierno. En la tradición budista, la idea de salvación es pasar a través de las cortes de *Di yu* para luego, eventualmente, renacer. *Di yu* es un lugar de retribución, de pago de los pecados. Uno recibe ahí lo que forjó; uno hace su propio infierno. Cfr. Anne Swann Goodrich, *The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell*, St Augustin, Monumenta Serica Series, 1981, p. 67.

⁶⁶⁴ TZSY, VI, 367.

⁶⁶⁵ TZSY, VI, 370; 376.

a pecar. El mal es única responsabilidad de quien lo hace, y eso es lo que está en juego y se prueba en la *cárcel terrena*⁶⁶⁶.

La DTCL deja en claro que la salvación del hombre es posible si cree en Jesucristo. Ya mencionamos la centralidad de la fe explícita en Cristo para la salvación como piedra angular de la DTCL. Si bien está presente en el CB y en la *Plática* como principal condición para escapar del infierno, el CM se explaya más sobre este tema⁶⁶⁷:

P: Pues q es menester para agradar a Dios y salvarse?

R: Creer en Iesu Christo hijo de Dios y Señor nuestro confesando Su Sancto nombre, y guardar su ley, esperando en el, y esto haze el q es un buen christiano.

P. Quien cree en Iesu Christo?

R. El que tiene firmemente de todo coraçon los mysterios que el por su divina palabra nos enseñó, q se contienen en el Symbolo, o Credo.

P. Quien confiessa su Sancto nombre?

R. El que recibe el Bautismo, y los otros Sacramentos⁶⁶⁸.

Asimismo, la gracia divina es imprescindible para la salvación, así como Jesucristo es el único remedio para volver a la gracia luego del pecado original :

P. No ay algun remedio para bolvernos a la gracia, y amistad de Dios, y ser librados de muerte eterna?

R: Si ay, y el unico remedio es IESU Christo hijo de Dios, verdadero Dios, y hombre, que es nuestro Salvador, y esso confessamos en la segunda palabra del Credo diziendo, que creemos, En Iesu Christo, unico hijo de Dios, y Señor nuestro⁶⁶⁹.

⁶⁶⁶ Cfr. A.S. Goodrich, *The Peking Temple of Eighteen Hells ...op. cit.*, P. 68.

⁶⁶⁷ “Los que no creen en Iesu Christo y los que aunque tienen fe, no tienen obras, ni guardan su ley, no se salvan. Mas serán condenados a penas eternas del Infierno”. CB, p. 51; en la *Plática*, “De aquí entenderas hijo como para ser salvos los hombres, han de creer en Iesu Christo y recibir su ley”, p. 62.

⁶⁶⁸ CM, pp. 72-73.

⁶⁶⁹ CM, p. 88 (del Symbolo). Sobre la gracia divina: ” P. Puede el christiano ser salvo, y cumplir la ley de Dios, sin su ayuda, y gracia?

R. Sin la gracia de Dios, no puede el hombre hazer el bien, ni huir del mal, como le conviene”, CM, p. 156 (De la oración del Padre Nuestro). En el CS, los Sermones III y IV retoman el tema de la salvación y Jesucristo como unico remedio: “En que se declara, como el unico Remedio de los hombres para librarse del peccado, es Iesu Christo...”, CS, p. 382; IV, “En que se declara lo que hemos de hazer para ser salvos...”, p. 393.

La idolatría es la vía al infierno y la condena con el demonio, dado que siempre está ligada al quebrantamiento del primer mandamiento, *honrar a Dios sobre todas las cosas*:

P. Quien quebranta el mandamiento de honrar a Dios?

R: El que adora cualquiera criatura, o tiene ydolos, o guacas, o da credito a falsas sectas, y heregias, o sueños, y gueros, que son vanidad, y engaño del Demonio.

P. Según esso, todas las ceremonias, que enseña los ladi(n)os viejos, y hechizeros, contra la ley de los cristianos, son vanidad, y engaño del Demonio?

R. Asi es padre sin duda ninguna, y los que las usan seran condenados con el Demonio⁶⁷⁰.

Las referencias en la parte doctrinal se complementan, en este sentido, con la parte *disciplinar* de la DTCL, plenamente dedicada, como vimos en el capítulo anterior, a la idolatría sobre todo concebida como obra del engaño del Diablo o *Zupay*, lo que conduce a los hombres al infierno. En esta parte, hay una premisa “pedagógica”, podríamos decir, con la inclusión del tratado de Polo de Ondegardo. Según el Proemio del Confesionario, se trata, antes que nada, de conocer los ritos y supersticiones de los indios para extirparlos -algo que los doctrineros jamás hicieron anteriormente-, porque sólo así podrán recibir la fe y escapar del infierno⁶⁷¹. En *La Exhortación o Platica despues de oyda toda la confesión* el lugar del demonio es mayor que en la parte doctrinal:

Llama a Dios y no hagas caso de las guacas que no pueden nada. No te engañe el Diablo que te quiere llevar al infierno: y por esso te dize que la ley de los Christianos no es buena: y que hables con los Hechizeros, y que adores las guacas...Tu no ves como los Cristianos Viracochas desprecian las guacas...Anda que todo eso es burla y engaño del Diablo: no seas tonto. Adora al gran Dios hazedor de todo, y cree en

⁶⁷⁰ CM, pp. 135-137.

⁶⁷¹ “...y quando mucho les dizen las cosas de nuestra fe sin persuadilles la verdad que han de creer, ni manifestarles las mentiras y engaños que el Demonio les tiene enseñado: siendo imposible recibir la fe sin conocer primero su error...”, Cfr. DTCL, *Proemio sobre el Confesionario, e instruccion de las supersticiones, y ritos de los Indios, en q se declara como se han de aprovechar dessto los Sacerdotes*, p. 200.

Jesuchristo de todo tu coraçon...Mira que los cuerpos muertos no comen, ni mienten: mas la tierra los come y deshaze: y las almas no se sustentan de comida corporal⁶⁷².

El Sermón IX "*Que no basta solo la fé para salvarse, y que es menester que el que ha peccado haga penitencia: y exhotase al arrepentimiento de los pecados*", es aquél que reúne todos los requisitos necesarios para la salvación en el sentido negativo, esto es, lo que no hay que hacer para salvarse:

Preguntareys me que es peccado padre y como sabreyo si estoy en peccado. Yo os lo dire en pocas palabras. El que haze aquello que es contra la ley de Dios, esse obra peccado: el q adora las guacas, el que da credito a los hechizeros; el que hiere o mata al projimo [prosigue con los mandamientos]...Y cada día peccamos, y el Demonio nos engaña...los hechizeros nos engañan, que las guacas, ni el sol, ni el trueno no perdonan peccados, ni los ychuris y confesores libran de culpa, ni por ofrecer cuyes, o coca, o carneros, o mayz, o otras cosas se perdona el peccado que todo esso es mentira y engaño del Diablo, y embustes de los hechizeros que comen y beven⁶⁷³.

Sin embargo, una vez más, el CS llega a su fin resaltando la fe explícita en Cristo como la condición fundamental para que el hombre sea salvo, como se establece en el sermón XXX:

De las animas de los malos que van en peccado porque no creyeron en Iesu Christo, o ya que creyeron, no guardaron sus mandamientos, ni hizieron penitencia ni se confesaron bien, y asi murieron, que se haze de ellas? Donde van, o que es lo que passa en la otra vida. ...Son condenados a tormentos y fuego del infierno para siempre jamas sin remedio son entregados a sus enemigos⁶⁷⁴.

Nos interesa, nuevamente, insistir en la naturaleza cristocéntrica de la DTCL, aspecto que no se enfatizó lo suficiente, y que creemos se remite a la naturaleza jesuítica del catecismo, como señalamos en el capítulo anterior. La refutación de la idolatría, que sólo prometía su extirpación, a través de las páginas de la DTCL en

⁶⁷² DTCL, *Exhortación...*, pp. 244-45.

⁶⁷³ CS, pp. 449-451.

⁶⁷⁴ CS, p. 745.

ocasiones no llega a igualar el excesivo énfasis en la fe explícita en Cristo, indispensable para la salvación del hombre, salvo en los complementos de la parte disciplinar de la DTCL.

Conclusiones

En este capítulo nos centramos en tres temas que la DTCL como el TZSY tienen en común, planteados desde la finalidad de cada una de las doctrinas, esto es, la salvación mediante la fe explícita en Cristo en la DTCL y a través de la cultivación de la virtud en el TZSY. El fin de la salvación cruza transversalmente estos temas compartidos, planteados desde la exclusión de las religiones locales. En este sentido, Acosta y Ricci eran herederos de una época y, para ambos, las *falsas* enseñanzas eran obra y engaño del demonio.

En el caso de la DTCL, se trata de plantear un catolicismo cuya hegemonía, nuevamente, se plantea a partir de estas dos líneas que remiten a Acosta, según todo lo que hemos desarrollado hasta ahora. La inclusión de la teología positiva, y de los misterios de la fe recorren sus páginas, siempre con el énfasis en la fe explícita en Cristo para la salvación. En segundo lugar, la DTCL en tanto doctrina hegemónica sólo es tal en la medida que todos los elementos prehispánicos se asocian a lo idolátrico, al *çupay* y al infierno. Como vimos, Acosta contribuyó a asimilar al *çupay* con el demonio. Y, por otra parte, el sello de Acosta se observa también en la insistencia sobre lo que se define como idolátrico, especialmente a partir de los fenómenos naturales, tema que el jesuita desarrolla en su *Historia*. Como vimos, esto era algo que tornaba la idolatría de los peruanos menos condenable que la de los

mejicanos, que sí la manifestaban en los ídolos. Asimismo, toda la inclusión de la obra de Polo de Ondegardo, remite una vez más a la impronta acostiana de la DTCL, dado que fue una de las fuentes principales del jesuita para el Perú. Uno de los aportes de la obra de Polo reside en la idea de que para *persuadir* a los indios a que abandonaran sus errores, había que conocer sus ritos y supersticiones antes que nada. Por último, nos interesa observar que el tono coercitivo de la DTCL logra un distanciamiento con los contenidos doctrinales que la precedieron, en el sentido que a lo largo de todo el corpus se insiste de distintas formas, y a través de sus distintos complementos, en los errores de los indios, y el necesario abandono de sus prácticas idolátricas que los llevarán al infierno. Asimismo, la coerción en la DTCL reside en la obligación a creer, cuando creer implica el abandono de todas sus prácticas prehispánicas; deben creer en las verdades de la fe y abrazarlas. Pero, por otro lado, no se trata de *extirpar* de raíz sus creencias, sino de *persuadir* a los indios para que abandonen las prácticas idolátricas. La extirpación sería el paso posterior, cuando la evangelización no descansara en el abandono de esas mismas prácticas. Pero Acosta no estaría en Perú cuando ese momento llegara.

En el caso del TZSY, su ortodoxia se asocia a la confuciana (*zheng*), algo que Ricci pretende corroborar en los *Clásicos* chinos. Antes que la fe, Ricci apela a la razón (*li*), necesaria para probar la ortodoxia de la doctrina del Señor del Cielo, que también hace de la cultivación de la virtud el fin principal del hombre: su salvación, por lo que adquiere una dimensión trascendente, ya que se continúa en el más allá.

Como señalamos, y según una de las principales hipótesis de este trabajo, los catecismos comparten la misma finalidad: crear una doctrina hegemónica. En un contexto misional en el que la prédica no iba junto a la espada, Ricci se topó, además, con una característica del pensamiento chino que por momentos parece haberlo

obsesionado, esto es, que no se correspondía con un pensamiento religioso exclusivista, como proponía el cristianismo. Fue un motivo de impugnación recurrente a través de las páginas del TZSY, que hasta puso en boca del graduado chino, su interlocutor, quien señala que son tiempos tan turbulentos,

...que hasta los confucianos han adoptado las opiniones de budistas y daoístas de la vida por venir. Como mendigos buscando sobras, trajeron confusión a la enseñanza ortodoxa. No son como los estimados hombres de tu país que se refieren a una enseñanza de origen, a la que nada puede compararse⁶⁷⁵.

No era suficiente que solamente Ricci hiciera referencia a la existencia de una única enseñanza en Occidente, algo que —por otra parte— tampoco era cierto, pero que pudo ocultar en China.

⁶⁷⁵ TZSY, VIII, 570. Para el original en chino, ver Apéndice II, nota 20.

CONCLUSIONES

Entre la fe y la razón o la universalidad de la *Christianitas*

En la introducción de esta investigación planteamos tres preguntas fundamentales: por qué José de Acosta y Matteo Ricci? Por qué Perú y China? Por qué dos catecismos? Asimismo, también esbozamos algunas respuestas. Como punto de partida para ello nos remitimos a la misma Compañía de Jesús y a su *universalismo*. En efecto, su afán universalista se expresó en la misión en tanto encomienda pastoral. Sin perder de vista la centralidad de la promoción de la *Christianitas* como ministerio fundamental de la Compañía, en esta investigación nos preguntamos *cuál Christianitas y cómo se promovió*. Pensamos las respuestas a partir de los dos catecismos que compusieron Acosta y Ricci, como reflejo de esa *Christianitas*, tal y como ellos la forjaron en las respectivas misiones en Perú y China.

José de Acosta y Matteo Ricci, ambos fueron, en gran medida, artífices de las misiones a las que fueron enviados a cada lado del Pacífico, en el sentido que su apostolado las posibilitó, así como garantizó en gran parte su preservación, tal como hemos demostrado en esta investigación. Sin duda, su obra prolífica y versátil en continuo estudio hasta la actualidad, sin mencionar la agudeza y sensibilidad de sus percepciones fortalecidas por su experiencia misional, no nos permiten alejarnos de su caracterización como *savants*. Sin embargo, en esta investigación cobró especial protagonismo la respectiva actividad de Acosta y Ricci en el espacio de misión, que abarcó una de las tareas fundamentales de la evangelización: la de componer catecismos. En efecto, si el ministerio más importante de la Compañía de Jesús –

como señaló O'Malley- era el de 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. Pero, como vimos, lo que unió a Acosta y Ricci no sólo fue el compromiso en la tarea de unificar el mensaje cristiano para intentar imponerlo como hegemónico, ecuménico y ortodoxo, sino que lo hicieron a partir de la comprensión de los condicionamientos surgidos en el espacio misional. De ese modo, el pretendido universalismo de la *Christianitas* sólo podía expresarse en su especificidad. Y es esta especificidad del cristianismo en los espacios de misión la que nos interesó analizar en esta investigación, reflejada en los dos catecismos como sus fuentes principales.

Como vimos a lo largo de este trabajo, tanto José de Acosta como Matteo Ricci tenían un objetivo cuando se dedicaron a componer los catecismos: el de deshacer la proyección doctrinal de una evangelización previa que intencionadamente soslayaron, para redireccionar la marcha del cristianismo en los respectivos espacios misionales. Propusimos un enfoque histórico para el abordaje de estos dos catecismos jesuíticos, lo que a su vez nos llevó a plantear la investigación en dos partes. En el primer capítulo partimos de los mismos jesuitas, José de Acosta y Matteo Ricci, autores principales de los catecismos, la *Doctrina christiana y catecismo para Instrucción de indios* (1584-1585) en su edición trilingüe, y la *Verdadera Doctrina del Señor del Cielo (Tianzhu shiyi)* de Matteo Ricci SJ (1603) en China. Seleccionamos algunos ejes de análisis en cada una de estas dos biografías. En el caso de José de Acosta, nos centramos en el Acosta teólogo y político que, aún en sus años en Perú, nunca resignó el diálogo con España. Probablemente los años en tierra andina contribuyeron a sellar esas dos vocaciones como una, a partir del proyecto de evangelización que materializó en *De Procuranda*. Denunciado en el ocaso de su vida como cristiano

nuevo, José de Acosta siempre mostró devoción por la Corona castellana, lo que le ocasionó recurrentes conflictos en el interior de la Compañía de Jesús. La teología, en cambio, estuvo lejos de ser, en los veintisiete años que Ricci vivió en China, un aspecto importante de su apostolado, cuando supo que a través de ella jamás llegaría a su círculo principal de interlocutores, los letrados confucianos. Resaltamos un perfil de Ricci como un gran político, por dos aptitudes: como gran observador de las leyes de la política imperial y porque actuó a partir de la aceptación de que las cosas eran diferentes en ese *otro mundo de la China*, como él mismo lo describiría. Sin duda, Ricci tuvo que olvidarse de Europa, adonde jamás volvería. Parte de su habilidad e intuición consistió, además, en aprovechar y saber combinar sus distintos conocimientos, en optimizar su versatilidad para captar permanentemente la atención de sus interlocutores chinos, quienes, sin distinciones, agruparon las obras del jesuita como Enseñanzas celestiales (*Tian xue*).

En el segundo capítulo nos trasladamos de los dos jesuitas y la dimensión de lo individual, a contextos amplios: los respectivos espacios de misión a partir de la convocatoria de la Compañía de Jesús por las Coronas de Castilla y Portugal. La motivación para dedicar un capítulo sobre la relación establecida entre la Compañía de Jesús con el Patronato Regio y el *Padroado* fue la de evitar uno de los mayores riesgos cuando se trata de analizar las misiones jesuíticas: aislarlas de su contexto y atribuirles una falsa autonomía. En consecuencia, nos adentramos en las relaciones que sobre todo Acosta y Ricci entretajeron con el poder real y sus representantes, así como el poder local, sobre todo en el caso de Ricci en China. La flexibilidad y capacidad de adaptación de la Compañía de Jesús y sus miembros más de una vez implicó, como vimos, la resignación de la pureza de su Instituto, riesgo ciertamente inevitable y costo de su actitud flexible, tanto en las *Indias Occidentales* como en el

Este asiático. En el caso de Perú, esta disyuntiva surgió del vínculo con los representantes del Patronato regio, específicamente el Virrey Toledo en torno a las doctrinas. Pero podía ser la misma Compañía de Jesús la que, en su afán de adaptación, forzara los límites de sus fórmulas jurídicas, como fue el caso de Valignano en Japón. Asimismo, otras variables de análisis intervinieron para configurar las misiones, como la proyección del catolicismo tridentino en ellas. En el caso de Perú, fue un factor fundamental en tanto objetivo en manos del Patronato regio que a la vez contó con la Compañía de Jesús para imponerlo. En este sentido, la ortodoxia tridentina por obra de José de Acosta, en calidad de teólogo principal de la misión se introdujo en *De Procuranda*, así como años después informó los contenidos doctrinales de la DTCL. Ricci, en cambio, no sólo estaba lejos de Trento, sino de cualquier debate teológico que siguiera su curso en el *Viejo Mundo*, y que Acosta continuó desde Perú. Si Ricci intentó forjar una ortodoxia, expresada en el TZSY, tuvo que expresarla en términos locales.

Como dijimos, el propósito fundamental de este capítulo fue el de alejarse de visiones que parten de una supuesta autonomía de las misiones jesuíticas, guiadas por el espíritu de sus misioneros, marcando, al mismo tiempo, las diferencias entre las misiones en las *Indias Occidentales* y aquellas en el Este asiático⁶⁷⁶. De aquí que el concepto de acomodación se impuso como *leitmotiv* de las misiones en Oriente, adquiriendo una dimensión casi mítica del apostolado jesuítico, en contraposición a

⁶⁷⁶ Hemos mencionado ya los trabajos de Andrew Ross y el clásico estudio de George Dunne, *Generation of Giants*. Ambos plantean la acomodación en Oriente en contraposición a la occidentalización o europeísmo en aquellas misiones donde los misioneros eran mayoritariamente españoles o portugueses. Cfr. Andrew Ross, *A Vision betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, New York, Orbis Books, 1994, y George Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, Burns & Oates, 1962.

las misiones en la América colonial, donde el sello indeleble de la conquista hizo de la cristianización un aspecto más de la asimilación –recordando a Todorov- de los conquistados por parte de sus conquistadores. La occidentalización fue una aspiración que se sustentaba en el respaldo legislativo y coercitivo del poder estatal, en la fuerza y coacción. Estas observaciones inspiraron un tercer capítulo dedicado a los dos conceptos de acomodación y occidentalización, este último como categoría analítica desde la cual pensar la evangelización en Perú. Como vimos, 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. Pero el método de acomodación implementado por la Compañía de Jesús, en cambio, quedó circunscrito al espacio de las misiones jesuíticas en el Este asiático – en el sentido que no puede concebirse fuera del espacio de misión-, donde se manifestó en distintos aspectos. La conquista de América, de la que la occidentalización es producto, se reprodujo y se perpetuó 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. Luego, pensamos a Acosta y Ricci a partir de estos dos conceptos. Como vimos, en los primeros años en el Perú, Acosta buscó un equilibrio entre la persuasión y la coerción implicadas en la evangelización de los indios, y en su salvación. Por otra parte, analizamos la acomodación en Ricci desde su aproximación al confucianismo, en el plano intelectual, doctrinal y filosófico, a partir de un abordaje historiográfico de la acomodación concebida como una síntesis sino-cristiana que Ricci forjó para comunicar las verdades de la fe a partir de un anclaje local. Intentamos demostrar que ella es producto de la ficción que él mismo creó a partir de la idea de un confucianismo monoteísta antiguo que no tiene contacto con el budismo y daoísmo, algo difícil de concebir en China donde no había una concepción

excluyente de las distintas tradiciones y religiones. Creemos, entonces, que Ricci se acomodó a su ficción, lo que igualmente probó ser una herramienta de inestimable ayuda que le permitió discutir en los mismos términos que sus interlocutores chinos, aún cuando comunicación no implicó aceptación.

Si bien dedicamos una segunda parte de la investigación al análisis textual, en estos tres primeros capítulos los catecismos estuvieron de un modo u otro presentes en el análisis, como preparación para su pleno tratamiento como fuentes principales de la investigación y lo que ofrecen *qua* catecismos. En el primer capítulo, biográfico, buscamos caracterizar a los dos jesuitas y construir un perfil, aquél que se reflejó en los catecismos desde la dimensión individual, única y particular de sus autores. En el segundo capítulo, el análisis en torno a la relación que la Compañía de Jesús estableció con el Patronato real en Perú y las facultades que este régimen otorgaba a Felipe II nos explica la presencia de la ortodoxia tridentina que informa el catecismo de la DTCL. 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 la vez que lo motivaron a deshacer lo que el jesuita Ruggieri había volcado en el TZSL con términos tomados del budismo. En el tercer y último capítulo de esta primera parte, a partir de los conceptos de occidentalización y acomodación, desde la ausencia de la opción de imposición, Ricci sólo pudo confiar en la razón y en una ficción que creó, funcional, a la vez, a ese afán de exclusividad del cristianismo, que se piensa universal, y que el jesuita buscó reproducir a partir de la compatibilidad con aquél confucianismo monoteísta antiguo que logra reivindicar constantemente. Le atribuye, al mismo tiempo, una exclusividad que en China no era pensable, pero que aún así él reivindica a lo largo del TZSY. Asimismo, la occidentalización en la DTCL se manifestó no sólo en el objetivo de la cristianización, sino también de la

hispanización como único referente de *policía*, a la vez que la coerción resolvió en apariencia el problema de *creer* en las verdades de la fe.

En la segunda parte de este trabajo nos centramos directamente en los dos catecismos. Como vimos, si Acosta orientó la evangelización en Perú para dejar atrás una indeseable y peligrosa concepción de las religiones andinas concebidas desde la teología natural y de contenidos mínimos para la salvación, Ricci se sirvió de la teología natural para probar la existencia de un antiguo monoteísmo confuciano; quiso probar que los chinos tenían conocimiento de Dios. Nuestro análisis comenzó en Perú, a partir de la preocupación y dificultad por unificar la doctrina e imponerla, ya manifestada en el Primer Concilio limense (PCL) de 1551. Asimismo, lo que estuvo en juego desde un principio fue determinar los contenidos para la salvación de los infieles, y lo que debían incluir o no. La presentación de contenidos mínimos era un rasgo esencial de los textos de la época del PCL que se revirtió pocos años después con el Segundo Concilio Limense (1567-68), que Acosta impugnó años después en *De Procuranda* y que el Tercer Concilio limense terminó de desterrar. En efecto, en el plano doctrinal, los contenidos de la *Instrucción* de 1545 concebidos para la evangelización en el PCL constituyeron una síntesis de la fe que establecía los elementos mínimos indispensables para la cristianización y la salvación de los indios. No mencionaba todos los misterios y, a la vez, limitaba la administración de los sacramentos al bautismo, matrimonio, confesión y –eventualmente- a la confirmación.

Los cimientos de la primera evangelización comenzarían a resquebrajarse con la imposición de una nueva realidad política, aquella decidida en la Junta Magna de 1568, donde Felipe II definió los términos de la reorganización política, económica y religiosa para el Virreinato del Perú. La puesta en marcha de una ortodoxia colonial quedó entonces en manos del Virrey Toledo, de la Compañía de Jesús y de la

Inquisición. La llegada de la Compañía de Jesús representó una línea divisoria de aguas, en varios sentidos. Como pudimos observar, a diferencia de las órdenes mendicantes que habían llegado previamente, la Compañía de Jesús representó e implementó un programa evangelizador en las *Indias Occidentales* que no tenía otro fin, en voz del propio Acosta, que el de procurar la salvación de los indios, ya expresado en el título de su obra, *De Procuranda Indorum salute*. Además, desde un comienzo asumió un compromiso total con la tarea de producir textos catequéticos. Ya en la Primera Congregación provincial jesuita de 1576 se desarrolló un ambicioso programa para componerlos en lenguas vernáculas, el quechua y aymara. Pero para ello era necesario redefinir, al mismo tiempo, los contenidos dogmáticos de la catequesis. Y, sin duda, Acosta fue la figura clave en esa redefinición, no sólo porque efectivamente estableció las condiciones para la salvación, sino porque al hacerlo, dejó su impronta en ella. La salvación, solamente posible para Acosta a través de la fe explícita en Cristo, remite a la fuerte connotación cristológica de toda la teología jesuítica que, según nuestra hipótesis, Acosta fija en la DTCL. Al mismo tiempo, esto nos condujo nuevamente a este continuo diálogo que el jesuita mantiene con España, dado que la insistencia en la fe explícita en Cristo para la salvación, si bien remitía al proceso inquisitorial contra el dominico Francisco De la Cruz en Perú, también se vinculaba con la postura de algunos teólogos de Salamanca, como Domingo de Soto. Gracias a Acosta, entonces, la fe explícita en Cristo se presenta como el único camino conducente a la salvación de los indios en Perú. La incorporación de los misterios y de la teología sobrenatural para definir los contenidos necesarios para la salvación estaban, al mismo tiempo, indeliblemente ligados a la imposición de la ortodoxia tridentina. En este sentido, en el caso de la DTCL, analizamos un doble movimiento, relacionado con desechar una primera evangelización receptiva de elementos

prehispánicos y, por otro, afirmar la ortodoxia tridentina a partir de la definición de cualquier manifestación de las religiones prehispanicas como idolátrica, algo que todos sus estudiosos observan, sobre todo, en el *Tercero catecismo* por sermones.

En China, Ricci encontró el antecedente de su catecismo en el de su compañero Michele Ruggieri, y su *Verdadero relato del Señor del Cielo* o *Tianzhu shilu* (TZSL) (1584). En el TZSL, con ayuda de intérpretes, Ruggieri buscó expresar una doctrina cristiana mediante términos tomados del budismo cuando los jesuitas – y Ricci entre los primeros- aún no tenían pleno conocimiento de la tradición confuciana. Esto no implicó, sin embargo, un interés por compatibilizar las verdades de la fe con el budismo, si bien había algunas similitudes, como la penitencia, el celibato, las limosnas, las imágenes en los templos, los cánticos, etc. Pero con el tiempo, y el creciente rechazo de Ricci hacia el budismo, esas posibles similitudes no hicieron más que fomentar su hostilidad. Como vimos a lo largo de este trabajo, en la cercanía y proximidad a los letrados chinos reside el reemplazo del TZSL por el TZSY, cuando Ricci comprendió la importancia de este cuerpo de letrados en el Imperio Ming. Pero no se trató sólo de un cálculo para el progreso de la misión. Fueron ellos quienes enseguida mostraron interés por los conocimientos y obras del jesuita, sobre todo por sus conocimientos científicos. La formación confuciana del cuerpo imperial condujo a Ricci al estudio de los *Clásicos chinos*, tanto los *Cuatro libros* confucianos como los *Cinco Clásicos*. Luego de poco más de una década de su llegada a China y hasta su muerte, el jesuita siempre presentó al cristianismo como una doctrina absolutamente compatible con el confucianismo, concebido como un sistema moral para el *buen gobierno de la República*, compatibilidad sólo demostrable mediante la razón. Y así trascendió lo que todos los estudiosos señalan como su método de *acomodación*; sin duda, fue tal en el sentido que Ricci vislumbró la proyección del concepto de

ortodoxia (*zheng*) que regía en el imperio en todos los órdenes según la tradición confuciana, e hizo lo imposible para mostrar que las enseñanzas del Señor del Cielo conformaban con ella. El confucianismo, el budismo y daoísmo principalmente coexistían en armonía hacía siglos, pero el cristianismo era una religión nueva y foránea, por lo que sin duda debía acatar la ortodoxia de estado confuciana (*zheng*), en un sentido ritual, religioso, social y político, y alejarse de la heterodoxia (*xie*), para evitar la expulsión de los jesuitas. Pero, como fue nuestro propósito demostrar aquí, a partir de una mirada crítica de la acomodación, ésta constituyó un paso posterior a los forzamientos que hizo Ricci de muchos preceptos de la tradición confuciana. En efecto, como demostramos en esta investigación, Ricci forzó sus categorías constantemente y luego se acomodó a ellas. En este sentido, a partir del análisis del TZSY nos propusimos demostrar que el jesuita se aferró al concepto de ortodoxia (*zheng*) a partir de un único sentido, occidental, hegemónico y exclusivista, sustentado en la deslegitimación de las otras religiones o *sectas*, cuando esto no era dable en el pensamiento chino. Ricci no discutiría sólo con el budismo, como vimos en el cuarto capítulo, sino con el neoconfucianismo, lo que era prueba de su real participación en la atmósfera intelectual del período Ming tardío. Asimismo, aferrado a rígidos dogmas y creencias, Ricci sintió aversión por lo sincrético, expresada a lo largo del TZSY, donde no se cansó de repetir que la ortodoxia era una, y no podía ser de otra manera. Así condenó el sincretismo de las Tres enseñanzas (*San jiao*); o eran todas ciertas y, en ese caso, una era suficiente, o una era cierta y las otras falsas, y por lo tanto debían rechazarse. Por otra parte, si en su política de *acomodación* a la tradición confuciana Ricci proclamó la cultivación de la virtud (*xiu de*) como el camino posible de la salvación, una vez más adaptó a su conveniencia los pilares de la tradición china también en este sentido. Ricci fundamentó la salvación a partir de una

dimensión trascendental del cultivo de la virtud – si es que se puede hablar de virtud en forma genérica- en la tradición confuciana, cuando ella es netamente humana, en el sentido que afianza la humanidad del hombre, que no sólo no está dada, sino que siempre es perfectible.

En el quinto capítulo nos centramos en los temas en común que presentan los catecismos: la existencia de un Señor y creador de todas las cosas en el universo. la inmortalidad del alma y las recompensas o castigos en el más allá. Pero también mostramos el punto del recorrido en el que se bifurcan: el de la razón natural. Cuando para Ricci la razón (*li*) es la guía para probar las verdades del cristianismo, Acosta apela a la teología sobrenatural, que se traduce en términos de fe. Desde esa distancia, cada uno de los catecismos propone un fin explícito, el de la salvación, que comunica abiertamente a los gentiles y catecúmenos. Según los tres ejes que mencionamos, la existencia de Dios único creador es lo primero que Ricci tiene que probar a los chinos, para lo que recurre a la metafísica aristotélica. Pero al mismo tiempo buscó un anclaje en los *Clásicos*, cuando asimila el Dios cristiano no sólo a *Tianzhu*, sino a *Shang di*, el Señor de lo Alto, que efectivamente aparece en los libros clásicos, estableciendo un juego de alternancia entre ambos. Así pretende fundamentar, en última instancia, el carácter universal de las enseñanzas del Señor del Cielo ya registradas en ellos. Para Acosta, en cambio, Viracocha no podía ser asimilado al Dios cristiano, si bien su concepción como *señor supremo* en Andes facilitaría la creencia en Dios único creador en los indios. En síntesis, a diferencia del TZSY, en la DTCL Dios es Dios, y no hay que probar su existencia. Como vimos, Acosta se detuvo sobre todo en las huacas, en tanto adoración de fenómenos naturales -el sol, la luna, el trueno, etc.-, y como forma de idolatría que Acosta señaló propia de Perú. Entonces, a través de sus catecismos, la DTCL enfatizó la diferencia entre Dios

creador y su obra, distinción fundamental ya expresada en el primer mandamiento: honrar a Dios por sobre todas las cosas. Sobre la inmortalidad del alma, Ricci se tuvo que despegar de cualquier semejanza con la teoría de la transmigración del alma de los budistas, a quienes acusaba de haberla tomado y malinterpretado de Pitágoras. Ricci recurrió a la división de las tres almas en la tradición aristotélica: vegetativa, sensitiva y racional para probar la inmortalidad del alma. Se salvan quienes cultivan la virtud, que van al cielo, lo que prueba que el alma –la racional, que sólo es propia del hombre- es inmortal. Respecto a la DTCL, recurrió a las creencias indígenas y a sus prácticas funerarias que implicaban el cuidado de los difuntos para demostrar la inmortalidad del alma, mientras Ricci desplegó sus falsas acusaciones contra los budistas y sus plagios a la teoría de Pitágoras. El último aspecto tratado en el quinto capítulo, como vimos, es el de las recompensas y castigos en el más allá, íntimamente ligadas a la inmortalidad del alma. En China, el hombre pecador cristiano se contrapuso a la teoría de Mencio sobre la bondad de la naturaleza humana. En consecuencia Ricci tuvo que introducir la noción de libre albedrío (*yi*) –que puede traducirse como voluntad o intención- para entonces poder explicar la voluntad del hombre de hacer bien o mal, porque el hombre se salva por sus obras. En el caso del Perú, la DTCL introduce la gracia divina como condición para la salvación, cuando Jesucristo es el único camino para volver a la gracia luego del pecado original. El castigo en el más allá se trata sobre todo en la parte *disciplinar* de la DTCL, ampliamente dedicada a la impugnación de la idolatría, concebida como obra del engaño del diablo o *Zupay*, y a señalar que son los idólatras quienes van al infierno.

José de Acosta no fue el único autor de la DTCL, cuya composición se gestó en el seno del ámbito conciliar. Asimismo, su responsabilidad sobre los contenidos del

texto como autor principal se corrobora en su obra *De Procuranda*, que sentó los lineamientos doctrinales para la misión en Perú. Por otra parte, Ricci tampoco estuvo completamente solo en la composición del TZSY dado que contó con la ayuda de sus pares, los letrados confucianos, no sólo en cuanto al idioma sino a los contenidos. Pero en esta investigación resaltamos una impronta claramente individual en los dos textos, como otro aspecto que los une, aún considerando las distintas condiciones de producción en los respectivos espacios de misión, Perú y China. En efecto, Acosta y Ricci dejaron su impronta en los respectivos catecismos en lo que fue, al mismo tiempo, un objetivo común: la promoción de una *Christianitas* que busca definirse como hegemónica; en esa búsqueda se muestra maleable, capaz de adaptarse a los condicionamientos del contexto misional. Y creemos que el mérito de Acosta y Ricci fue el de adaptarla a ese espacio, expresada en una doctrina que se pretende exclusiva, ortodoxa y hegemónica, en armonía con el espíritu universalista de la Compañía de Jesús reflejado, sobre todo, en su vocación misionera.

Fe y razón. Concluimos con algunas reflexiones sobre lo que ambas representan en esta investigación, a partir de los catecismos de Acosta y Ricci. No las abordamos desde la concepción teológica de Tomás de Aquino, enmarcada en sus dos líneas de fuerza: la validez de la razón humana, que fundamentalmente está sana en cuanto que es imagen y reflejo de Dios, y la aportación imprescindible de la fe entendida como germen de la visión que los bienaventurados tienen de Dios y Dios de sí mismo⁶⁷⁷. En efecto, la fe es imprescindible en la teología tomista, dado que sin ella esta ciencia no alcanza sus propios principios. Pero esa fe no desconfía ni se opone a la razón humana; por el contrario, es imprescindible el concurso de la razón natural, dado que sin ella es imposible conducir la inteligencia al conocimiento científico de la verdad

⁶⁷⁷ Gregorio Celada Luengo, O.P., Introducción a la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino, en Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, XXI, P. 42.

enseñada por la fe. Pero en nuestra investigación les dimos otro sentido. La fe y la razón marcan los caminos de la *Christianitas* en Perú y China respectivamente, expresada en los catecismos de Acosta y Ricci. La fe explícita en Cristo como único camino posible para la salvación de los indios en Perú, o la razón en tanto principio básico sobre el cual se basa la doctrina universal del Señor del Cielo en China. Fe y razón. Cuál es el abismo que las separa desde la perspectiva de estos dos catecismos? La respuesta es tal vez contundentemente sencilla: ese abismo es la coerción misma, a partir de su presencia o ausencia. En el Perú colonial, la coerción y el uso de la fuerza en la evangelización siempre constituyó una espinosa cuestión de larga —e irresuelta— trayectoria. La acomodación de los indios a las presiones coloniales, el cristianismo entre ellas, no los forzó al abandono de sus dioses y prácticas religiosas. Hacia fines de la primera década del siglo XVII, la confianza de la Iglesia católica y su éxito en ganar fieles en la archidiócesis de Lima, en Perú, a la causa de la rígida y ortodoxa fe cristiana había sido fuertemente sacudida. El apego de los indios a sus propios sistemas religiosos había sido “desenmascarado”, cuando una secreta y vil idolatría se revelaba debajo de una aparente aceptación cristiana. La extirpación de la idolatría en el Perú colonial sería la respuesta a la conmoción generada por este “descubrimiento”, en lo que representó el esfuerzo más sistemático de represión de la religión andina para extirpar de raíz su supuesta perversión del catolicismo. Pero, una vez más, no todos estuvieron de acuerdo respecto al problema de fondo, esto es, el grado o medida de fuerza que debía utilizarse para la evangelización de los indios⁶⁷⁸. Si los jesuitas habían supervisado la instrucción y detención de los principales ofensores desde los comienzos de las campañas en la segunda década del siglo XVII, la Compañía de

⁶⁷⁸ Kenneth Mills, “The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru”, *Past & Present*, No. 145 (Nov., 1994), pp. 88-89.

Jesús retiró oficialmente su participación en las visitas de idolatría en la década de 1650, si bien reservó sus motivos.

En el caso de China, la interpretación de Ricci de un confucianismo monoteísta antiguo para el buen gobierno de la República, cuyos ritos se concibieron y aceptaron como *civiles*, involucró a la Compañía de Jesús en la Controversia de los ritos y términos chinos. En este sentido, si bien David Mungello reconoce su complejidad, sostiene que esta controversia, en términos generales, planteó una cuestión fundamental, esto es, si era necesario cambiar una cultura para adoptar una religión foránea. Específicamente, el problema de fondo residía en si los chinos que se convertían al cristianismo tenían que adoptar también la cultura occidental, lo que necesariamente implicaba el abandono de sus ritos a Confucio y los antepasados⁶⁷⁹. Una última observación de Sabine MacCormack nos induce a un último interrogante, que no esperamos responder. MacCormack señala que los misioneros en Andes concibieron a las religiones locales a la luz de su propia cultura⁶⁸⁰. Ahora bien, si pensamos en Matteo Ricci en el Imperio Ming, luego de lo desarrollado en esta investigación, podemos preguntarnos si acaso eso fue diferente en China, si él encontró otro modo de concebir las religiones locales que no fuese a la luz de su propia cultura. La diferencia resida, tal vez, en *cómo* intentaron imponerla.

⁶⁷⁹ D.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,

⁶⁸⁰ Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, USA, Princeton University Press, 1993, p. 11.

APENDICE I

La primera columna de nombres en español es seguida de una columna del nombre chino según el sistema de transcripción fonética *pinyin* y una tercera columna con los caracteres chinos correspondientes.

Nombre en chino de Matteo Ricci (1552-1610)	Li Madou	利瑪竇
Nombre en chino de Michele Ruggieri (1543-1607)	Luo Mingjian	羅明堅
Nombre en chino de Alessandro Valignano (1539-1606)	Fan Lian	範禮安
Nombre en chino de Giulio Aleni (1582-1649)	Ai Rulue	艾儒略
Cinco Clásicos	Wu jing	五經
Libro de los Cambios	Yi Jing	易經
Libro de la Historia	Shu Jing	書經
Libro de la Poesía	Shi Jing	詩經
Libro de los Ritos	Li ji	禮記
Anales de Primavera y Otoño	Chun qiu	春秋
Cuatro libros	Shu jing	四書
Analectas	Lun yu	論語
La gran enseñanza	Da xue	大學
La doctrina del medio	Zhong Yong	中庸

Mencio

Meng zi

孟子

Obras de Matteo Ricci

(Se sigue un orden cronológico. No se incluye la totalidad de su obra)

Mapamundi

(Zhaoqing 1584, Nankín 1600, Pekín 1602, 1603, 1608, 1609)

Kunyu wanguo quantu

坤輿萬國全圖

Tratado de la Amistad (1595)

Jiaoyou lun

交友論

Tratado mnemotécnico Occidental

(1596)

Xiguo Jifa

西國記法

Verdadera doctrina del Señor del Cielo (1603)

Tuanzhu shiyi

天主實義

Veinticinco sentencias (1605)

Ershiwu yan

二十五言

Compendio de doctrina cristiana (1605)

Tianzhu Jiaoyao

天主教要

Diez paradojas (1608)

Jiren shipian

畸人十篇

Términos del TZSY

Accidente

yi lai zhe

依賴者

Alma vegetativa

sheng hun

生魂

Alma sensitiva

jue hun

覺魂

Alma intelectual

ling hun

靈魂

Causa activa

zuo zhe

作者

Causa formal

mo zhe

模者

Causa material

zhi zhe

質者

Causa final

wei zhe

為者

Causalidad

suoyiran

所以然

Confucianismo

ru

儒

Diablo

mo gui

魔鬼

Energía

qi

氣

Gran supremo

tai ji

太極

Heterodoxia	xie/ yi duan	邪/ 異端
Hombre inferior	xiao ren	小人
Hombre superior	jun zi	君子
Humanidad	ren	仁
Intención, voluntad (libre albedrío)	yi	意
nada	wu	無
Ortodoxia	zheng	正
Piedad filial	zhong dao	孝道
Principio o razón	li	理
Señor del Cielo	Tianzhu	天主
Señor de lo Alto	Shang di	上帝
Sustancia	zi lai zhe	自立者
Vacío	kong	空
Vía, camino	dao	道

APENDICE II

En este apéndice se incluyen todas las citas textuales del TZSY en el original en chino.

Nota 1:

凡欲傳私道者，不以三四正語雜人，其誰信之。

Nota 2:

愛天主者，固奉敬之，必顯其功德，揚其聲教，傳其聖道，闢彼異端者。

Nota 2 bis: en esta última frase, 闢彼異端者 (*pi bi yi duan zhe*), Ricci no utiliza el carácter *xie* (邪) para heterodoxia, sino 異端 (*yi duan*), en un sentido similar, que intercambió más de una vez a lo largo del TZSY.

Nota 3:

理無二是，設上帝之教是，則他教非矣。設他教是，則上帝之教非矣。

彼教[二氏]不尊上帝，惟尊一己耳已。

所宣晦論大非天主之制具可謂自任，豈天主任之乎？

Nota 4:

夫前世貴邦三教各撰其一，近世不知從何出一妖怪，一身三道，名曰三函教。

Nota 5:

天主生我世間，使我獨勤事于德業，常自得無窮之福。

Nota 6:

吾竊視貴邦儒者病正在此，第言明得之修，而不之人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天帝以祈慈父之佑，成德者所以鮮見。

Nota 7:

夫得之品眾矣，不能具論，吾今為子惟揭其綱，則仁其要馬。

故易云：君子體仁，足以長人。

Nota 8:

夫仁之說，可約而以二言窮之，曰：愛天主，為天主無以尚，而為天主者，愛人如己也。

Nota 9:

悵之辯如之以言，辯之不如析之以理。

Nota 10:

以目觀物不如以理度之。夫目，或有所差，惟理無謬也。

Nota 11:

而知上帝與天主特異以名也。

Nota 12:

吾天主，華言上帝。

Nota 13:

吾天主，乃古經書所稱上帝也。

Nota 14:

[二氏之謂，曰無曰空]，於天主理大相喇謬，其不可崇，尚明矣。
夫儒之謂，曰有約誠，雖未盡聞其釋，固庶幾乎？

Nota 15:

彼世界之魂有三品：下品名曰生魂，即草木之魂是也；
中品名曰覺魂、則禽獸之魂也；
上品名曰靈魂、即人魂也；

Nota 16:

修道者彼世必登天堂受無窮之樂、免墮地獄受不之殃。故知人之精靈常生不滅。

Nota 17:

西士曰：春秋傳既言伯[嚮]有死後為厲、則古春秋世亦已信人魂之不散滅矣。

Nota 18:

魔鬼欲誑人而從其類、故附人及獸身、詒云為某家子、述其家事、以徵其謬、則有之；

Nota 19:

吾能無強我為善自往為之、方可謂善之君子。天主賦人此性能行二者、所以厚人類也、其能取捨此善、非但增為善之功、尤俾其功為我功焉。

其功非功名之功、德行之真功也。人之性情雖本善、不可因而為世人之悉善人也、惟有德之人乃為善人。德加于善、其用也在本善性體之上焉。

Nota 20:

間有儒門之人、任其私智、附會二氏以論來世、如丐子就乞餘飯、彌索正學。不如貴邦儒者乃有歸元。

BIBLIOGRAFIA

Fuentes editadas:

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.

-----, *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.

-----, *Historia Natural y Moral de las Indias, Estudio Preliminar de Edmundo O'Gorman*, México D.F., 1940.

Catecismo Romano, Traducción, introducción y notas de Pedro Martín Hernández, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

Luciano Pereña (Ed), *Doctrina Christiana y catecismo para instruccion de indios*, Facsimil del texto trilingüe, Corpus Hispanorum de Pace, Volumen XXVI-2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.

Doctrina Christiana, Primer Libro Impreso en Filipinas, Facsimile del ejemplar existente en la Biblioteca Vaticana, con un ensayo historico-bibliografico por Fr. J. Gayo Aragon, O.P., y observaciones filológicas y traducción española de Fr. Antonio Domínguez, O.P., Parian de Manila (1593).

Durán, Juan Guillermo, *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.

Egaña, Antonio de, S.I. (Ed.), *Monumenta Peruana I (1565-1575)*, Roma, *Monumenta Missionum*, Societatis Iesu, Vol. I, 1954.

_____, *Monumenta Peruana II (1576-1580)*, Roma, *Monumenta Missionum*, Societatis Iesu, Vol. II, 1958.

_____, *Monumenta Peruana III (1581-1585)*, *Monumenta Missionum*, Societatis Iesu, Vol. III, 1961.

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.

Levillier, Roberto *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI*, Documentos del Archivo de Indias, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1924, Tomo III-IV.

Longobardi, Nicolò, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, Jacques Josse, 1701.

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.

Ricci, Matteo, (Li Madou, 利瑪竇), *Tianzhu shiyi*, 天主實義 (La Verdadera doctrina del Señor del Cielo), en *Tianxue chuhan*, 天學初函 (Escritos sobre las Enseñanzas Celestes), 五十六卷 (56 rollos), 1626, Beiping, Versión microfilmada, Colección de *Libros Raros*, Biblioteca Nacional, Taiwan R.O.C.

-----, (Li Madou, 利瑪竇), *Jiaoyou lun*, 交友論 (Tratado de la Amistad), 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.

-----, (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.

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.

-----, *Il Vero Significato del “Signore del Cielo”*. Traduzione e cura di Alessandra Chiricosta, Roma, Urbaniana University Press, 2006.

-----, *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

-----, *Della entrata della Compagnia di Giesú e Christianità nella Cina*, Macerata, Quodlibet, 2000.

-----, *Dell'amicizia*, Quodlibet; (edición bilingüe italo-china), 2005.

-----, *Lettere della Cina*, Ancona, Italia, 1999, Introducción, p. 15 y ss., y *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Ruggieri, Michele (Luo Mingjian, 羅明堅), *Tianzhu shilu* 天主實錄 (Verdadero relato del Señor del Cielo) en Standaert, Nicolas. y Dudink, Adrian. (Eds), *Yesu hui*

luoma tang an guan 耶穌會羅馬檔案館, *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, Taipei, Taipei Ricci Institute, 2002, Vol. I.

Ruiz de Montoya, Antonio, *Catecismo de la lengua guaraní*, Introducción y notas por Bartomeu Melià, SJ, Asunción, Paraguay, FONDEC, 2008.

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.*

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.

Witek, J. and Sebes, J., (Eds), *Monumenta Sinica I (1552-1562)*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2002.

Bibliografía:

Albó, Xavier, 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. 249-308.

Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996.

Aparicio, Severo, O.P, "Influjo de Trento en los Concilios limenses", en *Missionalia Hispanica*, Madrid, Año XXIX, No 85, 1972, pp. 215-239.

Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe, Gredos, Madrid, 1982.

Armas Medina, F. De, "Evolución histórica de las doctrinas de indios", Anuario de Estudios Americanos, Sevilla, 1952, IX, pp. 101-129.

Archivum Historicum Societatis Iesu, Rome, VOL. LXXIV Fasc. 147, January-June 2005.

Arzubialde, S., Corella, J., García-Lomas, J.M. (eds.), *Las Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Bilbao, Santander, Ediciones Mensajero Editorial Sal Terrae, s.a.

Astrain, Antonio SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1914, Tomo II, Láinez-Borja, 1556-1572.

-----, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1909, Tomo III, Mercurian-Aquaviva (Primera Parte), 1573-1615.

- , *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1913, Tomo IV, Aquaviva (Segunda Parte), 1581-1615.
Atti del convegno internazionale di Studi Ricciani, Centro Studi Ricciani, Macerata-Roma, 22-25 Ottobre 1982, Macerata, 1984.
- Baldini, Hugo, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI- XVIII)*, Padova, CLEUP Editrice, 2000.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y el erasmismo*, Nota previa de Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1977.
- Bary, T. De, *The Trouble with Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Bary, William, "El budismo y la tradición china", Buenos Aires, *Diógenes*, año 11, N° 47, Jul.-Set., 1964, pp. 89-107.
- Beauchamp, Paul, "L'ímage de Ricci à la question", en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, Tome 72, Année 1984.
- Bernand, C. y Gruzinski, S. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, F.C.E., 1992.
- Borges, Pedro O.F.M, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- Bortone, Fernando, P. Matteo Ricci S.I., *Il "saggio d'Occidente". Un grande italiano nella Cina impenetrabile (1552-1610)*, Desclée-Editorial Pontificia, Roma, 1965.
- Brockey, Liam, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, USA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Boxer, Charles, *Fidalgos in the Far East, 1550-1770. Fact and Fancy in the history of Macao*, The Hague, Martines Hijhoff, 1948.
- , *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825: A Succint Survey*, California, Witwaterstand University Press, 1969.
- (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)*, The Hakluyt Society, 1952.
- Broggio, P. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII). Prefazione di Francsca Cantù*, Roma, Carocci, 2004.
- Broggio, P., Cantú, F, Fabre, P.A. y Romano, A. (Eds.) *I Gesuiti ai Tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Italia, 2007.

- Brading, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Burke, Peter y Po-chia Hsia, R., *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Burton Russell, Jeffrey, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1984.
- Cameron, Nigel, *Barbarians and Mandarins, Thirteen Centuries of Western Travelers in China*, Japan, Weatherhill, 1970.
- Cantú, Francesca, "Como ese nuevo mundo está tan lexos 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), *I Gesuiti ai Tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Italia, 2007.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, *How to write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001.
- Castillo Arroyo, Javier, *Catecismos peruanos en el siglo XVI*, México, Sondeos No 1, 1966.
- Cervantes, Fernando, *The Devil and the New World. The Impact of Diabolism in New Spain, Great Britain*, Yale University Press, 1994.
- Chan, Chung-yang, "Commands from Heaven: Matteo Ricci's Christianity in the Eyes of Ming Confucian officials", en: *Missiology: An international review*, Vol. XXXI, N° 3, Princeton, July, 2003.
- Cheng, Anne, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002.
- Ch'ien, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-confucianism in the Late Ming China*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Chinchilla, P. y Romano, A. (Coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Ching, Julia, *Confucianism and Christianity. A Comparative Study*, Tokio, Kodhansa International- The Institute of Oriental Religions, Sophia University, 1977.
- Clossey, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- Corsi, Elisabetta, (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.

-----, "Del Aristóteles latinus al Aristóteles sinicus", en Corsi, Elisabetta, (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.

Criveller, Gianni, "Christ introduced to Late Ming China by Giulio Aleni SJ (1582-1649)", en Roman Malek (Ed), *The Chinese Facts of Jesus Christ*, Monumenta Serica, Sankt Augustin, 2003, Vol. II, pp. 437-460.

-----, "Dar razón de cosas de nuestra santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del período Ming", en P. Chinchilla y A. Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 207-238.

Cronin, Vincent, *Ricci descubre China*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1957.

Cummins, J. S (Ed.), *The Travels and Controversies of Friar Domingo de Navarrete, 1618-1686*, Cambridge, The Hakluyt Society, Cambridge University Press, 1962, Vol. I.

De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

-----, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2006.

D'Elia, P., "Quadro storico sinologico del Primo libro di dottrina cristiana in cinese", *Comentarii Historici*, Roma, s/f.

D'Elia, P. y Tacchi Venturi, P, *La religione dei Cinesi*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1962.

Dehergne, Joseph, "Les source du Kiao Yeou Luen ou « Traité de l'Amitié » de Ricci", en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, Tome 72, Année 1984.

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

-----, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2002.

Donnelly, John. P. (Ed), *Jesuit Writings of the Early Modern Period, 1540-1640*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2006.

Ducornet, Etienne, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, Paris, Cerf, 1992.

Dudink, Adrian, *Christianity in Late Ming China (Five Studies)*, Doctoral dissertation, s/f.

Dumortier, François-Xavier, Giard, Luce, Laurent, Jean-Paul, Romano, Antonella, Rotsaert, Mark, Standaert, Nicolas, *et al*, *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Pres. universitaires de Namur, Bruxelles, Edition Lessius, 2002.
Dunne, George, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, Burns & Oates, 1962.

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

Duteil, Jean-Pierre, *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.

Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México, UNAM, Dirección General de publicaciones, 1977.

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

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

Estenssoro Fuchs, Juan C., *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

Etiemble, *Les Jesuites en Chine. Le querelle des rites (1552-1773)*, Paris, René Julliard, 1966.

Fabre, Pierre-Antoine, "Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593", en Elisabetta Corsi (Coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 85-103.

Fabre, Pierre-Antoine, Romano, Antonella *et al.*, *Les jesuites dans le Monde Moderne. Nouvelles Approches*, Revue de Synthèse, No. 2-3, Avril-Septembre, Quatrième série, 1999.

Ferrero, Michele, *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's The True Meaning of the Lord of Heaven*, Taipei, Fu Jen Catholic University Press, 2004.

Ficino, M., *Théologie platonicienne de l'immortalité des ames*, Edición bilingüe francés-latín a cargo de Raymond Marcel, Paris, Societé d'édition "Les Belles Letres", 1964.

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

Ganty, E., Hermans M. et Sauvage, P. (éds), *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Namur, Lessius-Presses Universitaires de Namur, 2002.

García, Antonio, "La Reforma del Concilio Tercero de Lima", en *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios*, Corpus Hispanorum de Pace, Elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1986.

García Bazán, Francisco, *Filosofía comparada de Oriente y Occidente*, Sección de Estudios de filosofía oriental, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1972.

Gareis, Iris, "La idolatría andinas y sus fuentes históricas: reflexiones en torno a *Cultura andina y represión de Pierre Duviols*", Madrid, *Revista de Indias*, 1990, Vol. L, No 180, pp. 607-623.

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

-----, *A History of Chinese Civilization*, Cambridge University Press, USA, 1999.

-----, "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. 5-31.

Giard, Luce (Ed), *Les Jésuites à la Renaissance. Systeme éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995.

Girad, Luce y Vaucelles, Louis de SJ, *Les jésuites à l'age Baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

Griffiths, Nicholas, *La Cruz y la Serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Gruzinski, S., "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.

-----, *El pensamiento mestizo*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

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

Helm, Franz, 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), Cochabamba, Bolivia, Editorial Verbo Divino, 2002.

Hsieh Yu-wei, "Filial Piety and Chinese Society", *Philosophy East and West*, Vol. 9, No. ½, Preliminary Report on the Third East-West Philosophers' Conference. (Apr.-Jul., 1959).

Hyland, Sabine, *The Jesuit and The Incas. The Extraordinary life of Padre Blas Valera, S.J.*, Michigan, USA, The University of Michigan Press, 2006.

Jami, Catherine, "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*, Memoires de L'Institut des Hautes Études Chinoises, Actes du Colloque de la Fondation Hugot, vus et établis par Catherine Jami et Hubert Delahaye, 1991.

Jensen, Lionel, *Manufacturing Confucianism. Chinese Tradition and Universal Civilization*, United States of America, Duke University Press, 1997.

Kohn, Livia, "Embodiment and Transcendence in Medieval Taoism", en Roman Malek SVD (Ed) *The Chinese Faces of Jesus Christ*, Sankt Augustin, Monumenta Serica Monograph Series L/1-5, Vol. I, 2002, 65-86.

Lancashire, Douglas, "Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China", *Church History*, Vol. 38, No 2. (Jun., 1969), pp. 218-241.

Legge, James, *The Chinese Classics*, New York, John B. Alden Publisher, 1885, Part. I: Confucius.

Lisi, Francesco, *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, Acta Salmaticensia, 1990.

Lockhart, James, "Organización y cambio social en la América española colonial", en Leslie Bethell (Ed.), *Historia de América Latina*, vol. 4, cap. 3, pp. 63-108.

Lohr, Charles, "Les jésuites et l'aristotélisme", en Luce Giard (Ed), *Les Jésuites à la Renaissance. Systeme éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995.

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

-----, "Labor del padre José de Acosta, SJ, en el Concilio III de Lima, 1582-83", *Revista de Indias*, Madrid, pp. 63-84.

Lopez-Gay, Jesús, SJ, "Las corrientes espirituales de la misión del Japón en la segunda mitad del siglo XVI (II parte), en *Missionalia Hispanica*, Año XXIX, Num.85, 1972, pp. 61-101.

MacCormack, Sabine, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, USA, Princeton University Press, 1993.

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

-----, Ubi Ecclesia? Perceptions of Medieval Europe in Spanish America, *Speculum*, Vol 69, No. 1 (Jan., 1994), pp. 74-100.

Marthaler, Berard L., *The Creed. The Apostolic Faith in Contemporary Theology*, s/l, Twenty Third Publications, 1993.

Martzloff, Jean-Claude, "Sciences et techniques dans l'oeuvre de Ricci", en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, Tome 72, Année 1984.

-----, "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.

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

Mateos, Francisco, S.I., "Constituciones para indios del Primer Concilio Limense (1552)", *Missionalia Hispanica*, Madrid, Año VII, No. 19, 1950, pp. 5-54.

-----, "Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa", *Missionalia Hispanica*, No. 12, 1947, pp. 479-524.

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

Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, USA, Michigan, The University of Michigan Press. 1995.

Millan, José Martínez, "La transformación de la Monarquía hispánica a la fine del XVI secolo. Dal modelo católico castigliano al paradigma universal 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.

Millones, Luis, *Mesianismo e Idolatría en los Andes Centrales*, Buenos Aires, Fundación Simón Rodríguez-Editorial Biblos, 1989.

Mills, Kenneth, *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, 1994.

-----, "The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru", *Past & Present*, No. 145 (Nov., 1994), pp. 84-121.

Minamiki, George, SJ, *The Chinese Rites Controversy. From its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985.

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

Mungello, David, *Curious Land, Jesuit Accommodation and the Origin of Sinology*, Honolulu, University of Hawai Press, 1985.

-----, *Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, New York, Rowman & Littlefield, 1999.

-----, "The Seventeenth Century Translation Project", en Charles Ronan y Bonnie Oh (Eds), *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988.

-----, 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.

Nalet, Yves, "Ricci et son oeuvre vus par la République populaire de Chine", en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, Tome 72, Année 1984.

Needham, Joseph, *Science and civilization in China*, Vols. I – II, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

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.

O'Malley, John, *The First Jesuits*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1993.

-----, *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, USA, Harvard university Press, 2002, Introducción: "What's in a name?".

-----, "The Historiography of the Society of Jesus: Where does it stand today?" En J. O'Malley, G. Bailey, S. Harris, T.F. Kennedy (Eds), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, pp. 3-37.

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

Pease, Franklin, "La religión incaica", en M.Carmagnani *et alli* (Comp.), *Para una historia de América. I. Las Estructuras*, El Colegio de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Pieris, Aloysius, "El Asia no semítica frente a los modelos occidentales de inculturación", en *Selecciones de Teología*, v. 25, No 100, 1986.

Pino, Fermín del, "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.

Pinta Llorente, Miguel de la, *Actividades diplomáticas del P. José de Acosta: en torno a una política y a un sentimiento religioso*, Madrid, Consejo de investigaciones científicas, 1952.

Presta, Ana María, *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial: los encomenderos de La Plata (1550-1600)*, Lima, IEP/BCPR, 2000.

-----, "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.

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

Prodi, Paolo y Reinhard, Wolfgang, *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Società editrice il Mulino, 1995.

Provost-Smith, Patrick. *Macao, Manila, Mexico and Madrid: Jesuit controversies over strategies for the Christianization of China (1580-1600)*, Doctoral dissertation, Baltimor, Maryland, 2002.

Restall, Matthew, *Los siete mitos de la conquista española*, Barcelona, Paidós, 2004.

Revuelta González, Manuel, "Los ritos chinos y los jesuitas en el siglo XVIII, según la documentación franciscana", en *Miscelánea comillas*, No 54, pp. 143-173, 1996.

Ricard, Robert, *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.

Rico, Francisco, *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*, Madrid, Alianza, 1997.

Romano, Antonella y Fabre, Pierre-Antoine, "Les Jésuites dans le monde moderne: nouvelles approches" en *Revue de Synthèse*, No 120/2-3, Paris, 1999.

Romano, Antonella, "Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América" en Elisabetta Corsi (Coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 253-277.

-----, "Les collèges jésuites dans le monde moderne (1540-1772)", *Communications*, Année 2002, Volume 72, Numéro 1, pp. 129-140.

-----, "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.

-----, "Understanding Kircher in Context", en Paula Findlen (Ed.), *Athanasius Kircher, The Last Man Who Knew Everything*, USA, Routledge, 2004.

Ronan, Ch. y Oh, Bonnie (Eds), *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988.

Ross, Andrew, *A Vision betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, New York, Orbis Books, 1994.

-----, "Understanding Kircher in Context", en Paula Findlen (Ed.), *Athanasius Kircher, The Last Man Who Knew Everything*, USA, Routledge, 2004.

Rowbotham, A.H., *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, Berkeley, University of California Press, 1942.

Rubiés, Joan-Pau, *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. 237-280.

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

Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2007.

Santos Hernández, Ángel, *Jesuitas y obispos. La Compañía de Jesús y las dignidades eclesíásticas*, Madrid, Comillas, s/f, Tomo I.

Schutte, Josef, SJ, *Valignano's Mission Principles for Japan*, St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980, Vol I-II.

Schwartz, Stuart B., "The Economy of the Portuguese Empire", en F. Bethencourt y Diogo Ramada Couto, *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Sebes, Joseph, 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.

Sempat Assadourian, Carlos, "La renta de la encomienda en la década de 1550: piedad cristiana y deconstrucción", *Revista de Indias*, 1988, vol. XLVIII, Números 182-183.

Shih, Joseph, SJ, "Un hito simbólico en la evangelización de la cultura y la inculcación del Evangelio: el P. Matteo Ricci SJ", Argentina, Stormata, Universidad del Salvador, Año XLI, Julio-noviembre, No 3/4 . 1985.

-----, "Les étapes de l'itinéraire de Ricci en Chine", en *Recherches de Science Religieuse*, Paris, Tome 72, Année 1984.

Sorge, Bartolomeo, SJ, "El Padre Ricci en China", *Criterio*, Buenos Aires, Año LIII, 22 de enero de 1981, No. 1851-1852.

Spalatin, Christopher A., SJ, *Matteo Ricci's Use of Epictetus*, Corea, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1975.

Spence, Jonathan, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, USA, Penguin Books, 1985.
Standaert, N. *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.

Nicolas 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.

-----, "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.

-----, "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.

-----, (Ed.), *Handbook of Christianity in China*, Leiden, Boston, Koln, Brill, 2001, Vol. I: 635-1800.

Swann Goodrich, Anne, *The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell*, St Augustin, Monumenta Serica Series, 1981.

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

Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Argentina, 2008.

Torre Villar, E. de la, (comp.), *La expansión hispanoamericana en Asia, siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1976.

Ucerler, Anthoni J. SJ, "Alessandro Valignano: man, missionary and writer", en *Renaissance Studies*, Vol. 17, No 3, 2003, 337-366.

Uhalley, J. y Xiaoxin Wu (Eds), *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful future*, USA, M.E. Sharpe, 2001.

Urbano, Henrique, *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", 1981.

Vargas Ugarte, Rubén, SJ, *Concilios limenses (1551-1772)*, Lima, s/e, 1954, Tomo III.

-----, *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*, Lima, 1941.

-----, *Historia del Perú. Virreinato (1551-1600)*, Lima, s/e, 1949.

Varo, Francisco, "La edición crítica del Catecismo Romano", en *Scripta Theologica* 22 (1990/2), pp. 539-594.

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

Villari, Rosario (Comp.), *El hombre del barroco*, España. Alianza, 1991.

Wardy, Robert, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963.

Wolf, E., *Europa y la gente sin historia*, Buenos Aires, FCE, 1982.

Wright, Arthur F. (Ed), *Confucianism and Chinese Civilization*, Stanford, California, Stanford University Press, 1964.

Wu, Xiaoxin (Ed.), *Encounters and Dialogues. Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Sankt Augustin, Monumenta Serica Monograph Series, LI, 2005.

Zupanov, Ines G., *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*, India, Oxford University Press, 2001.

-----, "Language and Conversion", *Portugal Indico*, Brown University, 2003, pp. 1-13.

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