

Órdenes religiosas entre América y Asia

Ideas para una historia misionera
de los espacios coloniales

Elisabetta Corsi
Coordinadora



EL COLEGIO DE MÉXICO

ÓRDENES RELIGIOSAS ENTRE AMÉRICA Y ASIA

**IDEAS PARA UNA HISTORIA MISIONERA
DE LOS ESPACIOS COLONIALES**

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

**ÓRDENES RELIGIOSAS
ENTRE AMÉRICA Y ASIA**
**Ideas para una historia misionera
de los espacios coloniales**

Elisabetta Corsi

(COORDINADORA)

266.2
Or652

Órdenes religiosas entre América y Asia : ideas para una historia misionera de los espacios coloniales / Elisabetta Corsi, coordinadora. -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008. 309 p. : il. ; 23 cm.

ISBN 978-968-12-1354-1

1. Iglesia católica -- Misiones -- América -- Historia. 2. Iglesia católica -- Misiones -- Asia -- Historia. 3. Asia -- Historia eclesiástica. 4. Franciscanos -- Misiones -- México -- Historia. 5. Jesuitas -- Misiones -- México -- Historia. 6. Jesuitas -- Misiones -- Asia -- Historia. 7. Teatinos -- Misiones -- Asia -- Historia.

1. Corsi, Elisabetta, coord.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Ilustración de la portada: Marco Benefial (Roma, 1684-1764), *Ritratto della famiglia Quarantotti*, también conocido como *La familia del misionero*, 1756; óleo sobre tela 245 × 335, Roma, Galleria Nazionale di Arte Antica in Palazzo Barberini, inv. 2391.

Diseño de la portada: Elisabetta Corsi e Isabelle Duceux

Asistente editorial: Isabelle Duceux

Primera edición, 2008

**D.R. © El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
www.colmex.mx**

ISBN: 978-968-12-1354-1

Impreso en México

*Dedicado a la memoria
de Albert Chan, S.J. (1915-2005),
jesuita peruano, “uomo di lettere” chino*



Giorgione, *I tre filosofi*, 1502-1504, óleo sobre tela, 123.5 × 144.5, Viena, Kunsthistorischen Museum

ÍNDICE GENERAL

<i>Índice de ilustraciones</i>	11
<i>Agradecimientos</i>	15
<i>Introducción</i>	
<i>El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?</i>	
Elisabetta Corsi	17
 SECCIÓN I: SOÑANDO ASIA DESDE AMÉRICA	
<i>Capítulo primero</i>	
<i>De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX</i>	
Francisco Morales, OFM	57
<i>Capítulo segundo</i>	
<i>Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593</i>	
Pierre-Antoine Fabre Traducción de Germán Franco Toriz	85
<i>Capítulo tercero</i>	
<i>De Asia a las Américas: las visiones enciclopédicas de Athanasius Kircher y su recepción</i>	
Paula Findlen Traducción de Germán Franco Toriz y Yunersy Legorburo	105

SECCIÓN II: MISIÓN Y PRODUCCIÓN DE SABERES: ¿CENTRO O PERIFERIA?

*Capítulo cuarto**Arquitectura jesuita en la Tarahumara: ¿centro o periferia?*

Clara Bargellini

143

*Capítulo quinto**Giacomo Rho, S.J., y su obra matemática en chino*

José Antonio Cervera Jiménez

157

*Capítulo sexto**Del Aristoteles latinus al Aristoteles sinicus: fragmentos de un proyecto inconcluso*

Elisabetta Corsi Traducción de J. Waldo Villalobos

171

SECCIÓN III: ESTRATEGIAS MISIONERAS Y PERCEPCIONES CULTURALES

*Capítulo séptimo**Los misioneros teatinos en Asia durante los siglos XVII y XVIII*

Andrés del Castillo

189

*Capítulo octavo**Filosofía, cultura y la expulsión de los jesuitas novohispanos: algunas reflexiones*

Guillermo Zermeño

205

*Capítulo noveno**Europeos en el sur de Asia durante el imperio Mogul tardío: percepciones de misioneros italianos*David N. Lorenzen Traducción de Germán Franco Toriz
y Adrián Muñoz

215

*Conclusiones**Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América*

Antonella Romano Traducción de Germán Franco Toriz

253

Bibliografía

279

Notas sobre los autores

301

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

- p. 18 Figura I. Mapa con itinerarios de viajeros europeos que llegaron a China, de Athanasius Kircher, S.J., *La Chine illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes et de quantité de recherches de la nature & de l'art*, pp. 4-5 (Ámsterdam, 1670). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*, tomo I, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, pp. 164-165
- p. 32 Figura II. Sabiduría antigua de Egipto, de Athanasius Kircher, S.J., *Oedipi Aegyptiaci Tomus I in quo Origines Idolatriae, & primaeuae superstitiones fontes aperiuntur, & demonstrantur et dicitur Templum Isiacum, Elogium XXVII* (Roma, 1653). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis*, op. cit., tomo II, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, p. 11
- Obelisco diseñado por el propio Kircher en honor del emperador Fernando III
- p. 33 Figura III. La armonía de la creación del mundo de Athanasius Kircher, S.J., *Musurgia universalis sive Ars Magna Consoni et Dissoni in ex libros digesta*, tomo II, p. 366 (Roma, 1650). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis*, op. cit., tomo II, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, p. 103. Kircher considera a Dios óptimo y máximo organista, comparando al mundo con el órgano
- p. 35 Figura IV. Narración fabulosa del génesis de los catorce mundos a partir del cuerpo de Brama. De Athanasius Kircher, S.J., *La Chine illustrée*, op. cit., p. 264 (Ámsterdam, 1670). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis*, op. cit., tomo I, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, p. 198
- p. 36 Figuras V-VI. Portada de la primera edición de Francisco de Sousa, S.J., *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, dos partes (Lisboa, 1710). (Reimpresión reciente, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978)

- p. 37 Figura VII. Cristo *Salvator mundi* con san Francisco Javier llevando la *conquista espiritual* de Asia. Tomado de Francisco de Sousa, S.J., *Oriente conquistado a Jesu Christo*, *op. cit.*, contraportada de la Primera Parte (Lisboa, 1710). (Reimpresión reciente, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978)
- p. 42 Figura VIII. La cruz milagrosa del apóstol santo Tomás, de Athanasius Kircher, S.J., *La Chine illustrée*, *op. cit.* (Ámsterdam, 1670). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis*, *op. cit.*, tomo I, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, p. 162
- p. 106 Figura IX. Frontispicio de la *China Illustrata* (Ámsterdam, 1667). Department of Special Collections, Stanford University Libraries
- p. 119 Figura X. La *cià* o planta del té, como aparece representada en la *China Illustrata*, de Athanasius Kircher (Ámsterdam, 1667), p. 179. Con autorización del Department of Special Collections, Stanford University Libraries
- p. 121 Figura XI. Tabla hidrogeográfica de los movimientos de las corrientes oceánicas, abismos y volcanes en América meridional. Tomado de Athanasius Kircher, S.J., *Mundus subterraneus* (Ámsterdam, 1665), vol. I, entre las páginas 124 y 125. Con autorización del Department of Special Collections, Stanford University Libraries
- p. 126 Figura XII. El monstruo marino de Brasil descrito por Valentin Stansel a Athanasius Kircher, S.J. Tomado de Gioseffo Petrucci, *Prodromo apologetico alli studi kircheriani* (Ámsterdam, 1677), p. 141. Con autorización del Department of Special Collections, Stanford University Libraries
- p. 132 Figura XIII. Retrato de Athanasius Kircher, S.J., a la edad de 62 años. Tomado de Athanasius Kircher, S.J., *Mundus subterraneus* (Ámsterdam, 1665). Con la autorización de la Bancroft Library, Universidad de California, Berkeley
- p. 136 Figura XIV. La *Opera Kirkeri* en una reconstrucción del siglo XVIII de la biblioteca de Sor Juana Inés de la Cruz. Tomado de Juan de Miranda, *Sor Juana Inés de la Cruz* (antes de 1714). Con autorización de la Universidad Nacional Autónoma de México
- p. 139 Figura XV. Relato kircheriano sobre la difusión del cristianismo en la Nueva España. Tomado de Francisco de Florencia, S.J., *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (Ciudad de México, 1694). Con autorización de la Bancroft Library, University of California, Berkeley

- p. 148 Figura XVI. Carichi, Chihuahua, iglesia del Nombre de Jesús, 1686-1697. Vista general de la fachada. Fotografía: Libertad Villarreal
- p. 148 Figura XVII. Carichi, Chihuahua, iglesia del Nombre de Jesús, 1686-1697. Vista del interior. Fotografía: Libertad Villarreal
- p.149 Figura XVIII. Carichi, Chihuahua, iglesia del Nombre de Jesús, 1686-1697. Portada. Fotografía: Libertad Villarreal
- p. 152 Figura XIX. Rosario, Chihuahua, iglesia de la Santa Cruz, 1707-1723. Vista general. Fotografía: Libertad Villarreal. Sobre el crucero estaba una cúpula
- p. 153 Figura XX. Rosario, Chihuahua, iglesia de la Santa Cruz, 1707-1723. Vista general del interior hacia el coro. Fotografía: Libertad Villarreal
- p. 153 Figura XXI. Rosario, Chihuahua, iglesia de la Santa Cruz, 1707-1723. Detalle de los techos de madera pintada del coro y del sotocoro. Fotografía: Libertad Villarreal

AGRADECIMIENTOS

La jornada de estudios que se celebró en El Colegio de México el 17 de febrero de 2003 así como la presente recopilación de ensayos que de ella derivan, forman parte de las actividades previstas en el ámbito del proyecto "Formación intelectual y percepciones culturales de los franciscanos en China, India y México (1650-1800)" (Proyecto núm. 33847-H), coordinado por David Lorenzen y financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Agradezco de manera especial a esta institución haber aceptado, en tiempos en que los estudios histórico-humanísticos se hallan en serio peligro de extinción, financiar un proyecto de esta naturaleza. Agradezco a los colegas de El Colegio de México, Andrés Lira, Benjamín Preciado, Marcello Carmagnani, Anne Staples y Óscar Mazín, así como a Erica Berra, del Instituto Italiano de Cultura, por su participación en la realización de la jornada de estudios. Un agradecimiento especial a Dorothy Tanck, con quien discutimos las primeras ideas relacionadas con el proyecto, por su generosidad intelectual.

Agradezco a los dictaminadores anónimos sus generosos comentarios; he tratado de integrar sus propuestas en la mayoría de los casos, en otros he decidido mantener la estructura editorial en la que el libro había sido pensado desde el principio.

Agradezco al Departamento de Colecciones Especiales de la Biblioteca de la Universidad de Stanford, la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California, Berkeley, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Galleria Nazionale di Arte Antica en Palazzo Barberini, Roma, y el Kunsthistorischen Museum de Viena, su autorización para reproducir las imágenes contenidas en este libro.

El ensayo de David Lorenzen fue publicado originalmente en inglés con el título de "Europeans in Late Mughal South Asia: Perceptions of Italian Missionaries" en la revista *Indian Economic and Social History Review*, vol. 40, núm. 1, 2003, pp. 1-31. Se agradece a la editorial Sage la autorización para traducir el artículo al español.

Agradezco de manera especial a todos los colaboradores de El Colegio de México que han hecho posible la realización de esta obra, en particular a

Isabelle Duceux quien, como asistente editorial, preparó la bibliografía, revisó algunas traducciones y referencias bibliográficas de los ensayos. Yunersy Legorburo, Germán Franco, Adrián Muñoz y Juan Waldo Villalobos tradujeron algunos de los ensayos: en el índice se registran los créditos respectivos. Juntos compartimos bellos e inolvidables momentos, plenos de “tensión intelectual”, para expresarlo con eufemismos.

INTRODUCCIÓN

EL DEBATE ACTUAL SOBRE EL RELATIVISMO Y LA PRODUCCIÓN DE SABERES EN LAS MISIONES CATÓLICAS DURANTE LA PRIMERA EDAD MODERNA: ¿UNA LECCIÓN PARA EL PRESENTE?

Elisabetta Corsi

RELATIVISMO Y RELATIVISMOS

¿Con quién compararé, pues, a los hombres de esta generación? Y ¿a quién se parecen? Se parecen a los chiquillos que están sentados en la plaza y se gritan unos a otros diciendo: “Os hemos tocado la flauta y no habéis bailado; os hemos entonado endechas y no habéis llorado”. Porque ha venido Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: “Demonio tiene”. Ha venido el Hijo del Hombre, que come y bebe, y decís: “Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores. Y la Sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos”.

(Lc 7, 31-35).

El 8 de mayo de 2005 el cardenal Carlo Maria Martini, al pronunciar, en el Domo de Milán, la homilía para el XXV aniversario de su episcopado, hizo la siguiente afirmación:

Se dice justamente que en el mundo hay mucho relativismo, que todas las cosas son consideradas como si valieran lo mismo que cualquier otra; sin embargo, existe también un “relativismo cristiano”, que consiste en leer todas las cosas en relación con el momento en que la historia será juzgada. Y entonces las obras de los hombres aparecerán en su verdadero valor...



FIGURA I. Mapa con itinerarios de viajeros europeos que llegaron a China, de Athanasius Kircher, S.J., *La Chine illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes et de quantité de recherches de la nature & de l'art*, pp. 4-5 (Amsterdam, 1670). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*, tomo I, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, pp. 164-165

Dado el marcado sabor escatológico que caracterizaba este discurso en su totalidad, dos distintos niveles interpretativos parecen posibles: uno referencial, o sea, directamente ligado a la venida del Señor “para rendir a cada uno según sus obras”, y otro, más profundo y sutil, que constituía una velada, indirecta, y a la vez preñada y eficaz referencia a las palabras pronunciadas por el entonces todavía cardenal Joseph Ratzinger, en ocasión de la misa *pro eligendo pontifice* que inauguraba el consistorio en el cual él mismo sería elegido al solio pontificio. En su homilía Ratzinger había pronunciado duras palabras en contra del relativismo, un “dejarse llevar aquí y allá por cualquier viento de doctrina”, y de la crisis de la fe en valores universales que caracteriza al mundo contemporáneo.¹ Dicha condena al relativismo y a la posmodernidad no era sino el eco de un debate en curso en Europa, cuyo momento desencadenante podría identificarse con el rechazo, por parte del Parlamento Europeo, a incluir en los dos preámbulos del “Tratado constitucional europeo” cualquier referencia a la “raíces judeo-cristianas de Europa”.²

Es de conocimiento general el hecho de que tal rechazo estriba en la situación actual de la Unión Europea que, habiéndose convertido en tierra de inmigrantes, se enfrenta al reto de la integración de ciudadanos de diferentes razas, culturas y religiones. El peligro de ver comprometidas las identidades de los europeos a causa de estas oleadas migratorias ha desatado debates acalorados y a menudo reacciones de intolerancia e incluso de violencia entre fundamentalistas de una y otra facción. Moros *versus* cristianos: la historia no deja de repetirse. La situación se ha exacerbado aún más con los actos terroristas del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres. En particular este último, por haber sido perpetrado por ciudadanos británicos de tercera generación pero de fe islámica, ponía en tela de juicio la eficacia de la integración de dichos ciudadanos en el tejido social europeo. La lealtad a los valores y principios del Islam, que se concreta en

¹ El filósofo católico Dario Antiseri es uno de los más agudos críticos del pensamiento teológico y filosófico de Benedicto XVI. Ha expuesto su concepción y defensa del relativismo en cuanto pluralidad y diversidad de las doctrinas éticas, y no reducción de las mismas a una indiferenciada igualdad, en un libro ágil y compacto, titulado *Relativismo, nichilismo, individualismo: fisiologia o patologia dell'Europa?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005. El filósofo retoma, después de diez años de su publicación, algunos de los temas expuestos por Gianni Vattimo en su hermoso libro *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milán, Garzanti, 1996. Véase también, de este mismo autor, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milán, Garzanti, 2002.

² Menciono otras dos obras, agudas y bien editadas, útiles para entender los términos del acalorado debate intelectual en el país que nos ocupa: Geminello Preterossi (comp.), *Le ragioni dei laici*, Bari, Laterza, 2005, y Elisabetta Ambrosi (comp.), *Il bello del relativismo: quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Venecia, Marsilio Editori, 2005.

redes de ayuda económica y paramilitar, para algunos grupos radicales es una realidad transnacional revelada por los hechos del 11-S.

El cardenal Ratzinger había enunciado anteriormente su crítica al relativismo en una conferencia impartida en el Senado de la República de un país miembro de la Unión Europea. El texto, junto con otros escritos del filósofo y político Marcello Pera, había tomado forma impresa en un libro que, debido al éxito en sus ventas, hasta se distribuía en los puestos de periódicos de aquel país.³

Los ensayos contenidos en el libro son de naturaleza diversa. La reflexión de Joseph Ratzinger se centra en el relativismo ético y moral y esboza a muy grandes rasgos la construcción de los “fundamentos espirituales” de Europa y los elementos que rigen su identidad, entre los cuales destacan: el matrimonio, la familia y el cristianismo, la universalización de la cultura europea y su crisis.

Sin embargo, su reflexión ignora precisamente aquellos valores universales a partir de los cuales se construye la dignidad del ser humano, prescindiendo de su cultura, raza y fe religiosa, valores que, precisamente por su carácter universal, no pueden ser relativos, pues constituyen la médula última de todo ser. Una discusión estructurada en estos términos hubiera sido, creo, cuando menos deseable de parte de un teólogo católico y hubiera podido constituir una crítica eficaz al relativismo desde el punto de vista de los derechos humanos.⁴

La crítica de Ratzinger, aunque expresada en tintas opacas y con sobriedad, prefiere dirigirse a los “pactos de solidaridad social”, instrumentos jurídicos que en algunos países europeos regulan las uniones civiles, incluidas las de homosexuales, así como las medidas que prohíben la expo-

³ Joseph Ratzinger, Marcello Pera, *Senza radici: Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milán, Mondadori, 2004. Ratzinger ha expresado en muchas otras ocasiones su preocupación por la influencia nefasta del “relativismo cultural”; recordamos aquí su conferencia “Christ, Faith and the Challenge of Cultures”, pronunciada en Hong Kong el 2 de marzo de 1993, así como la declaración “Dominus Iesus, sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia”, promulgada por la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) el 6 de agosto de 2000, firmada por el mismo cardenal Ratzinger y confirmada por Juan Pablo II. Este documento es discutido, en otro contexto, por David Lorenzen en su contribución al presente libro.

⁴ Para una crítica al pensamiento de Ratzinger sobre la dictadura del relativismo a partir de una búsqueda de normas universalmente aceptadas, véase Tissa Balasuriya, O.M.I., “Some Asian Questions on the Dictatorship of Relativism”, *Chalana*, III (2005), 6, pp. 111-124. Sobre algunos de los temas que aquí sólo se encuentran esbozados, remito a la obra *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Munich, Piper Verlag GmbH, 1997 (*Una ética mundial para la economía y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000), de Hans Küng, uno de los pocos teólogos católicos capaces de dialogar con el mundo contemporáneo. Véase sobre todo el capítulo V: “Paz mundial: reto para las religiones del mundo”, pp. 159-215.

sición de símbolos religiosos, entre ellos obviamente el crucifijo, en lugares públicos.⁵

Por otra parte, las contribuciones del ex filósofo que durante los últimos años ha ocupado un alto cargo en la jerarquía política italiana, Marcello Pera, se caracterizan por su agresividad y altanería. Como la muerte, que no tiene compasión por nadie, todos caen bajo los golpes de su hoz: hermenéutica, nihilismo, existencialismo, pensamiento débil, desconstruccionismo, sin hablar de materialismo histórico y marxismo, cuya sentencia de muerte había sido pronunciada ya hace mucho tiempo, dentro de los mismos ámbitos intelectuales de la izquierda europea. En medio de la hecatombe, sólo el cristianismo se salva.

Pera se detiene, con abundancia de detalles, en la exaltación de una supuesta superioridad de la cultura de Occidente, que erróneamente identifica con el cristianismo, y en la crítica al relativismo en tanto que vástago del pensamiento de la posmodernidad, que habría cuestionado dicha superioridad al reconocer igual dignidad y valor a las múltiples culturas del mundo.⁶ En su acusación, el filósofo llega a atribuir una buena parte de la responsabilidad por la difusión en Europa del pensamiento relativista, a la supuesta debilidad imperante en la Iglesia desde los años setenta, a causa de la imposición de los distintos discursos teológicos posconciliares.

Lo que puede considerarse muy notable en todo esto es que tanto Marcello Pera como una buena parte de sus seguidores se declaran abiertamente ateos, lo cual en la prensa de muchos países europeos ha dado origen a las fórmulas “fundamentalismo ateo” y “ateísmo clerical”, entre otras expresiones.

⁵ Cabe recordar aquello que el teólogo afirmaba, en marcado contraste con su postura actual, en el ensayo introductorio a la obra *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* en el ya lejano 1968 (München, Kösel-Verlag): “Si el creyente puede vivir su fe únicamente y siempre librándose sobre el océano de la nada, de la tentación y de la duda, encontrándose asignado al mar de la incertidumbre como único lugar posible de su fe, sin embargo, recíprocamente, no es que el incrédulo tenga que imaginarse como inmune al proceso dialéctico, es decir, como una persona simplemente privada de fe”. Trad. it. *Introduzione al cristianismo*, nueva edición, Brescia, Editrice Queriniana, 2003, p. 37.

⁶ A este propósito, remito a un número reciente de *Metapolítica* (IX, 2005, 43), el cual se abre con una crítica a la “complacencia hipócrita por parte de muchos intelectuales supuestamente progresistas disfrazados de pacifistas, que al buscar explicaciones al terrorismo no hacen sino ponerse de su lado, se vuelven sus aliados”. Cit. de César Cansino, “Durmiendo con el enemigo”, p. 16. En otro artículo, “¿Alianza de civilizaciones?”, de Agapito Maestre, se postula que “El resultado final, pues, de la civilización es la ciudadanía, que es algo, dicho sea de paso, que sólo ha realizado nuestra civilización. La civilización, paradójicamente llamada occidental, es genuina civilización, o sea universal, porque tiene el don de la ubicuidad” (p. 17). ¿Acaso se tratará de eurocentrismo ultramarino?

El enorme eco que se ha dado a estas intervenciones, junto con los recientes acontecimientos ya mencionados, contribuye a una agudización, en Europa, de un visceral, arcaico miedo al otro: el expansionismo colonial europeo se vuelve sobre sí mismo y el viejo continente padece ahora no sólo por el desempleo y la crisis económica, sino también por el miedo a ser invadido y defraudado por los miles de pobres y desamparados que la globalización no deja de producir cada vez que madruga el sol. “¡Nos convertiremos todos en mestizos!”, truena el filósofo de la intolerancia, y en el imaginario popular que se construye alrededor de ciertas peligrosas tesis, todos los de tez morena son musulmanes, y todos los musulmanes son terroristas o presuntos terroristas.

A estas alturas estarán preguntándose qué propósito tiene detenernos en cuestiones de actualidad que atañen al viejo continente, cuando tendríamos que estar discutiendo acerca de las experiencias misioneras en Asia y América en la primera edad moderna. ¿Qué relación puede haber entre acontecimientos tan lejanos en el tiempo y en el espacio?

En el segundo cuarto del siglo XVI se fundó una sociedad religiosa que, en virtud de una especial vocación universal, quiso sentirse en su casa dondequiera que sus miembros fuesen.

“Totus mundus nostra habitatio fit”, había postulado Jerónimo Nadal, uno de los fundadores de la Compañía de Jesús, queriendo, con esta invocación, impulsar a los jesuitas a que emprendieran sus viajes peregrinos bien armados de talento y conocimiento y habilidad para desplazarse y “acomodarse”.

“La Iglesia es una sociedad”, escribe otro jesuita, pero de nuestros tiempos, Michel de Certeau, “y precisamente en cuanto sociedad, la Iglesia vive constantemente en la tentación de contradecir lo que afirma, de defenderse, obedeciendo a la ley que excluye o suprime a los extraños, de identificar la verdad con lo que ella dice de la misma, de contar los ‘buenos’ con base en sus miembros visibles, de reducir a Dios a nada más que la justificación y el ‘ídolo’ de un grupo establecido”. Se pregunta entonces De Certeau: “¿Es posible una sociedad que sepa dar testimonio de Dios sin hacer de Dios su propia posesión?”⁷

⁷ “L’estraneo”, *Mai senza l’altro. Viaggio nella differenza*, Comunità di Bose Magnano (vc), Edizioni Qiqajon, 1993, p. 13. Una reflexión reciente sobre la tesis de De Certeau acerca de la disolución del mensaje cristiano en la cultura se encuentra en Paul Tihon, S.J., “L’Église, les religions et la culture moderne”, *Nouvelle Revue Théologique*, 126, 2004, pp. 435-445. En este artículo, Tihon examina los límites y el alcance de la tesis de un teólogo de Estrasburgo, Philippe Vallin, quien sostiene la originalidad de la Iglesia de Cristo en comparación con otras religiones por su capacidad de llevar a “una recíproca desalineación y mutua realización de lo religioso y lo cultural” (“Situation religieuse et culturelle de l’Église de Christ”, *Revue des Sciences Religieuses*, 76, 2002, p. 324 (322-347 y 482-503). Agradezco a Gianni Criveller, PIME, el haberme informado sobre este artículo y haber compartido conmigo algunas ideas durante su paso por México.

Los invito a que hagamos una reflexión sobre la actualidad de este cuestionamiento en un momento como el presente, en el cual, desde distintos escenarios y perspectivas, se celebra el retorno a la religión y la espiritualidad y las distintas confesiones e iglesias han puesto en práctica planes de restablecimiento de la normatividad y la disciplina, que tienen un sabor casi contrarreformista. Los invito a que hagamos dicha reflexión teniendo en cuenta un periodo de la historia mundial que nos parece, como hoy, igualmente funesto por las guerras, la violencia, la incomprensión y los desacuerdos. Estoy consciente de que la historia nunca se repite, pues todos los acontecimientos tienen que ser evaluados con base en el contexto que los produjo; sin embargo, estoy convencida también de la utilidad de la reflexión histórica para entender las dinámicas del presente. No estoy proponiendo otra interpretación teleológica, sólo considero que todo conocimiento del mundo y de uno mismo se da a partir de un proceso comparativo y que el quehacer del historiador, muchas veces, no es sino una comparación entre diferentes hechos y diferentes interpretaciones.

Mientras terminaba la revisión de este texto, veía la luz, en las librerías italianas, el último libro de Umberto Eco, *A passo di gambero: guerre calde e populismo mediatico*,⁸ un análisis de los pasos atrás que caracterizan el comienzo del tercer milenio: una nueva estación de las Cruzadas, los fastos de Lepanto, el fundamentalismo en su más polifacética manifestación, el anti-darwinismo, el miedo al “peligro amarillo”, el antisemitismo, el saludo romano y muchos otros más. Una muy grata coincidencia.

REPENSANDO EL CONCEPTO DE MISIÓN

Boga mar adentro (Lc 5, 4).

Esta sección tiene el propósito de ofrecer al lector algunas reflexiones sobre temas relevantes para entender mejor los asuntos abordados por los ensayos que componen este libro.

De todos los documentos que emergieron del Concilio Ecuménico Vaticano II, el que más resintió en su redacción los animados debates y controversias conciliares fue el decreto *Ad gentes divinitus*, o sea, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia.⁹ Los motivos de las controversias eran

⁸ Milán, Bompiani, 2006. Se trata de una recopilación de artículos e intervenciones escritos por el semiólogo entre 2000 y 2005.

⁹ Concilio Ecuménico Vaticano II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 818-909.

de orden tanto teológico como pastoral. Si por un lado, en el nivel teológico, se discutía entre un concepto de misión entendido en clave personal, o sea, como salvación de las almas (postura de la así llamada “escuela de Münster”), y una noción de misión como “plantación de la Iglesia”, en clave jurídico-institucional (postura de la así llamada “escuela de Lovaina”); por el otro, en el nivel pastoral, la controversia radicaba en la conexión de las misiones con el colonialismo, el estatus de las nuevas iglesias particulares y, finalmente, la organización administrativa central, encarnada por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, que se quería conjugar con una mayor presencia de los obispos.¹⁰

Gracias a este decreto, que refleja el espíritu reformador del Concilio, se dio un importante paso hacia el diálogo entre distintos credos y culturas y la posibilidad de una comprensión transcultural del Evangelio. En efecto, el documento admitía, en el nivel teológico, “las vías de salvación que se pueden encontrar fuera de la visibilidad de la Iglesia, aunque sin por ello aceptar el valor salvífico de las religiones en cuanto tales”.¹¹ A partir de los años setenta se generó un debate teológico en torno a los temas abordados por la declaración conciliar y que todavía quedaban sin resolver, lo que determinó el surgimiento de la llamada teología de las religiones.

Creo que la noción de “comprensión transcultural del Evangelio” representa el momento culminante y más significativo de este debate, surgido de la conciencia de la tensión que inevitablemente se genera cuando se encuentran distintas cosmovisiones y valores culturales. De acuerdo con esta postura el Evangelio es inseparable de las culturas judía y grecorromana, a través de las cuales se ha encarnado y transmitido. El paradigma misional que emerge de esta nueva conciencia renuncia a un modelo cierto de asimilación en favor de múltiples encarnaciones del cristianismo, tantas son las posibilidades dadas por el encuentro y el diálogo entre distintas instancias culturales. Puesto que todas las culturas gozan de igual dignidad y la cultura occidental que informa el Evangelio no es superior a las demás, las formas de comprensión que de este diálogo se generen tendrán por consecuencia igual valor y dignidad. Esta compleja, utópica pluralidad se articula, de acuerdo con el pensamiento de uno de los principales epígonos de la noción transcultural de misión, Raimon Panikkar, por medio de una “confianza cósmica” en la posibilidad de la unidad en la diversidad, a partir de lo que profundamente caracteriza a todo ser humano y que él identifica sobre todo con la pobreza. Hacer presente el Evangelio entre los pobres y desampara-

¹⁰ Cfr. *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. Introducción*, *ibid.*, pp. 818-821.

¹¹ *Ibid.*, p. 820.

dos del mundo es, para el teólogo, la condición privilegiada de la misión en diálogo, mediante la cual el Verbo puede continuar a hacerse carne.¹²

Es opinión común que el Vaticano II constituye el *terminus ante quem* se desarrollan nuevos planteamientos, por ejemplo los de la teología de la liberación en América Latina y posteriormente en Asia, planteamientos que informan una nueva noción y práctica de la misión de acuerdo con los postulados que se han esbozado.

De hecho, en la gestación del documento conciliar subyacen una serie de cuestiones históricas e ideológicas muy complejas, que podríamos resumir de la siguiente manera: en el ámbito teológico se trata de la cuestión de que *extra Ecclesiam nulla salus*; en el plano histórico, de los vínculos entre misión y poder colonial. No se puede proceder a examinar estas dos cuestiones sin antes esbozar una evolución semántica del término misión.

En primer lugar, es preciso recordar que el uso del término “misión” es un anacronismo antes del siglo XVI, pues la palabra latina *missio* era empleada —y sigue siendo empleada en esta acepción— en la teología dogmática para designar, como propia de la doctrina trinitaria, la transmisión del Espíritu Santo del Padre al Hijo, así como la manera en que cada una de las personas trinitarias se da a conocer: el Padre en la creación, el Hijo en la redención y el Espíritu Santo en la salvación.

Antes del siglo XVI, en lugar de “misión” se utilizaban expresiones como “plantar la fe”, “anunciar la buena nueva”, “promulgar el evangelio”, entre otras. Pero la vocación misional del cristianismo se halla implícita en el Nuevo Testamento (NT) y, de manera muy evidente, en los llamados “discursos kerigmáticos”,¹³ o sea, aquellas narraciones sobre la primera predicación cristiana en torno a la vida, muerte y resurrección de Jesús, que se hallan en los Hch 2, 14-36; Hch 3, 12-2, o en Hch 10, 34-43: “Él ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles la Buena Nueva de la paz...”; o en 1 Cor 15, 3-5: “Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí...”; y tal vez el pasaje más hermético y controvertido de todos: “De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predica-

¹² Raimon Panikkar, “Can Theology be Transcultural?”, en Paul Knitter, *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*, Lanham, MD, University Press of America, 1990, p. 12 (3-22). Véase también P. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, Orbis Books, 1996, para una brillante síntesis del pensamiento de R. Panikkar. Especialmente las páginas 152-154.

¹³ De *Kerygma*, que en griego significa proclamación y se refiere precisamente a la primera predicación sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús. Cfr. Johan Konings, *La Biblia, su historia y su lectura. Una introducción*, Estella (Navarra), 1995, Editorial Verbo Divino, p. 238.

ción... Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres”.¹⁴

El NT contiene muchas de estas paradojas, empleadas sobre todo por Pablo para articular su estrategia misionera: “pues cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte” (2 Cor 12, 10). Estas afirmaciones nos permiten recobrar, para contraponerla a muchos de los acontecimientos ligados a la idea de *misión* que se construye en la primera edad moderna, la dimensión no asertiva y no autoritaria del proyecto misional de Pablo y su importancia para la formación de la cristiandad primitiva.

En la Edad Media, el impulso dado a la vida ascética por las órdenes monásticas favorece los viajes a lugares lejanos como parte de una disciplina de penitencia. El motivo de la *peregrinatio* (de *peregre*, encontrarse lejos del propio hogar) se entremezcla entonces con el de la misión. Sin embargo, un paso en Lc 14, 23: “Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar (*compellere intrare*) hasta que se llene mi casa...”, empieza a cobrar paulatinamente importancia en cuanto prueba testamentaria de la urgencia de forzar judíos y paganos a la conversión.¹⁵ El hecho de que esta manera de concebir el ministerio haya prevalecido durante siglos resulta evidente, por ejemplo, en las acusaciones hechas a Bartolomé de las Casas por sus métodos suaves y no coercitivos. Las Casas, obligado a dar sus razones del pasaje de Lucas: *compellere intrare*, explica que, en realidad, ello no implica el recurso a la fuerza física sino a la persuasión.¹⁶

La *conquista espiritual* es la idea que muchos misioneros oponen a la conquista militar; sin embargo, esta expresión no deja de estar cargada de ambigüedad. Véase por ejemplo la terminología beligerante empleada por el censor de la obra de Francisco de Sousa, S.J., *Oriente conquistado a Jesu Christo* (figuras V-VII).

Digno he de admiração o ver cõ evidente inferencia excedida a valentia de Hercules, quando no berço desperaçava serpentes, pelo valor dos Soldados da Companhia de Jesus logo no seu Oriente, em que lemos que no berço da sua infancia reduzirão à obediencia do seu Divino Capitaõ Jesu Christo não só infernaes serpentes, mas os mayores monstros da infidelidade, que quasi dominavaõ nas almas do Oriente do Sol até a seu Occaso...¹⁷

¹⁴ Las citas bíblicas están tomadas de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

¹⁵ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission*, Maryknoll, Orbis Books, 1991, p. 236.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Francisco de Sousa, S.J., *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa, Primeyra Parte na qual se contém os primeyros vinte, & dous annos desta Provin-*

Este episodio nos lleva directamente al periodo histórico que nos atañe y sugiere los vínculos profundos entre una noción de Estado teocrático propia de los siglos xv al xvii y perteneciente a ambos mundos, católico y protestante, y la noción moderna de misión.¹⁸

Recordemos brevemente algunos acontecimientos importantes: como consecuencia del descubrimiento de las rutas marítimas para las Indias, el papa Alejandro VI, mediante la bula *Inter Caetera Divinae*, había dividido el mundo entre las coronas de España y Portugal. La bula, que obviamente estaba basada en la noción medieval de la supremacía papal sobre el orbe, incluidos los territorios paganos, resultó en el establecimiento del derecho de *padroado* portugués y *patronato real* español, en virtud de los cuales los soberanos de los dos países extendían su poder sobre las respectivas colonias, no sólo en lo político sino también eclesiásticamente. La noción de misión se encuentra entonces anclada a la de colonización, pues el derecho a poseer colonias implicaba el deber de evangelizarlas.¹⁹

El término misión, en esta nueva acepción, indicaba entonces una “encomienda pastoral”, aunque el ejercicio de la labor misionera en estas condiciones no dejara de encontrar cierta resistencia y no pocas dificultades.²⁰ Son conocidas, por ejemplo, las dificultades surgidas a raíz del hecho de que las diócesis fundadas en las colonias tenían que ser administradas por obispos aprobados por la autoridad civil. Ellos no podían mantener un contacto directo con la Santa Sede y hasta los decretos papales tenían que ser aprobados por el soberano antes de ser hechos públicos.

Es notorio también que la reacción papal ante esta situación haya sido constituir en 1622 la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*. Mediante esta institución el ministerio en los países no católicos era asignado a la persona del pontífice y a los *Vicarii Apostolici Domini*, los cuales tenían que ejercer la función eclesiástica en representación del papa y en sustitución de los obispos

cia, *Segunda Parte na qual se contém o que se obrou desde anno de 1564- até o anno de 1585*, 1a. ed. 1710, impresa en Lisboa por Valentim da Costa; reimpresión reciente Porto, Lello & Irmão Editores, 1978, p. 17.

¹⁸ Sobre la adquisición por parte del papado de instrumentos aptos para realizar la vinculación entre poder político y poder religioso, véase Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice*, Bolonia, 1982, reimp. Bolonia, Il Mulino, 2006, sobre todo las páginas 297-344.

¹⁹ Para el caso de los asentamientos españoles en Asia puede resultar provechosa la lectura de Juan Gil, *Hidalgos y samuráis: España y Japón en los siglos xvi y xvii*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. Sobre la relación entre la Compañía de Jesús y la Corona portuguesa es imprescindible la lectura de Duril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, especialmente la sección IV.

²⁰ Cfr. las síntesis ofrecidas por D. J. Bosch, *Transforming Mission*, op. cit., pp. 226-230 y 302-313.

diocesanos. El vicario apostólico, en tanto que delegado papal, tenía que, en virtud de un *jus commissionis*, encomendar un territorio dado a una orden misionera o congregación específica, con el fin de prevenir rivalidades y disputas entre misioneros de distintas órdenes. Obviamente, estas resoluciones se aplicaban no sólo a los nuevos territorios coloniales, sino también a todos los territorios europeos recién caídos bajo la égida protestante. Por esta razón, uno de los primeros casos en el que se recurrió al término misión en esta nueva acepción es el de los asentamientos jesuitas en la Alemania protestante. Éstos, más propiamente, eran llamados *Innere Mission* (o *home-mission* en el mundo anglosajón).

La Congregación pronto tuvo también que enfrentarse al problema relativo a la institución de nuevas diócesis y al nombramiento de obispos en las sedes vacantes, sobre todo aquellas que quedaban bajo la égida portuguesa. La unión de las coronas de 1580 a 1640, y después la concurrencia comercial de Holanda, Inglaterra y Francia, determinaron el fin de la hegemonía portuguesa en Asia y la consecuente disminución de acólitos y fondos para las misiones.²¹

El término *misión* está íntimamente vinculado con el carisma²² de las congregaciones religiosas que se instituyeron después del Concilio de Trento, sobre todo con el carisma de la Compañía de Jesús. La vocación misional de la Compañía es evidente ya en las *Constituciones* y está formalizada en el texto de Claudio Acquaviva, *De modo instituendarum missionum* de mayo de 1599. Así recita la *Formula del Instituto* en la versión de 1540:

Hemos juzgado que lo más conveniente, con mucho, es que cada uno de nosotros estemos ligados, además del vínculo ordinario, con un voto especial, por el cual nos obligamos a ejecutar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto de nosotros dependa, todo lo que nos manden los Romanos Pontífices, el actual y sus sucesores, en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe; y [a ir] a cualquiera región a que nos quieran enviar, aunque nos envíen a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso los que viven

²¹ Cfr. M. Marccocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. L'Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale*, Milán, Jaca Book, 1981, pp. 48 y ss; véase también J. H. Elliott, "A Europe of Composite Monarchies", *Past and Present*, 137, 1992, pp. 48-71, incluso por los elementos de reflexión que ofrece para el presente. Agradezco a Oscar Mazín el haberme recomendado la lectura de este texto.

²² El término *chárisma*, del griego *charizomai*, significa "agradar" y de ello se origina el término *cháris*, "gracia". Mediante este término se indica un don especial que una persona recibe y por el cual da vida a una familia religiosa. Este don, al ser característico de un momento en la vida de Jesús, se convierte en algo específico de dicha familia, lo que le confiere una especial identidad y vocación.

en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes o cismáticos o a los fieles cristianos que sea.²³

Tal vocación debe ser entonces vista en relación con este “voto especial”, o cuarto voto, pues mediante el voto de obediencia al papa se configura un modelo del apostolado entendido como ministerio itinerante que, aun siendo nuevo, se encuentra todavía anclado en una tradición propia del Medioevo tardío.²⁴

Así mismo la Compañía profesa, sin los tres dichos [alude a los tres votos de pobreza, obediencia y castidad], hace voto expreso al Sumo Pontífice como a Vicario que es o fuere de Cristo nuestro Señor, para ir donde quiera que Su Santidad le mandare entre fieles o entre infieles, sin excusación y sin demandar viático alguno para cosas que conciernen el culto divino y bien de la religión cristiana.²⁵

Sin embargo, para tener una comprensión plena de los impulsos que animan los primeros fundadores de la Compañía, es preciso interpretar el cuarto voto en un sentido teológico más sutil, o sea, en sentido cristocéntrico. En efecto, toda la teología jesuítica posee una fuerte connotación cristológica, a partir de las premisas establecidas por la misma denominación de “Compañía de Jesús”.

El modelo implícito, finalmente, es el otorgado por el NT: de la misma manera como Jesús envió a sus apóstoles, el papa, en tanto que supremo “Vicario de Cristo”, envía a los jesuitas.²⁶ La noción de “*plantatio ecclesiae*” que subyace a la espiritualidad ignaciana se hace evidente, por ejemplo, en el caso de la misión a Etiopía, para la cual se había destinado a 12 sacerdotes además del patriarca.²⁷

Volvemos así a aquellos “discursos kerigmáticos” a los cuales habíamos hecho referencia. Considerar la teología de la Compañía de Jesús desde una

²³ Santiago Arzubialde, J. Corella, J. M. García-Lomas (eds.), *Las Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Bilbao, Santander, Ediciones Mensajero/Editorial Sal Terrae, s.a., p. 33.

²⁴ Bernard Dompnier, “La Compagnie de Jesús et la mission de l’intérieur”, en Luce Giard y Louis de Vaucelles, S.J. (eds.), *Les jésuites à l’âge baroque, 1540-1640*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 158.

²⁵ S. Arzubialde, J. Corella, J. M. García-Lomas (eds.), *Las Constituciones de la Compañía de Jesús, Primer Examen y general...*, cap. I, 7, 5, *op. cit.*, p. 58.

²⁶ John O’Malley, S.J., *The First Jesuits*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 1993, p. 299.

²⁷ Véase Santiago Madrigal Terrazas, S.J., *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid, Desclee De Brouwer, 2002, pp. 100 y ss.

perspectiva eminentemente cristológica²⁸ permite entender mejor cierta proclividad exquisitamente jesuítica hacia la búsqueda de *semeion*, signos, o sea, prefiguraciones de la llegada del Salvador. Es notorio que la reflexión cristocéntrica surge del encuentro con la filosofía helenística. El discurso que Lucas pone en labios de Pablo en Hch 17 —o sea, el discurso pronunciado en el Areópago de Atenas— marca el encuentro entre cristianismo y filosofía griega, pues propone una alianza entre el Dios creador de la Biblia y el “Dios ignoto” de la religión helenística. Esta alianza tiene su fundamento en el concepto de revelación natural: Pablo afirma que el orden de la creación es el punto de partida en la búsqueda de un Dios que “no está lejos de nosotros”, que “vive, se mueve y existe en nosotros”. Este espíritu anagógico es propio de una teología natural influida por la filosofía helenística, que informa el cristianismo de la edad de los Padres de la Iglesia y en la cual confluye una perspectiva cósmica y universal originada del encuentro con un sentir religioso diferente.

En este horizonte cósmico se insertan algunos términos clave de la cristología patristica, tales como *eikón*, *protótokos* y *arché* (Rm 1, 3-4; Eb1, 3-4), términos alusivos a la preexistencia y esencia de Jesús en tanto que *Cristos* (Jesús glorificado) y *Kyrios* (Señor del cosmos).

Ya con Marsilio Ficino, la filosofía renacentista había buscado la concordancia entre las filosofías antiguas, como el hermetismo y la filosofía pitagórica, y el cristianismo. El intento de subsumir estos saberes en una doctrina al servicio de una uniforme *philosophia pia* se llevó a cabo según programas

²⁸ La cristología, como disciplina teológica propiamente dicha, surge obviamente mucho después de los tiempos a los cuales nos referimos en este ensayo, aunque el discurso y las controversias en torno a la divinidad de Jesús empiezan ya en el contexto de las primeras comunidades cristianas y se reflejan en las resoluciones doctrinarias de los concilios. A continuación voy a ofrecer al lector algunos textos mediante los cuales pueda familiarizarse con la disciplina. No pretendo ofrecer una lista exhaustiva, ni tampoco neutral: se trata de la elección estrictamente personal de quien, ocupado en el quehacer histórico, no desprecia incursiones en otros ámbitos. Puesto que los teólogos no acostumbra, por lo general, detenerse en análisis contextualizados de la terminología empleada, quiero anteponer a la lista el volumen de Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985, que ofrece precisamente un análisis congruente del lugar que Jesucristo ocupa en “la historia general de la cultura” (p. xv) y de las distintas interpretaciones que se han dado de su persona y su presencia en el mundo. Para un acercamiento más propiamente teológico se sugieren los siguientes textos: Elizabeth A. Johnson, *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, Nueva York, Crossroad, 1990; Jacques Dupuis, S.J., “Who do you say that I am?” *Introduction to Christology*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1994; para su vinculación con la misión y la teología de las religiones y por haber sido objeto de los ataques de los “críticos del relativismo”, véase Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1996.

diversos y de acuerdo con finalidades distintas.²⁹ Tal intento dio vida a diversos, tanto contrastantes cuanto utópicos proyectos enciclopédicos, uno de los cuales es seguramente el de Athanasius Kircher: “una embriagante mezcla de hermetismo renacentista —fundamento aristotélico de la ciencia jesuítica— y empirismo marcadamente modernista”³⁰ (figuras II y III).

Frances Yates, la gran estudiosa de la tradición hermética, afirma que cuando Isaac Casaubon en 1614 comprobó que los escritos herméticos no habían sido compuestos por un antiguo sacerdote egipcio sino que se remontaban a la época cristiana, se abrió una brecha entre el mundo renacentista y el mundo moderno.³¹ Me parece lícito preguntarnos si este hecho no habrá contribuido a alentar a los jesuitas en la búsqueda de otros *prisci theologi*, por ejemplo Confucio, que pudieran reemplazar a quien se había considerado el mayor de todos, Hermes Trismegisto. Los censores jesuitas se esforzaron por disminuir el entusiasmo con el cual Kircher alababa antiguas civilizaciones cuyas prácticas mágicas y religiosas difícilmente podían ser vistas en consonancia con el cristianismo.³²

Por otra parte, la idea de la creación como metáfora de lo divino y como sistema constituido por signos descifrables había sido sugerida por el mismo Jesús. A la pregunta sobre el significado de la parábola del sembrador, así les contesta a los apóstoles: “A vosotros se os ha concedido conocer los secretos del Reino de Dios; a los demás sólo en parábolas, para que viendo no vean y oyendo no entiendan. El sentido de la parábola es éste: la semilla es la palabra del Dios” (Lc 8, 10). “Así también en el momento vemos las cosas como en un espejo, confusamente...” (1Cor 13-12), afirma san Pablo. El mundo es como un gran espejo que refleja semblanzas de las cosas y oculta significados que hay que interpretar, sobre los cuales se debe sutilmente “especular”. En particular, la noción de *semina verbi* es lo que será desarrollado, sobre

²⁹ Véase Martin Muslow, “Ambiguities of the *Prisca Sapientia* in Late Renaissance Humanism”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 65, núm. 1, 2004, pp. 1-13, y Charles B. Schmitt, “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, núm. 4, 1966, pp. 505-532.

³⁰ Jonathan Wright, *The Jesuits: Missions, Myths and Histories*, trad. it. *I gesuiti: storia, mito e missione*, Roma, Newton Compton, 2005, p. 60.

³¹ Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1966, p. 398, cit. en Muslow, “Ambiguities of the *Prisca Sapientia*”, *op. cit.*, p. 2. Véase también Anthony Grafton, “Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus”, en *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991, pp. 145-161.

³² Cfr. Paula Findlen, “The Last Man Who Knew Everything... or Did He?”, en Paula Findlen (coord.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York/Londres, Routledge, 2004, p. 33.

ELOGIUM XXVII.
AEGYPTI PRISCA SAPIENTIA.

FERDINANDVS

diuinæ prouiden
politici Vni
Osiris
regio intellectus oculo
vt prouidentia guber
munificus om
corde & linguâ

Mercurialium ar
variarum & ipse
HORVS, Impe
necessariarum rerum

Momphta Austriacus

omnia
Archetypo intel
operationes mentis
politici Mundi
Craterem Imperialem
fecundans, Ofi
Trium Regno

indesessus ex
vigilantia trium
populis, eorumque
Religionis, potestati
defensor ze
Genius Agatho
dodecapyrge con
malorum omnium
& ex

III. CÆSAR

tiz instrumentum,
uersi oculus,
Austriacus,
cuncta perlustrat,
natrice omnia cõstituat;
nium benefactor,
Sapientia conspicuus,

tium promotor,
inventionum author,
rials Legislator,
curæ intentus vnice;

fortitudine & robore

fulciens,
lectui conformes
suæ dirigens;
diuus Legislator
vitali influxu
ris terrenus;
rum populis

cubitor, sollicitâ
Regnorum,
commodis prouidens;
que Ecclesiasticæ
lantissimus;
dæmon politici
seruationi incumbens,
excisor, profligator,
pulsor.

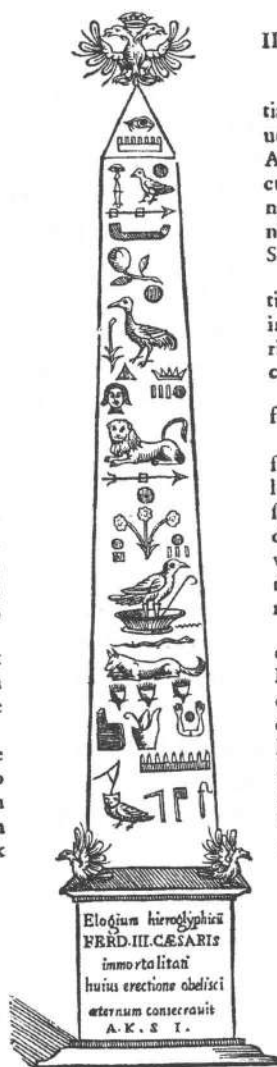


FIGURA II. Sabiduría antigua de Egipto, de Athanasius Kircher, S.J., *Oedipi Aegyptiaci Tomus I in quo Origines Idolatriæ, & primæuæ superstitiones fontes aperiuntur, & demonstrantur et dicitur Templum Isiacum, Elogium XXVII* (Roma, 1653). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis, op. cit.*, tomo II, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, p. 11. Obelisco diseñado por el propio Kircher en honor del emperador Fernando III

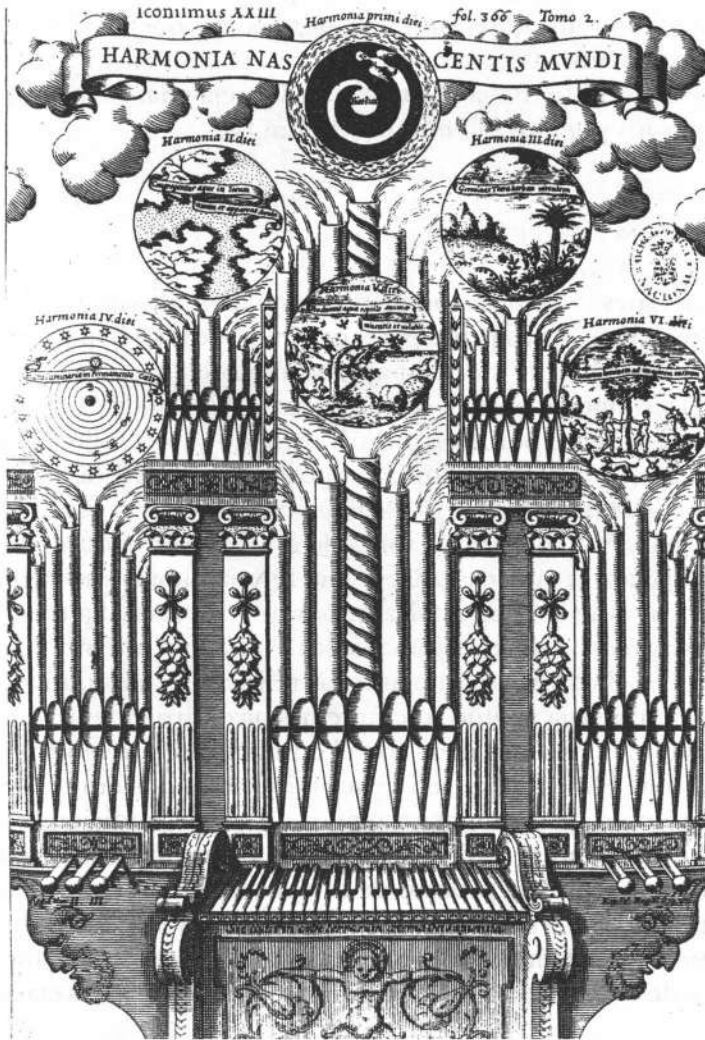


FIGURA III. La armonía de la creación del mundo de Athanasius Kircher, S.J., *Musurgia universalis sive Ars Magna Consoni et Dissoni in ex libros digesta*, tomo II, p. 366 (Roma, 1650). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis*, op. cit., tomo II, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, p. 103. Kircher considera a Dios óptimo y máximo organista, comparando al mundo con el órgano

todo por el tomismo, en formulaciones teológicas que buscan hallar metáforas de la venida del Salvador en los textos de las culturas clásicas.

San Ignacio había recomendado a los suyos el estudio de los Padres de la Iglesia, y será por esta razón que tanto algunos textos confucianos como otros de la tradición hindú serán leídos por los misioneros como *preparatio evangelica*, o sea, en intrínseca consonancia con el plan salvífico de Dios, que de esta manera no se limitaba al pueblo de la vieja alianza, sino que podía abarcar a todos los pueblos del mundo (figura IV).

REPENSANDO EL CONCEPTO DE ACOMODACIÓN

Estas formulaciones teológicas son relevantes para la constitución del método misional jesuítico, cuyas principales características se hallan en los principios de la “acomodación” y del “apostolado indirecto”.

Mediante el término *accomodatio* suele designarse el método de los misioneros adoptado primeramente por Alessandro Valignano (1539-1606), y luego por los otros jesuitas que fueron a la India, como Roberto de’Nobili (1577-1657), y a China, como Matteo Ricci (1552-1610). Se trata de la actitud abierta y tolerante hacia las religiones autóctonas de estos países; actitud que, por un lado, se asemejaba a la que los Padres de la Iglesia habían mantenido hacia las formas de culto de la edad clásica, y, por el otro, revelaba una construcción epistémica marcadamente humanística.³³ Cabe recordar que, si bien es cierto que aceptó el confucianismo ante las religiones chinas, Ricci no siempre mantuvo una misma actitud tolerante: rechazó firmemente el budismo, tal vez por sus evidentes semejanzas con el cristianismo, y se mostró muy indiferente al taoísmo. Sin embargo, en textos misioneros posteriores se encuentra un buen número de términos recogidos de ambas tradiciones; con toda probabilidad este hecho se haya debido a la intervención de los nativos que participaban en el complejo proceso de traducción de los textos de doctrina y filosofía cristiana.

La construcción epistémica a la que antes hice referencia se fundaba en los principios de la teología fundamental y se abocaba a la revelación natu-

³³ Un trabajo monográfico sobre el apostolado de Matteo Ricci es el de Johannes Bettray, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci, S.I. in China*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1995. Una buena síntesis se encuentra en Joanna Waley-Cohen, *The Sixtants of Beijing: Global Currents in Chinese History*, Nueva York/Londres, W. W. Norton & Company, 1999, pp. 72-80. Para una lectura del acomodamiento desde el punto de vista de la transmisión de la filosofía natural y matemáticas europeas a través de la terminología china clásica véase Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 2005, pp. 112-116.

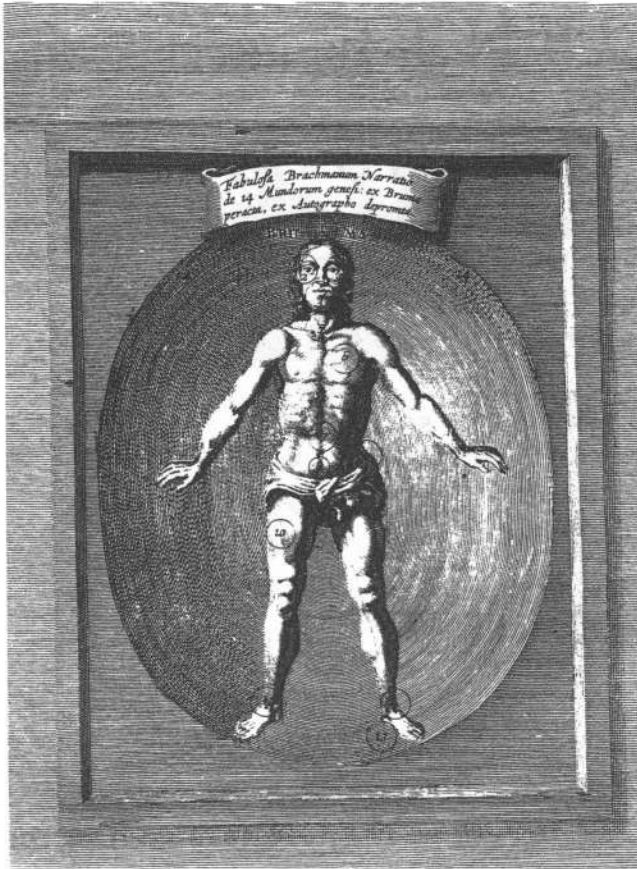


FIGURA IV. Narración fabulosa del génesis de los catorce mundos a partir del cuerpo de Brama. De Athanasius Kircher, S.J., *La Chine illustrée*, op. cit., p. 264 (Ámsterdam, 1670). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis*, op. cit., tomo I, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, p. 198

ral y a la apologética, más que a la dogmática, siendo esta última reservada únicamente a los que eran admitidos al catecumenado. Esta manera de proceder es conocida precisamente como “apostolado indirecto” y consiste en limitar la instrucción de los gentiles a algunos aspectos de la apologética, haciendo hincapié en la teología natural y reservando los dogmas de fe a los catecúmenos.³⁴

³⁴ Para un análisis del significado teológico de estos conceptos véase Gianni Criveller, PIME, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei, Brescia, Ricci Institute Variétés Sinologiques/Fondazione Civiltà Bresciana, 1997, pp. 33-53.

ORIENTE CONQUISTADO

A

JESU CHRISTO

PELOS PADRES

DA COMPANHIA DE JESUS

da Provincia de Goa.

PRIMEYRA PARTE.

*Na qual se contém os primeyros vinte, e
dous annos desta Provincia,*

ORDENADA

Pelo P. FRANCISCO DE SOUSA

Religioso da mesma Companhia

DE

J E S U S.

LISBOA,

Na Officina de VALENTIM DA COSTA DESLANDES,
Impressor de Sua Magestade.

M DCCX.

Com todas as licenças necessarias.

FIGURAS V-VI. Portada de la primera edición de Francisco de Sousa, S.J., *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, dos partes (Lisboa, 1710). (Reimpresión reciente, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978)

ORIENTE CONQUISTADO

A

JESU CHRISTO

PELOS PADRES

DA COMPANHIA DE JESUS

da Provincia de Goa.

SEGUNDA PARTE.

*Na qual se contém o que se obrrou desde anno
de 1564. até o anno de 1585.*

ORDENADA

Pelo P. FRANCISCO DE SOUSA

Religioso da mesma Companhia

DE

J E S U S.

LISBOA,

Na Officina de VALENTIM DA COSTA DESLANDES,
Impressor de Sua Magestade.

M DCCX.

Com todas as licenças necessarias.



FIGURA VII. Cristo *Salvator mundi* con san Francisco Javier llevando la *conquista espiritual* de Asia. Tomado de Francisco de Sousa, S.J., *Oriente conquistado a Jesu Christo*, *op. cit.*, contraportada de la Primera Parte (Lisboa, 1710). (Reimpresión reciente, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978)

Tales posturas tienen sus fundamentos teológicos en el pensamiento de eminentes figuras, como por ejemplo la de Francisco Suárez (1548-1619) y Juan de Lugo (1583-1660).

En el pensamiento de estos jesuitas, el problema de la *extra Ecclesiam nulla salus* se reconfigura en los términos de una posibilidad de justificación (remisión del pecado original) mediante la sola ley natural. A este respecto, Suárez formula una brillante interpretación del versículo de Juan 1, 9: "El logos era la luz verdadera que ilumina a todo hombre, viniendo a este mundo."

Afirma Suárez que estas palabras se refieren a "una iluminación interna y sobrenatural que se propaga a todas las personas, universalmente... Dios procura que, hasta los que nunca han recibido el anuncio del evangelio, sean iluminados e inducidos a un acto de fe".³⁵

Juan de Lugo comparte la misma visión y afirma que esta iluminación equivale a la "fe implícita" o al "implícito deseo de ser bautizado". Estas posturas resultan aún más relevantes y peligrosas si las vemos en relación con la resolución conciliar tridentina, según la cual no podía haber justificación sin fe ni bautismo.

No es difícil imaginar, por otra parte, el vínculo entre estas formulaciones y la estrategia misionera de la Compañía. Pensemos, por ejemplo, en los numerosos escritos jesuítas sobre la religión natural de los pueblos de Asia, en particular chinos e hindúes.

a) Acomodación como dispositivo hermenéutico

Considérese por ejemplo la obra *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposita*, compuesta por los jesuitas Prospero Intorcetta, Christian Herdtrich, François de Rougemont y Philippe Couplet, respecto a la noción arcaica de Dios en China:

Dico igitur, apud Priscos Sinas, nomen illud, quo verum Deum nuncuparunt, fuisse *Xam ti*. Cujus nominis antiquitas eadem est, quae ipfarummet litterarum quorum rudimento à *Fo hi* gentis Sinicae conditore posita, sub tertio vero *Hoam ti* Imperatore opera *camkic* magis expresse & digesta in ordinem commemorantur: de quo Imperatore refertur etiam quod Palatium se Templum confruxerit ipsi *Xam ti*, quod adeo factum fuerit annis circiter 600 ante Nahum Abrahamum, si modo annalibus & 70. Interpretum computo fidem habere placeta, multò ante scilicet, quam nomen Θεός ex quo *Dei* nomen Latini mutuarunt, scriptum à quopiam inveniretur.³⁶

³⁵ *Ibid.*, pp. 23-24.

³⁶ París, 1687, apud Danielelem Horthemels, p. lxxxix. Sobre el *Confucius Sinarum Philoso-*

Por lo que se refiere a la cuestión de la acomodación (o adaptación, *accomodatio*) del cristianismo en cuanto método misional adoptado primeramente por la Compañía de Jesús en Asia, ésta ha sido estudiada desde distintos puntos de vista; sin embargo, me parece que falta todavía un estudio completo que recoja todas las interpretaciones que de ella han sido avanzadas en muy distintos contextos historiográficos.

Los estudios que se han ocupado de la cuestión no han señalado, por ejemplo, que el término *accomodatio* tiene su origen en la exégesis bíblica. Para Santo Tomas, “las cosas, eventos, personas, o profecías de las que hablan las Escrituras, y sólo aquéllas, poseen un significado más profundo, simbólico o místico, un *sensus spiritualis*” (*Summa theol.* I q. I a. 10): “...auctor sacrae Scripture est Deus, in cuius potestate ut non solum voces ad significandum accomodet (quod etiam homo facere potest), sed tiam res ipsas...”³⁷

Por otra parte, la tesis de la acomodación fue defendida en Europa por los partidarios de la filosofía de Descartes, al interpretar “aquellos enunciados de la Escritura que eran contradictorios con la nueva ciencia de la naturaleza como expresión de una acomodación del Espíritu Santo a la visión del mundo propia de los autores bíblicos en el acto de la inspiración; una visión que, naturalmente, estaba condicionada por el momento histórico en que éstos habían vivido”.³⁸

phus como expresión de la estrategia de acomodación implantada en primer lugar por Matteo Ricci, S.J., véase David E. Mungello, *Curious Land, Jesuit Accomodation and the Origin of Sino-logy*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1985, pp. 247-298 y *passim*.

³⁷ Cit. en Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 56. La obra de David Mungello, *Curious Land...*, *op. cit.*, ofrece un análisis, que aún sigue siendo fundamental, de las consecuencias de la postura de los jesuitas en el nivel epistemológico con el surgimiento en Europa de la protosinología. Según Mungello, “the term ‘accomodation’ applies to the setting in China where Jesuit missionaries accomodated Western learning to the Chinese literati through the Confucian-Christian synthesis” p. 15. De acuerdo con cuanto se ha expuesto, resulta evidente que Mungello se sirve del término en una acepción diferente, al referirse a la acomodación de los saberes occidentales a la tradición intelectual china de matriz confuciana. Por otra parte, al delinear el significado y alcance del método de la acomodación adoptado por los jesuitas, aun sin hacer referencia a la importancia que este término cobra en la tradición exegética surgida del tomismo, Criveller menciona su presencia en el pensamiento erasmiano. Respecto al concepto de *accomodatio Christi* afirma: “Christ ‘adapts’ himself to every person and to every situation, to the Jew and to the pagan. At the same time He attaches all to Himself, in virtue of the *docta caritas*. One notices here a first theological justification of the missionary method of accomodation that will follow a few decades later”. G. Criveller, *Preaching Christ...*, *op. cit.*, p. 15. En este sentido, entonces, la *accomodatio* se configura como una *imitatio Christi*, adquiriendo así un sentido muy especial dentro del carisma de la Compañía de Jesús.

³⁸ Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p. 174.

Una tesis similar fue sostenida por Copérnico, Giordano Bruno, Kepler y Galileo. En particular Kepler, en su obra *Nueva astronomía* (1609), refiriéndose a aquellos pasajes geoestáticos o heliomóviles contenidos en las Escrituras, sostiene que los escritores bíblicos “acomodaron” sus relatos al sentido humano de la visión. Sin embargo, dicho sentido puede a menudo engañarse y, por tanto, es necesario construir una teoría de las distorsiones visuales. De la misma manera, según destaca Kepler, no son enseñanzas científicas las que están contenidas en la Biblia, sino morales.³⁹

Tal vez estas formulaciones les parezcan demasiado teológicas y sutiles; sin embargo, creo que guardan relación con lo que comúnmente se suele designar mediante el término *acomodatio*.

b) Acomodación como experiencia de encuentro con la alteridad

De acuerdo con una tradición intelectual que se remontaba a la escolástica y había recobrado vigor gracias a la exigencia de defender las nuevas teorías cosmológicas, el *acomodatio* fue usado por los misioneros como dispositivo hermenéutico para estudiar las religiones locales y hallar en ellas figuras de la revelación cristiana. Sin embargo, bajo el término *acomodatio* se entiende también una actitud propia de algunos misioneros que confiere a su experiencia una cualidad especial. Esta actitud consiste principalmente en el estudio de las lenguas nativas y en la adopción de modales, reglas de convivencia, vestimenta, hábitos alimenticios propios de la clase de los letrados en China y de los brahmanes en Asia meridional, con la cual los jesuitas se identificaron.

Así describe este proceso de iniciación Pedro Gómez al Superior General Claudio Aquaviva en una epístola fechada en Macao el 5 de junio de 1582:

Casi llego a los 50 años de edad, y confieso a su Paternidad que estoy aprendiendo todo otra vez, como si estuviera entrando al mundo: estoy aprendiendo a comer, a beber, a sentarme, a acostarme, a vestirme, a ponerme los zapatos, a recibir y a ser recibido; aprendiendo las cortesías, el alfabeto, el lenguaje y la vida. Espero que le agrade al Señor que yo me convierta en un niño en nombre de su amor quien, siendo la Sabiduría de la Tierra, por mi bien se convirtió en un niño incapaz de hablar. Según mi entendimiento, quienes van a Japón también tienen que deshacerse de las costumbres y los ropajes que traen de Europa y usar los ropajes y las nuevas costumbres del Japón, de modo que no [intentemos] trans-

³⁹ Robert S. Westman, “The Copernicans and the Churches”, en David C. Lindberg y Ronald L. Numbers, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1986, p. 92 (76-113).

formar la naturaleza de los japoneses a imagen y semejanza de la nuestra, sino al contrario, a fin de acercarlos a nuestro espíritu y a nuestra santa fe.⁴⁰

Si tenemos en cuenta las consideraciones expuestas, *accomodatio* se puede interpretar entonces en un doble sentido: como actitud abierta y tolerante hacia las religiones autóctonas de India y China, de la que deriva la necesidad de inculturación del mensaje cristiano, y como dispositivo hermenéutico, de acuerdo con la connotación que le confiere la tradición escolástica.

c) Acomodación como simulación y disimulo

La historiografía italiana por lo general interpreta el método misional jesuítico en sentido instrumental y de acuerdo con cierto grado de “simulación”. El texto que más frecuentemente se tiene en cuenta, para estos fines, es *Industriae* de Juan de Polanco, que indirectamente podría haber sugerido algunas de las imputaciones contenidas en los *Monita Secreta*.⁴¹ Dicha postura indudablemente contiene cierta fascinación, aunque conlleva el riesgo de asimilar los misioneros jesuitas a los nicodémicos e integrantes de sectas protestantes, presentes en el tejido cultural italiano del Renacimiento tardío.

Recogiendo la herencia de los estudios precursores sobre las herejías en Italia de Delio Cantimori,⁴² Carlo Ginzburg dedicó un trabajo monográfico al fenómeno del nicodemismo durante la primera edad moderna, enfocado en la obra *Pandectarum veteris et novi Testamenti, libri XII*, por Otto Brunfels, que contiene la primera formulación de la doctrina de la licitud de la simulación religiosa. En efecto, el nicodemismo, a partir del llamado paulino “Omnibus omnia factus sum”, también muy querido por Ignacio, buscaba interpretar la libertad cristiana en un sentido tan amplio que comprendiera también la licitud de la adaptación exterior a cualquier religión, para que interiormente se mantuviera la verdadera fe.

Una interpretación del “Omnibus omnia factus sum” se encuentra en la obra del teólogo y predicador católico René Benoist, *Locorum praecipuorum sacrae scripturae... Panoplia*, publicada en París en 1566.⁴³

⁴⁰ ARSI, *Jap-Sin* 9, I, ff. 85r-v.

⁴¹ Véanse Adriano Prosperi, “Il missionario”, en Rosario Villari, *L'uomo barocco*, Roma/Bari, Editori Laterza, 1991, pp. 187-199 (179-218); *Id.*, *Tribunali della coscienza*, Turín, Einaudi, 1996, pp. 588 y ss.; Sabina Pavone, *Le astuzie dei gesuiti: Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno Editrice, 2000, pp. 167-176.

⁴² Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, 1939; n. ed. al cuidado de Adriano Prosperi, Turín, Einaudi, 1992.

⁴³ Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del 500*, Turín, Einaudi, 1970, p. 203.



FIGURA VIII. La cruz milagrosa del apóstol santo Tomás, de Athanasius Kircher, S.J., *La Chine illustrée* (Ámsterdam, 1670). Reproducido en Ignacio Gómez de Liaño, *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*, tomo I, Madrid, Ediciones Siruela, 1985, p. 162

Por otra parte, un estudio reciente de Mauro Pesce sobre la simulación en Galileo postula que no se trataría de “una estrategia de salvación practicada por una minoría, sino de un método frecuentemente adoptado por las máximas autoridades de la contrarreforma”, de las cuales Galileo habría aprendido las modalidades.⁴⁴ En efecto, la notoria interpretación ricciana del culto rendido a Confucio y a los antecesores como práctica ético-política, despojada de cualquier significado religioso y, por lo tanto, no sujeta al censo de los teólogos católicos, nos remite a la separación que Galileo mismo intentó proponer entre naturaleza y Escrituras, correspondientes a los dominios epistemológicos, respectivamente, del científico y del teólogo. Tanto en el caso de Galileo como en el de Ricci, tales medidas tenían el propósito de ponerlos a salvo de la censura eclesiástica en sus actividades de investigación científica e inculturación del Evangelio. Como es sabido, el intento fracasó en ambos casos.

d) Acomodación como receptividad al “otro”

Una lectura muy sugerente del término *accomodatio* ha sido formulada por Nicolas Standaert, elaborando el principio de “imperativo cultural” propuesto por Eric Zürcher, como exigencia misionera a partir de la demanda del “otro”, y no como resultado de una estrategia planificada de antemano.⁴⁵

Es cierto que, en varios casos, al examinar la vida y los escritos de los misioneros, la cultura china parece ejercer una influencia tan irresistible que seríamos tentados de parafrasear la afamada afirmación atribuida a Ignacio de la siguiente manera: “entrar con la nuestra para luego salir con la suya”.⁴⁶

⁴⁴ Mauro Pesce, “L’indisciplinabilità del metodo e la necessità politica della simulazione e della dissimulazione in Galilei dal 1609 al 1642”, en P. Prodi (coord.), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società...*, op. cit., p. 161 (161-184).

⁴⁵ Erich Zürcher, “Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative”, en David E. Mungello (coord.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal, Styler Verlag, 2004, pp. 40-41.

⁴⁶ Cfr. Nicolas Standaert, *L’“autre” dans la mission: leçons à partir de la Chine*, Bruselas, Éditions Lessius, 2003, en particular las páginas 50-53.

e) *Acomodación como norma de etiqueta*

La cuestión de la acomodación se ha visto también en relación con la difusión, sobre todo en el mundo intelectual italiano, de los códigos de comportamiento y buenos modales.⁴⁷

En el contexto que nos ocupa, un ejemplo en este sentido puede ser la donación que Matteo Ricci le hace a Cheng Dayue de una serie de grabados de temas religiosos. Ricci ofreció cuatro láminas con representaciones de imágenes sagradas con objeto de que fueran reproducidas en el *Chengshi moyuan*, "El jardín de tinta de la familia Cheng", colección de matrices para la fabricación de barras de tinta recopiladas por los famosos hermanos Cheng Dayue (1541-1616?) y Cheng Shifang. Los dos autores los acogieron con tal entusiasmo que Ricci pensó en agregar textos explicativos a las láminas, además de un ensayo dedicado a Cheng Dayue escrito en caracteres chinos y romanizados en estilo gótico, que constituye el primer ejemplo de romanización del sistema de escritura chino.

A finales del siglo XVIII, los misioneros, sobre todo los de la Compañía de Jesús, fueron objetos de acérrimas críticas por parte de las autoridades eclesiásticas y del mundo laico por sus prácticas, consideradas "irregulares y caóticas".⁴⁸ Como es sabido, estas críticas, unidas a la "controversia de los ritos" que se desarrolló en el sur de Asia y en China, condujeron a la supresión de la Compañía en 1773. La gestación de estos conflictos es muy larga y se remonta al segundo periodo de la experiencia misional jesuítica en Asia, cuando empiezan las disputas con los mendicantes en cuanto al método de evangelización más apropiado para aquellas misiones. Al "apostolado indirecto" y al *accomodatio*, emprendidos por los jesuitas, los mendicantes contraponen el anuncio directo en las calles y la exposición indiscriminada de los signos de la fe, sobre todo el crucifijo.

Así es como su método es implícitamente criticado en el *Saverio orientale*, obra compuesta a mediados del siglo XVII a partir de las cartas anuas y otras epístolas jesuíticas, hábilmente editadas para los fines propagandísticos de la Compañía en Europa:

...la Chiesa col suo coro, e capella Maggiore, sotto titolo della Madonna di Portiuncola, e vi cenarono la prima messa nel giorno del P. S. Francesco à 4 di Ottobre del 1594 e vi posero nell'altar maggiore il santissimo Sacramento con quella libertà, e riverenza che si suole ne' luoghi de' fedeli: cosa che per lo passato non havevano osato mai fare i Padri dela Compagnia, per non esporre il Santo à cani,

⁴⁷ Adriano Prosperi, "Il missionario", *op. cit.*, sobre todo las páginas 187-196.

⁴⁸ Louis Châtellier, *La religione dei poveri: le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milán, Garzanti, 1994 (1a., ed., 1993), p. 208.

e le perle ai porci, con rischio di qualche insulto, e dishonore al più ricco tesoro della Chiesa di Dio; e per altri giusti rispetti; quantunque impegnati poi i buoni Frati dalla speranza; essendo stato costretto una volta il P. Fra Pietro a consumare in fretta le sacre particole per certo sovrastante pericolo, ordinò che non più vi si lasciasse per l'avvenire. In questa Chiesa dunque con le porte aperte cominciarono à predicare pubblicamente con gran concorso tutte le Domeniche...⁴⁹

Por otra parte, es preciso recordar que el “apostolado indirecto” y el “acomodamiento” fueron objeto también de resistencias internas en la propia Compañía y no pueden considerarse como característicos de la experiencia misional de esta sociedad religiosa en su conjunto, sino como resultado, precisamente, de diferentes instancias en acción: la experiencia misma que los misioneros, como agentes y mediadores culturales, iban adquiriendo en tierra de misión, quedaba sometida a un continuo proceso de transformación y enriquecimiento, proceso en el cual las solicitudes ejercidas por culturas complejas, como la china o la india, cumplían un papel relevante.

Sería interesante, por ejemplo, hacer una comparación con la experiencia y la práctica de los jesuitas en las misiones internas. A este propósito, quiero recordar la crítica que Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) endereza contra la devoción grosera que los misioneros fomentan en el pueblo, sobre todo a causa de lo que define “materia sensible”, o sea, el culto excesivo rendido a las imágenes sagradas.⁵⁰

La crítica formulada por Muratori podría verse como consecuencia del disciplinamiento del fervor misionero que el historiador italiano Antonio Prospero observa ya a partir del siglo XVII y que tiene el propósito de depurar la actividad misionera de todo anhelo místico orientado al martirio. Tal disciplinamiento se inserta en el contexto del “general enfriamiento institucional de los movimientos de renovación de la vida cristiana”.⁵¹

⁴⁹ Bernardino Ginnaro, S.J., *Saverio orientale ò veri istorie de' cristiani illustri dell'oriente. Là quali nelle parti Orientali sono stati chiari per virtù, e pietà cristiana, dall'Anno 1542, quando S. Francesco Saverio Apostolo dell'Indie, e con esso i Religiosi della Compagnia di Giesu penetrarono à quelle parti, fino all'Anno 1600*, tomo I: *Del Giappone, e de' Cristiani illustri di quei Regni*, parte I: *Dello stato temporale del Giappone*, Nápoles, 1641, por Francesco Savio, pp. 249-250.

⁵⁰ “Dalle lettere al Segneri (La prima lettera al Segneri sulle missioni)”, en *Dal Muratori al Cesarotti*, tomo I, *Opere di Lodovico Antonio Muratori*, a cura di Giorgio Falco e Fiorenzo Forti, La letteratura italiana, Storia e testi, Milán, Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, s.a., vol. 44, tomo I, pp. 345-354. He ahondado sobre este tema en un ensayo titulado “La retórica de la imagen visual en la experiencia misional de la Compañía de Jesús (siglos XVII-XVIII): una evaluación a partir del estado de los estudios” (en prensa).

⁵¹ Antonio Prospero, “Il missionario”, *op. cit.*, p. 186. Sobre el tema del disciplinamiento en la época postridentina véase Paolo Prodi (coord.; Carla Penuti, colaboradora), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Cuaderno 40, Bolonia, Il Mulino, 1994.

Por otra parte, siguiendo el análisis de Prosperi, los misioneros, sobre todo aquellos que tienen la obligación de enfrentarse a sociedades y culturas complejas, como las de Japón y de China, emprenden un lento y paciente trabajo dirigido a subrayar el conocimiento y el ideal apostólico a costa del ardor religioso.

Prosperi identifica esta actitud votada a la persuasión y a la educación, como la contraparte de otro método misional basado en la fuerza y la coerción. Los dos paradigmas habían sido muy claramente enunciados en la primera carta encíclica a los nuncios apostólicos de la Sacra Congregatione de Propaganda Fide, fechada el 15 de enero de 1622. En el documento se explicaba lo siguiente:

...Será conveniente declarar abiertamente esta santa intención, la cual no consiste en erigir tribunales, o ejercer jurisdicción temporal, ni tampoco tener modales violentos o inusitados, sino atender por las vías suaves y caritativas, que son propias del Espíritu Santo, a la conversión de los infieles, ya sea predicando, enseñando y disputando, o bien amonestando, exhortando y rezando...⁵²

No estoy convencida de que los anhelos místicos y la búsqueda del sacrificio extremo desaparecieran del todo ya desde mediados del siglo XVII, si consideramos la profunda resonancia que tuvo la experiencia de los mártires del Japón, incluso en la Nueva España, gracias a la presencia, entre ellos, de San Felipe de Jesús, así como el caso de las posteriores persecuciones cristianas en China.

Valga a este propósito recordar también la obra de Philippe Alegambe, S.J. (1592-1652), *Mortes illustres* (Roma, 1657), como testimonio de la construcción de un discurso hagiográfico propio de la Compañía hacia finales del siglo XVII.

La fachada de la iglesia de São Paulo en Macao daba muestra de numerosos símbolos de la Pasión, como la escalera, la cuerda, la corona de espinas, la esponja, entre otros. Esta misma simbología se encuentra reunida en emblemas dorados en los plintos de las pilastras en la capilla del Seminario de San José de los jesuitas en Macao. Aunque edificada en un periodo tardío por Francesco Folleri, S.J., entre 1746 y 1758, esta capilla, de exquisito gusto borrominesco, constituye un verdadero epítome de los proyectos evangélicos y pastorales de la Compañía. Incluso se cree que el arquitecto pudo haberse inspirado en el plano original de la Nan Tang (iglesia de los jesuitas portugueses) en Beijing.

⁵² *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 1, Roma, 1907, p. 2. Véase el importante estudio de Massimo Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee...*, *op. cit.*, especialmente las páginas 40-48.

Por otra parte, ya Alessandro Valignano había postulado un *modo soave*, anticipando, de esta manera, los dictados de la epístola a los nuncios de 1622.

Si bien el *modo soave* podría considerarse el paradigma comúnmente adoptado por los misioneros activos en China, ello no deja de generar resistencias entre miembros de la provincia, resistencias que se formalizan de diferentes maneras. Veamos algunos casos.

Es cierto que la misión evangelizadora emprendida en China por los jesuitas, empezando por Matteo Ricci y Michele Ruggieri, se encuentra “desvinculada de forma inmediata de todo proceso de penetración colonial”; sin embargo, permanece asociada “de forma simbiótica a la presencia comercial de los portugueses en Macao”.⁵³ Por otra parte, el acceso de Felipe II a la Corona portuguesa abre una nueva estación en las tentativas españolas de establecer asentamientos comerciales en el sur de China, a partir de los cuales emprender una conquista militar y espiritual del imperio. Un caso notorio es el representado por las expediciones encabezadas por el jesuita español Alonso Sánchez, cuyos entusiasmos belicistas generaron diversas respuestas: desde las agudas críticas del superior provincial de Nueva España, Antonio Mendoza, y del visitador para la provincia de Japón, Alessandro Valignano, al apoyo incondicional expresado por Francisco Cabral, superior de la misión jesuítica en China. Las expediciones han sido estudiadas por Pierre-Antoine Fabre en su “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez en Madrid, Nueva España, las islas filipinas, la costa china y Roma (1579-1593)”, incluido en el presente libro.⁵⁴

Otro caso que nos revela lo problemático de la asunción del método de la acomodación, a menudo asociado al de apostolado intelectual, con el cual incluso se le identifica a veces como paradigma de la empresa misionera de los jesuitas en China —válido, en todo caso—, es el hecho de que, como consecuencia de las persecuciones cristianas en Japón, los misioneros jesuitas refugiados en Macao en 1614 fueron intimados por el provincial Valentin Carvalho, de no llevar a cabo ninguna actividad intelectual, sobre todo científica, que no tuviera relación con “el puro Evangelio”.⁵⁵ El mismo Daniello Bartoli, aunque en otra obra (*Huomo di lettere difeso et emendato*, Roma, 1645), había “defendido y enmendado” al hombre de letras, expresa serias dudas en cuanto a la validez de la misión emprendida por Nicolas

⁵³ Manuel Ollé, *La invención de China: percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000, p. 82, n. 21.

⁵⁴ Véase también Manuel Ollé, *La invención de China...*, *op. cit.*, pp. 105-150.

⁵⁵ *Cit.* en Daniello Bartoli, *Dell'istoria della Compagnia di Giesú*, vol. III: *La Cina*, Roma, 1663, p. 150.

Trigault en 1613 a Europa en búsqueda de libros y misioneros que tuvieran suficientes conocimientos científicos.⁵⁶

¿Acaso los misioneros no tenían que ser hombres de letras?

Investigaciones recientes sobre las misiones jesuitas en China,⁵⁷ al enfocarse en el establecimiento de comunidades rituales a partir de la intervención misionera, y al analizar las diversas prácticas devocionales y formas de apropiación del cristianismo por parte de los conversos chinos, han revelado que el apostolado intelectual es únicamente un aspecto, y en muchos casos ni siquiera el predominante, de las actividades de los misioneros de la Compañía de Jesús. El apostolado intelectual cobra una importancia marginal sobre todo en periodos durante los cuales los misioneros no están obligados a residir en la capital y disfrutan de una relativa libertad de movimiento en las provincias del imperio. Si examinamos el conjunto de los libros chinos publicados por los jesuitas, podemos observar que, en efecto, los devocionarios representan la mayor parte de la producción.⁵⁸

LA EXPERIENCIA MISIONAL DE LOS JESUITAS EN LA ETAPA FORMATIVA

Los jesuitas no fueron, obviamente, los primeros cristianos en llegar a Asia, pues según la tradición el cristianismo fue introducido en Asia meridional por el mismo santo Tomás, uno de “los doce”.⁵⁹ A principios del siglo XVI vivían en la costa de Malabar alrededor de 30 000 personas que practicaban ritos sirio-caldeos bajo el ministerio de sacerdotes consagrados por el patriarca de Armenia.

Misioneros de las órdenes mendicantes habían llegado a la India entre 1290 y 1350, pero sin dejar huellas de sus estancias. El primer monasterio franciscano se edificó en 1518 y después siguieron los de los dominicos, recoletos y carmelitas, entre otros. Había entonces una buena presencia misio-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 259, n. 123.

⁵⁷ Me refiero en particular a las labores del *Ritual Workshop*, coordinadas por Nicolas Standaert, que se desarrollaron del 17 al 19 de junio de 2004 en la Katholieke Universiteit de Lovaina. Véase también N. Standaert, *L' "autre" dans la mission...*, *op. cit.*, pp. 79-94.

⁵⁸ Para una síntesis sobre el tema, me permito remitir al lector a mi artículo-resena del catálogo de Albert Chan, S.J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, East Gate Book, Armonk, N.Y., M. E. Sharpe, 2001, publicada en *China Review International*, vol. 10, 2003, núm. 2, pp. 326-337.

⁵⁹ No pocos misioneros que actuaron en Iberoamérica creyeron que, antes de evangelizar las Indias orientales, santo Tomás había estado primeramente en las Indias occidentales y, por lo tanto, interpretaban las cruces esculpidas o pintadas como restos de una primera evangelización.

nera en la India cuando, en 1542, llegó Francisco Javier, el fundador de la orden en el Oriente. Francisco llegaba no sólo en calidad de superior de las misiones, sino también en la de nuncio apostólico.

En sus incesantes viajes, que lo llevaron tres veces a las costas de Fishery, Malabar y Travancore, dos veces a Bassain y Ceylon, cinco veces a Malaca, y una vez a las Malucas, Ambon, Japón y a orillas del imperio chino, Francisco implantó diferentes métodos de evangelización que sentarían las bases de las futuras empresas misioneras jesuitas en Asia.

Elaborar la biografía de un hombre como Francisco Javier implicó un esfuerzo casi sobrehumano y, en efecto, Georg Schurhammer, S.J., dedicó 60 años a la elaboración de un proyecto que culminó en una obra en dos volúmenes y cuatro tomos.⁶⁰

En sus esfuerzos por alcanzar lo mismo a las clases altas que a las más bajas, Francisco Javier se sirvió de diversas técnicas que serían emuladas por sus sucesores.

En una epístola dirigida a Gaspari Barzaeo en Goa, fechada en Cochín el 24 de abril de 1552, Francisco relata que el padre Antonio de Eredea “tiene cá hum livro que hé muito necesario leva-llo à China, o qual se chama *Constantino*”. Se trata en efecto de la *Suma de doctrina cristiana en que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar*. El autor es Constantino Ponce de la Fuente, quien había sido víctima de la Inquisición en 1543, acusado de “luteranismo” y “quietismo”. Fue probablemente este acento en la vida espiritual a costa de la estricta normativa litúrgica lo que indujo a Francisco a escoger el texto como apto para su difusión en China.⁶¹

Es oportuno recordar el ya mencionado *modo soave* recomendado por Alessandro Valignano. Éste tuvo una trayectoria brillante y rápida: habiendo hecho su ingreso en la Compañía de Jesús en 1566, apenas siete años después, en 1573, el superior general Everardo Mercuriano lo nombraba visitador de la provincia de India. Valignano transcurriría el resto de su vida entre India y Japón, trabajando como administrador y educador, escribiendo obras sobresalientes en las que se dictan las pautas del método misional jesuítico en Asia, inspirado por los principios de la acomodación, el respeto por las culturas y religiones de los pueblos, y el apostolado intelectual.

⁶⁰ *Franz Xavier, Sein Leben und Seine Zeit*, 2 vols. en 4 tomos, Friburgo, Herder, 1955-1973; trad. esp. *Francisco Javier, su vida y su tiempo* (trad. adaptada a la documentación original por Felix de Aretio Ariznabarreta, S.J.), Bilbao, Mensajero, 1969.

⁶¹ *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (ed. al cuidado de George Schurhammer, S.J., y Joseph Wicki, S.J.), tomo II, Roma, 1945, MHSI núm. 68 (2 tomos). Sobre Ponce de la Fuente véase Melquiades Andres, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 160, 161, 164.

El resultado más espectacular y controvertido de la puesta en práctica de estos preceptos lo alcanzó Roberto de' Nobili en el centro religioso tamil de Madura. Nacido en Roma de una familia aristocrática, entró en la Compañía en Nápoles a los 20 años. Después de su ordenación zarpó de Lisboa hacia Goa en 1604. Por sus habilidades lingüísticas fue enviado a la provincia de Malabar. Después de un breve periodo en Cochín en 1606 llegó a Madura con otro compañero. Fueron los primeros fracasos, que lo indujeron a reflexionar sobre la eficacia de su predicación. De' Nobili se dio cuenta de que era necesario que los tamiles lo vieran como uno de ellos para que empezaran a tomar seriamente sus enseñanzas. Así escribía al papa Paulo V: "Profesaba yo ser un brahmán italiano que había renunciado al mundo, que había estudiado la sabiduría en Roma... y rechazado todos los placeres y comodidades de la vida mundana".⁶² Decidido a convertirse en uno de ellos, De' Nobili adoptó la vestimenta de los *sanyasis*, penitentes, se volvió vegetariano y asumió los modales de los peregrinos itinerantes que andaban descalzos, vivían de limosnas y comían una sola vez al día. Aprendió los difíciles idiomas tamil, telugu y sánscrito, e interactuando con los brahmanes logró un número tan elevado de conversiones, que su misión siguió prosperando hasta principios del siglo XVIII. Merced a su audacia, los métodos de acomodación adoptados por De' Nobili suscitaron controversias incluso entre los miembros de su propia familia religiosa. En particular se le imputaba el haber incluido ritos hindúes, *puja*, al comienzo y al final de la celebración eucarística. De' Nobili se defendía diciendo, como Matteo Ricci sostenía a propósito de los ritos confucianos y a los antecesores, que las costumbres que él había adoptado eran civiles y no religiosas, por tanto, no interferían con la pureza de las fórmulas dogmáticas y de las prescripciones litúrgicas.⁶³

En defensa del método misional de los jesuitas, se preguntaba De' Nobili: "¿No estaban los Santos Padres [en las primeras comunidades cristianas] acostumbrados a adaptarse lo más posible a los usos de las poblaciones extranjeras para lograr su conversión, transformando sus hábitos idolátricos o sus supersticiones en piedad cristiana y confiriendo a aquellos usos un significado diferente?"⁶⁴

En realidad Roberto de' Nobili había comprendido el profundo carácter ritual y la difusa religiosidad del pueblo indio, y adaptado conscientemente

⁶² Cit. en D. Alden, *The Making of an Enterprise...*, op. cit., p. 151.

⁶³ El estudio más importante sobre De' Nobili es el de Ines Zupanov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

⁶⁴ Cit. en Jonathan Wright, *The Jesuits: Missions, Myths and Histories*, trad. it. *I gesuiti: storia, mito e missione*, op. cit., p. 105.

formas rituales autóctonas a la severa liturgia romana. Pese al gran éxito en su aplicación, la Compañía de Jesús pagaría un precio muy elevado por la adopción de métodos misionales tan liberales y anticonformistas. Los así llamados ritos malabáricos se aclamaron en Roma en 1623 y se condenaron un siglo después, precisamente en 1734 y en 1744.

A pesar de las enormes consecuencias de la “controversia de los ritos”, la semilla —que llamaría de un relativismo *ante litteram*— depositada por De’ Nobili y Ricci en el fértil suelo de las culturas religiosas de India y China, siguió dando frutos que todavía hoy se pueden saborear; en el caso de la India, por ejemplo, en las reflexiones sobre la consonancia entre la autoconciencia de Jesús y la experiencia mística hindú de *advaita*, o la noción de *saccidananda* (mediante la cual el absoluto de Brahman, Nirguna Brahman, es concebido en términos de ser, *sat*, conciencia; *cit*, autorrealización, o *ananda*, felicidad), que es interpretada por algunos teólogos como anticipadora del misterio de la economía trinitaria.⁶⁵

CONCLUSIONES

John O’Malley define como “irónico” el hecho de que las grandes empresas misioneras en la India, Brasil y Etiopía propia de los años formativos de la Compañía de Jesús no hayan sido impulsadas por el pontífice sino por el rey Juan de Portugal. Si bien, por un lado, la correspondencia entre Ignacio y el soberano revela, en una etapa temprana, una plena sumisión a la voluntad real, por el otro, la relación entre la Compañía y la Corona portuguesa resulta ser frecuentemente difícil e incómoda.

En este sentido ha de entenderse, probablemente, la insistencia de Ignacio sobre la infalibilidad de la Santa Sede, o sea, como un intento de adquirir una mayor autonomía respecto del control ejercido por las coronas.

Si concebimos la relación entre misiones y poderes coloniales como equivalencia o absoluta dependencia de las primeras respecto de los segundos, nos enfrentamos con el peligro de pasar por alto una serie de cuestiones históricas de extrema complejidad y relevancia que aquí sólo se ha intentado esbozar y que serán abordadas en detalle por los ensayos que componen este libro.

En el campo de las artes visuales, estamos apenas despertando del sueño antibarroco que por mucho tiempo impidió percibir la riqueza innovadora de sus motivos, y todavía necesitamos hacer mucho para acabar con el este-

⁶⁵ Cfr. Jacques Dupuis, S.J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, Orbis Books, 2001, pp. 268-279.

reotipo del “híbrido”, que siempre implica un receptor pasivo de un modelo impuesto, como único estatuto epistémico aplicable para explicar el encuentro entre prácticas artísticas propias de diferentes civilizaciones.

Los jesuitas fueron de los primeros en ampliar el horizonte europeo presentándole, mediante sus escritos, un abanico de culturas desconocidas, insilando el germen del relativismo, poniendo en peligro, seguramente de manera involuntaria, la certeza en la superioridad de la cultura occidental. Los libros y relatos misioneros revelaron una pluralidad de culturas cuya riqueza y longevidad les permitía competir con la cultura clásica sobre la cual se había fundado el cristianismo. El universalismo jesuítico quiso integrar dichas culturas en el proyecto renacentista de una *philosophia perennis*, según el cual todas formaban parte de un organismo global cuya finalidad era preparar el camino hacia la revelación.

Fieles al mandato de Ignacio de “hallar a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios”, los jesuitas misioneros que aquí se han recordado trataron de armonizar el ideal cristiano y las diversas manifestaciones culturales y religiosas de los pueblos con los cuales interactuaron. Su actitud, a menudo audaz y liberal pero no exenta de eurocentrismo e intrínseca certeza en la unicidad y superioridad del cristianismo, generó intensos debates en Europa durante largo tiempo. Los testimonios escritos de estos debates casi siempre reflejan posturas extremas: van de la hagiografía a la leyenda negra, invitan a ser partidarios de quienes los ven como colonizadores sin escrúpulos o místicos casi sobrenaturales.⁶⁶ Cuando las tensiones se hicieron intolerables la Compañía de Jesús fue suprimida inicialmente de los distintos territorios nacionales, culminando en la supresión definitiva en 1773.

¿Qué podemos aprender de las experiencias que aquí sólo pudimos esbozar?

Los acontecimientos recientes no parecen sugerir una respuesta inmediata a esta pregunta.

Ya no somos peregrinos (de *peregre*, estar lejos del propio hogar): preferimos mil veces más el estrecho horizonte sedentario de nuestra habitación al destierro en tierras ajenas; los “otros” se dirigen ahora hacia nosotros, pero no queremos conocerlos; ya no cruzamos los océanos poniendo en peligro nuestra vida por un ideal, somos tristes navegantes del espacio virtual que todo lo aprenden mediante los parámetros cognitivos impuestos por las multinacionales.

La duda en la universal inteligibilidad de la verdad postulada por Occidente en la edad de la técnica no es un producto externo a Occidente, sino que surge de su mismo tejido intelectual. Los jesuitas, negociando constan-

⁶⁶ J. Wright, *I gesuiti...*, op. cit., p. 86.

temente entre disciplina y eclecticismo, ortodoxia y experimentación, sumisión y rebeldía, misticismo y venalidad, contribuyeron notablemente a la formación de este tejido. Tal como lo planteó Giacomo Leopardi, el filósofo del pensamiento poetizante, “la verdad no es el remedio sino la raíz misma de la angustia”. Esto quiere decir que sólo donde hay dudas pueden reinar certezas.

El título de este libro no nace de la certeza de que exista una historia misionera como tal, sino de la duda acerca de su propia autonomía disciplinaria. Sin embargo, los ensayos aquí reunidos buscan estudiar la misión como lugar privilegiado del encuentro con el “otro”, en el cual se materializan las tensiones entre centro y periferia, disciplina y resistencia, producción y circulación de saberes ortodoxos y ajenos. Aunque la mayoría de ellos se enfocan en las actividades de la Compañía de Jesús, no se han ignorado las actividades de otras órdenes modernas, como las de los capuchinos y los teatinos. En ellos se explora en primera instancia la figura del misionero como mediador cultural, sin pasar por alto su rol en las transacciones comerciales y políticas, sus constantes negociaciones entre la Santa Sede y los poderes coloniales.⁶⁷

Los ensayos que aquí se presentan buscan, desde distintas perspectivas, poner en tela de juicio una serie de tópicos historiográficos, entre los cuales destaca, por ejemplo, el antagonismo entre órdenes religiosas y producción de saberes científicos. Europa, en este contexto, aunque ausente del título, es la protagonista implícita de toda transacción entre Asia y América, en el marco de una nueva forma de escribir la historia que busca siempre mayores conexiones y redes de contactos.

El libro está estructurado en tres partes. La primera, “Soñando Asia desde América”, que reúne los ensayos de Francisco Morales, OFM; Pierre-Antoine Fabre y Paula Findlen, ofrece un primer acercamiento a una geopolítica de las actividades misioneras y a los conocimientos sobre Asia y América de ellas derivados y filtrados por el enciclopedismo romano. En la segunda parte, titulada “Misión y producción de saberes: ¿centro o periferia?”, Clara Bargellini, José Antonio Cervera Jiménez y Elisabetta Corsi buscan, desde las artes visuales, la historia de la ciencia y la filosofía natural, cuestionar el paradigma “centro-periferia”, afirmando la preñez de los conocimientos generados en tierra de misión. La tercera parte, “Estrategias misioneras y percepciones culturales”, reúne ensayos de Andrés del Castillo, Guillermo Zermeño

⁶⁷ Sobre el rol de los jesuitas como mediadores culturales remito al número temático LXXIV, 147, 2005 de *AHSI*, bajo la dirección de Diogo Ramada Curto. Véase en particular su introducción al volumen, “The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World”, pp. 3-22.

y David Lorenzen, quienes desde distintas perspectivas buscan mostrar cómo la formación intelectual de los misioneros moldea sus percepciones de las culturas locales y de las estrategias misioneras. Finalmente, Antonella Romano, mi entrañable compañera en éste y en otros viajes, delinea las conclusiones profundizando, desde la historia de la ciencia, en algunos de los temas esbozados en el presente ensayo y ofrece numerosas perspectivas para investigaciones futuras.

La heterogeneidad en la formación profesional y en el itinerario de los investigadores reunidos en este foro ha sido un aliciente antes que un obstáculo al alcance de este ambicioso intento. No sé si lo hayamos logrado plenamente; sin embargo, espero que al menos hayamos sido capaces de sentar las bases de investigaciones futuras.

Una primera versión de la mayoría de estos ensayos fue presentada en ocasión de una jornada de estudios que se llevó a cabo en El Colegio de México el 17 de febrero de 2003. En esa ocasión se eligió, como emblema del congreso, la enigmática obra de Giorgione conocida como *Los tres filósofos* o *Los Reyes Magos* (1509, Kunsthistorischen Museum, Viena). El lienzo representa tres figuras: la primera a la derecha es un filósofo griego, la segunda un árabe, y la tercera un joven contemporáneo. Este último lleva en las manos instrumentos geométricos, tal vez un *baculus* para la medición de las distancias. Es la figura más emblemática de todas, y representa el mundo renacentista católico y su herencia árabe y helenística. La simbología de los Reyes Magos es todavía más eficaz, pues ellos representan los pueblos gentiles de Oriente que se acercan a la iglesia universal.

La ilustración de la portada reproduce un lienzo de Marco Benefial (Roma, 1684-1764) titulado *Ritratto della famiglia Quarantotti*, también conocido como *La familia del misionero*, realizado en 1756 (Galleria Nazionale di Arte Antica in Palazzo Barberini, Roma). El aparato escenográfico de la obra, muy enigmático y surrealista, parece aludir a las múltiples conexiones entre predicación y retórica, pues el joven misionero Giovanni Battista Quarantotti se ha puesto a predicar en un escenario casi teatral, compuesto por una terraza que se abre hacia un paisaje orientalista, mientras sus familiares, en atuendos orientales, miran directamente al espectador para capturarlo dentro de la escena.

SECCIÓN I

SOÑANDO ASIA DESDE AMÉRICA

CAPÍTULO PRIMERO

DE LA UTOPIA A LA LOCURA

El Asia en la mente de los franciscanos de Nueva España: del siglo XVI al XIX

Francisco Morales, OFM

LOS ANTECEDENTES: LA ORDEN FRANCISCANA Y SU ACERCAMIENTO
AL ASIA. MISIONEROS Y ACADÉMICOS

La orden franciscana nació en un contexto histórico en el que se empezaba a dar un intenso acercamiento de Europa con Asia. Fue la época en la que cruzados, viajeros, comerciantes y soberanos intentaron diversos tipos de relaciones con los pueblos asiáticos.¹ Tal contexto tuvo una notable influencia en las actividades misioneras de la orden, así como en las percepciones que sobre la misión desarrollaron los frailes en las cátedras universitarias o en sus tratados teológicos.

En este contexto hay que entender las propuestas de Francisco de Asís (1182-1226), fundador de la orden, sobre la actividad misionera de sus frailes. Haciendo a un lado las formas de proselitismo propias de su época, escribe en su primera regla:

Los hermanos que van entre infieles pueden comportarse espiritualmente de dos formas. Una es que no discutan ni disputen, sino que se sujeten a toda criatura, por amor de Dios, y confiesen que son cristianos. El otro modo es que cuando consideren que es del agrado del Señor, anuncien la palabra de Dios para que crean en Dios omnipotente...²

Esta exhortación llevaba el respaldo de la práctica del santo, poco común para su tiempo, en sus tratos con los no cristianos. Durante la quinta cruzada

¹ Un buen estudio de este tema nos lo da F. E. Reichert, *Incontri con la Cina*, Milán, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1997.

² San Francisco de Asís, Primera Regla, cap. XVI, en *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid, BAC, 1980. En adelante citado como *San Francisco, escritos*.

da, organizada por el papa Inocencio III, san Francisco se internó, sin ningún acompañante militar, en la zona de los mahometanos y alcanzó un encuentro con el sultán Al-Kamil de Egipto, según narran casi todas las crónicas de la época. Uno de los más notables testimonios de este episodio es el de Jacobo de Vitry, que en 1219 formaba parte del ejército cruzado y posteriormente fue obispo de San Juan de Acre, en Palestina. En una carta de 1220 nos da la siguiente información:

Su maestro, el que fundó la orden [san Francisco] vino a nuestro ejército e inflamado por el celo de la fe, no tuvo miedo en ir al ejército de nuestros enemigos. Predicó la palabra del Señor a los sarracenos durante algunos días, aunque en realidad con escaso provecho, y el sultán, rey de Egipto, le pidió en secreto que orase por él al Señor para que, inspirado por Él, se acercase a profesar la religión que más agrada a Dios.³

Algunos historiadores cuestionan la historicidad de esta narración. Christoph T. Maier, por ejemplo, cree que se trata sólo de un "*topos*" literario, común en la vida de los santos de la época.⁴ De lo que no parece haber duda, comparando esta narración con la exhortación de la primera regla, es de su valor como signo de las nuevas prácticas de Francisco de Asís en el diálogo y encuentro pacífico con otras religiones.

LOS PRIMEROS FRANCISCANOS EN ASIA Y SUS PERCEPCIONES CULTURALES

Apoyados unas veces por los papas y otras sólo por propia iniciativa, los frailes menores probablemente fueron los más audaces misioneros y exploradores del siglo XIII en el corazón de Asia: China e India.⁵ De sus viajes nos han llegado numerosas narraciones en las que nos dejaron importantes percepciones culturales sobre los pueblos que visitaron. Entre esas narraciones sobresalen las de Giovanni di Pian di Carpine, fraile de edad avanzada, casi de sesenta años, que en 1245 fue enviado por Inocencio IV como embajador ante la corte del imperio mongol. En Kiev tuvo la oportunidad de llegar hasta el campamento de uno de los hijos del Gengis Khan, Batu, conquistador de Rusia, quien lo ayudó a proseguir su viaje hasta Karakorum, en Mon-

³ *San Francisco, escritos...*, op. cit., pp. 964-965.

⁴ C. T. Maier, *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 9-17.

⁵ L. Petech nos ofrece un amplio estudio sobre este tema en "I francescani nell'Asia Centrale e Orientale nel XIII e XIV secolo", *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Assisi, 1979, Società Internazionale di Studi Francescani, pp. 213-246.

golia, ciudad en la que se reunía la asamblea de los príncipes para la elección del nuevo soberano. El franciscano asistió, en calidad de embajador, a la coronación de Güyük, de quien recibió un trato correcto, pero sin ningún compromiso de pacto con el papa.

Giovanni di Pian di Carpine regresó a Italia y escribió una relación de su viaje con el título "Ystoria Mongolorum" (Historia de los pueblos mongoles), una de las primeras visiones de un hombre occidental sobre esos pueblos. Se conocen dos versiones de esta relación y varios manuscritos de los siglos XIII y XIV conservados en bibliotecas de Francia, Inglaterra e Italia.⁶ La obra está dividida en nueve capítulos en los que se tratan los siguientes temas: capítulo primero, "Sobre el territorio de los tártaros, dónde se halla situado, y su cualidad y disposición del aire"; capítulo segundo, "Sobre las personas, sus vestidos, sus casas, sus negocios y matrimonios"; capítulo tercero, "Sobre el culto a Dios y de lo que creen que es pecado. De las adivinaciones, penitencias y ritos funerales"; capítulo cuarto, "Sobre sus buenas y malas costumbres, usos y comidas"; capítulo V, "Sobre el principio del imperio de los tártaros, y sus príncipes. El dominio del emperador y sus príncipes"; capítulo sexto, "Sobre la guerra y ordenanzas de batallas; sus armas, astucias y reuniones. Su crueldad con los cautivos, su oposición a mantener su palabra y su perfidia con los que se les rinden"; capítulo séptimo, "Cómo hacen la paz con los hombres; de los nombres que dan a las tierras que someten y la tiranía que ejercen sobre los hombres y las tierras que valerosamente les resisten"; capítulo octavo, "Cómo se da la guerra de los tártaros y qué cosa pretenden; sus armas y orden de batalla; cómo se realiza su astucia en la batalla; la fortificación de sus campos y ciudades y qué se debe hacer con los cautivos"; capítulo noveno, "Sobre las provincias y su lugar por donde pasamos; los testigos que allí nos encontraron y de la curia del emperador y sus príncipes".

Como se ve por este sumario, más que relación de un misionero, ésta es la narración de un viajero interesado por las costumbres de un pueblo. Los temas relacionados con la religión son tratados en una forma bastante imparcial, sin tonalidades de juicios morales. Pongo aquí unos ejemplos del capítulo tercero.

Crean en un solo Dios, creador de todas las cosas visibles e invisibles, dador en este mundo de los bienes y los males. Sin embargo, no lo honran con oraciones,

⁶ Véase F. E. Reichert, *Incontri con la Cina...*, op. cit., pp. 166-177. Se han hecho diversas ediciones de esta obra, tanto en su lengua original, latín, como en traducciones al inglés, francés, italiano y alemán. Los pasajes que se ofrecerán a continuación están tomados de Anastasius van den Wyngaert, "Ystoria Mongolorum", *Sinica franciscana*, vol. I, Firenze, Quaracchi, 1929, pp. 1-130. La traducción al castellano es mía.

alabanzas o culto alguno. Tienen ciertamente algunos ídolos de fibras, hechos a imagen del hombre, y los ponen en las puertas de sus casas, y debajo de ellas ponen algo de fibras, hechas a modo de senos, y creen que ellas son guardianes de las ovejas y les traen el beneficio de leche y aves... Cuando quieren hacer esos ídolos, se juntan todas las señoras mayores que están en las casas y las hacen con reverencia, y cuando los están haciendo matan una oveja que comen y queman sus huesos.

También veneran y adoran el sol, la luna, el fuego y el agua; les ofrecen primicias de comida y bebida, sobre todo muy de mañana, antes de que coman o beban. Y puesto que no observan ninguna ley sobre el culto divino, a nadie se obligó, hasta donde pudimos comprender, a negar su fe o su ley. Aun cuando no tienen ninguna ley sobre la práctica de lo justo y huida del pecado, sin embargo tienen algunas tradiciones que llaman pecados, propuestos así por ellos mismos o por sus antepasados. Uno de ellos es fundir el cuchillo con el fuego, o en alguna forma, tocar el fuego con el cuchillo, o extraer la carne de la caldera o caer cerca del fuego con un hacha, pues creen que en esta forma se debe quitar la cabeza del fuego... En cambio, homicidios, invasión de tierras, recibir cosas de otros aun de la manera más injusta, fornicar, injuriar a los hombres e ir contra las prohibiciones y preceptos de Dios, no son pecados para ellos.⁷

Fray Guillermo de Rubruck es otro franciscano del siglo XIII igualmente notable por sus percepciones culturales de los pueblos de Asia, si bien sus contactos con esos pueblos fueron de naturaleza diferente de los de Giovanni di Pain di Carpine. Guillermo de Rubruck no fue embajador ni estuvo al servicio del papado. Fue un simple fraile menor que acompañó al rey Luis IX de Francia en su cruzada a Tierra Santa. Permaneció con el rey hasta 1253, año en que por su propia iniciativa marchó hacia Crimea con la intención de asistir espiritualmente a los cristianos prisioneros de los tártaros. Siguiendo casi el mismo camino de Giovanni di Pian di Carpine, llegó a Karakorum en donde estableció contactos con el Gran Khan, que desde 1251 era Möngke. Se le trató con benevolencia y pudo permanecer en esa ciudad alrededor de seis meses, atendiendo a la comunidad europea compuesta de artesanos al servicio de los mongoles: mercaderes, aventureros y prisioneros de las guerras mongólicas. En 1254 regresó a Tierra Santa, en donde escribió la relación de su viaje conocida como "Itinerarium".⁸ La obra fue quizá menos difundida que la de su antecesor, según lo testifican los códices que han llegado hasta nuestros días.⁹ Además de las traducciones que se han

⁷ Anastasius van den Wyngaert, "Ystoria Mongolorum...", *op. cit.*, pp. 37-41.

⁸ Luciano Petech, "I Francescani nell'Asia...", *op. cit.*, p. 223.

⁹ Se conocen siete códices de esta obra. Anastasius van den Wyngaert publica el texto latino en "Itinerarium", *Sinica franciscana*, vol. I, pp. 145-332. Los pasajes aquí citados corresponden a esa edición. La traducción al español es mía.

hecho de ella al inglés, francés y alemán, se conoce la versión original en latín publicada por Anastasius van den Wyngaert.¹⁰

Mucho más amplia que la relación de Di Pian di Carpine, con 38 capítulos y un epílogo, el "Itinerarium" trata casi los mismos temas de la "Ystoria Mongolorum": geografía, usos domésticos, comidas, ornato de las mujeres, gobierno de los pueblos mahometanos, budistas y nestorianos que encontró a su paso. Sin duda, los textos que a nosotros más nos interesan son los que se refieren a las discusiones teológicas que sostuvo con estos dos últimos: budistas y nestorianos de la corte del emperador Möngke. Narrando este episodio, escribe:

Al día siguiente, a saber, el domingo de Pentecostés, me condujeron a la corte y se me acercaron los principales sabios, uno llamado Moal, cortesano del Khan, y varios sarracenos que me preguntaban, de parte del Khan, cuál era el objetivo de mi viaje. Yo les conté cómo había llegado al principado de Sartach y de allí al de Batu, quien me había enviado hasta el emperador. Y añadí: "no tengo ninguna palabra para decir de parte de los hombres. El mismo emperador debe saber lo que le escribió el príncipe Batu. A no ser que queráis escuchar la palabra de Dios". Estas palabras los atrajeron y preguntaron qué palabra de Dios quería yo decirle, creyendo que yo quería profetizarle algún buen acontecimiento, como muchos lo hacían.

A esto les respondí: "si queréis que os diga la palabra de Dios, tráiganme un intérprete". Ellos dijeron: "lo traeremos, pero dinos a nosotros, por su medio, lo que puedas; nosotros lo entenderemos bien". Mucho me presionaron para que hablara. Entonces dije: "Ésta es la palabra de Dios: a quien más se le da, más se le exigirá. También, a quien más se le ha dado, más debe amar. De estas mismas palabras de Dios, habla al emperador Möngke porque Dios le dio muchas cosas. Pues las riquezas y el poder que tiene no se los dieron los ídolos, sino el Dios omnipotente que hizo el cielo y la tierra, en cuyas manos están todos los reinos de la tierra y los transfiere de nación a nación por los pecados de los hombres. Por tanto, si lo ama le irá bien; de otra manera se dará cuenta de que Dios le quitará todo, hasta el último pedazo de tierra".

Entonces uno de los sarracenos dijo: "Puede haber algún hombre que no ame a Dios". Respondí: "Dios dijo: si alguien me ama, guardará mis mandatos, y el que no me ama no observa mis mandatos. Por tanto, el que no guarda los mandamientos de Dios no ama a Dios". El sarraceno me preguntó, "¿estuviste alguna vez en el cielo para conocer los mandamientos de Dios?" "No, le respondí, pero el mismo Dios dio sus mandamientos a hombres santos, y finalmente él mismo bajó del cielo y nos los enseñó y los tenemos por escrito"... "¿Quieres entonces decir que el Emperador no guarda los preceptos de Dios?" A lo que respondí: "vendrá el interés

¹⁰ *Idem.*

prete, como decís, y yo recitaré ante él, si le place, los mandamientos de Dios y él juzgará si los observa o no". Ellos se retiraron y dijeron que yo había sostenido que el emperador era idólatra y no observaba los mandatos de Dios.¹¹

Esta forma de entablar diálogos con pueblos no cristianos valiéndose de conceptos cercanos a las religiones de estos últimos es un procedimiento que volverá a aparecer en otros encuentros de los franciscanos con culturas no europeas. Sin duda el caso más conocido es el de los Doce, los primeros franciscanos que en 1524 entablaron un "coloquio" con los indígenas de la Ciudad de México.¹² Pero, volviendo a los contactos de los franciscanos de los siglos XIII y XIV con los pueblos de Asia, hay que anotar que sus narraciones no quedaron confinadas sólo a los claustros conventuales, sino que también pasaron a las aulas universitarias, lo que dio oportunidad a los maestros franciscanos de plantear nuevas teorías misioneras.

Digno de notar en este último aspecto es el caso del catedrático franciscano de La Sorbona, Roger Bacon, quien trató muy de cerca a Guillermo de Rubruck cuando éste residía en París por el año de 1255.¹³ Con evidente referencia a las experiencias de éste y de otros frailes misioneros de la época, Bacon expone en su *Philosophia Moralis* nuevos conceptos sobre las misiones. Señala, ante todo, que hay que establecer una clara diferencia entre éstas y las Cruzadas. Las primeras son una tarea encaminada a convencer de la existencia de Dios con base en argumentos válidos para todas las naciones, las segundas son una operación de dominio que expropia su libertad a las personas.¹⁴ Y puesto que la argumentación del misionero debe basarse en conceptos universalmente aceptados, este pensador franciscano se empeña en establecer un *consensus gentium* en el cual se pueda armonizar el pensamiento de "tártaros, sarracenos, judíos, cristianos, sabios idólatras y paganos".¹⁵

Roger Bacon propone como bases para este *consensus* la filosofía, la geometría y el "juicio escatológico", o sea, conocimientos fundamentados fuera

¹¹ Anastasius van den Wyngaert, "Itinerarium...", *op. cit.*, pp. 290-293.

¹² El texto lo ha publicado Miguel León-Portilla, *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*. México, UNAM, 1986. Un acercamiento a los contenidos teológicos de este texto se puede ver en Francisco Morales, "Los Coloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, 2001, pp. 175-188.

¹³ Anastasius van den Wyngaert, "Itinerarium", p. 148.

¹⁴ Sigo aquí a Davide Bigalli, "Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone", en *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII: Atti del VI Convegno Internazionale*, Asís, Società Internazionale di Studi Francescani, 1979, pp. 152-186.

¹⁵ *Ibid.*, p. 179.

de la religión cristiana, ya que para este maestro franciscano deben distinguirse dos formas de demostrar la fe: una de índole superior a la naturaleza humana, a saber, los milagros, que está confiada únicamente a la voluntad divina; otra de índole humana, a saber, el raciocinio. De este segundo camino hay que descartar las leyes cristianas o la autoridad de los santos, que siempre serán rechazadas por los infieles. Queda así como único camino válido la filosofía, tronco común del conocimiento humano, que acerca a todos a la revelación divina original. Este método filosófico racional debe estar acompañado de un "procedimiento tomado de la geometría", ciencia que, para Roger Bacon, es el medio de alcanzar la definición rigurosa de los términos empleados en el discurso, pues no puede haber "seguridad" (*certificatio*) si no se conoce la realidad que existe bajo las palabras.¹⁶ Finalmente, para darle una forma universal a este método, hay que agregar la convicción común en todas las religiones, a saber: la creencia en un juicio supra terrestre de la conducta humana.¹⁷

Sorprenden en este franciscano los asomos de modernidad manifestados en su manera de entender el diálogo con los no cristianos y en el postulado de que éste debe fundarse no sólo en conocimientos comunes de la cristiandad europea, sino también de todas las religiones. Los resultados de esta postura llevan a Bacon a exigir una amplia preparación intelectual en el misionero. Según este maestro, los fracasos de los misioneros provienen de su ignorancia tanto sobre la realidad geográfica de los lugares adonde se dirigen como sobre las características de los pueblos en donde misionan. Una recta inteligencia del mensaje cristiano demanda, aun de los simples cristianos, intenso estudio. El desconocimiento de idiomas o les impide entender bien su propia fe, o bien, los lleva a malinterpretarla. Concluye: "sucede así que los latinos no se pueden gloriarse de sabios, por el contrario, muchos lamentan la grave falta de sabiduría".¹⁸

Otro pensador digno de mencionarse como inspirador de nuevos conceptos misioneros es el mallorquín Raimundo Lulio. Nacido entre 1232 y 1233, a sus 60 años (1293) tomó el hábito de franciscano seglar, si bien ya antes de esos años mantenía fuertes relaciones con los frailes. Gracias a un esclavo moro aprendió el árabe, lengua que le ayudó a compenetrarse con la filosofía árabe. Sus contactos culturales con ese mundo y sus grandes inquietudes por encontrar caminos de unidad lo llevaron a escribir el "Arte abreviado de encontrar la verdad", obra en la que, como su antecesor Roger Bacon, propone un método evangelizador basado en una síntesis de la filo-

¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 183.

sofía musulmana, la cábala judía, la filosofía occidental y la teología cristiana. Lulio sostiene que con esta síntesis se puede llegar a las razones “necesarias”, con las que todo ser humano puede alcanzar el conocimiento del Dios único y trinitario.¹⁹ Este “Arte abreviado” fue ampliamente conocido por los franciscanos catalanes. De hecho, éstos, motivados por este “Arte abreviado”, fundaron un colegio de misiones en Miramar de Mallorca. Durante estos mismos años Lulio mantuvo contactos con el ministro general de la Orden, Raimondo Gaufredi, y se pudo instalar en Italia, en donde, al parecer, enseñó su “Arte” en varios conventos franciscanos, sobre todo de los “espirituales”,²⁰ con quienes mantuvo estrechas relaciones.

EL IMAGINARIO MISIONERO Y LA NUEVA ESPAÑA

Como se ve, la inquietud entre los franciscanos por el acercamiento a otras culturas se encuentra desde los orígenes de la orden en diversos niveles, tanto misioneros como universitarios. En no pocas ocasiones, entre ambos grupos, académicos y misioneros, se establecen puntos de comunicación que dan arranque a proyectos de singular relevancia, como lo fue el mencionado Colegio de Miramar en Mallorca. En Nueva España se dieron experiencias semejantes en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, o los colegios de Propaganda Fide de fines del siglo XVII.²¹ Pero no siempre ambos grupos, misioneros y académicos, convergen en el mismo camino; hay veces que proyectos e ideales encuentran sus propias andaduras. Esto sucede con fre-

¹⁹Miquel Batllori, “Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo”, en *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII: Atti del VI Convegno Internazionale*, Asís, Società Internazionale di Studi Francescani, 1979, pp. 189-211.

²⁰ Se conoce como “grupos espirituales” a los que defendieron la forma más estricta de observar la Regla Franciscana. Aparecen desde el siglo XIII y se extienden a lo largo de gran parte de la historia franciscana. Sobre sus orígenes, véase Gratien de Paris, *Historia de la fundación y evolución de la orden de frailes menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, Ediciones Desclee, 1947. Tuvieron una influencia muy importante en la fundación de la orden franciscana en México según lo estudia José García Oro, *Prehistoria y primeros capítulos de la evangelización de América*, Venezuela, Ediciones Trípode, 1988.

²¹ El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado por los franciscanos en 1536, ha sido estudiado como centro de enseñanza superior, pero no como centro de encuentro de la cultura occidental y la mesoamericana. Véase Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial: escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982. El mismo autor nos da una visión general de los Colegios de Propaganda Fide en “Los colegios apostólicos de Propaganda Fide: su papel en la evangelización de América”, *Evangelización, cultura y promoción social: ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI - XVIII)*, México, Porrúa, 1993, pp. 553-569.

cuencia con los “espirituales” que sustentan su vocación misionera en ambientes de intenso misticismo y un tanto alejados del mundo académico.

Los iniciadores de la misión franciscana en México pertenecen a este último grupo.²² Envuelto en las corrientes del reformismo español de los últimos años del siglo xv y principios del xvi, el grupo básico de esa misión pertenecía a la custodia de San Gabriel, origen de la corriente más estricta del franciscanismo español del xvi.²³ Su ideal misionero nació en un contexto de lucha por un estilo de vida basado en dos notas fundamentales: radicalismo evangélico y eremitismo contemplativo. El objetivo concreto de ese ideal es, en sus orígenes, un tanto vago, pues bien puede referirse a la misión entre los moros recién conquistados en el sur de España, a la de los pueblos descubiertos en la misteriosa América, o a los pueblos de Oriente, un anhelo, al parecer, permanente en la orden.

El ejemplo más llamativo de esta fuerte vocación misionera con objetivos un tanto indeterminados es el de Martín de Valencia, líder espiritual de los franciscanos en Nueva España en la primera década de trabajo misionero (1524-1535). Gracias a las notas hagiográficas que sobre él nos dejó uno de sus compañeros, fray Francisco Jiménez, podemos darnos cuenta de la importancia que el ideal misionero tuvo en la formación espiritual de aquel fraile.²⁴ De las diversas narraciones que recoge Francisco Jiménez, vale la pena citar las siguientes, tanto por su contenido narrativo como por las pistas que nos dan para acercarnos a la formación espiritual de estos frailes. Narra Francisco Jiménez que en cierta ocasión, estando fray Martín de Valencia en el coro rezando los maitines,

... comenzó a sentir una devoción interior y a traer a la memoria la conversión de los infieles, y pensando esto en muchos versos y salmos que iban rezando hallaba entendimiento a este propósito, de que gozaba su espíritu y crecía en aquel deseo, especialmente en aquel salmo que comienza: *Eripe me de inimicis meis*, donde dos veces se repite aquel verso que dice: *convertentur ad vesperum et famem patientur ut canes*. Y decía, hablando en su espíritu: Oh! cuándo será aquesto?, ¿cuándo se cumplirá esa profecía?, ¿cuándo será esa tarde? Por ventura, ¿no es ya? ¿No será este tiempo?, ¿no sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en las vísperas y fin de nuestros días y en la última edad del mundo?²⁵

²² José García Oro, *Prehistoria y primeros capítulos...*, op. cit., pp. 151-177.

²³ José García Oro, “La provincia franciscana de Santiago y el origen de los descalzos”, *Liceo Franciscano*, segunda época, vol. XV, 1962, pp. 2-30.

²⁴ El texto de fray Francisco Jiménez ha sido publicado dos veces. Aquí usamos la edición de Pedro Ángeles Jiménez en “Vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez”, en Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 1996, pp. 211-261.

²⁵ *Ibid.*, p. 232.

Este pensamiento envolvió en tal manera a fray Martín, que por momentos salió fuera de sí, según continúa el texto:

... estando leyendo [las lecciones de maitines] en el púlpito, vido en espíritu muchas ánimas en gran número de infieles que convertían y venían a la fe y al bautismo. Fue tanto el gozo y alegría que su espíritu sintió interiormente que no se pudo sufrir de echarlo fuera, y como loco fuera de sí, no fue en su mano y dio voces y dijo tres veces en alta voz “Loado sea Jesucristo, loado sea Jesucristo, loado sea Jesucristo”. Los frailes, viéndole así atónito y como embriagado, no sabiendo el misterio, pensando que enloquecía, lleváronlo a una celda y le enclavaron la ventana que estaba en el techo, y cerrándole la puerta de la celda se tornaron a acabar sus maitines.²⁶

Además del arrebató místico —uno de los ingredientes peculiares de los grupos “espirituales”—, dos cosas llaman la atención en este relato: 1) la interpretación de un pasaje bíblico que nada tiene que ver con la conversión de los infieles, y 2) la relación que se hace entre conversión de los infieles y la última edad del mundo. Estos elementos son importantes para introducirnos, así sea de una manera un tanto tentativa, en algunos aspectos de la formación intelectual y espiritual de esos religiosos.

El salmo 58 (versión de la Vulgata), al que hace referencia el primer texto, es una oración en la que se implora la ayuda de Dios para escapar de los enemigos: *eripe me de inimicis meis* (líbrame de mis enemigos). El siguiente versículo, *convertentur ad vesperum et famem patientur ut canes*, que emocionó tanto a Martín de Valencia, se refiere a esos enemigos que “regresarán por la tarde y tendrán hambre como perros” (traducción literal), sentido que fray Martín altera totalmente al considerar esa frase como un pronóstico de la “conversión de los infieles”, dando al verbo de la Vulgata “*convertere*” el significado de conversión al cristianismo, cuando en realidad significa “regresar”. Este tipo de interpretaciones bíblicas, tan común en las primeras crónicas de la evangelización, nos pone en contacto con las corrientes místicas en las que se formaron los frailes, bastante diversas de las humanísticas en las que estaban formados otros de sus hermanos contemporáneos, por ejemplo, fray Francisco Jiménez de Cisneros, gran promotor de la reforma franciscana y de la lectura crítica de los textos bíblicos, como lo demuestra su célebre Biblia complutense.

¿En qué fuentes se nutre esta manera de interpretar la Escritura, tan característica de los grupos espirituales? Otro pasaje de la biografía que venimos citando nos orienta sobre este asunto: Dice su biógrafo:

²⁶ *Ibid.*, p. 233.

Paréceme que a él, y no sé a quién, oí que recibió el hábito en la villa de Mayorga, que es provincia de Santiago, y que siendo novicio, *leyó el libro de las Conformidades* de nuestro padre san Francisco, en cuya leyenda fue alumbrado mucho y comenzó a conocer la virtud de la pobreza...²⁷

El *Libro de las Conformidades*, escrito hacia 1385, es clave importante en la formación espiritual de estos frailes. Su autor fue Bartolomé de Pisa, fecundo escritor franciscano de fines del siglo XIV (murió en 1401). El tema principal de su voluminosa obra "De las conformidades" es la comparación de la vida de san Francisco con la de Jesucristo.²⁸ El uso que en esta obra se hace de la Sagrada Escritura es llamativo por la libertad que se toma para interpretarla. Así, por ejemplo, en la primera parte de la obra, Bartolomé de Pisa escoge 63 textos del Antiguo Testamento para referirlos como profecías a la vida de Jesucristo. Algunos de éstos son ciertamente clásicos, pues ya los utilizan los evangelios, pero otros están aplicados completamente a discreción del autor.²⁹ Lo sorprendente del caso es que al aludir, en la segunda parte, a la vida de san Francisco, pone otros tantos textos bíblicos que, según Bartolomé de Pisa, se refieren a la vida del santo de Asís. La forma de interpretar la Sagrada Escritura es en exceso figurativa. Baste citar los dos primeros actos de la vida de San Francisco: 1) Francisco es enviado al mundo por Dios, lo cual estaba prefigurado en Génesis, 37, 15s., cuando José es enviado por su padre a visitar a sus hermanos. 2) La alegría del nacimiento de san Francisco estaba prefigurada en el nacimiento de Isaac que al nacer produce la alegría y risa de su padre y madre (Génesis, 21, 6, 8).³⁰ Por cierto, en la sección de esta obra, en la que el pisano enumera los profetas que en sus escritos aluden a san Francisco, menciona, entre otros, al abad Joaquín (de Fiori) que, según Bartolomé de Pisa, aplica a san Francisco el comentario al octavo capítulo de la profecía del anacoreta y presbítero del monte Carmelo, Cirilo presbítero.³¹

²⁷ Pedro Ángeles Jiménez, "Vida de fray Martín de Valencia", p. 225. Las cursivas son mías.

²⁸ La obra de Bartolomé de Pisa está publicada por los franciscanos de Quaracchi, *De Conformitate Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu auctore Bartolomé de Pisa*, vols. IV y V de *Analecta Franciscana*, Firenze, Quaracchi, 1906 y 1912. En adelante citado como *De Conformitate*. 44. Una introducción general a esta literatura se encuentra en John V. Fleming, *An Introduction to the Franciscan Literature of the Middle Ages*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1977, pp. 68-72.

²⁹ Como ejemplo podemos citar las tentaciones de Cristo que aparecen en los evangelios (Mt 4). Bartolomé de Pisa las ve prefiguradas en la cuarta visión de Zacarías que en la Vulgata dice "Et ostendit mihi Dominus Iesum sacerdotem magnum, stantem coram angelo Domini, et Satan stabat a dextris eius ut adversaretur ei" (Zac 3,1) *De Conformitate...*, op. cit., vol. IV, p. 26.

³⁰ *Ibid.*, p. 34.

³¹ *Ibid.*, p. 44.

Este conjunto de imágenes, profecías, libres interpretaciones bíblicas, visiones y revelaciones nos hacen comprender la importancia que para los primeros franciscanos de México tuvo el imaginario religioso en sus ideales misioneros. Un sueño de fray Martín de Valencia, estando ya en México, nos confirma este punto. El texto es importante, pues en él se hace expresa referencia a los “infieles” de Oriente. Volvemos a citar la obra de Francisco Jiménez.

Parecióle al varón de Dios [fray Martín de Valencia] que se veía estar una vez a la orilla de un río, y de la otra parte del río vio dos mujeres, cada una con un niño en los brazos. Y entrambas querían pasar el río hacia la parte donde estaba el siervo de Dios. La una destas mujeres era fea y su hijo también y lagañoso; la otra era hermosa y por semejante el hijo era también hermoso y muy gracioso. Y queriendo pasar el río la fea, no podía y entró en el agua con temor e iba titubeando para caer, e las olas la turbaban e impedían, pero con todo su trabajo y temor pasó el río. La otra mujer hermosa, antes que entrase [al río] el niño estaba en sus brazos mirando el hito al siervo de Dios y con cara alegre y riendo alargando la mano, mostraba que deseaba mucho pasar a donde él estaba, y luego que la madre entró con él en brazos, pasó muy ligeramente y sin temor el río que ningún impedimento recibió de las olas de la corriente. E fuele declarado en espíritu que aquella mujer fea es esta nueva España y la iglesia della, cuyos hijo e hijos, esto es, los convertidos, son sarnosos y lagañosos en sus principios y con trabajo pasan las ondas deste mundo, pero en fin llegan al puerto... La otra mujer hermosa y graciosa es otra tierra nueva que se descubrirá y nueva iglesia que será hermosa y graciosa, cuyos hijos también serán hermosos, esto es, varones buenos cristianos y espirituales y graciosamente y de voluntad sin compulsión se convertirán y serán constantes en la fe y guarda de la ley de Dios, y serán graciosos delante de Dios, y esto es lo que representaba aquel niño hermoso y gracioso que en sus brazos tenía.³²

Por este texto parece claro que el imaginario misional siguió siendo intenso en los franciscanos de la primera generación que ya trabajaban en México, y que en este imaginario eran los pueblos de “China”, los más aptos para ser evangelizados. Un frustrado y bastante nebuloso viaje que a principios de 1533 organizó fray Martín de Valencia para ir a “China”, junto con algunos compañeros, entre ellos Toribio de Motolinía, Martín de la Coruña, Antonio de Ciudad Rodrigo y Francisco Jiménez, nos señala la fuerza que este imaginario tuvo en los primeros proyectos evangelizadores de estos frai-

³² Pedro Ángeles Jiménez, “Vida de fray Martín de Valencia”, pp. 257-258. Jerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, libro V, cap. 9, narra el mismo sueño con algunas variantes.

les. Escribe fray Toribio de Motolinía sobre este viaje: "Decía fray Martín que se descubrirían en aquella costa gentes más hermosas y de más habilidad que éstas de la Nueva España".³³ Por su parte, Jerónimo de Mendieta, otro de los grandes cronistas del siglo XVI, apunta sobre el mismo viaje: "El primero que esto intentó [ir a China] fue el santo fray Martín porque tuvo revelación que había otras muchas gentes hacia la parte del poniente de más entendimiento y capacidad que éstas de la Nueva España".³⁴

Este imaginario misionero rebasó los grupos "espirituales" y se hizo presente aun en frailes de reconocida formación humanística. Entre otros se puede mencionar a fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México e indudablemente uno de los grandes promotores de los estudios humanísticos en Nueva España.³⁵ Una carta del obispo escrita en 1545 al príncipe Felipe II nos da detalles muy reveladores sobre un proyecto misionero para pasar a China. Según este documento, fray Juan de Zumárraga, a sus casi setenta años, obtuvo permiso del rey, no así del papa, de renunciar al obispado de México para embarcarse a China junto con el dominico fray Domingo de Betanzos. Formaba parte de este grupo otro misionero utópico y soñador, fray Bartolomé de las Casas, quien, estando en España, se había comprometido a ir a Roma, como procurador de Zumárraga, con el propósito de conseguir la licencia del papa Paulo III para dimitir de su cargo de obispo. Zumárraga mandó a Las Casas 500 ducados para el viaje a Roma, pero el dominico ni viajó a Roma ni se unió al grupo misionero, pues ese mismo año aceptó el obispado de Chiapas. Sin el permiso del papa, Zumárraga tuvo que suspender su misión a China. El papel que la figura de Martín de Valencia, muerto ya haría unos diez años, y su imaginario sobre los pueblos de Oriente desempeñan en este proyecto, lo revela Zumárraga en la siguiente frase de la carta que venimos usando:

Plega a la divina clemencia del Salvador, que desea la salvación de todas las almas, que... nosotros acertemos en aquellas gentes de tanta razón y policía a quien el santo

³³ Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, trat. III, cap. 5. Otras versiones de este viaje se encuentran en Mendieta, *Historia eclesiástica...*, op. cit., libro IV, cap. 10 y libro V, cap. 8; con importantes variantes, "Vida de fray Martín de Valencia", pp. 253 y 261. La "carta de fray Martín de Valencia", escrita desde Tehuantepec y publicada en *Códice Franciscano*, 2a. ed., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, pp. 161-169, explica las razones de este viaje, motivos que posteriormente Motolinía y Mendieta reinterpretarán.

³⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, op. cit., libro V, cap. 8. En el libro IV, cap. 10, Mendieta añade una razón más de este viaje: predicar libremente el evangelio, "sin preceder conquista por medio de armas".

³⁵ Sobre la formación intelectual de fray Juan de Zumárraga véase José Almoína, "El erasmismo de Zumárraga", *Filosofía y Letras*, vol. XXIX, 1948, pp. 93-126.

varón fray Martín de Valencia intentó ir, en quien empleemos nuestros deseos en los pocos años que nos quedan de vida.³⁶

“Gente de tanta razón y policía” es la imagen de los pueblos orientales que hasta mediados del siglo xvi sigue persistiendo entre los franciscanos de México. Se vuelve uno a preguntar, ¿de dónde provenía esta imagen de “gente de tanta razón y policía”? La formación bíblica en que se nutren algunos de estos frailes, ¿tendrá relación con esta imagen? No es fácil encontrar esta relación. Queda la suposición de que los relatos de los misioneros de los siglos xiii y xiv acerca de sus experiencias en la India, sobre todo las de Giovanni di Pian di Carpine y de Guillermo de Rubruck, hayan llegado, al menos oralmente, a los conventos. Esto nos permitiría entender la formación y el mantenimiento de esas imágenes en la mente de los frailes.

LA UTOPIA SE CONVIERTE EN MISIÓN

Apenas hacia fines del siglo xvi finalmente el proyecto de los franciscanos novohispanos sobre la misión entre los pueblos orientales empezó a hacerse realidad gracias a la fundación en Filipinas de la provincia de San Gregorio que, en cierto modo, se convirtió en pie de playa para entrar a Japón y a China. El cúmulo de experiencias sobre estos pueblos, conocidos en la Nueva España por cartas, relaciones, crónicas, hagiografías —imposible, por su abundancia, enumerarlas aquí—, continuó dando materia a los frailes para sus utopías misioneras en el Asia durante toda la época virreinal.³⁷ Siguiendo las líneas de este trabajo, me referiré a dos vertientes de actividades que estas noticias generaron y que contribuyeron a mantener la imaginaria y utopía franciscana sobre las misiones entre los pueblos orientales: unas están relacionadas con la diplomacia y otras más con los colegios de Propaganda Fide.

³⁶ “Carta del obispo de México, don fray Juan de Zumárraga, y de fray Domingo Betanzos, prior del convento de Santo Domingo de dicha ciudad, al príncipe don Felipe, 21 de febrero de 1545”, en Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1881, apéndice núm. 34, pp. 154-157. Las cursivas son mías.

³⁷ Sobre la nutrida documentación, baste citar la monumental obra *Sinica franciscana*, con más de 10 volúmenes, y los más de 100 artículos y documentos publicados por Lorenzo Pérez en la primera serie de *Archivo Ibero Americano*.

LA DIPLOMACIA, PRINCIPIO DE LA MISIÓN

Al igual que los franciscanos del siglo XIII, los del XVI comenzaron a acercarse a los pueblos de Japón y China a través de la diplomacia, esta vez como representantes de un soberano temporal, el rey de España, en contraste con sus hermanos del XIII que entraron a China como representantes del papa. Este cambio se hace comprensible considerando que las condiciones internacionales del XVI son muy distintas de las del XIII. Por una parte, el imperio y el papado han perdido su fuerza política en la cristiandad y, por otra, España y Portugal, las nuevas potencias marítimas, bien como poderíos independientes o ambas a la vez cuando están bajo un solo soberano, se esfuerzan por establecer relaciones comerciales con los grandes pueblos de Asia. Las crónicas franciscanas del siglo XVII nos dejaron interesantes testimonios de este nuevo tipo de acercamiento.

Fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana*, publicada en 1615, recoge importante información sobre los servicios diplomáticos que los franciscanos y dominicos desempeñaron en Japón a fines del siglo XVI como embajadores del rey de España. Según esta crónica, el primer agente del gobierno español fue el dominico fray Juan de Cobos, que hacia 1592 fue enviado a Japón por el gobernador de Filipinas, Gómez Pérez de Mariñaz, a exponer y defender la independencia de Filipinas en cuanto a los tributos que exigía el emperador japonés. No habiendo recibido noticias de este agente, el gobernador de Filipinas envió un segundo, esta vez un franciscano, mejor conocido en la orden por su muerte cinco años después, martirizado en la persecución contra los cristianos emprendida por el emperador Taicosama. Acompañado por un hermano lego de nombre fray Gonzalo, “que sabía la lengua de Japón”, tuvo notables encuentros con el emperador japonés, encuentros que narra en una carta que el padre Torquemada conoció y reprodujo en su obra.³⁸ Encontramos allí temas de diálogo y narraciones muy parecidas a las de los franciscanos del siglo XIII. Así, cuando el emperador japonés sostiene que su imperio incluía las islas Filipinas y pide a fray Pedro Bautista que informe a su gobernador que de negarse a darle

³⁸ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, libro V, cap. 30 (uso la edición de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1975. Esta carta fue enviada por fray Juan Bautista al provincial de San Gregorio de Filipinas, de quien pasó a los franciscanos de México, a través, quizá, del comisario general de Nueva España de esos años, fray Pedro Pila (1593-1601), de quien dependía la provincia franciscana de Filipinas. Este itinerario es significativo para entender el estilo de esta carta y posiblemente de otros documentos procedentes de los misioneros: no son documentos meramente informativos para los superiores, sino “edificantes”, dirigidos a todos los frailes.

obediencia y tributo le llevará la guerra, el franciscano responde por medio de su intérprete fray Gonzalo:

Que nosotros éramos cristianos... y que obediencia no dábamos sino a Dios y a nuestro Rey, y que en confirmación de esta verdad que quedaríamos los cuatro religiosos que ahí estábamos y que lo queríamos tener [al emperador] como padre.³⁹

Difícilmente escapa en este texto el interés del franciscano por su papel misionero manifestado en su intención de permanecer en Japón junto con los compañeros con los que viajaba, y en su petición de tener al emperador “como padre”. Un párrafo más adelante de esta carta nos confirma esta percepción y nos da elementos para entender la imagen de los pueblos orientales como “gente de razón y policía”, tan común entre los franciscanos novohispanos. Escribe fray Juan Bautista en la carta que venimos citando:

En todo lo descubierto en el mundo no hay gente más dispuesta y capaz, ni que más se aferre con lo que una vez recibieron:... Hay muchos casados que tienen hecho voto de castidad; son gente muy templada en el comer y en el beber y muchos no beben vino; no son gente de borrachera. La tierra es muy sana, aunque fría; la gente crecida y tan gordos que no parece sino que los están cebando con ricos manjares. Sus comidas son muy pobres, viven muy sanos y muchos años. Una mujer vino a nuestra casa, de setenta años, y pidió una cuenta para su abuela; y otro hombre vino otra vez con un nieto suyo, el cual nieto tenía ya otro nieto.⁴⁰

Hay anécdotas que nos hacen ver el atractivo del franciscano por este pueblo y las indulgentes interpretaciones que hacen del tratamiento que les dan tanto las autoridades como la gente sencilla. Continúa la carta de fray Juan Bautista refiriéndose a su “nahuatlato”, de esta manera llama a su intérprete fray Gonzalo:

El cual habló con el rey medio cuarto de hora, con tan lindo aire y tan sin turbarse, que todo aquel auditorio quedó tan espantado de ver el atrevimiento con que habló; porque ellos, aunque sean grandes, le hablan pecho por tierra y el hermano fray Gonzalo le habló sentado en una estera muy fina, a usanza del Japón.⁴¹

No está uno muy seguro sobre los antecedentes de este fray Gonzalo y de su aprendizaje del japonés. Por cartas posteriores sabemos que su apellido

³⁹ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...*, op. cit., libro V, cap. 30.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Idem.*

era Gracia y que antes de tomar el hábito franciscano había sido “teatino en el Japón por ocho años”.⁴² De acuerdo con la carta que venimos citando, se puede inferir que era japonés, o al menos relacionado con familias japonesas, pues se informa que después de la reunión de Juan Bautista con el emperador, habiendo recibido los frailes un aposento en la ciudad,

Vino allí el emperador y se sentó junto a mí [fray Juan Bautista] y me asió de la cuerda y se dio con ella un golpe en las espaldas, haciendo sentimiento de que le había dolido. Habló un ratillo con el hermano fray Gonzalo diciendo cómo lo conocía de antes y tratando también de nuestro estado...⁴³

La cuerda del franciscano vuelve a aparecer ahora en otro contexto. Nos narra Juan Bautista que una vez, yendo por la calle, “se llegó a nosotros un enfermo que traía en la mano una escudilla de agua en la cual metió el cordón y se bebió aquel agua y sanó”.⁴⁴

El tema principal de la carta es el de la conversión al cristianismo de los japoneses. Escribe fray Juan Bautista:

Los infieles acuden con gran cuidado a sus templos, donde oyen sus sermones y andan sus romerías y hacen sus penitencias y honras y esto en gran número; y ha de ser mucha parte el tener ellos esta costumbre para que convirtiéndose acudan sin pesadumbre a nuestras iglesias como gente que está acostumbrada a acudir a adorar a sus ídolos.⁴⁵

No es sorprendente, por lo mismo, que terminada su misión diplomática, los franciscanos hayan determinado quedarse en Japón, ya que el emperador les había concedido este permiso, siempre que “no dijese misa en público ni predicasen nuestra ley”, mandato que los frailes no cumplieron, con las trágicas consecuencias que se suscitaron cuatro años después, al ser martirizados. Pero volviendo al tema de la conversión, tenemos otros detalles para cerciorarnos de lo mucho que se encontró envuelto en esta misión diplomática el proyecto de misión.

Entre los franciscanos que escaparon a la persecución estuvo Jerónimo de Jesús, uno de los frailes que, de acuerdo con sus propias palabras, había sido enviado por el gobernador de Filipinas a “tratar de la paz y amistad de los españoles”.⁴⁶ Según la crónica del padre Torquemada, este franciscano per-

⁴² *Ibid.*, cap. 34.

⁴³ *Ibid.*, cap. 33.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, libro XIX, cap. 24.

maneció escondido hasta que, a la muerte del emperador Taicosama, siendo ya emperador Daifusama, volvió a aparecer ante la corte del emperador como representante del rey de España, con los mismos rasgos de sus hermanos anteriores, mitad misionero, mitad diplomático. En la primera oportunidad que tuvo de presentarse ante el emperador Daifusama, resumía su misión en la siguiente forma, que muy bien pudo ser una de las maneras más comunes de penetración en el Japón de principios del siglo XVII: a saber, dar a conocer quién era el rey de España, y los beneficios que se seguirían de entablar amistad con él, puesto que poseía “grandes reinos y estados... y Nueva España, Perú y Filipinas y la India eran suyas”; y señalar los servicios que los franciscanos realizaban en la población, a través de “hospitales y casas en la corte y otras ciudades, curando los enfermos y haciendo otras obras de piedad”.⁴⁷

La crónica de Torquemada nos deja entrever el doble discurso de los frailes y de los gobernantes japoneses. Mientras éstos, más que favorecer el cristianismo, lo que buscaban era el comercio y los conocimientos para la construcción de navíos de largo alcance como las de los españoles, los franciscanos se ilusionaban con las grandes multitudes de conversos que lograrían. Ambos estaban equivocados; ni los japoneses tenían interés en convertirse al cristianismo, según lo notaron al poco tiempo de haber establecido los frailes una misión, ni las autoridades españolas estaban dispuestos a enseñar sus técnicas navieras a los japoneses. Lo importante de esta crónica es ver la explicación que dan los frailes novohispanos al escaso éxito que alcanzaron estos misioneros en los pueblos orientales, que eran considerados los “más dispuestos y capaces” para recibir la fe. Retomando las explicaciones figurativas de la escritura, tan comunes entre los “espirituales”, fray Juan de Torquemada argumenta que así como Abacuch, en vez de llegar a Judea, arribó a Babilonia (Dan, 14, 32-38), o Labán, que en lugar de luchar contra Jacob acabó como amigo suyo (Génesis, 31), y otros “cien mil casos” más, “así también, han de ser de mucho efecto aquellas entradas, porque es la fe de Jesucristo de la calidad de la miel, que donde la hay se llegan importunamente las moscas”.⁴⁸

Menciono estos textos porque, siendo crónicas impresas, estaban al alcance de un buen número de frailes y, muy probablemente, fueron lectura de mesa durante la comida o la cena, según lo ordenaban las Constituciones provinciales desde 1614.⁴⁹ En ellas nutrían los frailes su imaginación sobre las misiones en los pueblos de Asia. No se han encontrado testimo-

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibid.*, libro XIX, cap. 25.

⁴⁹ *Constituciones de la Provincia del Santo Evangelio...*, México, Bernardo Calderón, 1640, f. 5.

nios de otras misiones diplomáticas, quizá más importantes, como la de fray Luis Sotelo, que pasó por México rumbo a Madrid y Roma en 1614 con un grupo de 150 japoneses.⁵⁰ Hacia fines del siglo xvii el cronista de la provincia de San Diego nos hace una breve relación de este viaje, pero sin mencionar ningún incidente particular en México.⁵¹ Las crónicas del xviii proponen nuevas imágenes de la misión con la exaltación de los frailes novohispanos martirizados en Japón, entre otros, Felipe de Jesús, Luis Sasada y Bartolomé Laurel.⁵² Para esta época, sin embargo, las imágenes misioneras más llamativas vienen de otra institución: los colegios de Propaganda Fide.

LOS COLEGIOS DE PROPAGANDA FIDE

El afán misionero, tan presente —como se ha señalado— en las corrientes “espirituales” de la orden, para mediados del siglo xvii empezaba a perder vigor. Existía actividad misionera, sobre todo en la zona norte de Nueva España, pero se notaba una falta de renovación en el sistema misionero, basado hasta entonces en el sistema de provincia o custodia, más comprometido en el trabajo pastoral del centro de México que en las zonas periféricas.⁵³

Nuevos impulsos aparecieron a fines del siglo xvii gracias a una institución creada por un franciscano mallorquín, fray Antonio Llinás (1635-1693), residente en la provincia de Michoacán que en 1682 obtuvo del ministro general de la orden, José Jiménez de Samaniego, el permiso para fundar una casa específicamente dedicada al trabajo misionero. El ministro general ordenó que esas casas se rigieran por estatutos especiales, aprobados ese mismo año por el papa Inocencio XI. Puesto que uno de sus principales

⁵⁰ En 1626 se publicó en México una relación de esta embajada, incluida en la obra de fray Diego de San Francisco, *Relación verdadera y breve de la persecución y martirios que padecieron... quince religiosos de la provincia de San Gregorio...*, México, Juan de Alcázar, 1626. Llama la atención que los datos de esta obra pasen inadvertidos para los cronistas del siglo xvii.

⁵¹ Medina, *Crónica de la provincia de San Diego...*, op. cit., caps. xxvii y xxviii.

⁵² De San Felipe de Jesús se publican biografías desde fines del xvii. La primera parece ser la de Bartolomé Mediana, *Vida, martirio y beatificación del invicto protomártir del Japón San Felipe de Jesús...*, México, Juan de Rivera, 1683. Datos sobre Luis Sasada y Bartolomé Laurel aparecen en Alonso de la Rea, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán...*, México, Bernardo Calderón, 1643, libro III, cap. 2, y en Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de la provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 2a. ed., México, Santiago, 1945, cap. xli.

⁵³ Una visión general de este tema la he tratado en “Missionary Colleges”, *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, vol. II, pp. 320-321.

objetivos era la conversión de los “infieles”, la Santa Sede, a través de la Congregación de Propaganda Fide, otorgó a los miembros de estas casas todas las facultades eclesiásticas que ordinariamente se concedían a los misioneros católicos en naciones donde se iba a implantar por primer vez la fe católica. Ésta fue la razón por la que estas casas fueron llamadas colegios apostólicos de Propaganda Fide, en lugar de seminario de misiones, como aparece en los primeros documentos.⁵⁴ Considerando la importancia que tienen a partir de fines del siglo XVII en el desarrollo de las misiones en la orden y algunas confusiones que sobre ellas existen, vale la pena hacer algunas aclaraciones sobre estas casas.

Hay que notar, ante todo, que pese al nombre que llevan, su dependencia de la Congregación de Propaganda Fide se redujo exclusivamente a dos asuntos: concesión de facultades misioneras a los miembros de estas casas y cambios en sus estatutos. La Congregación nombraba a un fraile como su representante en los colegios, conocido como prefecto de misiones, a quien se le concedían las facultades misioneras. Los nombramientos eran de por vida, pero las facultades eran concedidas por periodos de siete a diez años. Al pedir la renovación de facultades el prefecto tenía que enviar un informe sobre las misiones. En todos los demás asuntos los colegios eran independientes de la Congregación.⁵⁵ También eran independientes de las provincias, y los superiores de los colegios (guardianes) actuaban con la misma autoridad eclesiástica que los ministros provinciales. Los colegios dependían directamente del ministro general, representado en los dominios españoles por el comisario general de Indias, residente en Madrid, quien a su vez tenía su representante en México y en Perú, oficiales que fueron conocidos como comisarios de Nueva España o de Perú.⁵⁶

Una de las características más significativas de estas casas fue su estilo de vida y sus actividades internas. La primera estaba calcada sobre la forma de vida de las casas de “recolección”, muy cercanas a las corrientes “espirituales” de la orden, señaladas por la austeridad y su afición a la oración y contemplación. Volvemos, así, a la combinación, ya conocida desde los orígenes de la orden, en la que misión y misticismo dieron impulso a proyectos evangelizadores. Dentro de las actividades internas de estas casas, de acuerdo con los Estatutos aprobados en 1682 por Inocencio XI, ocupaba un lugar

⁵⁴ Un detallado estudio de los orígenes y el desarrollo de estas casas lo hace Félix Sáiz, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, 2a. ed., Lima, 1992.

⁵⁵ Michael B. McCloskey, *The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Querétaro, 1683-1733*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1955, pp. 40-48.

⁵⁶ Véase Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977, pp. 23-57.

especial el estudio de dos materias: las lenguas indígenas de los lugares adonde se iba a misionar y los métodos catequéticos.⁵⁷

La importancia que estas casas tuvieron en el desarrollo de las misiones entre infieles durante el siglo XVIII no se puede exagerar. Sin ellas la expansión territorial en el norte de Nueva España, Texas y California, no habría sido posible. Estas casas fueron parte de vigorosas corrientes misioneras en la orden que a partir del siglo XVII crearon institutos en diversos países, desde Guatemala hasta Chile. Uno de los proyectos más singulares, y probablemente uno de los últimos, es el que a continuación presentamos.

UTOPIA O LOCURA: UN COLEGIO PARA LA CONVERSIÓN DE INFIELES DE ASIA Y AMERICANOS POR MEDIO DE LOS MISMOS GENTILES

Hacia fines del periodo virreinal y ya en plena guerra de Independencia, entre 1808 y 1813, un franciscano de la provincia descalza de San Diego de México, fray Mariano López y Pimentel, presentó al gobierno español un plan para las misiones de México, China y Japón. El proyecto incluía innumerables detalles no sólo de mantenimiento y operación sino inclusive de construcción. La documentación, dispersa en varios manuscritos e impresos, ofrece singular información sobre la permanencia de las ideas misioneras de los franciscanos aun en tiempos de cambio y revolución.⁵⁸

El "colegio" que fray Mariano propone crear, aunque relacionado con las instituciones misioneras de la época, muy particularmente con los colegios de Propaganda Fide, mostraba singulares originalidades. La más notable de todas era que los misioneros debían ser los propios nativos de la tierra de misión. Ellos formarían lo que él llama "una clerecía de misioneros nacionales que les prediquen [a sus compatriotas] en su lengua, para que

⁵⁷ "Que diariamente tengan lecciones y conferencias por dos horas: una después de la misa conventual sobre los idiomas indígenas en donde van a misionar, otra después de vísperas sobre métodos de conversión, catequesis e instrucción de los conversos". Julio de Venteéis, *Cronología Historico-Legalís Seraphici Ordinis*, Venteéis, 1718, apud Antonium Bortoli, p. 164. (La traducción al español es mía.)

⁵⁸ Este colegio ha sido estudiado, entre otros autores, por Marcela Corvera Poiré en un breve artículo, "Soñando con evangelizar: el colegio de infieles proyectado por fray Mariano López Pimentel (1808-1813)", *Nuestra Historia*, núm. 47, abril de 2001, pp. 38-44. La documentación sobre este proyecto se encuentra en diversos archivos de España. Aquí he utilizado dos: el manuscrito 3652 de la Biblioteca Nacional de Madrid que lleva como título "Colegio para la conversión de infieles de Asia y americanos por medio de los mismos gentiles. Proyecto del Padre López Pimentel, dieguino de México". En adelante citado como "Colegio para la conversión de infieles, BNM"; y el expediente del AGI, México 2736, con varias secciones que se irán citando con sus propios subtítulos.

así los entiendan, se conviertan y salven".⁵⁹ Rebasando el concepto tradicional de misión, el colegio sería un centro para aprender no sólo los fundamentos de la religión católica, sino también las ciencias, "artes y oficios que puedan necesitar para civilizar, catequizar y convertir a los fieles de Asia y América".⁶⁰ Se trataba, por lo mismo, de formar no sólo un clero indígena, compuesto de "grandes doctores, maestros y misioneros", sino también un cuerpo de "artesanos, fabricantes y maestros" para enseñar "los oficios, artes y ciencia que necesitan para vivir una vida civil, política y cristiana";⁶¹ interesante combinación de ideales de la Ilustración con los anhelos misioneros de los frailes.

Tan audaces e innovadores como el objetivo eran los medios de llevar a cabo este proyecto. El colegio debía estar acondicionado para educar 300 o 400 niños de Asia y América. En los planos del edificio, en los que al parecer intervino el famoso arquitecto Manuel Tolsá, se incluían dos grandes secciones: una para los que fray Mariano llama "de Chinos", en donde se instalarían los "japoneses, tongumos, mogoles, manilos, chinos, tiberinos, coreanos, tártaros, cochinchinos y sutenchenes", y otra para la de los indios en la que habitarían los "texas, tarascos, otomís, gilias, californias, quichitas, tanguguayas, portagones, pampas, mexicanos y tancaguez, comanches, lipanes y apaches".⁶² Cada grupo lingüístico contaría con su propio maestro de lenguas, un nativo de la nación de procedencia, que se encargaría de que los niños, al aprender el castellano, no olvidaran su propio idioma. De China se deberían traer más maestros, no sólo "por razón de las lenguas [sino también] para que enseñen a los racionales y europeos aquellas artes que son propias de los chinos y que no saben los maestros [europeos]".⁶³ Además de los maestros de lenguas, el colegio contaría con los de artes mecánicas y liberales, encargados de enseñar "las ciencias y artes necesarias para la vida civil y cristiana", y con "catedráticos para las ciencias mayores". En total, el colegio tendría unos cuarenta maestros.⁶⁴

Un proyecto de esta naturaleza necesitaba amplios espacios. En sus demandas al gobierno español fray Mariano pide que se le conceda un terreno con un mínimo de 400 a 500 "varas en cuadro",⁶⁵ ya que se debían construir

⁵⁹ "Colegio para la conversión de infieles", f. 9.

⁶⁰ *Ibid.*, ff. 5 y 9v.

⁶¹ *Idem.*

⁶² Los planos se encuentran en la Sección de Mapas y Planos del AGI, México 498 y 499.

⁶³ "Prólogo e Introducción fundamental para instrucción de esta obra de Dios", AGI, México 2736, ff. 10r y 10v. En adelante citado como "Prólogo e Introducción fundamental, AGI".

⁶⁴ "Colegio para la conversión, BNM", f. 7v.

⁶⁵ Entre 330 y 400 metros cuadrados aproximadamente. Una vara equivalía a 815.9 milímetros.

departamentos y patios separados para “cada nación”, de manera que “no se perviertan los unos con los otros ni se confundan en sus idiomas”. Debería haber además otros patios específicamente señalados para las artes mecánicas y liberales, para las escuelas de leer, escribir y contar, y para la gramática y ciencias mayores, sin contar con el patio de los misioneros —maestros y catedráticos—, que debían tener su propio claustro.⁶⁶ El colegio, asimismo, debería incluir “una grande capilla interior para unas 2 000 personas”.⁶⁷

Ante tan magno e insólito proyecto, cabe la siguiente pregunta: ¿de dónde provinieron las ideas que inspiraron a fray Mariano Pimentel para concebirlo? Dentro de la amplia argumentación que él presenta podemos notar, ante todo, una fuerte crítica al sistema misionero vigente. Denuncia, especialmente, como en general lo hacen casi todos los escritores de la época, el sistema de conquista, ya que si en tiempos pasados tuvo resultados, señala el documento, “fue porque Dios y la Santísima Virgen hicieron la guerra, haciendo millares de prodigios y maravillas”.⁶⁸ Por otra parte, el sistema misión-presidio, predominante en ese momento, es considerado inoperante por el desconocimiento de los misioneros de las lenguas indígenas, lo que da por resultado el que los indios bautizados sólo sepan la doctrina como “los pericos, loros y papagayos, sin saber su contenido ni espíritu”. Este sistema, además, carece de preparación para el vivir civil y político de sus principales agentes, misioneros y soldados, que “ni entienden de artes ni de los oficios que son necesarios para la formación de unas casas con sus artes de tejidos, albañilería, carpintería y herrería”. Por esta razón, añade fray Mariano, se hallan multitud de “pueblos de indios que no tienen más que el nombre de pueblos, sin artes ni oficios, ni casas formales, pues todas son unas malas chozas o jacales sin civilización ni policía y casi sin religión”. Finalmente, se alega “la escasez y decadencia que ya experimentamos en el estado eclesiástico tanto de falta de ministros como de estudiantes, en los colegios y seminarios... porque ya la juventud poco se inclina al estudio de las letras, ni a la virtud y religión”.⁶⁹

Ante esta situación de deterioro del sistema misionero tradicional, resultaba obvio para fray Mariano que urgía buscar uno nuevo, en el que los propios nativos fueran los principales actores. Nuestro fraile está consciente de que “algunos españoles pensaron que los indios eran peores que los brutos y que eran irracionales”, idea que, admite el franciscano, desacreditó a

⁶⁶ “Prólogo e instrucción fundamental, AGI”, f. 8v.

⁶⁷ “Colegio para la conversión, BNM”, f. 7v.

⁶⁸ *Ibid.*, f. 22. No está por demás señalar que los cronistas del siglo XVI sostienen que la conversión se hizo sin maravillas ni milagros.

⁶⁹ *Ibid.*, ff. 23 y 24.

España y “yo dijera de tales sujetos [los españoles que sostuvieron eso] que eran más brutos e irracionales que los indios”.⁷⁰ Alega su experiencia para sostener que en ninguno de los innumerables pueblos en donde ha misionado ha “hallado [a un indio] irracional, antes por el contrario, mucha malicia y viveza y comprensión”, tanta que escuchando sus confesiones ha “observado que a pesar de ser rústicos y de muy mala vida, un teólogo no se explicara mejor y con tanta claridad”.⁷¹

Además de estas consideraciones, basadas en la experiencia personal de fray Mariano, es obvio que su proyecto se apoyaba en varias ideas de la época de viajeros de principios del siglo XIX que pasaron por México y expresaron su interés por las misiones de Asia. Uno de ellos fue Claudio Francisco Letondal, miembro de la Congregación de San Vicente de Paul y procurador de las misiones en China, que estuvo en México entre 1803 y 1805 recogiendo limosnas para esas misiones. Durante su estancia publicó dos opúsculos, *Tribulaciones de los fieles en la parte oriental en Asia* (México, Zúñiga y Ontiveros, 1803) y *Relación de las tribulaciones de los fieles y las necesidades del sagrado ministerio para conservar la semilla de la fe y propagarla en las partes orientales de la Asia, dedicada a la gloriosísima patrona universal de la América septentrional, la Santísima Virgen de Guadalupe, nuestra señora* (México, Zúñiga y Ontiveros, 1804). Fray Mariano hace referencia a esta última obra al referirse al martirio en Corea de Pedro Ly, y a los colegios para chinos en Francia, Nápoles y Roma, citados por Letondal en una carta de fray José Muñoz, misionero en China y ex rector de la universidad de Manila, fechada el 21 de mayo de 1804.⁷²

Influencia igualmente importante la tuvieron las corrientes de pensamiento ilustrado de la época, según se puede ver en la lista de libros que fray Mariano recomienda para la formación de los colegiales. Esa parte del proyecto merece en sí misma un estudio, pues representa el saber del misionero de principios del siglo XIX, en el que se combinan las corrientes teológicas y espirituales tradicionales con las inquietudes ilustradas y apologéticas de la Iglesia ante el mundo moderno. Así en catequética, junto a los textos tradicionales de Jerónimo de Ripalda (*Catecismo de la Doctrina Cristiana*), nos encontramos con el *Catecismo histórico* de Claudio Fleury, muy apreciado por los hombres de la Ilustración, así como con las *Instrucciones generales en forma*

⁷⁰ “Prólogo e introducción fundamental, AGI”, f. 14. El tema de las ideas entre los españoles sobre la irracionalidad de los indios lo trata Lino Gómez Canedo en “¿Hombres o bestias?: nuevo examen crítico de un viejo tópico”, *Estudios de historia novohispana*, vol. 1, 1967, pp. 29-51.

⁷¹ “Prólogo e introducción fundamental, AGI”, f. 15.

⁷² “Manifiesto de la necesidad de un nuevo colegio”, AGI, México 2736. Documento sin foliación.

*de catecismo en las cuales se explican en compendio los dogmas de la religión de Francisco Amado Pouget, y la Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina christiana de Juan Martínez de la Parra.*⁷³

EL PROYECTO Y SUS ADVERSARIOS

Este proyecto se presentaba en el momento menos oportuno del imperio español. En 1808 las tropas napoleónicas entraron en España y llevaron prisionero a Fernando VII. Dos años después México iniciaba su independencia. Resulta, así, que los primeros adversarios de este proyecto fueron los tiempos en que nació.

Pero existían opositores de otra naturaleza. Poco sabemos de la vida de fray Mariano López Pimental. Por propia confesión se sabe que era natural de Sanlúcar de Barrameda, en Andalucía. No he tenido oportunidad de encontrar información sobre su llegada a México, bien sea como misionero para algún colegio de Propaganda Fide, quizá para el de Pachuca, o como seglar que posteriormente tomó el hábito en la provincia de San Diego⁷⁴. En algunas partes de sus largos alegatos a favor de su proyecto dice que lleva ya veinte años trabajando en misiones. Esto nos llevaría hacia fines de la década de 1780 como probable año de su ordenación sacerdotal. Por desgracia, una de las pocas referencias personales que sobre él tenemos proviene de un obispo inmoderado y tempestuoso, Antonio Bergosa y Jordán.⁷⁵ Respondiendo al ministro del Departamento de Ultramar, don José de Limonta, que le pregunta su parecer sobre el proyecto de fray Mariano, describía a nuestro fraile en la siguiente forma:

Punto menos que demente por lo propenso que siempre se ha manifestado a proyectos extraordinarios y grandiosos que le han ocupado días y noches maquinando y escribiendo y le han causado frecuentes desvelos nocturnos que pueden haber debilitado su mente, agregándose a esto un celo extraordinario por el servicio de Dios y salvación de las almas que le constituyen en grado de verdadero

⁷³ "Reglamento de enseñanza civil, política y cristiana", AGI, México 2736, ff. 42-62. Un estudio sobre la influencia de la Ilustración en las colonias de España en América se encuentra en Mario Góngora, "Estudios sobre el Galicanismo y la 'Ilustración católica' en América Española", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, vol. 125, 1957, pp. 96-152.

⁷⁴ El Colegio de Propaganda Fide de Pachuca se fundó con frailes de la provincia de San Diego. Véase Lino Gómez Canedo, "Misiones del Colegio de Pachuca en el obispado del Nuevo Reino de León", *Humanitas*, XIII, 1972, pp. 409-452.

⁷⁵ Véase la forma como lo describe Mariano Cuevas en su *Historia de la Iglesia en México*, 5a. ed., México, Patria, 1947, vol. V, pp. 101-102.

escrupuloso, sin la prudencia necesaria para lo mucho que emprende en su continuo ejercicio de confesor y predicador.⁷⁶

Una nota final de esta carta del obispo Bergosa nos indica lo que sería la suerte definitiva del proyecto: "mi concepto es que... no conviene fomentar los idiomas muertos ni menos los bárbaros y desconocidos de estas provincias..."

CONCLUSIÓN

Cuando llegaron los primeros franciscanos a Nueva España, entre 1523 y 1524, la experiencia misionera en Asia durante los siglos XIII y XIV parecía demasiado remota para influir en los proyectos misioneros del XVI. Por los datos que se ofrecen en estas páginas, puede uno darse cuenta de que no fue así. El interés por los pueblos de Oriente continuó ejerciendo un fuerte atractivo en la mente de los frailes de México aun antes de la fuerte presencia de España en Asia. No es fácil saber qué medios dieron permanencia a ese atractivo. Bien pudo ser la relación de los primeros misioneros con los grupos "espirituales" del tardío medioevo en los que, como mencionamos, el ideal de la misión de los pueblos de Asia estuvo muy presente. Tal pudo ser el caso de los dos guías espirituales más importantes de la primera época, fray Martín de Valencia y fray Juan de Zumárraga, si bien a este último hay que relacionarlo más con las corrientes humanistas. Se puede también mencionar la influencia de las lecturas de las relaciones de los franciscanos que viajaron a China en los siglos XIII y XIV, aunque este punto lo tenemos todavía un tanto oscuro. Lo cierto es que la utopía de los primeros misioneros novohispanos de encontrar en Oriente unas gentes más preparadas que las de México para recibir el cristianismo se convirtió, a fines del XVI, en realidad con rasgos muy disímiles. Nueva España, con la conquista de Filipinas, resultó el paso obligado para los súbditos de la Corona española que intentaban entrar al Asia. Con la presencia de los franciscanos en la Corte de Japón a principios del XVII, el ideal misionero se hizo realidad. A partir de ese momento desfilaron diversos tipos de figuras de franciscanos en el Extremo Oriente: mártires (Felipe de Jesús, Bartolomé Laurel), misioneros (Pedro de la Piñuela), viajeros (Ilarione da Bergamo). Sus acciones mantuvieron viva la imagen de Asia en los franciscanos de Nueva España hasta principios del siglo XIX. Resulta interesante constatar que todavía en esa tardía época

⁷⁶ Carta del arzobispo electo de México, Antonio Bergosa y Jordán, a don José de Limonta, 11 de diciembre de 1813. AGI, México 2736.

las utopías no habían desaparecido, como puede verse en el proyecto de fray Mariano López Pimentel. Sus propuestas nos recuerdan en cierto modo la intrepidez de sus hermanos Roger Bacon y Raimund Lull, quienes buscaron soluciones insólitas al ideal de llevar el evangelio a culturas diferentes. En ambos casos se notan los asomos a la modernidad. Por desgracia, el proyecto de fray Mariano apareció en el momento menos oportuno para esta apertura. La Iglesia católica, tras los grandes movimientos revolucionarios de Europa y América, entró en una posición conservadora opuesta a cualquier movimiento de renovación. Las órdenes religiosas, a su vez, empezaban a caminar hacia un proceso de extinción. Parece, pues, que el proyecto de fray Mariano, sin haber alcanzado su aprobación, cerró la corriente de utopías misioneras sobre Asia que habían nacido con los orígenes de la Orden de San Francisco.

CAPÍTULO SEGUNDO

ENSAYO DE GEOPOLÍTICA DE LAS CORRIENTES ESPIRITUALES

Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España,
Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593*

Pierre-Antoine Fabre

El jesuita Alonso Sánchez (1545-1593) es una de las figuras más importantes de la expansión misionera del imperio español. Su compleja trayectoria, cuya descripción es objeto de estas líneas —en particular el hecho, muy poco común para esa época, de que Sánchez haya tenido una “carrera europea” posterior a su “carrera misionera”—, nos permitirá abordar tres preguntas esenciales: ¿Cómo se articulan la expansión misionera de una institución religiosa, la política mundial de la Iglesia y las lógicas de la expansión imperial? ¿Cómo concebir la *relación*, para los propios actores, entre sus elecciones religiosas (en la vida de la institución, en la actividad evangelizadora, en el ámbito de las prácticas espirituales) en tierra misionera y en la metrópoli? ¿Cómo pensar, dentro de la génesis de la identidad espiritual de la Compañía de Jesús, la *circulación* entre la experiencia de mundos lejanos y las orientaciones del gobierno central de la compañía en Roma? Estas tres preguntas se pueden reducir a una sola: ¿qué es el *mundo* de fines del siglo XVI para una organización fundada en un principio de universalidad?

EL CONTEMPLATIVO DE MANILA

Cuando Alonso Sánchez desembarcó en las Filipinas proveniente de Nueva España, a principios de 1581, el archipiélago representaba un doble límite

[Traducción de Germán Franco Toriz]

* Una primera versión de este texto se presentó en las Novenas Jornadas Internacionales de Historia de las Misiones Americanas en São Paulo, en octubre de 2002.

del mundo: límite de la expansión mediterránea por el océano Índico, límite de la expansión occidental por el Atlántico. La repartición de los imperios hace de este doble límite una ruptura. Las Filipinas son un doble fin del mundo. Ahora bien, la expansión misionera se empeña —sin duda es una de las razones más importantes que explican el valor que le atribuye Felipe II, rey de España, a lo que él llama su “ermita” filipina— en articular el paso de una “estructura granular” a una “estructura continua” de la presencia humana, para recoger dos expresiones fuertes de Pierre Chaunu,¹ al intentar unir, desde las Filipinas, el extremo Occidente y Asia. Límites de la expansión colonial, las Filipinas siguen constituyendo para la expansión misionera, a fines del siglo XVI, el *horizonte* de un mundo único, de un mundo unificado y reconciliado por una estrategia evangelizadora que no se confunde, para los actores de la empresa misionera, con la política de conquista. Alonso Sánchez es la confirmación paradójica de esta distinción: pedirá —en vano— el apoyo de las armas para penetrar a China; no son las armas las que piden justificarse mediante la conversión de los infieles para apoderarse de sus riquezas.

El interés por China y Japón de la misión filipina ciertamente no es lo que distingue a Alonso Sánchez. Como lo sintetiza bien John Leddy Phelan:

Cuando los misioneros habían superado todas las dificultades para llegar a las Filipinas, el problema seguía siendo mantenerlos en las islas [...]. Las Filipinas aparecen a muchos de los recién desembarcados como un campo de misión desolado en comparación con las centelleantes promesas que ofrecían las antiguas y fabulosas civilizaciones de China y Japón. Muchos de los primeros misioneros no veían sino una parada aceptable en el camino hacia Japón o China.²

La decisión de enviar un primer grupo de jesuitas a las Filipinas fue tomada expresamente por la Congregación Provincial de Nueva España en 1577 como un paso intermedio para llegar a China y Japón, y todavía con esta mira Alonso Sánchez hace el viaje, en 1581, en el mismo momento en que llega al provincial de México una carta muy crítica de Claudio Acquaviva, nuevo general de la Compañía de Jesús, respecto a las orientaciones espirituales de Sánchez. Escribe lo siguiente:

Creo que V. R. avrà entendido el nuevo modo de recogimiento, oración y extraordinaria penitencia que, dizen, tiene el Padre Alonso Sánchez; y lo que es peor es que lo ha pegado a algunos de los nuestros [...]. De mi parte le ordene que no trate con nadie de tal manera de oración y que las penitencias y mortifi-

¹ Pierre Chaunu, *Les îles Philippines*, París, SEVPEN, 1960.

² John Leddy Phelan, *The Hispanization of the Philippines (1565-1700)*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1959, p. 43.

caciones que hiziere, sea acompañadas de obediencia. Digo poder dañar mucho a la Compañía qualquier manera de oración que no inclina el ánimo a la santa acción y ministerios de nuestra vocación; y que, como peregrina y ajena de la gracia y dirección que Dios nuestro Señor ha dado a la Compañía, se deve tener por ilusión.³

Inquietud que se renueva dos años más tarde, dirigida también al provincial:

Del Padre Alonso Sánchez se escriba al Padre Sedeño que nos informe cómo está emendado de la singularidad de espíritu, modo de oración y aversión de los ministerios con el próximo, que mostró en México.⁴

Sánchez comienza en 1582 y 1583 una larga misión en Macao, durante la cual conoce a Alessandro Valignano, de camino a Japón. Durante todo este periodo, la instalación de una residencia jesuita permanente en Filipinas queda en el aire.⁵ No se consolida sino hasta 1584, y siempre en la perspectiva de una parada de camino hacia China o Japón.

Hernán Suárez escribe el 7 de marzo al General desde el puerto de Acapulco, puerto de embarque hacia las Filipinas. Le informa acerca de las dificultades de su misión y en particular de ciertas exigencias del provincial de México:

La 2a [dificultad] en que no salgamos, por ninguna ocasión que se ofrezca, de las Islas Philippinas, ni aun por vía de consolarnos con los questán en Japón y Cantón, que son solas dozientas y cinquanta leguas, diziendo que, si se abre más la puerta buscaremos ocasiones para no quedar en las Philippinas, y assí se vendrá a despoblar esta residencia por tiempo [...]. Muchos de los Padres y Hermanos

³ MHSI, MM, vol. II, p. 10. La redacción atormentada de este párrafo (una primera versión tachada y reemplazada por otra), al pie de la carta, indica la dificultad del caso: la influencia personal de Sánchez sistemáticamente es minimizada en la primera versión, por medio de una primera serie de correcciones; tras lo cual un ataque mucho más directo finalmente es lo que se favorece.

⁴ MM, vol. II, p. 191.

⁵ Como lo muestra, por ejemplo, una carta dirigida por Acquaviva al provincial de México el 5 de diciembre de 1583 (MM, vol. II, p. 196), o la que dirige Sánchez al general el 18 de junio del mismo año, mencionada por Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia de España*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1902-, vol. IV, pp. 450-451, acerca de los derechos de Felipe II "sobre las Filipinas, sobre el imperio de China y sobre todas las tierras e islas que se descubrieren en los mares de Oriente". Astrain observa que Pedro Chirino calla sobre esta profesión de fe hacia el rey de Sánchez —observación algo maliciosa, quizás, si se juzga a la luz del final del capítulo de Astrain sobre "La acción política de Alonso Sánchez": "En la historia de este hombre, podemos aprender que Dios nuestro Señor no nos llama a jesuitas para políticos" (p. 468).

me dixerón que, si el Padre Provincial no estrechara tanto, que fueran de buena gana, mas por esta causa, dicen que yrán con repugnancia. Y el Padre Sedeño de allá escribe que, si no ay comercio con los nuestros en ti[erra] firme y Japón, que pierden el tiempo en las islas y que no tienen que hazer.⁶

Acquaviva escribe el 15 de marzo al provincial de México:

Vistas las cartas del Padre Sedeño [...] me ha parecido se esté allá, por la speranza que ay de que avrá navegaciones por allí al Japón.⁷

En 1584 y 1585 Alonso Sánchez lleva a cabo una segunda misión en Macao, y aboga por una intervención militar en China, en una carta a Gaspare Coelho, viceprovincial de Japón,⁸ de julio de 1584, y después en otra de septiembre de 1586 a José de Acosta, que a la sazón vive en Nueva España, donde acaba la redacción de su *Historia natural y moral de las Indias*. Responde Acosta en marzo de 1587 con una severa crítica del proyecto de Sánchez, refutando metódicamente la tesis de una "guerra justa" en China.⁹

En 1585 se reúne la segunda Congregación Provincial de Nueva España. Dos años más tarde recibe de Roma las respuestas a las preguntas hechas al gobierno central de la compañía al término de esa reunión. Cambio de rumbo. Las autoridades romanas de la orden tuvieron que ceder a la realidad geopolítica de los repartimientos imperiales, y queda prohibido a los jesuitas de las Filipinas pasar a China y Japón:

En ninguna manera salgan al Japón, ni a la China; porque en lugar de ganar almas podrían muy fácilmente (como acá bien savemos) hazer un daño yrreparable, y impedir la obra que nuestro Señor, por su infinita bondad y misericordia, tiene ya comenzada.¹⁰

⁶ MM, vol. II, pp. 239-240.

⁷ MM, vol. II, p. 277.

⁸ El primer edicto de prohibición del cristianismo en Japón y la ola de represión ordenada por Toyotomi Hideyoshi en el contexto de la unificación del país se darán poco tiempo después, en 1587.

⁹ En este periodo se traba un primer conflicto entre José de Acosta y Alonso Sánchez, conflicto que se reaviva unos años más tarde, como veremos, en el contexto de la preparación de la quinta congregación general, donde Sánchez representa el polo romano de la compañía (y los intereses del papa), y Acosta el polo español e imperial. La historia de la articulación de estos dos tiempos de conflictos todavía está por escribirse. Acerca de la argumentación de los dos jesuitas en pro y en contra del uso de la fuerza para la evangelización de China, véase Luigi Guarneri y Carlo Carducci, *Nuovo mondo e ordine político*, Rimini, Il Cerchio, 1997, pp. 115-134.

¹⁰ MM, vol. II, pp. 655-656.

Esta prohibición se hace patente al provincial de México el 16 de junio de 1586:

Como ya tengo por otra avisado, a los que allí [en las Filipinas] quedaron, se les ordene que, en ninguna manera, traten de pasar a China ni Macán [Macao]; porque no es conveniente mezclar los viajes de la Nueva España con los de Portugal.¹¹

En la misma época (junio de 1585 y junio de 1586), Hernán Suárez dirige a Claudio Acquaviva dos cartas en las que señala que Alonso Sánchez y sus seguidores de la residencia de Manila persisten en cultivar sus tendencias ascéticas y rechazar toda actividad apostólica (confesión, prédica, etc.). Curiosamente, estas cartas no reciben una respuesta de Roma, como si el “caso Sánchez” hubiera dejado de interesar al general. Sólo una carta dirigida en febrero de 1586 a Mendoza, el provincial de México, señala la urgencia de retirar a Sánchez de las Filipinas. Ahora bien, esta carta ya no menciona ninguno de los rasgos espirituales que Hernán Suárez seguía subrayando, para concentrar su crítica en la “política china” de Sánchez:

[...] El Padre Alonso Sánchez ha errado mucho, así en el yr a aquel reino, como en escribir lo que escribió, especialmente en el punto de la guerra. V. R., por este particular, le dará una buena reprehensión, significándole cuánto más propio es del espíritu evangélico dar la propia sangre por la salvación de los próximos, que no tomar [*sic*] la guerra por medio para su conversión. Y, pues su condición es aparejada para hacer salidas semejantes, que tan llena están de inconvenientes, no creo que está bien en las Philipinas.¹²

Después, hay que esperar hasta 1587, poco tiempo antes de la llegada de Alonso Sánchez a Roma, donde permanecerá tres años al lado de Claudio Acquaviva, para ver aparecer una carta de Gil González Dávila al general, donde aboga, por primera vez desde hacía mucho tiempo, por Sánchez, el cual había sido atacado duramente tanto por Acosta, Valignano,¹³ y el jesuita de

¹¹ MM, vol. III, p. 173.

¹² MM, vol. III, pp. 151-152. Acquaviva insiste en la misma carta sobre la prohibición de pasar a China, y de aprender la lengua de los chinos “para ayudar con ella a los que allí vienen a contratar [...] pero no para pasar allá, en modo alguno, que eso no conviene”.

¹³ Véase la carta de Alessandro Valignano a Acquaviva tras su encuentro de noviembre de 1585 con Sánchez (en Matteo Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, S.J., *cartas y escritos de Matteo Ricci en China (1582-1610)*, Tacchi Venturi, S.J. (ed.), Macerata (Italia), Premiata stab. tip. F. Giorgetti, 1911-1913, vol. II, p. 145, nota 4. El provincial de México manipula la ironía en una carta dirigida al general Acquaviva fechada el 30 de noviembre de 1585, a propósito de la

China Michele Ruggieri —muy hostil a los “españoles” de Las Filipinas—,¹⁴ como por los sucesivos superiores de Sánchez en Nueva España.

Gil González Dávila, provincial de Castilla, es un personaje de primer orden en España, donde Sánchez llegará desde Roma y a solicitud de Acquaviva para ponerse al servicio de Felipe II, tras una primera estancia, directamente desde México, que González Dávila explica y justifica en estos términos:

Al P. Alonso Sánchez e tratado en particular [...] Y, lo primero, digo que su venida es más justificada de lo que de la Nueva España avisaron [...] y por lo que de allí avisaron escribí yo a V. P.¹⁵ [...] Y así, por aver él corrido todas aquellas tierras con varios successos y tratado con diferentes nationes, podrá su información ser de mucha ayuda a V. P. Aquí [Sevilla] a parescido que, vaya a Madrid [...] Parecio mejor que ir, a sordas, luego, desde aquí a Roma; porque ni sería edificación ni se tendría por bien, en este tiempo, desaparecerse, aviendo sido su venida tan publica, y saberla el rey y su Consejo [...].¹⁶

Alonso Sánchez ya había salido de Manila para ir a España cuando la carta de Claudio Acquaviva se envió a las Filipinas. Y como atestiguan los documentos de la asamblea reunida en Manila, la cual decidió enviar a Sánchez a España y luego a Roma, el primer objetivo de este viaje —que Gil González no menciona para nada en su carta— era la defensa del proyecto de conquista de China.¹⁷

La carta, célebre y conocida con el nombre de “Carta sobre la oración”, dirigida por el general Acquaviva a toda la compañía, en la que pide una “reconvencción” de los jesuitas sobre la oración, la penitencia, el retiro, interviene en mayo de 1590. Más adelante regresaré a esto.

publicación, por Sánchez y sin consultar a las autoridades de Nueva España ni de Roma, de sus relaciones de viaje a Macao y de sus proyectos militares, y de los riesgos que hace correr a los religiosos que están en China: “El Padre Alonso Sánchez, cayendo en la cuenta deste inconveniente, la primera relation que divulgo, quiso recoger los traslados della. Mas por ser tantos, desistio dello. Y tanto ha sido mayor yerro el publicar el 2°. Aunque, para su intento de que el evangelio se praedique con guerra, y no como va, no en mal medio, por que matando los predicadores que ahora tienen, habrá un titulo para hacersela” (MM, vol. II, pp. 719-720).

¹⁴ Michele Ruggieri a Claudio Acquaviva, en Matteo Ricci, *Opere storiche...*, op. cit., p. 420.

¹⁵ Una primera carta mucho menos favorable, enfocada en los proyectos militares de Sánchez y con esta semblanza: “vehemente y de espíritu extraordinario, governado por sentimientos con poca subiection [...]” (MM, vol. III, p. 264, nota 8).

¹⁶ MM, vol. III, pp. 264-265 (citado por Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., vol. III, p. 533).

¹⁷ Véase Francisco Colin, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas*, ilustrado por el P. Pastells, S.J., Barcelona, Henrich y Compañía, 1900, vol. I, p. 438 y ss.

En 1590 Pedro Chirino llega a Manila y pone en marcha el arraigo filipino de la misión de las Filipinas. En la "Relación de las Islas Filipinas" que publica en 1604, Chirino remata la transformación de la figura de Alonso Sánchez:

El P. Alonso Sánchez, aunque de suyo inclinado a clausura y a tirarse de las gentes, como era hombre de tan gran pecho y prudencia, no pudo esconder su luz. Ni le dejaban un momento en su rincón obispo, gobernador, ministros reales, prelados de las religiones y regidores de la republica. Que siempre le trajeron ocupado en Manila y fuera de ella en negocios graves ya del bien de las almas [...] Y así non solo le hicieron hacer varias jornadas a la China y a Malacca, sino ultimamente pasar a Europa [...].¹⁸

Las expediciones chinas de Sánchez se convirtieron en peripecias sin número que distraían al santo hombre, "inclinado a clausura" pero sin poder "esconder su luz", de una vocación contemplativa que se transforma aquí en un atributo de su piadosa grandeza. Simétricamente, y también, me parece, de manera complementaria, la historiografía del siglo XIX considera el "llamado" que recibió Sánchez de Acquaviva para ir a Roma la causa superior, y la única, de la interrupción de la "empresa" china: el cuestionamiento de esta empresa queda así opacado.¹⁹

Alonso Sánchez murió en Alcalá en 1593, tras una época de intensa actividad en España y su estancia de tres años en Roma, durante la cual colabora estrechamente con el general Acquaviva. ¿Qué sucedió entre la primera residencia en México, donde lo vimos muy vigilado, y este fin tan prestigioso de su carrera? Más precisamente, ¿qué pasó entre la llegada de Sánchez a Roma con un mandato de la Audiencia de las Filipinas y su salida de Roma para Madrid con un mandato del gobierno de la compañía?²⁰ Esta pregunta es la

¹⁸ Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas* (1604), Manila, 1890, p. 22. La publicación reciente (editada por Jaime Gorrioz, Barcelona, Portic, 2000) del texto íntegro de la *Historia de la provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús*, revisada por Chirino hasta su muerte en 1635, abre nuevas perspectivas para la historiografía filipina de Sánchez.

¹⁹ Tomo prestados estos términos de Francisco Xavier Alegre, de su *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, Impr. de J. M. Lara, 1841, vol. I, p. 211.

²⁰ Astráin expone con vigor el enigma de esta alquimia: "¡Cosa singular! El P. Alonso Sánchez, cuyo espíritu peregrino daba qué hacer en todas partes, es ahora escogido para enderezar en el espíritu a varios Padres españoles y para tratar en nombre de la compañía los más delicados negocios que entonces se nos ofrecían en el mundo. Sin duda el P. Acquaviva, en los tres años que Sánchez estuvo en Roma, o le enderezó en sus ideas, o por lo menos consiguió hacerle abrazar de lleno los designios que tenía sobre los negocios de España, y una vez obtenido este objeto, quiso el P. General aprovecharse de la energía indomable de aquel hombre, para lograr el fruto que en trances tan difíciles se deseaba" (*Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., vol. IV, p. 467).

que quisiera intentar responder en este punto. Me parece que permite comprender mejor la transformación de la misión filipina, y mediante ella, la tentativa manejada por el generalato de Acquaviva para —tomando prestada la expresión de un discípulo de los colegios jesuitas, René Descartes, algunas décadas más tarde— “cambiar sus deseos más que el orden del mundo”.²¹

EL PAPEL DE ALONSO SÁNCHEZ EN LA GENERACIÓN DE LAS ORIENTACIONES ESPIRITUALES DEL GENERALATO DE ACQUAVIVA: UN DEBATE HISTÓRICO E HISTORIOGRÁFICO

En esta segunda parte, paso a lo que fue el punto de partida de esta investigación: el debate historiográfico que transcurre en la importante *Revue d'Ascétique et de Mystique*, a lo largo del año 1936, acerca de la posible influencia de Alonso Sánchez en la preparación de la célebre carta sobre la oración —*Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate iuxta nostrum Institutum?*— dirigida a toda la comunidad de la Compañía de Jesús por el general Acquaviva en mayo de 1590.²²

En un artículo interesante por la diversidad de terrenos que moviliza, Henri Bernard-Maître propone la hipótesis de esta influencia. Su argumentación es como sigue, resumiéndola a sus rasgos más sobresalientes: Alonso Sánchez tiene una relación estrecha con las corrientes ascéticas que abundan en el medio jesuita español cuando entra a la compañía en 1565 (su administración contestada del colegio de Navalcarnero algunos años después queda todavía por explorarse.)²³ Su salida hacia México sucede al final

²¹ René Descartes, *Le discours de la méthode*, en *Œuvres*, edición Adam-Tannery, París, Vrin CNRS, 1964, parte III.

²² Joseph de Guibert, en *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique*, Roma, 1953, IHSI, obra postergada durante mucho tiempo y publicada tras la muerte de su autor en razón de su perspectiva histórica (y no sistemática o doctrinal), guarda una prudente reserva acerca del tema: “en [su] artículo, el P. Coemans completa el artículo antecedente del P. H. Bernard y reduce en particular a sus verdaderas proporciones la influencia que el P. Sánchez hubiera podido tener acerca de la publicación de [la] carta [de Claudio Acquaviva], influencia ciertamente ensalzada por el P. H. B.” (cursivas mías). La fecha de 1590 —de hecho propuesta por el propio A. Coemans en una nota anterior del AHSI (1935, pp. 125-126), que constituye el punto de arranque de la reflexión de Bernard-Maître— es importante en cuanto a que vuelve a introducir la carta dentro de una primera fase del generalato. Esta última se convierte en un artículo de la discusión en la puesta en marcha de la “reforma”, y no uno de los efectos de su consecución (al mismo tiempo que el *Directorio* de los Ejercicios, el texto definitivo de la *Ratio Studiorum*, etcétera).

²³ Los archivos romanos de la compañía (ARSI) conservan una importante serie de cartas de este periodo (en *Hisp.*, 116, 118, 120).

de este primer periodo, y Bernard recuerda los testimonios según los cuales la orientación de Sánchez es confirmada del otro lado del Atlántico, y las reacciones que provoca, en el ámbito local y en Roma, en particular en la carta de Acquaviva, de abril de 1581, ya citada. La salida hacia las Filipinas radicaliza todavía más las posturas de Sánchez, combinadas —“es lo que es más extraño de este misionero”, escribe Bernard-Maitre— con varias expediciones a China y la defensa de una estrategia de conquista militar del continente asiático. Ya sabemos lo que fue de ese proyecto. Bernard evoca después el retiro de Sánchez a Manila, y cita este pasaje de una carta del provincial de México, Antonio de Mendoza, en 1585: “Alonso Sánchez siempre me parece que tiene los ojos *in finibus terrae*”.²⁴

Me parece que éste es el punto decisivo del argumento de Henri Bernard. Alonso Sánchez *in finibus terrae*, en una comprensión geográfica y espiritual de la formulación, es el Alonso Sánchez misionero de las islas del fin del mundo —sobre todo si las puertas de China y Japón están cerradas—, el Sánchez misionero, así pues, de los confines del imperio español, de los que ya señalé la importancia que les atribuía Felipe II; pero también el Sánchez que va más allá de las cosas del mundo, el Sánchez de la vida retirada.²⁵ Ahora bien, estos dos Alonso Sánchez forman el personaje que va de Roma a Madrid, consejero espiritual y agente diplomático del general de los jesuitas en vísperas de la quinta Congregación General de la orden. Bernard reúne aquí varios componentes esenciales de la situación de los jesuitas españoles en los últimos años del siglo XVI, cuya importancia vale la pena subrayar en ese artículo de 1936; por ejemplo, en lo que concierne a la exclusión por parte de la orden de los conversos judíos y moriscos. La correspondencia entre los jesuitas romanos y españoles durante toda esta época señala una fuerte exacerbación del rechazo a los cristianos nuevos.²⁶ Ciertamente, se trata de una dádiva concedida a la Inquisición de España, mientras en otros ámbitos hay acres disputas, como por ejemplo los de la jurisdicción y la con-

²⁴ MHSI, MM, vol. II, p. 718.

²⁵ La historiografía decimonónica ha notado y asediado mucho esta ambivalencia. Así, por ejemplo, Francisco-Xavier Alegre, en su *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., vol. I: por una parte, transfigura el heroísmo de conquista de Alonso Sánchez —“a semejantes impresas nunca deja de oponer el mundo”— y por la otra descalifica la tentación de la cartuja, cuya importancia para el medio jesuita es bien sabida, tanto dentro como fuera de Europa, lo que no es más que “fuga vergonzosa de la fatiga y del trabajo” (pp. 155 y 165).

²⁶ Véase, por ejemplo, Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., vol. III, p. 541, acerca del criterio de limpieza de sangre en los nombramientos de los nuevos provinciales en España; p. 545, Sánchez acusó a Acosta de ser un cristiano nuevo y de favorecer a los cristianos nuevos en la compañía; p. 572, sobre la exclusión de los cristianos nuevos y el apoyo que representaba para su causa el propio Acosta en la quinta Congregación General.

fesión.²⁷ Pero también hay que recordar que los medios de los conversos en ocasiones eran muy cercanos al gobierno de Felipe II y eran temidos por Roma, quien los percibía como factores de “sobrehispanización” de la Compañía de Jesús, y que estos mismos medios también fueron, unos años antes, en particular alrededor de Juan de Ávila, partidarios de una evolución ascética y contemplativa de la orden jesuita, probablemente como consecuencia de una “sobreconversión”.²⁸ Así pues, no nos hemos alejado del campo espiritual: Alonso Sánchez es, al mismo tiempo, la garantía de la expansión imperial de España (dado su pasado filipino) y del rigor de la Contrarreforma católica (dada su orientación ascética). Se halla así doblemente provisto de las armas necesarias para ser el portador del hierro en contra de los cristianos nuevos, cuyos valores políticos y espirituales también encarna.

Henri Bernard-Maitre concluye su artículo con este señalamiento: “Si, hasta ahora, muchos han vacilado al señalar los servicios muy reales que prestó [Alonso Sánchez] a su orden, lo es todavía más por sus negocios políticos que por ciertas exageraciones espirituales”.²⁹ El “todavía más” es sutil: en efecto, es precisamente la convergencia de lo político y de lo espiritual lo que marca profundamente todo este asunto —y que sin duda es la fuente de la dificultad que presenta para cierta historiografía.

André Coemans, algunos meses más tarde, contesta ese artículo mediante un contraargumento cuya virulencia me sorprendió: de entrada, el carácter “explosivo” de este expediente de cuatro siglos de antigüedad no fue aparente para mí. Así pues, este contraargumento se caracteriza por la clausura de los horizontes geopolíticos abiertos en el artículo de Henri Bernard. Coemans procede a un análisis interno de la carta sobre la oración de Claudio Acquaviva, y recurre a una técnica muy antigua del discurso de controversia: en efecto, subraya todos los rasgos en los que Acquaviva se aleja de una postura puramente contemplativa, es decir, todos los rasgos en los que Acquaviva se empeña en demostrar que el fomento de la vida contemplativa que está en el corazón de su carta debe conciliarse con los fines apostólicos de la orden. Coemans se abalanza con mala fe sobre este ejercicio de equilibrio, mediante el cual, en efecto, el enunciado de una postura a menudo toma la forma, en los marcos ortodoxos que deben respetarse, de una serie de garantías ofrecidas a la postura contraria. Así, llega a fin de cuentas a hacer

²⁷ ¿Quién debía juzgar a los confesores abusivos? A. Astrain da cuenta de este largo debate con mucha precisión en su *Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., vol. III, pp. 545-553.

²⁸ Traté más a fondo este tema en “La conversion infinie des ‘conversos’: enquête sur le statut des nouveaux chrétiens dans la Compagnie de Jésus au XVI^e siècle”, *Annales histoire, sciences sociales*, vol. 54, 1999, núm. 4.

²⁹ Henri Bernard-Maitre, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1936, p. 89.

decir a Acquaviva lo contrario de lo que dice, a mostrar en consecuencia que un abismo lo separa de las posturas de Alonso Sánchez, por lo que concluye: "Así pues, creemos poder concluir que no tenemos ninguna prueba de la influencia ejercida por el P. Sánchez sobre la doctrina de la carta de 1590".³⁰

Es de notar que en esta disputa la investigación histórica se encuentra de frente con la disputa doctrinal. De ahí, creo yo, el interés historiográfico todavía vigente para nosotros los historiadores de las misiones jesuitas.

Los documentos del expediente, tal y como los podemos reunir hoy, muestran que Alonso Sánchez, quien, no lo olvidemos, permanece en Roma cerca del general entre 1588 y 1591, se encuentra en el centro de los debates que agitan justamente en esta época al gobierno de la compañía. Recordemos los tres documentos siguientes:

En mayo de 1589, y por lo tanto durante la estancia de Sánchez en Roma, Claudio Acquaviva escribe al provincial de México (y las Filipinas):

Aunque tengo pocas cosas que, en las de V. R., pidan forzosa respuesta, me ha parecido escribirle dos palabras, así para saludar a V. R., y su provincia, como también, para decirle cuánto nos hemos consolado con la venida del Padre Alonso Sánchez, cuyo zelo y religión, veo que de Dios es favorecido con tal successo, como han tenido sus negocios, en Madrid, donde ha dado en todo y a todos mucha satisfacción. Y espero que aquí negociará bien; y que su venida habrá sido de servicio del Señor, y mucho fruto para aquellas partes de las Philipinas.³¹

Conocemos así el aprecio en el que Acquaviva tiene a Sánchez, un aprecio que declara al que estaba en la mejor posición para saber cuál era la conducta de Sánchez en Nueva España y las dificultades que había suscitado. De esta manera, esta carta no es neutra: es una defensa de Sánchez, precisamente durante el probable periodo de gestación de la carta sobre la oración, que vendrá menos de un año después.

En abril de 1590 —un mes antes de la expedición de la carta sobre la oración—, una instrucción a Diego de Avellaneda, visitador de la provincia de Nueva España, aporta preciosos complementos. Por una parte, subraya la necesidad de una "renovación de el espíritu":

Lo primero y lo que sobre todo encomiendo, quanto puedo, a V. R. es que instruya y actúe a los superiores a que atienden a lo interior, y a la renovación de el

³⁰ *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1936, p. 321.

³¹ MHSI, MM, vol. III, p. 367.

espíritu suyo y de sus súbditos, como en las nuevas adiciones del oficio de visitador se encarga;³² porque, de aberse los superiores ocupado en lo exterior y en cosas temporales, y olvidándose de la cultura del espíritu, an nacido nuestros daños [...].³³

Algunos párrafos después, Acquaviva plantea el problema de las Filipinas, en las cuales los jesuitas enviados allí deben permanecer, y propone la creación de un colegio en Manila:

Por aver en las Philipinas tantos religiosos que an ocupado lo más y lo mejor,³⁴ parecía a muchos de los nuestros se emplearían con mayor fructo en otras partes mas necesitadas del ayuda de la Compañía. Mas, por otra parte, supuesto el gran fructo que allí la Compañía ha hecho [...], y que no se puede ya dexar aquello sin muy universal ofensión, y que se quexarían gravemente a su magestad y a sus consejos que an tanto estimado y favorecido a la Compañía [...], nos hemos resuelto que la Compañía se esté allí de asiento [...] Lo primero, pues que en Manila a de aver collegio [...] Y no pierdan qualquiera buena ocasión que se ofreciere, y para esto, quando saliere, consideradas todas las circunstancias, les pareciere se deve aceptar, esto les pareciere, háganlo [...] Procuraremos que el padre Alonso Sánchez en Madrid trabaje, porque su magestad continúe el sustento que da para cada uno de los nuestros [...].³⁵

³² El general alude aquí a una "Instrucción" a los visitadores elaborada por Everardo Mercuriano, predecesor de Acquaviva, pero completada por este último. La adición de 1588 asocia la "oración" y el "estudio" como dos aspectos del aprovechamiento espiritual de los súbditos de la compañía, que el visitador debe vigilar: "[...] prudenter intelligant quomodo circa orationem et meditationem se habeant, et quo fructu; quod suaviter fiet si ostendant quam necessarium sit nostris omnibus hoc studium" (*Ibid.*, p. 464, nota 2). Desde este punto de vista, la apertura de un colegio en Manila, que se pedía en la misma "Instrucción", no es ajena a la *renovatio*. Es otra cara del *otium*, distinto de la *ociosidad* ("la causa del desconsuelo de los que están [en Manila] no es otra sino la ociosidad". A. Mendoza a Acquaviva, 30 de noviembre de 1585), de la *pereza* (véase un poco más abajo el requisitorio de Diego Avellaneda contra Alonso Sánchez), pero también distinta del *negocio*, de la actividad mundana, la cual tampoco deja de reconocerse de manera paralela, como nos lo ha mostrado más arriba una carta de Acquaviva al provincial de México sobre los útiles "negocios" de Alonso Sánchez. La unión de la oración y del estudio —del convento y del colegio— es decisiva en este cambio de categoría. El mundo de las misiones y el de la enseñanza no se aparejan solamente desde el punto de vista del apostolado, sino también desde el del retiro contemplativo, menos inmediato, de la retirada teórica (pero es en el seno mismo de la institución de enseñanza, como lo muestra en el presente libro el texto de Antonella Romano, que se desarrolla una tensión, tanto en Europa como fuera de ella, entre la investigación y la enseñanza).

³³ *Idem.*

³⁴ Véanse los antecedentes históricos que menciono más arriba.

³⁵ *Ibid.*, pp. 470-471.

De hecho, Sánchez ya ha dejado Roma para ir a Madrid. Así, Acquaviva invita a la “renovación de el espíritu” de la provincia de Nueva España y las Filipinas en la carta donde pide además que los misioneros se asienten en el archipiélago: “que la Compañía se esté allí de asiento”. La renovación espiritual aparece aquí como el reverso o la cara interior de un paro del movimiento, y como el correlato del renunciamiento al desplazamiento perpetuo. Se da como el instrumento de adhesión a un mandamiento.

¿Por qué este mandamiento? Adelantemos algunos párrafos —siempre en la carta de 1590:

Que el provincial en México [Antonio de Mendoza], y el superior en Manila [Antonio Sedeño] procuren desengañar a los nuestros que allí estuvieren o se embiaren, y quitarles totalmente el pensamiento de China y Japón y otras novedades, y les digan, si fuere menester de parte nuestra, que tengan esto por tentación gravíssima [...] y con la tentación de lo nuevo y raro menosprecian y disforman lo de aquellas yslas, siendo lo que ya ay tanto y tam bueno [...].³⁶

La tercera parte nos la dio a conocer la Congregación Provincial de 1585-1587. Entra aquí en resonancia directa con la consolidación de la estación filipina (viceprovincia desde 1594) y con el crédito dado a la “cultura del espíritu” en tierra de misión.

Añado a esta “Instrucción” un último documento: la carta dirigida por Diego de Avellaneda, destinatario de la “Instrucción”, al general Acquaviva en marzo de 1592. Esta carta incluye otra misiva, que Avellaneda intercepta: una correspondencia enviada por Alonso Sánchez a Antonio Sedeño, superior de Manila, en la que le indica que tuvo que quedarse en Roma a petición de Claudio Acquaviva, para escribir un tratado sobre “el espíritu de la Compañía”, en particular acerca de “las materias de la oración y la penitencia”; enseguida, viajará (tras una estancia en Madrid que le pide el general) a todas las misiones jesuitas de España “para asentar ciertas cosas esenciales de nuestra congregación que han decaído, se han relajado o han sido dejadas de lado, que tienen que ver todas con la oración, la penitencia, la disciplina religiosa”.

Es patente que Avellaneda apenas logra justificar las razones que lo movieron a abrir la carta de Sánchez. Como venía de Roma, hubiera podido contener, declara, una carta del general. No halla tal, pero descubre en la carta de Sánchez “un pasaje subrayado que lo disgustó bastante”. Sánchez presenta su tratado (jamás impreso y hoy perdido, si es que llegó a completarse) como:

³⁶ *Ibid.*, pp. 471-472.

[...] un tratado de la inteligencia y uso de nuestra Compañía, probando por 15 reglas generales de espíritu, que ni se entiende, ni usa como nuestro sancto padre Ignacio lo hizo y quiere.³⁷

Tras denunciar este pasaje, Avellaneda prosigue dirigiéndose a Acquaviva:

[era] necessario que V.P. lo viesse y supiesse; porque, aunque yo tengo mucha opinión y buen concepto de la virtud y religión del dicho padre Alonso Sánchez, mas los más graves padres desta provincia le tienen por algo paradójico; y luego que llegué a ella, hallé algunos que picavan en recogimiento, a su modo, en perjuizio del trato de los próximos que nuestra Compañía encomienda tanto [...] Y el fruto que experimenté en ellos, que fueron un padre y dos hermanos coadjutores, abundar en su proprio juicio, y hazerse cada día más perezosos³⁸ y difíciles a las cosas de la obediencia [...].³⁹

No hay duda de que lo que trata de hacer Avellaneda aquí es reavivar la inquietud del general acerca de las conductas de Alonso Sánchez, tomando la contracorriente de la evolución de Claudio Acquaviva sobre este tema —en función del conjunto de datos que la “Instrucción” de 1590 nos ha permitido precisar—. ¿Por qué? ¿Por qué las directivas de la carta romana sobre la oración son una cortapisa a la autoridad de los responsables locales, de lo cual Avellaneda se haría el testigo? ¿Por qué estas mismas autoridades —novohispanas— perciben negativamente el peso de Sánchez —el filipino— ante el gobierno romano?

Como ya habrá quedado claro, en esta investigación trato, mediante el seguimiento de Alonso Sánchez, de poner en relación ámbitos geográficos o problemáticos a menudo separados, mas no con el fin de producir una ficción globalmente unitaria, sino, al contrario, para hacer aparentes las contradicciones del mundo, cuya realidad se transmina en la compañía en ese momento de fines del siglo XVI, y de las cuales la misma Compañía de Jesús nos puede proponer hoy una representación. Quisiera desde este punto de vista señalar otro detalle de esta misma carta de Diego de Avellaneda. Éste justifica el abrir la carta de Alonso Sánchez por el hecho de que se encontraba en ese momento en Nueva España el obispo dominico Domingo de Salazar, con el cual Sánchez había trabado relación en Manila en la época del largo sínodo celebrado en esa ciudad entre 1581 y 1586. Es probable que dadas las estrechas relaciones, y muy conocidas, entre Salazar y Sánchez,

³⁷ MHSI, MM, vol. IV, p. 293.

³⁸ Véase más arriba la nota 32.

³⁹ *Ibid.*, pp. 288-289.

Avellaneda haya tratado de agudizar una irritación posible del general de los jesuitas respecto a esa relación. Esto con más razón cuando Avellaneda señala que, entre los papeles transmitidos en la carta dirigida al superior de Manila, figuraban varias respuestas a preguntas hechas por el obispo dominico a los jesuitas de Filipinas. Así pues:

No responde a un cargo que el dicho obispo haze a nuestros padres que andan en Xapón, que no sólo nunca usan *olio extremæ unctionis pro morituris*, mas ni de crisma ni óleo *catechumenorum* en el baptismo [...], por no descubrir a las mugeres japones las espaldas y el pecho. Lo qual digo a V. P. porque no pienso ser así el hecho. Y si fuesse, que sería menester *que los nuestros guardasen, allí, lo que ubique, entre christianos* [...] Este obispo va, aora, a España, y de allí a Roma; y no será su menor materia dezir lo que, en el dicho papel, está contra el dicho padre [Alonso Sánchez] y nuestra Compañía; porque escribió al rey muy indignamente de las personas ministerios, en el dicho Japón, diziendo que somos mercaderes, etc.⁴⁰

Podemos detectar aquí, en particular en la fórmula “sería menester que los nuestros guardasen, *allí, lo que ubique*, entre christianos”, una primera expresión de lo que se volverá, en el contexto de las misiones chinas, el inmenso problema de la “Disputa de los ritos”, y de la discusión precisamente del principio del *ubique*. De ninguna manera hay certeza de que Alonso Sánchez haya entendido realmente este problema, en particular en las discusiones que en Roma tuvo con el general Acquaviva; pero tampoco hay certeza de lo contrario, y una cosa es cierta: Avellaneda busca colocarse en este debate —en la época de las primeras cartas de China de Matteo Ricci (a partir de 1590), algunos años antes de las dificultades que sorteará Roberto de Nobili en el contexto de la misión de la India en Madurai (desde 1605)— y deja caer la sospecha sobre las causas del silencio de Alonso Sánchez acerca de estas cuestiones, y sobre el uso que el obispo dominico, como lo dice explícitamente Avellaneda, se prepara a hacer de esto en contra de la Compañía de Jesús en Madrid y Roma.

También es posible que tal problema aún esté presente en la conciencia de André Coemans en 1932, cuando ataca a Henri Bernard-Maitre, ya conocido en esa época por sus investigaciones sobre la historia de los jesuitas de China y sobre los conflictos vinculados, en el seno mismo de la Compañía de Jesús y entre ésta y el papado, a las posiciones de una parte de ellos, favorable a la adopción de ritos chinos y, por tanto, justamente, a la refutación del principio del *ubique*, de la uniformidad global de las prácticas cristianas, en Filipinas, China y en todo lugar.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 289-290 (cursivas mías).

A toda esta documentación, el caso paralelo —en la provincia de Perú— de Álvarez de Paz añade un argumento complementario: desde 1587, Acquaviva recibe en efecto con benevolencia el testimonio según el cual Álvarez privilegia el recogimiento de la oración (y del estudio) por encima de la actividad apostólica:

El padre Jose de Acosta me escribe lo que siente del Padre [Álvarez] de Paz, cuyo espíritu por ser algo retirado ha parecido a algunos y aun al mesmo Padre Paz, según se me avisa, que no era a propósito para la Compañía, y por eso el creo que ha tenido algunos deseos de la Cartuja. V. R. le consuele y anime en nombre mío, significándole que la Compañía se contentara de que el atienda a leer y tratar de estudios, pues Dios nuestro Señor le ha dado talento para eso, y que en sus ocupaciones se terna siempre cuenta con su ocupación y consuelo, como encargo a V. R. que la tenga; y que el espíritu de oración, no siendo contrario a la obediencia y ministerios de la Compañía, no es ajeno sino muy propio de la Compañía [...].⁴¹

Esta carta confirma, por un lado, el lugar de la experiencia de las misiones lejanas en la reflexión del general romano, y, por el otro, que el caso de Alonso Sánchez se había enredado en otros desacuerdos, en particular respecto a la estrategia de implantación en China: el argumento de la última carta de Acquaviva con críticas a Sánchez, de febrero de 1586, centrado sobre este desacuerdo, era una señal de ello.

El conjunto de estos elementos (entre los cuales, a título de hipótesis, lo que acabo de señalar acerca de una primera disputa japonesa sobre los ritos) nos conduce a desplazar el debate histórico (indecidible de manera definitiva, puesto que las fuentes de los archivos no conservan rastro de las relaciones directas entre Claudio Acquaviva y Alonso Sánchez durante la larga estancia en Roma de este último), hacia un terreno historiográfico, el cual es el único que puede permitir comprender lo radical del rechazo de la hipótesis de Henri Bernard-Maître: rechazo de la revolución “copernicana” por medio de la cual un representante de la periferia de la orden —muy particularmente de las Filipinas, la más lejana de las misiones lejanas— tendría un peso mayúsculo sobre las decisiones del gobierno central. Sin duda, hay que añadir a este primer factor otro estrechamente ligado a él, creo yo, un factor de orden epistemológico: al rechazar la influencia de Alonso Sánchez, André Coemans rechaza un modelo que escaparía al reino de las cau-

⁴¹ MHSI, MP, vol. IV, p. 156 (carta a Juan de Atienza, provincial de Perú, febrero de 1587). Desarrollo la comparación de los casos de Alonso Sánchez y Diego Álvarez de Paz en “Formación espiritual y regla institucional: mística y misión en el generalato de Claudio Acquaviva”, ponencia presentada en el congreso internacional *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

salidades simples y sería manifestación de una pluralidad de mundos, entre los cuales el gobierno romano de la compañía se vería obligado a navegar: el Perú y Álvarez de Paz, Nueva España y los primeros recogimientos de Alonso Sánchez, la renuncia a China y el retiro espiritual del propio Sánchez. La historia de la antigua Compañía de Jesús nos invita a concebir un mundo posglobal.

Del análisis de las distintas etapas de la trayectoria de Alonso Sánchez y de la introducción de este análisis en el debate —hasta ahora contenido dentro de los límites de la historia espiritual de la Compañía de Jesús a fines del siglo XVI y principios del XVII— del papel de Sánchez en la elaboración de las directivas espirituales del general Acquaviva, podemos concluir que hay dos interpretaciones complementarias.

Por una parte, la hipótesis o sospecha inicial que era la nuestra —para los historiadores de la institución, Alonso Sánchez no podía haber inspirado, como misionero, las decisiones del gobierno central, algo que, de alguna manera, sería *contra natura*— queda desplazada, mas no invalidada: en realidad, quizás es en función de toda su carrera, pre y posmisionera, que, para el opositor de Henri Bernard-Maître, Alonso Sánchez no puede ser un candidato admisible al consejo del Gobierno de la Orden; pero sigue siendo que, en ese momento, la carrera misionera de Sánchez no basta para refractar esa postura.

Por la otra, la carrera extraeuropea de Alonso Sánchez es en sí misma compleja. Las primeras tendencias a la contemplación del misionero novohispano preceden por mucho la evolución de la reflexión de Claudio Acquaviva sobre la economía interna de la vida religiosa; y cuando esta reflexión evoluciona, el propio Sánchez está en buena posición —ante las puertas cerradas de China— para saber que tal reflexión está dictada por las restricciones del equilibrio de los imperios y la necesidad de frenar el desplazamiento ilimitado, más allá de todas las fronteras, de los misioneros de la orden. Sánchez estigmatiza, mediante su propio recorrido, las dificultades de la estrategia imperial y universal de la Compañía de Jesús: posiblemente también esta voz es la que queremos acallar al rechazar la audaz hipótesis de Henri Bernard-Maître.⁴²

⁴² Hay que tener cautela a este respecto, con más razón porque no hay lugar aquí para examinar la cuestión, acerca de que cierta radicalización de las orientaciones de Sánchez se deban al fracaso del segundo viaje a China, periodo documentado por el testimonio de Hernán Suárez y examinado detenidamente por Astrain: "comenzo [...] a poner silencios extraordinarios [...] quietes extraordinarias sin hablarnos palabra o muy pocas [...] Dio el P. Sanchez a darnos a entender que no sabíamos el instituto de la Compañia, y que lo que el instituia era lo propio de la Compañia [...]" (*Historia de la Compañía de Jesús...*, op. cit., vol. IV, p. 477).

Pero nuestra investigación nos ha permitido, creo, descubrir otro aspecto de este expediente. La evolución del juicio de Claudio Acquaviva acerca de las orientaciones de Sánchez debe ponerse en relación no sólo con la clausura de las puertas de China, como acabo de recordarlo, sino con el hecho de que a partir de ahí, el debate sobre las modalidades de entrada a China queda cerrado. Ni siquiera es necesario ya combatir la opción militar que promovía Sánchez. De esto se siguen tres consecuencias importantes.

En primer lugar, el general y el generalato de Acquaviva concilian las elecciones espirituales de Alonso Sánchez con otras orientaciones, que no se confunden, antes al contrario, se oponen a sus elecciones misioneras (el llamado a la conquista militar); en segundo lugar, el ámbito de la vida espiritual aparece entonces, en esta conciliación y en los equilibrios complejos de la Compañía de Jesús en esa época, como un polo conservador, como la reivindicación de una herencia ascética fiel, sin duda —según sus defensores— a las fuentes perdidas de la comunidad ignaciana, pero sobre todo fiel a una tradición anacoreta más originaria todavía,⁴³ más alejada aún de la efectividad institucional de la orden. Tercero, si se considera que el generalato de Acquaviva también es un momento de amplificación considerable del discurso espiritual jesuita,⁴⁴ es posible plantear la hipótesis de una relación esencial entre espiritualidad y conformidad, en la que el discurso espiritual produce la conformación —produce la adhesión a lo que es función de una pertenencia, de un reconocimiento—. Esto no es más que una hipótesis, pero la complejidad del caso Alonso Sánchez, me parece, surge de una tensión constitutiva entre esta conformación espiritual y la exigencia de reforma espiritual que se manifiesta en el deseo de partir hacia las misiones lejanas —deseo de un retiro tanto como deseo de una partida, deseo de desarraigarse tanto como deseo de ponerse en marcha, retirada y ataque, regreso y aventura: todo lo que hizo que, como lo recordaba Claudio Acquaviva, Álvarez de Paz tuviera “algunos deseos de la cartuja”, al mismo tiempo que se embarcaba para la misión de Perú. Esta dimensión del fenómeno misionero es importante. Para evocar a otro jesuita, muy conocido en Brasil, ¿acaso Michel de Certeau no se había inclinado en un principio por los cartujos, antes de hacerse jesuita, porque quería ser misionero en China?

Por esta razón también el concepto de una conformación y no (o no sólo) de una reforma de la vida espiritual es decisivo en el mundo de las misiones,

⁴³ Haber elegido La Legua, apartada de Manila, como sede de la primera implantación de la compañía en Filipinas, sin duda no es un hecho indiferente.

⁴⁴ La obra mencionada de Joseph de Guibert, no obstante algo envejecida, sigue siendo útil para esta evaluación de un campo poco estudiado en los últimos años.

donde el testimonio de Alonso Sánchez pudo haber tenido un papel en la elaboración de la carta de Claudio Acquaviva sobre la oración.

A punto de concluir, quisiera solamente recordar que Henri Bremond, en la controversia que lo opone a varias revistas, autores y responsables de la Compañía de Jesús en la época de la publicación de su *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (1921-1932), se apoya ampliamente en una obra "capital y prodigiosamente informada" (según las palabras de Bremond), el *Essai historique sur les Exercices spirituels de Saint Ignace* de Henri Bernard-Maître, obra muy criticada en el seno de la Compañía de Jesús cuando fue publicada, en 1927, algunos años antes del debate que nos ha entretenido aquí.⁴⁵ Y que el propio Henri Bremond, en una respuesta de 1922 (en la *Revue d'Ascétique et de Mystique*) a las críticas del jesuita Ferdinando Cavallera tras la publicación del tomo tercero de su *Histoire*, escribe así: "Fui a buscar al último rincón de Canadá [...] a un fiel intérprete del pensamiento [del cardenal de Bérulle]. Es el padre Chaumonot [...] Esto muestra que el teocentrismo no anda por las calles, si se me permite la expresión".⁴⁶ Esto nos muestra también que la historia de las tensas relaciones de la aventura misionera con la ortodoxia espiritual es una historia muy larga, de la cual hemos intentado aquí bosquejar un capítulo.

⁴⁵ Émile Goichot, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux*, Estrasburgo, Publications de l'Université de Strasbourg, 1982, p. 220. Véase en particular la reseña de Arturo Codina, publicada en *Manresa*, octubre de 1927, pp. 366-373.

⁴⁶ Henri Bremond, "École ignatienne et école bérulienne", *Revue d'Ascétique et de Mystique*, núm. 3, 1922, p. 422.

CAPÍTULO TERCERO

DE ASIA A LAS AMÉRICAS: LAS VISIONES ENCICLOPÉDICAS DE ATHANASIVS KIRCHER Y SU RECEPCIÓN

Paula Findlen

LAS INDIAS: ¿CUÁLES?

Desde la ciudad de Cádiz, en diciembre de 1680, mientras esperaba un barco con rumbo a Nueva España, el jesuita Eusebio Francisco Kino (1645-1711) tuvo oportunidad de reflexionar no sólo acerca de sus propios esfuerzos por llegar a las Indias, sino que consideró de manera más general el deseo de toda una generación de jesuitas por embarcarse en las misiones del Oriente. En una carta a su mecenas, la duquesa de Aveiro, observa: “Estoy convencido de que en ninguna otra provincia de la Compañía hay tantos jesuitas que dediquen tanta atención a las matemáticas como en la provincia de Alemania Superior, y esto lo hacen con la expresa intención de ir algún día a las misiones chinas”.¹ El propio Kino afirmaba conocer personalmente a por lo menos treinta jesuitas en tal situación y muchos más lo habían precedido en la articulación de este deseo. Ya en 1603, evidentemente inspirado en la obra de Matteo Ricci, el jesuita Antonio Antoniotti escribió desde Turín que esperaba ir a China, “ya que las matemáticas son muy apreciadas en esa provincia”.² Para mediados del siglo XVII, Kino ya podía contemplar una historia todavía más grande de los matemáticos jesuitas de China. Al considerar por qué el apasionamiento por las Indias se había exacerbado en los últimos diez años, escribió que la presencia de los retratos de Johann Adam Schall (1592-1666) y de Martino Martini (1614-1661) en las bibliote-

[Traducción del inglés de Germán Franco Toria y Yunersy Legorburo]

¹ Eusebio Francesco Kino, *Epistolario 1670-1710*, edición de Domenico Calarco, Bolonia, Editrice Missionaria Italiana, 1998, p. 73.

² Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie: Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turín, Einaudi, 2001, p. 141.



AMSTELODAMI,
 Apud IACOBUM à MEURS, in fossa vulgò de Keyfersgracht,
 ANNO MD. C. LXVII.

FIGURA IX. Frontispicio de la *China illustrata* de Athanasius Kircher (Ámsterdam, 1667). Con autorización del Department of Special Collections, Stanford University Libraries

cas de los colegios jesuitas sirvió de estímulo para que su generación reprodujera sus esfuerzos. Las imágenes de los grandes astrónomos, cartógrafos y lingüistas misioneros de mediados del siglo xvii eran el vívido recuerdo del hecho de que, de todas las distintas regiones del mundo, China se había convertido en el lugar en el que los misioneros jesuitas habían demostrado de mejor manera la fuerza de sus singulares contribuciones al evangelismo católico, al hacer del conocimiento una condición previa para la aceptación de la fe.

Pero debemos tener en mente que, cuando Kino escribía estas palabras, sabía que *no* iba a ir a las Indias con que soñaba. Diez años antes le había escrito al general superior Gian Paolo Oliva y le describía su pasión juvenil por “ir a las Indias”. A menudo le recordaba a Oliva su deseo de ir a evangelizar a China en cartas que le envió a Roma desde Alemania durante toda la década de 1670. Se preparó esmeradamente para la misión que había asumido como suya —“mi vocación para las misiones de las Indias”—, estudiando matemáticas en Ingolstadt con dos de los distinguidos cartógrafos y geógrafos del colegio jesuita, a fin de adquirir las habilidades que él entendía eran las más apropiadas para vivir entre los chinos.³ Su alegría fue grande cuando finalmente Oliva le ofreció una misión en la primavera de ese año. Y aquí debemos regresar a las circunstancias de su carta a la duquesa de Aveiro, pues la escribía cuando se aprestaba a salir para la Nueva España. Kino estaba en camino hacia las otras Indias.

Soñar con China pero acabar en América parece haber sido más común de lo que pudiéramos esperar. Después de todo, Colón estableció el patrón en pos de tal sueño al insistir en que América sólo era otro camino hacia las fabulosas riquezas de Catay. En una época en que las naves españolas viajaban entre Filipinas y España pasando por la Nueva España, la visión de un mundo en que el Pacífico conectaba a Asia y América literalmente se hizo realidad. Las *indipetae* —solicitudes por escrito para recibir misiones a las Indias— conservadas en el archivo jesuita de Roma están llenas de estas cartas; muchos de los jóvenes jesuitas preferían ser enviados a las Indias orientales más que a las occidentales, si bien hasta el siglo xvii la mayoría prefería Japón y no China porque el cristianismo había hecho allí sus primeras incursiones.⁴ Pese a los conocidos escritos del jesuita José de Acosta acerca de otras Indias, Asia acaparaba la imaginación de los jesuitas más eruditos que se consideraban a sí mismos los misioneros destinados a los sabios paganos.

Un contemporáneo de Kino, mayor que él e igualmente inclinado a las matemáticas, Valentin Stansel (1621-1705), casi logró llegar a Oriente. Pri-

³ Kino, *Epistolario...*, *op. cit.*, pp. 37 (1° de junio de 1670) y 43 (17 de marzo de 1678).

⁴ Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie...*, *op. cit.*, pp. 74, 110.

mero expresó su deseo de ir a China en una carta dirigida al general superior en 1651 y recibió la buena nueva de que su solicitud había sido aprobada en 1656. No obstante, durante su estancia de seis años en Lisboa a la espera de órdenes para embarcarse en una nave portuguesa con rumbo a Oriente, las cosas cambiaron. En 1663 fue enviado a Occidente, a Brasil, donde pasó el resto de su vida a pesar de reiterados intentos por ser reasignado a un puesto de enseñanza en uno de los colegios europeos.⁵ En el mejor de los casos, fue un misionero americano a pesar suyo, en marcado contraste con Kino, quien con entusiasmo exploró y evangelizó las partes más alejadas del norte del imperio español, llegando a producir algunos de los mapas más precisos de la península de Baja California.⁶

Las dos décadas que separan las cartas de Stansel y de Kino enviadas a Roma fueron cruciales en la evolución de las actitudes jesuitas hacia el Oriente. Durante los años sesenta y setenta del siglo XVII, los relatos jesuitas de China proliferaron a medida que las misiones enfrentaban nuevos desafíos.⁷ Kino pertenecía a la generación que se había enterado de las dificultades de Schall, tras su encarcelamiento de casi dos años bajo sospecha de herejía y traición y acusado por astrónomos rivales chinos de cometer errores en el calendario. Disponían de la obra de Martini, el *Novus Atlas Sinensis* (1655), que ofrecía la geografía más concreta y comprensiva de China hasta entonces. Leyeron la carta que el colaborador de Schall, Ferdinand Verbiest, escribió a sus compañeros jesuitas en 1678, en la que les rogaba que enviaran misioneros competentes en matemáticas a China para mantener el lugar de los jesuitas en la burocracia de la astronomía.⁸ La urgencia y nobleza de la misión de China era bastante real para ellos, y su interés en aquel país se basaba en un nivel de conocimiento mayor que el de las generaciones

⁵ Carlos Ziller Camenietzki, "The Celestial Pilgrimages of Valentin Stansel (1621-1705), Jesuit Astronomer and Missionary in Brazil", en Mordechai Feingold (ed.), *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives*, Dordrecht, Kluwer, Archimedes, 2003, vol. 6, pp. 250-252.

⁶ Véase Herbert Eugene Bolton, *Rim of Christendom: A Biography of Eusebio Francisco Kino Pacific Coast Pioneer*, 2a. ed., Tucson, University of Arizona Press, 1984.

⁷ La mejor puerta de entrada a este tema es David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

⁸ Véase más sobre la carrera misionera de Schall en China en Roman Malek (ed.), *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*, 2 vols., Nettatal, Steyler Verlag, 1998; la carta de Ferdinand Verbiest del 15 de agosto de 1678 fue publicada en H. Josson y L. Willaert (eds.), *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jésus (1623-1688)*, Bruselas, 1938, Palais des Académies, pp. 232-253. El cambiante clima se describe brevemente en Han Qi, "Sino-French Scientific Relations through the French Jesuits", en Stephen Uhalley, Jr. y Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk, Nueva York, M. E. Sharpe, 2001, p. 138.

precedentes. A un grado más elevado que nunca antes, se inspiraban no sólo en los retratos sino en los libros, mapas y conversaciones con los religiosos que regresaban de su misión, lo que inflamaba su imaginación geográfica y su pasión evangélica.

La China sobre la que Kino leía, tal y como la describían los padres jesuitas que hacían labores de proselitismo en ese país, era una utopía política y cultural que parecía la versión china de la *República* de Platón, a la cual sólo le hacía falta el cristianismo para ser perfecta.⁹ Era un mundo que apreciaba el tipo de religiosidad erudita que ofrecían los jesuitas y que se maravillaba ante los libros, grabados, pinturas, relojes, astrolabios, telescopios, instrumentos musicales y otros curiosos artefactos que los padres misioneros traían consigo.¹⁰ Por lo menos durante algún tiempo, sectores clave de la élite confuciana valoraban a los jesuitas por sus conocimientos y habilidades técnicas. Los jesuitas del siglo XVII correspondían divulgando una imagen de China como la única civilización equivalente a la europea. Se trataba de una imagen especialmente atractiva de las Indias fabulosas.

Uno de los autores que Kino leía animosamente en su juventud en Ingolstadt era el polígrafo, inventor y coleccionista alemán Athanasius Kircher (1602-1680). No era una mera coincidencia que Kircher hubiera sido el maestro de Martini durante sus días de estudiante en el Colegio Romano; Stansel conoció al gran erudito jesuita en Roma cuando iba hacia China en 1656.¹¹ Al haber estudiado con otro de los antiguos estudiantes de Kircher en Ingolstadt, y habiendo sido lector de sus muchas publicaciones, Kino consideraba a Kircher como uno de los eruditos de mayor autoridad de su época. Tres años antes de que Kino escribiera su primera carta a Oliva, la popular obra de Kircher *China ilustrada* (1667) vio la luz (figura IX). Llena de nueva información, recién llegada de las misiones de Asia, y ensalzando

⁹ Athanasius Kircher, *China Monumentis, qua Sacris qua profanis, nec non variis naturae & Artis, Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata*, Ámsterdam, 1667, apud Joannem Janssonium a Waesberge y Elizeum Weyerstrael, p. 166. Véase un examen más detallado de este tema en Erik Zürcher, "China and the West: The Image of Europe and Its Impact", en Stephen Uhalley, Jr. y Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity...*, op. cit., pp. 43-61, 361-364.

¹⁰ Michael Adas examina varios aspectos de esta historia en *Machines as the Measure of Man: Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 21-95, y *passim*.

¹¹ Véase una introducción a los estudios más recientes sobre Kircher en Eugenio Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher, S.J. Il Museo del mondo*, Roma, Edizioni De Luca 2001; Daniel Stolzenberg (ed.), *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford, California, Stanford University Libraries 2001; y Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York, Routledge, 2004. Todas incluyen extensas bibliografías de la importante obra que las precedió.

la tradición misionera que empezó con Ricci y llegaba hasta Schall, era justo el tipo de obra que inspiraba a los jóvenes estudiosos a poner su saber al servicio de la fe. En el prefacio dedicado a Oliva, fechado el 8 de diciembre de 1666, unos meses tras el deceso de Schall en China en el que desembocó su largo proceso y encarcelamiento que puso en serio peligro la posición de los jesuitas en la corte imperial, Kircher pedía urgentemente al general superior que remediara la falta de misioneros preparados, haciendo notar que China aún no había sido cristianizada totalmente “debido a la falta de obrantes que la conduzcan hacia la verdad”.¹² Sabía que era demasiado viejo para ir —y no se puede saber con claridad si Kircher alguna vez consideró de verdad que China fuera la culminación de sus propias aspiraciones, aunque animaba a otros a verla como tierra fértil para la empresa religiosa jesuita—. Al sintetizar el conocimiento misionero acerca de la política, las costumbres, la naturaleza y las religiones de Asia, y al tratar de resolver añejas disputas sobre la confiabilidad de la información que viajaba en dirección a Occidente hasta Roma, ofrecía a una nueva generación motivos para soñar con Oriente.

Como recientemente observaron Haun Saussy y Florence Hsia, la *China illustrata* de Kircher demostraba el buen suceso de los trabajos jesuitas por comunicar su imagen de China en Europa.¹³ Transformó décadas de experiencia en el sur y el oriente de Asia —la “China” de Kircher incluía aspectos de India y Japón— en un libro de lectura muy amena y bellamente ilustrado. Durante algún tiempo, Kircher, al escribir sobre China, se convirtió en el experto europeo sobre un lugar que nunca había visto, pero no en el estilo densamente informado de Matteo Ricci, Alvaro Semedo o incluso su discípulo Martini —quienes tenían conocimiento de primera mano de China—, sino a la manera de un curioso enciclopedista que veía esta parte de las Indias como un ingrediente crucial en su visión universal de la fe y el conocimiento.

La *China ilustrada* de Kircher fue la culminación de un antiguo interés por el Oriente que había cultivado desde la década de 1620. Su generación había recibido su inspiración de la publicación de la obra de Ricci por Nicholas Trigault, *De Christiana Expeditione, apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* (1615), con muchas reimpressiones y traducciones a lo largo de 20 años. También llevaron a la perfección sus habilidades intelectuales en un am-

¹² Kircher, *China illustrata...*, *op. cit.*, sig. *4r.

¹³ Haun Saussy, “The Universe in a Cup of Tea”, en Daniel Stolzenberg (ed.), *The Great Art of Knowing...*, *op. cit.*, pp. 105-114; Florence Hsia, “Athanasius Kircher’s *China illustrata* (1667): An *apologia pro sua vita*”, en Findlen, *Athanasius Kircher...*, *op. cit.*, pp. 383-404. Para trabajos anteriores sobre esta obra, véase Bolesław Szczesniak, “Athanasius Kircher’s *China illustrata*”, *Osiris*, vol. 10, 1952, pp. 385-411, y David Mungello, *Curious Land...*, *op. cit.*, pp. 134-173.

biente rebotante de proyectos eruditos para entender la historia oriental de la cristiandad mediante el estudio de lenguas tales como el hebreo, el siríaco y el copto.¹⁴ Para mediados de la década de 1630, Kircher se había labrado una reputación, muy errada, de ser un jesuita “que había pasado mucho tiempo en Oriente”.¹⁵ En dos ocasiones —primero en 1628 y después en 1637— Kircher escribió al general superior para solicitar su asignación al Oriente. Como muchos jesuitas apasionados por el estudio de lenguas antiguas, su destino de preferencia, no obstante, no era Asia, sino el Oriente Próximo; no las Indias, sino la parte más antigua del Viejo Mundo.¹⁶

En 1637 Kircher esperaba que sus credenciales de *bona fide* al cabo pudieran otorgarle un viaje al Oriente. Su apetito por tal viaje fue acicateado todavía más por un viaje a Malta —un lugar que caracterizó como “el rincón más lejano de Europa”— como confesor del recién convertido Landgraf Friedrich de Hesse-Darmstadt.¹⁷ Al regresar del borde mismo de lo que pensaba era la frontera entre Oriente y Occidente, con mayores deseos de obtener manuscritos orientales tras la exploración de las bibliotecas maltesas, escribió una segunda carta en la que pedía se le destinara una misión. El general Muzio Vitelleschi pronto desengañó a Kircher al responderle lacónicamente el 7 de enero de 1638 que valoraba en él su “deseo de ir al Oriente”, pero que la sociedad lo necesitaba en su tierra: “Su Reverencia debe regresar a Roma”.¹⁸ Kircher pasó el resto de su larga y productiva vida en la ciudad eterna, publicando sus enciclopedias y mostrando a los visitantes los artefactos que acumuló en el museo del Colegio Romano. Fue otro jesuita más que no pudo ir al Oriente.

A diferencia de Stansel y Kino, a Kircher no le ofrecieron la alternativa de pasar a América. La compañía consideró que le sería más útil para sus actividades en Europa, donde podía con más facilidad propagar el conocimien-

¹⁴ Véase en especial Daniel Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Antiquarianism, Oriental Studies and Occult Philosophy in the Work of Athanasius Kircher*, tesis de doctorado, Stanford University, 2003, y Peter N. Miller, “Making the Paris Polyglot Bible: Humanism and Orientalism in the Early Seventeenth Century”, en Herbert Jaumann (ed.), *Die Europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, pp. 59-85.

¹⁵ Galileo Galilei, *Opere*, edición de Antonio Favaro, Florencia, G. Barberà, 1968, vol. 16, p. 65 (carta de Raffaello Magiotti a Galileo Galilei, Roma, 18 de marzo de 1634).

¹⁶ Roscioni, *Il desiderio delle Indie...*, op. cit., p. 144. La confusión acerca de cuál parte del Oriente prefería Kircher ha sido definitivamente aclarada en el excelente estudio de Daniel Stolzenberg sobre la fascinación que tenía Kircher por el Oriente; véase su *Egyptian Oedipus...*, op. cit.

¹⁷ Carta de Kircher a Johann Buxtorf, Valetta, 6 de enero de 1638, en John Fletcher, “Athanasius Kircher and the Distribution of His Books”, *The Library*, quinta serie, vol. 3, núm. 23, 1968, p. 109.

¹⁸ APUG, *Kircher*, ms. 561, f. 18r.

to jesuita del mundo mediante sus numerosos libros. Como su contemporáneo Daniello Bartoli (1608-1685), el cronista oficial de la Compañía de Jesús, Kircher escribió acerca de un mundo que conoció principalmente a través de los libros, cartas y artefactos albergados en Roma y que en su concepción tenía como un producto de conversaciones y correspondencias con los misioneros. Envío a algunos de sus estudiantes a China, entre ellos a Martini, quien colaboró estrechamente con Kircher para mejorar la transcripción de la estela sino-siríaca a su regreso a Roma en 1655; también sostuvo correspondencia con otros antiguos estudiantes y colegas que fueron a América. Sus libros viajaron por todos estos distintos lugares, haciendo de su autor uno de los más leídos de su época.¹⁹

Para cuando hizo su segunda petición, Kircher había ganado una reputación como matemático y lingüista. Llevaba ya varios años viviendo en Roma, enseñando matemáticas y lenguas orientales en el Colegio Romano desde 1633. Recién había publicado su *Introducción al copto o egipcio* (*Prodromus coptus, sive, Aegyptiacus*) (1636), su primera explicación de los jeroglíficos egipcios que incluía un examen del valioso diccionario de copto que Pietro della Valle había llevado a Roma y transcripciones de varios monumentos cristianos antiguos. En esta obra hay atisbos del interés que tendría toda su vida por China y su relación con su mucho más conocido trabajo sobre egiptología. ¿Acaso China no era sino “otra cara de Egipto”? preguntaba retóricamente a los lectores de su *China ilustrada*.²⁰ La *Introducción al copto* contenía una transcripción y traducción parciales de un monumento nestoriano del siglo VIII, descubierto en China en 1625, que llegaría a ocupar el lugar central en su historia de la temprana cristiandad en China, su obra de madurez de 1667.²¹ Kircher dedicó un espacio considerable al emocionante descubrimiento de una estela sino-siríaca, y la citó como evidencia del papel del Oriente Próximo en la divulgación del cristianismo en Asia. Posteriormente defendería su veracidad en su *China ilustrada*. Esta parte de las Indias, dicho de otro modo, le interesaba porque había sido un importante receptor de la antigua fe y sabiduría, un pedazo de Egipto en el corazón de China. Al mismo tiempo, algunos aspectos de Asia lo condujeron a invocar información crucial sobre la fe, las costumbres y la naturaleza de las Américas, con lo que hacía de China un punto de unión simbólica para el encuentro del viejo con el nuevo mundo, un lugar para que un sabio europeo inspeccionara su mundo.

¹⁹ Paula Findlen, “A Jesuit’s Books in the New World: Athanasius Kircher and His American Readers”, en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher... op. cit.*, pp. 329-364.

²⁰ Kircher, *China ilustrada...*, *op. cit.*, p. 136.

²¹ Kircher, *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Roma, Typis S. Cong. de Propag. Fide, 1636, pp. 46-76. Acerca de la controversia en torno a la autenticidad de la estela, véase el estudio de Mungello, *Curious Land...*, *op. cit.*, pp. 164-172.

La *China ilustrada* de Kircher, popular libro que pronto se tradujo al holandés, inglés y francés y que tuvo muchos lectores allende la Compañía de Jesús,²² fue uno de varios estudios que escribió acerca de distintas regiones del mundo. Al igual que sus cofrades, quienes rogaban por que se les diera la oportunidad de viajar, Kircher sentía una gran curiosidad por el mundo entero. El conocimiento no tenía límites geográficos para un jesuita en Roma, durante el apogeo del proyecto evangélico de su orden religiosa. El éxito de la Compañía de Jesús al establecer una red misionera global para mediados del siglo xvii proporcionó una condición previa esencial para las ambiciones intelectuales de los eruditos jesuitas.²³ Entender cómo Kircher se hacía una visión del *orbis terrarum* no sólo nos ofrece una visión del significado cultural de la geografía en el siglo xvii, sino también nos ayuda a entender cómo dio forma a su enciclopedismo y a la reacción de sus lectores a su ambicioso proyecto de una historia total del conocimiento.²⁴ También nos ofrece una oportunidad sumamente singular de explorar las relaciones entre diferentes partes de las "Indias", vasto terreno geográfico y en gran medida imaginario que adquiriría una condición concreta a medida que aumentaban el comercio, la conquista y la exploración, lo cual permitió a autores como Kircher nuevas e insospechadas oportunidades de hacer inteligible su geografía a los lectores de la modernidad temprana.

²² La traducción al holandés vio la luz en 1668, seguida de dos versiones abreviadas en inglés en 1669 y 1673 y finalmente una traducción al francés con adiciones en 1670.

²³ Este aspecto ha sido destacado en trabajos como los de Steven J. Harris, "Confession Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science", *Early Science and Medicine*, vol. 1, 1996, pp. 287-318; *idem*, "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge", en John O'Malley, Steven J. Harris y Gauvin Bailey (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 212-240, y Antonella Romano, "Arpenter la 'vigne du Seigneur'? Note sur l'activité scientifique des Jésuites dans les provinces extra-européennes (XVI^e-XVII^e siècles)", *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 52, núm. 148, 2002, pp. 73-101.

²⁴ Las dimensiones intelectuales del proyecto de Kircher se examinan en obras como Valerio Rivoecchi, *Esotismo in Roma barocca: studi sul padre Kircher*, Roma, Bulzoni, 1982; Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kircher, S.J. (1602-1680)*, Berlín, Akademie Verlag 1993; y Paula Findlen, "The Janus Faces of Science in the Seventeenth Century: Athanasius Kircher and Isaac Newton", en Margaret J. Osler (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, U. K., Cambridge University Press, 2000, pp. 221-246.

EVALUACIÓN DEL NUEVO MUNDO

La comprensión que tenía Kircher de su mundo surgió a partir de su educación y la experiencia posterior como profesor de colegios jesuitas. Estudiaba mapas, leía relatos de viajes y cartas de los misioneros jesuitas, y tenía contacto directo con muchos de ellos.²⁵ El museo que Kircher creó en el Colegio Romano de 1651 a 1680 llegó a ser uno de los prominentes espacios en que se entrecruzaban los intereses jesuitas por Asia y América.²⁶ En su museo, una estatua de Confucio, una impresión calcada y una reproducción del monumento nestoriano (acompañados de libros que autentificaban su veracidad) y un sable japonés existían junto con artefactos como una tortuga marina de Brasil, un armadillo y una iguana de Nueva España, una macana de América del sur y —lo mejor de todo— un collar hecho de dientes humanos que Kircher consideraba la prueba definitiva del tipo de barbaridad depravada que imperaba entre los caníbales de Brasil.²⁷ Los agentes humanos de tales encuentros también tenían su lugar en la galería de retratos donde los visitantes podían contemplar imágenes del misionero Schall en China junto a su equivalente en Brasil, el misionero del siglo xvi Joseph Anchieta.²⁸ Cada objeto ayudaba a completar el retrato del mundo que Kircher componía; ofrecía un espectáculo inolvidable de lejanos continentes habitados por cristianos y bárbaros, llenos de reliquias, maravillas e invenciones humanas.

No obstante, dentro de esta aparente unidad y carácter completo de la enciclopedia kircheana había una laguna importante. Resulta extraño que Kircher nunca escribiera un libro sobre América. Algo todavía más intrigante es que nunca *intentó* escribir un libro sobre América; casi fue el único tema en el incipiente mapa moderno del conocimiento humano que no reivindicó como suyo. Pese al hecho de que Kircher se presentaba sistemáti-

²⁵ Josef Wicki, S.J., "Die *Miscellanea Epistolarum* des P. Athanasius Kircher, S.J. in Missionarischer Sicht", *Euntes Docete*, vol. 21, 1968, pp. 221-254.

²⁶ Acerca del museo de Kircher, véanse Maristella Casciato, Maria Grazia Ianniello y Maria Vitale (eds.), *Enciclopedismo in Roma barocca: Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, Venecia, Marsilio 1986; Paula Findlen, *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley, University of California 1994; *idem*, "Science, History, and Erudition: Athanasius Kircher's Museum at the Collegio Romano", en David Stolzenberg (ed.), *The Great Art of Knowing...*, *op. cit.*, pp. 17-26; *idem*, "Scientific Spectacle in Baroque Rome: Athanasius Kircher and the Roman College Museum", en Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2002, pp. 225-284, y los ensayos reunidos en Lo Sardo (ed.), *Il Museo del Mondo...*, *op. cit.*

²⁷ Giorgio de Sepi, *Romani Collegii Societatis Iesu Musaeum Celeberrimum*, Amsterdam, ex Officina janssonio-waesbergiana, 1678, pp. 3, 7-10, 26-28, 34.

²⁸ *Ibid.*, p. 7.

camente a sus lectores europeos como una fuente del conocimiento acerca de otros continentes y culturas, no consideraba al Nuevo Mundo digno de ser tratado como un tema por sí mismo. La preocupación de la mayor parte de su vida fue Egipto; escribió cinco libros sobre la sabiduría de los jeroglíficos egipcios entre 1636 y 1676, como compensación por su incapacidad de evangelizar en el Oriente Próximo.²⁹ China completaba su retrato del Oriente como un todo. En sus últimos años, centró su atención en la historia y arqueología de Italia y se regodeó escribiendo sobre dos de las regiones antiguas más importantes de la península italiana y su cariz moderno: Lazio y Etruria.³⁰ Pero Kircher no informó a sus lectores, siquiera una vez, que América merecía todo un libro. ¿Por qué sus listas de anuncios de libros que estaba escribiendo, publicadas con regularidad, no tienen referencias a historias de Nueva España o Brasil, o a estudios comparativos sobre los antiguos glifos del Nuevo Mundo?³¹

El descuido de Kircher hacia América no se debía a falta de información acerca del Nuevo Mundo. La Compañía de Jesús era tan activa allí como en Asia; las misiones del Nuevo Mundo produjeron una cantidad similar de importantes tratados eruditos, empezando por la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) de José de Acosta, que publicó tras una prolongada experiencia en Nueva España y Perú, durante su labor misionera en esas regiones de 1572 a 1587.³² Kircher conocía bien la historia de Acosta y la citó en obras como el *Mundo subterráneo* (1665) junto con otras historias escritas por los padres jesuitas.³³ Evidentemente, lo usó como base para algunos de sus comentarios preliminares acerca de la lengua y la escritura de los aztecas en obras como *Edipo egipcio* (1652-1655). Aun así, ni la historia de Acosta ni su contacto con misioneros lo animaron a considerar a América digna de un estudio enciclopédico.

²⁹ Véase especialmente Caterina Marrone, *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher*, Viterbo, Stampa Alternativa & Graffiti, 2002, y David Stolzenberg, *Egyptian Oedipus...*, op. cit.

³⁰ Athanasius Kircher, *Latium, id est, nova et parallela Latii tum veteris tum novi descriptio*, Amsterdam, 1671, apud Joannem Janssonium à Waesberge & hæredes Elizei Weyerstraet. La otra obra de Kircher, *Iter Hetruscam*, que tuvo muchos problemas con los censores, nunca llegó a la imprenta; no se ha hallado el manuscrito.

³¹ Estas listas se examinan con detalle en Paula Findlen, *Athanasius Kircher...*, op. cit., pp. 2-3. Véase un ejemplo en De Sepi, *Musaeum Celeberrimum...*, op. cit., p. 61: "Elenchus librorum a P. Athanasio Kirchero".

³² José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, edición de José Alcina Franch, Madrid, Las Rozas, 2002. En cuanto al contexto más amplio de este tratado, véase Antonello Gerbi, *La natura delle Indie nove: da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Milán, Ricciardi, 1975.

³³ Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus*, Amsterdam, 1665, apud J. Janssonium y E. Weyerstraten, vol. 1, p. 95; vol. 2, p. 208.

La omisión de América nos dice algo fundamental acerca de la cosmovisión de Kircher, que se refuerza al examinar disímiles artefactos del museo catalogados por Giorgio de Sepi en su obra de 1678. De hecho, China tenía sus "barbarismos", como Kircher repetía insistentemente a sus lectores, pero también poseía un elaborado sistema político, una vigorosa cultura académica, una valoración de la ciencia y la tecnología y, ante todo, un monumento antiguo a la fe verdadera. Era un contraste radical, por ejemplo, en relación con su imagen de Brasil, tierra que abrigaba maravillas naturales intensamente extrañas y bellas y habitada por una humanidad degenerada. Entre ambas, en algún punto, se hallaban México, Japón y la India. En el museo de Kircher podemos imaginarlo pensando en el mundo, comparando sus diversas partes y hallando que algunas de ellas están incompletas a la luz del patrón que impuso para la escritura de la historia humana. América no era, lamentablemente, como Egipto, si bien incluyó una imagen de un templo azteca y una página de un códice en su *Edipo egipcio*.³⁴

Para Kircher, los aspectos culturales e históricos de América simplemente eran una interesante nota a pie de página que se sumaba a las historias de Egipto y China. En el *Edipo egipcio*, por ejemplo, Kircher admirablemente declaró que los glifos de la escritura azteca eran definitivamente inferiores a los egipcios, un lenguaje simbólico imperfecto. Igualmente, sus templos eran pirámides mal hechas. Diez años después, repetiría tales comentarios en su discusión sobre la escritura glífica no egipcia en su *China ilustrada*.³⁵ Si regresamos a las páginas de este último libro, vemos que Kircher ofrece una comparación definitiva entre China y América en cuanto a la llegada del cristianismo. En México, escribió Kircher, había llegado en la forma de una profecía prehispánica sobre la llegada de extraños provenientes de Oriente, quienes, con la cruz, conquistarían todas las sociedades de América central. En Chile apareció como un árbol con forma de cruz.³⁶ Como en cada parte del mundo, América había tenido un anuncio del cristianismo, pero no albergaba monumentos a la fe verdadera anteriores a la llegada de los europeos. Profecías y señales anunciaban su llegada. En cambio, China, como proclamaba Kircher a sus lectores en el título de su libro, podía ser "ilustrada mediante sus monumentos, sagrados y profanos". La antigüedad del monumento sino-siríaco, como la antigüedad aún más dudosa del *Corpus Hermeticum*, hacía de China un lugar distinto a América, porque tenía un pasado cristiano verificable.

³⁴ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, Ex typographia Vitalis Mascardi, 1652-1655, vol. 1, p. 422; vol. 3, p. 33.

³⁵ Athanasius Kircher, *China illustrata...*, *op. cit.*, p. 225 ss.

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

Básicamente, América no podía equipararse a las otras sociedades que poblaban el universo de Kircher porque no constituía una civilización antigua, según los patrones mediante los cuales desarrolló este concepto, aun cuando América tenía una historia humana verificable.³⁷ Al observar su paisaje moderno, no consideraba que fuera un paraíso para el erudito, preñado de materiales para la indagación intelectual —imagen sustentada por sus antiguos estudiantes y por otros misioneros que le escribían de América cartas que expresaban su añoranza por regresar a Roma, aunque había otros que encontraban exactamente lo que querían en el Nuevo Mundo—. En contraste, el denominador común en cuanto a una cultura libresca compartida entre Europa y Asia —tema consolidado en muchos escritos jesuitas del siglo XVII— hizo que la admiración del emperador de China por la imprenta y el grabado sobre planchas de cobre europeos fuera el resultado natural de una inversión mutua en el conocimiento. Escrupulosamente, Kircher calculó el número de libros que los jesuitas habían traducido para sus lectores chinos hacia 1640 —en total 340— no sólo para recordar a su público el singular papel de su orden en la transmisión del saber europeo a Asia, sino para subrayar el deseo nativo de adquirir conocimiento en esa parte del mundo.³⁸ Si no conocía el mito chino de la gran biblioteca jesuita de siete mil libros que languidecía en Macao en la década de 1620 a la espera de ser transportada a China, donde supuestamente reuniría el saber de Oriente y Occidente, en todo caso veía a China como un terreno fértil para la conversión de los sabios.³⁹ Al mismo tiempo, transmitía la admiración de los jesuitas hacia la élite académica de China, al representar a Ricci y a Schall vestidos como mandarines, evidencia documental del aprecio mutuo al conocimiento que hacía que “el camino entre Europa y China” fuera una de las rutas más directas para llegar a las Indias.⁴⁰

³⁷ Acerca de este tema, véase en especial Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Florencia, La Nuova Italia, 1978. El ámbito más general del territorio americano y la escritura de la historia humana se explora en obras como Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, U. K., Cambridge University Press 1982; y Anthony Grafton, Nancy Siraisi y April Shelford, *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.

³⁸ Athanasius Kircher, *China illustrata...*, *op. cit.*, pp. 105, 121.

³⁹ Eric Zürcher, “China and the West”, p. 57. La biblioteca mencionada era, con toda probabilidad, una colección mucho más pequeña destinada al servicio de los jesuitas en China, más que un tributo a la erudición china. El artículo de Zürcher es una buena introducción al tema de una cultura libresca general compartida.

⁴⁰ Athanasius Kircher, *China illustrata*, *op. cit.*, p. 77. Véase el grabado que está antes de la portada del libro de Kircher que muestra a Ricci y a Schall, así como el retrato de este último entre las páginas 112 y 113.

Los eruditos de América no sobresalían de la misma manera para Kircher, aunque ciertamente conocía a algunos de ellos y ellos lo conocían a él. De los chinos, afirmaba que el único campo del saber en el que eran inferiores a los europeos era el de la óptica, la ciencia de la iluminación que consideraba una especie de teología natural.⁴¹ No prodigaba elogios similares a los productos intelectuales indígenas de América, como tampoco queda claro que podía imaginar conocimiento alguno —*scientia*— que emanara de las culturas anteriores a la conquista. Estas diferencias se confirman en su juicio sobre otros tipos de mercancías que los europeos llevaban de Asia y América. En uno de los fragmentos más reveladores de la *China ilustrada*, Kircher compara las bebidas del mundo. El chocolate novohispano, el café turco y el té chino pasaron por su paladar. Sabemos que llegó a tener un gran gusto por el chocolate, pues sus corresponsales le enviaban embarques a Roma desde Nueva España.⁴² Pero las virtudes de las bebidas novohispana y otomana palidecían en comparación con los méritos del té. Los misioneros llevaron a Roma el té, bebida ideal para el estudioso. Kircher escribió con admiración sobre sus propiedades diuréticas, y nota que “abre maravillosamente los riñones” y “libera la cabeza de sus vapores”. Mientras el chocolate y el café eran placeres limitados, el té, sin sus peligros a la salud, era una bebida universal que se podía disfrutar todo el año. Kircher alardeaba que si se bebía té hasta “cien veces al día”, los eruditos podían volverse más productivos, pues sería posible trabajar por la noche.⁴³ Reprodujo con admiración una imagen de esta planta como una de las maravillas de Asia (figura X).

A la luz de estos comentarios, es una tentación imaginar a Kircher en Roma con una taza de té sin fondo en la mano mientras acababa de escribir su *Edipo egipcio* y sus demás obras de las décadas de 1650 y 1660. La franca adicción al chocolate mexicana no era muy diferente del collar del caníbal brasileño en su museo: una experiencia vívidamente singular. En cambio, el té era como una calca de un monumento: una bebida lenta, amarga, que se hacía más placentera a medida que uno se compenetraba más con ella. Era,

⁴¹ *Ibid.*, p. 169. Acerca de la óptica en Kircher, véase Saverio Corradino, “L’Ars magna lucis et umbrae’ di Athanasius Kircher”, en *AHSI*, vol. 62, 1993, pp. 249-279.

⁴² Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria: epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, UNAM, 1993, pp. 5, 49-50.

⁴³ Athanasius Kircher, *China illustrata...*, *op. cit.*, pp. 179-180. Haun Saussy también examina el papel del té en la obra sobre China de Kircher en “The Universe in a Cup of Tea”, pp. 112-113; véase también Florence Hsia, “Athanasius Kircher’s *China illustrata*”, p. 393. Acerca de la historia de las bebidas exóticas en la Europa de la primera modernidad véase Wolfgang Schivelbusch, *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants*, trad. David Jacobson, Nueva York, Pantheon, 1992, y Piero Camporesi, *Exotic Brew: The Art of Living in the Age of Enlightenment*, trad. Christopher Woodall, Cambridge, U. K., Polity Press, 1998.



FIGURA X El *cià* o planta del té, como aparece representada en la *China illustrata* de Kircher (Ámsterdam, 1667), p. 179. Con autorización del Department of Special Collections, Stanford University Libraries

de manera fundamental, un indicador de por qué escribió todo un libro sobre Asia, mientras sus comentarios sobre América se limitaban a descripciones de sus maravillas naturales y breves notas de sus artefactos humanos en sus enciclopedias sobre China y Egipto. Como su contemporáneo Bartoli, Kircher se regodeaba en las lecciones morales de la geografía y expresaba tales sentimientos en la forma de una enciclopedia mundial.⁴⁴

China era un paisaje humano bastante poblado y complejo, mientras que América, ante los ojos de muchos jesuitas, era un territorio en que pululaban predominantemente maravillas naturales y almas simples que necesita-

⁴⁴ Daniello Bartoli, *Della geografia trasportata al morale*, Bolonia, A. Malatesta, 1672. Acerca de la naturaleza del enciclopedismo en esta época, véase Cesare Vasoli, *Enciclopedismo nel Seicento*, Nápoles, Bibliopolis, 1978.

ban ser convertidas. Entender la naturaleza americana —“aquellas cosas naturales que [...] traen de las Indias”—⁴⁵ era muy importante para el proyecto de Kircher. Se sirvió del vasto conocimiento misionero acumulado para llevar a cabo esta parte de su obra, en donde únicamente destacó este aspecto del ambicioso proyecto de Acosta de estudiar la naturaleza, historia, costumbres y lenguas de las Indias; se apoyó en gran medida en otras historias naturales españolas de las Indias para completar su retrato del Nuevo Mundo. La visión de América de Kircher adquiriría una forma más nítida en su mayor enciclopedia de la naturaleza, el *Mundo subterráneo*. Tras alabar el trabajo de los geógrafos que trazaron el mapa del *orbis terrarum*, Kircher anunciaba orgulloso que este libro proporcionaría una cartografía interior correspondiente, un mapa de lo que yacía bajo la superficie de la tierra.⁴⁶ Pero, desde luego, la superficie misma brindaba pistas clave acerca de la naturaleza del interior. A Kircher le parecía especialmente fascinante la singular topografía de América. Aparte de admirar la vastedad del Amazonas, la extensión sin fin de las Pampas y las alturas todavía no cuantificadas de los Andes, su atención se enfocaba particularmente en los volcanes americanos. Solamente en Chile contó catorce volcanes y en el territorio de Nueva España observó tres activos. “Ninguna otra parte del mundo ostenta tan famosas fraguas de Vulcano como América”, fue su conclusión⁴⁷ (figura XI). También América tenía sus monumentos, pero estaban hechos de tierra y fuego, como el Etna y el Vesubio, cuyas erupciones habían inspirado a Kircher en su juventud a emprender la investigación del mundo subterráneo.⁴⁸ Su geografía permitía a los filósofos naturales ver la naturaleza al desnudo de una manera que los ambientes más civilizados, al menos según los entendía Kircher, no lo permitían.

América también era una naturaleza que había que domar para hacerla dócilmente productiva a manos de los exploradores, conquistadores y misioneros europeos. “Hoy en día, no queda casi nada en el mundo que no haya sido observado, sin embargo, por las más célebres expediciones de los portugueses, españoles, ingleses y holandeses”, observaba Kircher en *El imán o el arte magnético* (1641).⁴⁹ La acumulación de información para el imperio

⁴⁵ Gioseffo Petrucci, *Prodromo apologetico alli studi chircheriani*, Ámsterdam, Presso li Janssionio-Waesberj, 1677, p. 1.

⁴⁶ Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus...*, *op. cit.*, vol. 1, sig. **v.

⁴⁷ *Ibid.*, vol. 1, p. 75; véanse también las pp. 74, 84, 95 para otros datos resumidos aquí.

⁴⁸ Véase una introducción general a la génesis y metas del *Mundus subterraneus* en Tara Nummedal, “Kircher’s *Subterranean World* and the Dignity of the Geocosm”, en Daniel Stolzenberg (ed.), *The Great Art of Knowing...*, *op. cit.*, pp. 37-47.

⁴⁹ Athanasius Kircher, *Magnes sive de arte magnetica*, Colonia, 1643, *apud* Iodocum Kalcoven, p. 379.

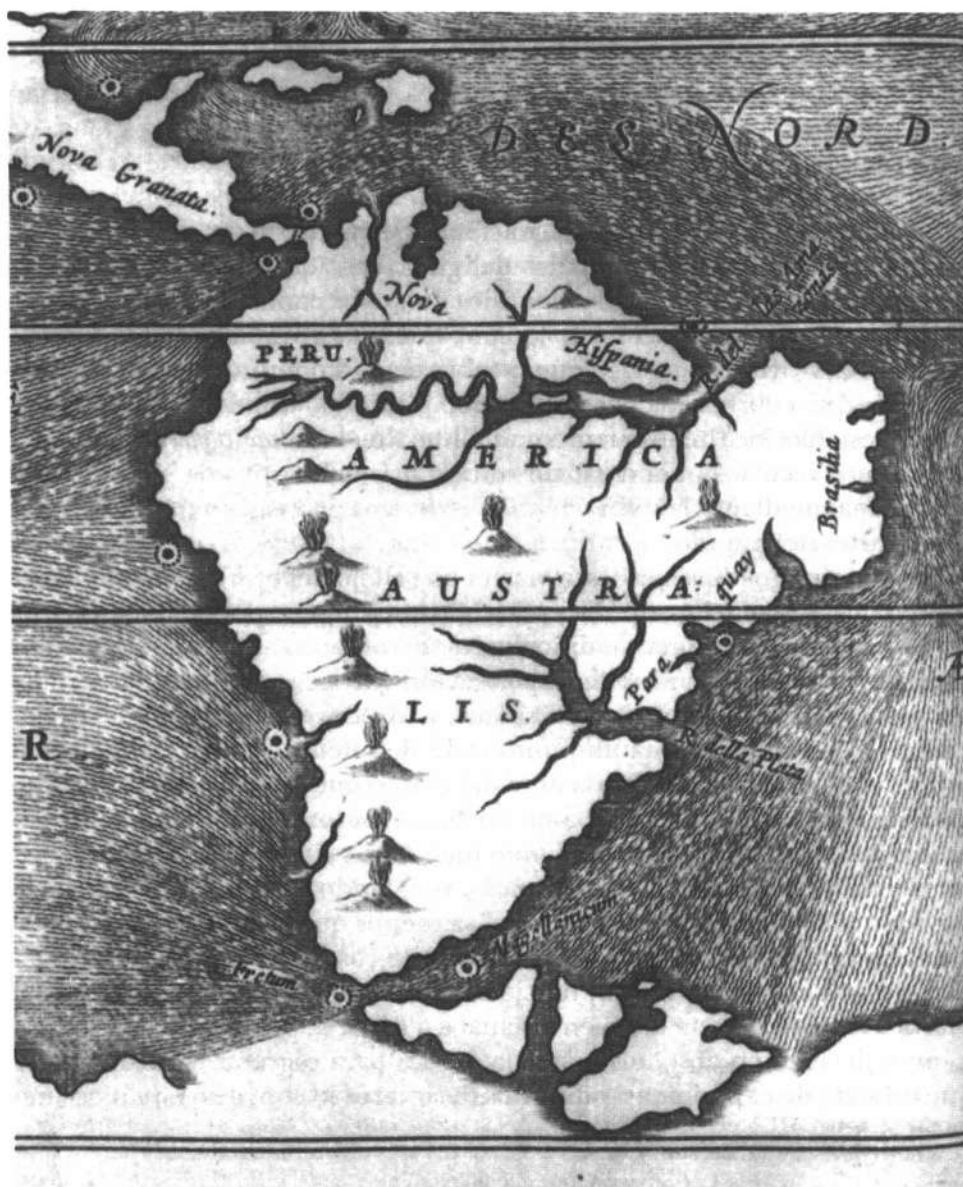


FIGURA XI. Tabla hidro-geográfica de los movimientos de las corrientes oceánicas, abismos y volcanes de América meridional. Tomado de Athanasius Kircher, S.J., *Mundus subterraneus* (Ámsterdam, 1665), vol. 1, entre las pp. 124 y 125. Con autorización del Department of Special Collections, Stanford University Libraries

llevada a cabo por varias naciones europeas que sometían a varias partes del mundo, junto con los esfuerzos sistemáticos de los misioneros jesuitas por reunir información acerca de la naturaleza de las regiones donde hacían labores de proselitismo, hizo posible la creación de un sistema global de conocimiento natural. Kircher usó estos materiales a fines de la década de 1630 y principios de la siguiente para construir una “geografía magnética” que reflejara las mejores observaciones hechas hasta ese momento, con lo cual los rincones más apartados del globo terráqueo resultaban tan importantes para la investigación científica como los conocidos centros de París y Londres.⁵⁰ Su obra reunía los trabajos de astrónomos, matemáticos, misioneros y virtuosos, con lo que creaba una red continua de longitudes y latitudes que cubría cada parte del globo terráqueo donde los europeos se habían establecido, incluso temporalmente. En el *Mundo subterráneo* apeló a los mismos recursos para crear un retrato más exhaustivo de la naturaleza americana, mediante la valoración de sus rasgos geofísicos en relación con otras partes del mundo.

La América que Kircher describía era un reflejo del tipo de conocimiento sobre este continente que preocupaba más a sus observadores. Era una costa de corrientes oceánicas cuyas dificultades fueron poco a poco superadas por la experiencia y las técnicas de la navegación europea. Al describir los viajes “de Portugal o España a Nueva España” y “de Europa a Canadá”, Kircher hizo de la costa americana un punto clave de referencia para entender los movimientos del mar. Al citar la obra del gran cronista de las Indias del siglo xvi, Fernández de Oviedo, daba una relación de los problemas que los primeros marineros enfrentaban cuando intentaban hacer la travesía de regreso saliendo de Cuba o de la Española, señalando que era casi imposible regresar “de México o Perú a Europa”, a menos que uno evitara completamente sus peligrosas corrientes bordeando las costas de Virginia y Florida.⁵¹ El agua de América no era tan traicionera como el envolvente remolino del *Maelstrom* noruego, que también fascinaba a Kircher, pero era desenfrenada e impredecible, en absoluto una ruta segura para regresar a Europa hasta que un siglo de experimentar distintos derroteros lo convirtió en un océano navegable.

⁵⁰ Michael John Gorman examina las consecuencias de esta actitud hacia la información para el siglo siguiente en “The Angel and the Compass: Athanasius Kircher's Geographical Project”, en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher...*, *op. cit.* La carta de Ignacio de Loyola de 1554 que aconseja a los misioneros informar a Roma sobre aspectos interesantes de las cosas naturales que fueran encontrando se publicó en Donald Lach, *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, *The Century of Discovery*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, t. 1, p. 319.

⁵¹ Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 123, 144.

La América subterránea también cedía su riqueza. Un paisaje sin fin de volcanes dio paso a los relatos de la "maravillosa fertilidad de las minas de oro y plata descubiertas en Perú, el Nuevo Reino, y Nueva España en América a partir de las relaciones de los padres de la Compañía de Jesús".⁵² Kircher las comparaba con las minas alemanas y húngaras que también tenían un lugar en el *Mundus subterraneus*. En especial, citaba la descripción de Acosta del Potosí como prueba de la extraordinaria fecundidad del Nuevo Mundo, lo cual lo convertía en el ejemplo supremo de cómo el conocimiento y la pericia europeos podían extraer los mejores elementos de la naturaleza americana. Entendía que la conquista de la naturaleza era esencial para el proyecto europeo de colonizar y cristianizar al Nuevo Mundo, habiendo aprendido esta lección de sus cronistas del siglo xvi.⁵³ Si bien la historia de la fe y del conocimiento humanos suministraba una base para la conversación y la conversión en Asia, el conocimiento natural hacía que América fuera comprensible y útil para los europeos.

Sin embargo, América era esencialmente un paisaje deshabitado e impredecible para Kircher, el cual sólo en forma gradual podía llegar a entenderse en relación con esa otra mitad de las Indias. No estaba listo para escribir una enciclopedia completa de América porque era muy poco lo que se sabía. El año que terminó su *China ilustrada*, también se dio tiempo para escribir un nuevo libro titulado *El reino magnético de la naturaleza* (1667). Le dio una vez más otra oportunidad para reseñar la extrañeza del Nuevo Mundo, y entonces describió sus peces-torpedo, brillantes conchas y raíces medicinales y terapéuticas (la materia del último artículo tomada de la ingente obra de investigación del médico de la corte española Francisco Hernández que llevó a cabo en los años setenta del siglo xvi, sobre las propiedades medicinales de plantas y animales de Nueva España).⁵⁴ Kircher escribió breves pasajes acerca de las plantas originales de las Américas con el objetivo de com-

⁵² *Ibid.*, vol. 2, p. 208.

⁵³ Antonello Gerbi, *La natura delle Indie nove...*, *op. cit.*; Raquel Álvarez Peláez, *La conquista de la naturaleza americana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

⁵⁴ Entre los trabajos más recientes sobre la expedición de Francisco Hernández véanse José Enrique Campillo Álvarez, *Francisco Hernández: el descubrimiento científico del Nuevo Mundo*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 2000; Simon Varey (ed.), *The Mexican Treasury: The Writings of Dr. Francisco Hernández*, trad. Rafael Chabrán, Cynthia L. Chamberlin y Simon Varey, Stanford, Stanford University Press, 2000; Simon Varey, Rafael Chabrán y Dora B. Weiner (eds.), *Searching for the Secrets of Nature: The Life and Works of Dr. Francisco Hernández*, Stanford, Stanford University Press, 2000; y José María López Piñero y José Pardo Tomás, *Nuevos materiales y noticias sobre la Historia de las plantas de Nueva España de Francisco Hernández*, Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universitat de València-C.S.I.C., 1994.

pararlas con las raíces curativas milagrosas más conocidas y los huevos de serpientes descubiertos por los misioneros en la India. Este último producto se usaba, aunque en forma por demás controvertida, para curar mordeduras venenosas, por la supuesta capacidad de los huevos de absorber el veneno de una herida.⁵⁵ Se preguntaba si América albergaba medicinas tan potentes. En semejantes comparaciones, la unidad imaginada de las Indias hacía que Asia fuera, una vez más, la medida de América.

Diez años después, Kircher concluyó su fragmentaria historia de la naturaleza americana en una obra publicada por uno de sus discípulos: *El proemio apologético a los estudios kircheanos* (1677) de Gioseffo Petrucci. Para entonces, los huevos de serpiente de la India ya habían hecho el largo viaje de Asia a América de la mano de los misioneros jesuitas, quienes investigaban su potencial terapéutico fuera de su ambiente nativo. Stansel, el filósofo misionero que aún deseaba haber ido a China en lugar de a Brasil, estaba encantado con informar a Roma que los huevos de serpiente curaron a un "indio" mordido por una serpiente.⁵⁶ Los objetos naturales de las Indias, dicho de otro modo, viajaban con éxito de Oriente a Occidente gracias al ingenio de los misioneros jesuitas, quienes disfrutaban analizar cuán global era en verdad la naturaleza.

Muchos pasajes del *Proemio apologético* de Petrucci se apoyaban profusamente en una obra inédita de Stansel, *El mercurio brasileño o la economía del firmamento y sol de Brasil*, cuyo manuscrito conservaba Kircher en el museo del Colegio Romano. Tras alabar a Stansel por divulgar los secretos de la naturaleza americana a su maestro en Roma, Petrucci describió el activo papel que desempeñó Stansel en el entendimiento que Kircher tenía del continente americano. No sólo fue una fuente vital de información acerca de la naturaleza del Nuevo Mundo, sino un erudito deseoso de explorar las teorías científicas más controvertidas de su época en el escenario americano. Después de ser testigo de los experimentos de Kircher sobre la generación espontánea realizados en Roma en 1656, Stansel reafirmó el argumento de aquél sobre la existencia de la generación espontánea en sus observaciones de pequeños animales que creía se formaban en los procesos de putrefacción en Brasil.⁵⁷ También creía en la eficacia de los huevos de serpiente, en parte porque Kircher había proclamado su efecto en experi-

⁵⁵ Athanasius Kircher, *Magneticum naturae rerum sive Disceptatio physiologica*, Roma, Typis Ignatii de Lazaris, 1667, pp. 50-57, 95, 119, 128. Más sobre la controversia en torno a las propiedades terapéuticas de los huevos de serpiente puede verse en Martha Baldwin, "The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate", *Isis*, vol. 86, 1995, pp. 394-418.

⁵⁶ Gioseffo Petrucci, *Prodromo apologetico...*, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 38.

mentos llevados a cabo en el Colegio Romano. O sea, Stansel veía a América a través del lente intelectual de su maestro en Roma. Sometió su *Mercurio brasileiro* al juicio de Kircher en 1664 porque creía que su visión de América no podía ir a la imprenta si no obtenía el imprimátur de Roma. Cuando los censores jesuitas decidieron no publicarlo por razones que aún no se aclaran, aunque lo más probable es que haya sido por los aspectos poco ortodoxos de la astronomía y filosofía de Stansel, Kircher extrajo algunos de los materiales menos controvertidos que apoyaban sus teorías acerca del mundo natural.⁵⁸

En opinión de Kircher, Stansel era un observador modelo de la naturaleza. Sus escritos ofrecían un ejemplo importante del papel crucial que tenían “las relaciones entre hombres dignos de fe” en la labor de expandir el conocimiento europeo acerca de “climas desconocidos, las costumbres de naciones extrañas y las prodigiosas operaciones de la Naturaleza que sobrepasan nuestros sentidos”.⁵⁹ Por esta razón, Kircher estaba dispuesto a suspender su juicio acerca del relato de Stansel del monstruo marino brasileño, pues, como él mismo escribió, “me prestaría a convertirme en chino si no creyera aquellas cosas que, sin ser repugnantes a la Naturaleza, no puedo evaluar por experiencia propia”⁶⁰ (figura XII). Recordaba a sus lectores que había unos peces chinos que cambiaban de forma y los comparaba a los igualmente sorprendentes relatos de Stansel de las sirenas americanas. Dudar mucho, por decirlo de otro modo, era tan peligroso para la verdad como dudar poco, en especial cuando las dos mitades de las Indias producían maravillas que desafiaban el entendimiento puro. No se podía negar un relato confiable de la naturaleza americana, por más fabulosas que fueran algunas de sus partes, sin echar por tierra toda la fábrica del conocimiento. Podía ser que América no fuera tan fácil de entender como otras partes del mundo, pero poco a poco se poblaba de observadores cuyas habilidades tenían una especie de universalidad que Kircher no quería socavar. De chino incrédulo no tenía ni un pelo.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 63. Véase otro examen de las fortunas del *Mercurius Brasilicus, sive Coeli & Soli Brasiliensis Oeconomia* de Stansel en Carlos Ziller Camenietzki, “Celestial Pilgrimages”, p. 252. Stansel siguió preguntando a Kircher acerca de su posible publicación hasta 1674; véase APUG, Kircher, ms. 566, f. 183 (Stansel a Kircher, 20 de abril de 1674).

⁵⁹ Gioseffo Petrucci, *Prodromo apologetico...*, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 141. Más acerca del fabuloso monstruo *Ypupiara* puede verse en Carlos Ziller-Camenietzski y Carlos A. Zeron, “Quem conta um conto aumenta um ponto: o mito do Ipu-piara, a natureza americana e as narrativas da colonização do Brasil”, *Revista de Indias*, vol. 60, 2000, pp. 111-134.



FIGURA XII. El monstruo marino de Brasil descrito por Valentin Stansel a Athanasius Kircher, S.J. Tomado de Gioseffo Petrucci, *Prodromo apologetico alli studi kircheriani* (Ámsterdam, 1677), p. 141. Con autorización del Department of Special Collections, Stanford University Libraries

SER LEÍDO EN AMÉRICA

Aun cuando Kircher escribió poco sobre América, gustaba mucho entre sus lectores del Nuevo Mundo.⁶¹ En 1689, por ejemplo, el jesuita Alonso Ramos usó la *China ilustrada* de Kircher para reconstruir la vida de Catarina de San Juan, una figura mística y profética de Nueva España que nació en la India, fue raptada por piratas portugueses, vendida como esclava en Manila y finalmente libertada en Nueva España.⁶² Este singular ejemplo de una lectura americana de Kircher sugiere la dirección básica de mis comentarios acerca de la geografía de leer libros jesuitas. Kircher fue una entre varias autoridades que llegaron a ocupar su sitio en las bibliotecas del Nuevo Mundo por cuanto escribió ampliamente sobre disímiles temas. Si bien no tenía la profundidad del examen de Roberto Nobili sobre la India, la *China ilustrada* de Kircher al menos ofrecía alguna guía de cómo un confesor jesuita podía describir el sur de Asia a sus lectores americanos.⁶³ Partiendo de aquí, debemos concluir que Kircher era leído en Nueva España, en parte, porque escribió sobre China.

Ya en los primeros años de la década de 1640, los misioneros jesuitas comenzaron a viajar con los libros de Kircher. Los llevaron a todas partes del mundo. Kircher anunciaba con orgullo que sus libros de hecho se podían hallar “en África, Asia y América”.⁶⁴ Su libro sobre China llegó a América y sus libros sobre Egipto fueron enviados a China. Para fines de la década de 1650, por ejemplo, la biblioteca del colegio jesuita de Puebla albergaba una colección bastante respetable de las obras de Kircher, y no era la única en América.⁶⁵ La misión a China de 1656 llevaba consigo una docena de ejemplares de su *Edipo egipcio* así como otros cuatro libros de su autoría sin especificar. En cambio, el misionero jesuita Albert d’Orville eligió llevar 24 ejemplares de *La creación musical universal* (1650) en un viaje anterior al Oriente. En algún momento, la *China ilustrada* de Kircher también parece haber llegado a China, pues un artista chino

⁶¹ Este tema se examina con más amplitud en Roswitha Kramer, “...ex ultimo angulo orbis’: Atanasio Kircher y el Nuevo Mundo”, en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Frankfurt, Vervuert, 1997, pp. 320-377; Clara Bargellini, “Athanasius Kircher e la Nuova Spagna”, en Eugenio Lo Sardo, *Athanasius Kircher...*, op. cit., pp. 86-91, y Paula Findlen, “A Jesuit’s Books in the New World”. Este último trabajo mío es la base, en parte, de la presente sección.

⁶² J. Michelle Molina, “True Lies: Athanasius Kircher’s *China Illustrata* and the Live Story of a Mexicans Mystic”, en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher...*, op. cit., pp. 365-382.

⁶³ Véase Inès G. Zupanov, *Disputed Mission: Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

⁶⁴ APUG, Kircher, ms. 561, f. 79r (Kircher a Joannes Jansson, s. f.); ms. 568, f. 73r (Albert d’Orville, Lisboa, 18 de octubre de 1656).

⁶⁵ Véase un examen más amplio de estas colecciones en Findlen, “A Jesuit’s Books...”.

copió y mejoró el retrato de Schall varias décadas después de la publicación del libro e hizo más auténticos los detalles del atuendo mandarín de Schall.⁶⁶ Entender la recepción de las obras de Kircher en este contexto más amplio nos ayuda a completar el retrato de su geografía cultural. Fuera de Europa halló lectores que lo admiraban y que lo criticaban, quienes examinaron sus obras a la luz del conocimiento autóctono de su propio mundo.

En ningún otro lugar resulta esto más palpable que en el Nuevo Mundo. Las obras de Kircher impresionaban, inspiraban y frustraban a sus lectores americanos. Eran depositarias esenciales del conocimiento porque reunían tanto saber que lectores lejanos de la riqueza de las bibliotecas e imprentas europeas, de otro modo, no conocerían. Sus libros brindaban bibliografías definitivas y actualizadas acerca de prácticamente cualquier tema, intrigantes descripciones de lugares y cosas e imágenes bellamente grabadas de antigüedades, curiosidades e instrumentos: una *Wunderhammer* visual, regalo para los ojos. Un lector americano se mostró vivamente impresionado por la calidad intensamente visual de las enciclopedias de Kircher, a tal grado que declaró que su impresor, Johannes Jansson, debía de ser el mejor editor del mundo.⁶⁷ No es de sorprender que varios autores en ciernes del Nuevo Mundo, entre ellos Stansel, escribieran a Kircher para pedirle su consejo en asuntos de edición. La lectura de Kircher les daba ideas acerca de cómo transmitir su propio conocimiento del mundo de América a Europa.

Tomemos un ejemplo especialmente convincente: el caso del sacerdote criollo Alejandro Favián (nacido en 1624). Favián, que no era jesuita, se benefició directamente de la presencia de los libros de Kircher en la biblioteca del colegio jesuita de Puebla. Comenzó a leerlos hacia 1661. Su contenido lo animó a trabar correspondencia con el padre Atanasio para decirle lo importante que era su erudición para el logro de sus propias ambiciones. Favián sentía que por fin había encontrado el mentor que siempre quiso y que le ayudaría a llevar a buen fin sus propias investigaciones en la ciencia, el arte y la tecnología. Kircher se convirtió en su musa europea: “[D]igo, de verdad *absque exaggeratione*, que en mi vida me ha sucedido cosa más admirable”.⁶⁸

Tras su primer contacto con Kircher, Favián redactaba periódicamente listas de enciclopedias que necesitaba y faltaban en Nueva España, y las en-

⁶⁶ John Fletcher, “Athanasius Kircher and the Distribution of His Books”, pp. 110, 112; Chang Sheng-Ching, “Das Porträt von Johann Adam Schall in Athanasius Kirchers *China illustrata*”, en Roman Malek (ed.), *Western Learning...*, op. cit., vol. 2, pp. 1006, 1035.

⁶⁷ Por supuesto, este lector era Alejandro Favián. Véase Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, op. cit., p. 25. Un examen más detenido de la historia editorial de las obras de Kircher puede verse en Olaf Hein, *Die Drucker und Verleger der Werke des Polyhistor Athanasius Kircher*, S.J., Colonia, Böhlau, 1993.

⁶⁸ Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, op. cit., pp. 8-9.

viaba a Roma. Deseoso de obtener sus propios ejemplares de las obras de Kircher, ya no quería depender de la biblioteca del colegio de Puebla para consultar tal información. Quería conocer los secretos de las mejores hazañas tecnológicas de Kircher: sus relojes, sus demostraciones magnéticas, sus aparatos ópticos y sus instrumentos musicales mecanizados. Suspiraba por tener un telescopio para poder observar las estrellas. Ansiaba emular a Kircher desarrollando su propia filosofía natural, y expresó gran interés en materias como óptica, acústica y criptografía, todas importantes para la concepción de la ciencia de su maestro jesuita. En suma, prácticamente no había aspecto de la obra de Kircher que escapara a la atención de Favián.

Favián escribió asiduamente a Kircher hasta 1674. Envío dinero para comprar libros e instrumentos, muestras de sus propios escritos, fragmentos de códices aztecas, chocolate, bellas conchas y otras curiosidades americanas como el pez-torpedo que fue exhibido en el museo del Colegio Romano.⁶⁹ Se obsesionó por lograr la reproducción material del mundo de Kircher y describió con orgullo el museo que erigió “a imitación del de Vuestra Reverencia”. Lo único que le faltaba eran los artefactos de la ciencia —relojes, telescopios, microscopios, máquinas magnéticas y otros curiosos instrumentos que constituían los pilares del museo de Kircher, porque el Nuevo Mundo, como observó Favián, no tenía suficientes artesanos que supieran cómo hacer “cosas también artificiosas”.⁷⁰ La lectura de las enciclopedias kircheanas lo introdujo en un mundo de papel de máquinas que consideraba indispensables para la consecución de sus propias ambiciones intelectuales en Puebla. En cuanto a esto, no se diferenciaba mucho del emperador chino, quien, según decía Kircher a sus lectores, en conversaciones con Schall “condescendía a contemplar raras cosas europeas”.⁷¹

Sagazmente, Favián sabía cuál era el valor de lo que pudiera ofrecer a Kircher. Si éste lo ayudaba a crear un gabinete europeo de curiosidades que compitiera con el del Colegio Romano, a cambio Favián prometía “adornar el suyo con las cosas más singulares que por acá hallare”.⁷² Y cumplió su promesa. En 1667 Kircher hizo público su agradecimiento a Favián por haberle “transmitido cosas de gran valor para mí provenientes del Nuevo Mundo”.⁷³ A cambio de enviarle maravillas americanas a Europa, Favián anticipó el

⁶⁹ Giorgio de Sepi, *Museum Celeberrimum...*, op. cit., p. 27: “*Torpedo marina*. Fuit superioribus annis Kircherianum Musaeum peregrinis rebus compluribus ditatum ab Alexandro Fabiano, Mexicani regni incolam...”.

⁷⁰ Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, op. cit., p. 46.

⁷¹ Athanasius Kircher, *China illustrata...*, op. cit., p. 105.

⁷² Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, op. cit., p. 47. Véase la nota 25 para trabajos sobre el museo de Kircher.

⁷³ Athanasius Kircher, *Magneticum naturae regnum...*, op. cit., p. 11.

surgimiento de una América científica que se organizara por sí misma en torno a colecciones de libros y máquinas europeas como el reloj que Kircher envió a éste, su corresponsal del Nuevo Mundo, en 1662.⁷⁴ Concibió este proyecto al pasar las grandes hojas foliadas de los libros de Kircher, donde su ojo se detenía una y otra vez en las espléndidas imágenes grabadas de las cosas europeas. Quizá más que cualquier otro lector, aparte de otra famosa criolla, la poeta mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), Favián mostraba una aguda sensibilidad hacia los aspectos técnicos de los libros de Kircher. Llenos de grabados sobre planchas de cobre —la misma tecnología que los jesuitas habían usado en su provecho para impresionar a los letrados confucianos con los medios europeos de transmisión del conocimiento— se veían diferentes de muchos libros impresos novohispanos. En un ambiente que se definía por la singularidad de la naturaleza americana, Kircher ofrecía a sus lectores del Nuevo Mundo la fantasía de la tecnología, así como la promesa de la omnisciencia.⁷⁵

Pero era el propio Kircher lo que más maravillaba a su discípulo mexicano. Favián atesoraba las cartas que recibía de Roma y las guardaba en un cofrecillo de bronce como si fueran preciosas reliquias. Lo que más deseaba recibir del padre Atanasio era su retrato. La primera vez que le pidió una copia fue en 1663, con la promesa de ponerlo “en la testera principal de mi librería como la mejor maravilla que hay en el mundo hoy”. Hacia fines de 1665, describió los efectos de meditar ante el retrato de Kircher: “[S]ólo con pensar en sus cosas y mirar la efigie de su retrato me sirve de diversión y descanso; paso mi vida solo y retirado y entretenido con leer y estudiar en sus libros, que son toda mi alegría y gusto...”.⁷⁶ Favián transformó la imagen de Kircher en una especie de oráculo de Delfos que hablaba con él en privado. Su presencia en su propio museo le permitió trascender la distancia entre América y Europa.

En noviembre de 1667, Favián tuvo una visión divina que le reveló lo que tenía que hacer con el retrato de Kircher en el *Mundo subterráneo*. Lo retiró del libro y le encargó al *amanteca* de Michoacán que lo transformara en el brillante retrato de Kircher hecho de plumas y adornado con oro. Al igual que la hoja con escritura glífica llena de imágenes de ídolos aztecas que Favián puso en una caja para enviársela a Kircher, el retrato era ejemplo de lo

⁷⁴ Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, *op. cit.*, pp. 21-23.

⁷⁵ El entender la manera en que los lectores en distintas partes del mundo reaccionaron ante el arte europeo de la imprenta como una hazaña técnica es en verdad otra dimensión de la argumentación acerca de la tecnología vista en un contexto global propuesta por Michael Adas, *Machines as the Measure of Man...*, *op. cit.*

⁷⁶ Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, *op. cit.*, pp. 21, 65.

mejor que América podía ofrecer. Favián esperaba que la obra llegara a tener su lugar en el museo del Colegio Romano “en memoria eterna de nuestra indisoluble amistad, como por la cosa mayor y más costosa que le puedo enviar de aquestos reinos”.⁷⁷ No le ofreció enviarle su propia imagen a Roma, como tampoco Kircher le solicitó un retrato a su corresponsal novohispano.

Detengámonos por un momento para evocar este retrato americano de Kircher que por desgracia nunca llegó a Roma. Se relaciona en algo con el retrato chino de Schall que un artista volvió a hacer a partir de las páginas de la *China ilustrada* de Kircher. Favián, literalmente, transformó a Kircher en un brillante icono en *technicolor* del conocimiento que competiría con los otros retratos hechos de plumas que se hacían al por mayor en esta época.⁷⁸ Quizá deberíamos considerar las palabras que acompañaban al retrato grabado, escritas por el colega de Kircher, James Alban Gibbes, profesor de elocuencia del Colegio Romano: “HELO AQUÍ: hasta en las Antípodas conocen su rostro y su nombre” (figura XIII). Parece que Favián respondía directamente a esta descripción, mediante la transformación de Kircher en un icono americano, con lo que lo igualaba a los santos, papas, reyes y emperadores, cuyos retratos también se volvían a pintar en el Nuevo Mundo.

El mismo año que Favián encargó el retrato, también estaba por acabar su *Tautología extática universal*, una enciclopedia universal en cinco tomos y de aproximadamente tres mil páginas. Esta obra, inspirada en el *Viaje extático* (1656) de Kircher, y que sin duda tomaba ingredientes de muchas otras obras, era un producto escandalosamente kircheano, pues pretendía ser una enciclopedia universal de absolutamente todo. Al igual que el *Mercurio brasileño* de Stansel, se envió a Roma para someterla a la aprobación de Kircher. Por desgracia, también, permaneció inédita; el manuscrito no ha aparecido, y es una lástima que Kircher no lo citara en ninguna de sus obras subsecuentes, lo que nos priva de la oportunidad de ver lo que esta enciclopedia americana haya podido contener. Durante los siguientes cinco años, Favián bombardeó a Kircher con preguntas acerca de la publicación de su primer libro, a la vez que también proyectaba un borgiano *Tratado de la luz* que alcanzaba la poco modesta extensión de 2 500 páginas para 1672, mucho más que la robusta segunda edición del *Gran arte de la luz y la sombra* de Kircher que Jansson imprimió en 1671.⁷⁹ Nadie hubiera podido negar la intensidad del apasionamiento de Favián por el padre Atanasio, incluso superior a la de su colega Stansel en Brasil, quien también quiso convertirse en

⁷⁷ *Ibid.*, p. 147; véase Clara Bargellini, “Athanasius Kircher e la Nuova Spagna”, p. 87.

⁷⁸ Teresa Castelló Yturbide, *The Art of Featherwork in Mexico*, México, Fomento Cultural Banamex, 1993.

⁷⁹ Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, *op. cit.*, pp. 142-143, 148-150, 162.



Figura XIII. Retrato de Athanasius Kircher, S.J., a los 62 años. Tomado de Athanasius Kircher, S.J., *Mundus subterraneus* (Ámsterdam, 1665). Con autorización de la Bancroft Library, Universidad de California, Berkeley

un Kircher del Nuevo Mundo.⁸⁰ Reconstruyó su museo, leyó todos sus libros y en verdad los volvió a escribir. A la postre, sus expectativas eran que Kircher lo ayudara a convertirse en un autor publicado y tenía esperanzas de que le facilitara una presentación ante el general Oliva, con quien Favián creía estar ligeramente emparentado, en Roma.

Si Kircher le abría el camino a Roma a Favián, el corresponsal novohispano le daba un acceso único a una especie de América auténtica de la que antes no sabía nada, sin mediaciones de los misioneros jesuitas. Su aprecio por las singulares cualidades de Favián se hizo patente en las páginas introductorias a su *Reino magnético de la naturaleza* (1667). Kircher dedicó este pequeño libro al “ilustre y distinguido Alejandro Favián”, donde lo alababa por ser el lector más entusiasta que hubiera tenido. Se sorprendía ante el hecho de que tan sabio corresponsal no sólo proviniera del “más remoto rincón de América”, sino también que fuera “natural del Nuevo Mundo”, aunque añadía casi inmediatamente que Favián “no era de origen indio, sino perteneciente a la ilustre familia Fabiano de Génova”.⁸¹ En esencia, Favián le permitía a Kircher descubrir un poco a una América sabia que no podía haber imaginado cuando escribió su *Edipo egipcio* y cuando terminó su *Mundo subterráneo*. Se trataba de un lector mitad europeo que examinaba las obras de Kircher desde una perspectiva americana y le ofrecía su conocimiento para impulsar aún más el gran arte del conocimiento de Kircher. ¿Acaso el erudito alemán tendría que revisar todo su estudio de América?

La aparición de una obra dedicada a Favián alarmó profundamente a otro de sus corresponsales en el Nuevo Mundo, Francisco Ximénez (1601-1686). Jesuita oriundo de Francia que había conocido antes a Kircher en el Colegio de Avignon durante los primeros años de la década de 1630, Ximénez había vivido en Nueva España desde 1635. Reanudó su amistad con Kircher en 1655, un año después de llegar a ser el rector del Colegio del Espíritu Santo en Puebla. Es decir, fue Ximénez quien había formado la biblioteca kircheana que inicialmente había inspirado a Favián, mediante el

⁸⁰ En este sentido, Stansel parece haber logrado más, en parte porque sus ambiciones intelectuales tenían una definición más clara y en parte porque contaba con otros recursos en qué apoyarse para realizar sus proyectos, entre otros el ser miembro de la Compañía de Jesús; véase Carlos Ziller Camenietzki, “Celestial Pilgrimages...”, *op. cit.*; *idem*, “Baroque Science between the Old and New World: Father Kircher and His Colleague Valentin Stansel (1621-1705)”, en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher...*, *op. cit.*, pp. 311-328; Sergio Nobre, “Valentin Stansel (1621-1705): Jesuit-Mathematiker in der Kolonialzeit Brasiliens”, en *Österreichisches Simposion zur Geschichte der Mathematik*, Viena, 1996, pp. 132-141, y Philip Keenan y Juan Casanovas, S.J., “The Observations of Comets by Valentine Stansel, a Seventeenth Century Missionary in Brazil”, en *AHSI*, vol. 62, 1993, pp. 319-330.

⁸¹ Athanasius Kircher, *Magneticum naturae regnum...*, *op. cit.*, n.p. y p. 8.

envío de “chocolate, imágenes en pluma multicolores y algunas de oro” a cambio de ejemplares de sus libros.⁸² Para mediados de los años sesenta del siglo XVI, ya era una figura de cierta notoriedad en la comunidad eclesiástica novo hispana. En 1663 pasó al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la Ciudad de México y llegó a ser confesor del virrey y la virreina en 1665; por último, vendría al ser elegido provincial de la Nueva España (1674-1677).⁸³ En mayo de 1672, al responderle al mismo Kircher sus preguntas sobre cómo ayudar a Favián, remataba por advertirle que no era prudente confiar en el hijo americano de un mercader genovés. “Es el bárbaro ingenio de los americanos”, observaba.⁸⁴ Simplemente no se podía confiar en ellos, pues no eran totalmente europeos.

En la década siguiente, Valentin Stansel se disculparía con los lectores de su *Uranophilus, el viajero celestial* (1685) por escribir un libro a imitación del *Viaje extático* de Kircher, y que estaba lleno de barbarismos literarios. No obstante el desprecio que sentía Stansel por sí mismo, éste también reflejaba su visión del país en el que había vivido por más de veinte años: “hemos estado entre los bárbaros, es decir, Brasil”.⁸⁵ Como su compañero jesuita Ximénez, no podía imaginar que ninguno de los habitantes oriundos de América participara como igual en las conversaciones del conocimiento. Mientras Albert d’Orville le decía en broma a Kircher, en el momento de su salida de Lisboa en 1656, que esperaba descubrir a “otro Atanasio” en el Oriente, los jesuitas que llegaban al Nuevo Mundo no abrigaban tales expectativas.⁸⁶ En cambio, veían el breve coqueteo de Kircher con su lector americano como una falsa impresión pasajera de dónde estaba la erudición en el Nuevo Mundo, es decir, en las manos de europeos competentes en quienes se podía confiar para enviar a Roma informes fidedignos sobre América. Al fin y al cabo, pudo ser por esto por lo que Stansel y no Favián se convirtió en el informante más celebrado de Kircher en el Nuevo Mundo.

AMÉRICA SE VUELVE CHINA

Si acaso la historia de la relación de Favián con Kircher nos dice algo, revela tanto las dificultades como las posibilidades de comunicación entre conti-

⁸² Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁸³ Clara Bargellini, “Athanasius Kircher e la Nuova Spagna...”, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁴ Ignacio Osorio Romero, *La luz imaginaria...*, *op. cit.*, p. 169.

⁸⁵ Valentin Stansel, *Uranophilus Caelestis Peregrinus sive Mentis Urbanicae per Mundum Siderum Peregrinantis Extases*, Gand, s. e., 1685. También citado en Carlos Ziller Camenientzki, “Celestial Pilgrimages...”, *op. cit.*, p. 255.

⁸⁶ APUG, *Kircher*, ms. 568, f. 73r (de Albert d’Orville, Lisboa, 18 de octubre de 1656).

nentes y culturas. Los libros de Kircher siguieron siendo leídos con apasionado interés en Nueva España durante toda la segunda mitad del siglo xvii y hasta bien entrado el xviii.⁸⁷ Gustaba especialmente a los eruditos criollos más destacados. Sor Juana Inés de la Cruz consideraba que leer a Kircher era tan fundamental para su concepción del mundo que convirtió su nombre en verbo: *kirkerizar*.⁸⁸ Quienquiera que haya visto los retratos de Sor Juana del siglo xviii que la representan en su biblioteca nota la presencia de la *Opera Kirkerii*, representación póstuma —obviamente selectiva— de los libros que alimentaron su poesía filosófica y su apasionada defensa de sus ambiciones enciclopédicas⁸⁹ (figura XIV). Era mucho lo que tenía en común con Favián, el corresponsal de Kircher, como el ex jesuita Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), quien creó una colección personal de las obras de Kircher que eclipsaba la del colegio de Puebla.

La lectura de Kircher hecha por Sigüenza nos ofrece un importante ejemplo de cómo un lector criollo reaccionaba críticamente ante la visión Kircheriana de América. Si bien admiraba la amplitud de la obra de Kircher, le parecía que sus comentarios sobre el Nuevo Mundo eran infundados. A diferencia de Favián, no pensaba que Europa fuera la medida absoluta de América. En 1680 —cuando muere Kircher— Sigüenza criticó al jesuita alemán por sus “muchas impropiedades” en su descripción de los códices mesoamericanos de la biblioteca del Vaticano.⁹⁰ No creía que un jesuita ale-

⁸⁷ Véase Paula Findlen, “A Jesuit’s Books in the New World”, y la bibliografía allí citada, para un recuento más detallado de este fenómeno.

⁸⁸ Véase su poema “Allá va, aunque no debiera”, en Juana Inés de la Cruz, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, edición de Alberto G. Salceda, México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957, vol. I, p. 158 (Romance núm. 50). Pese a su importancia tanto para la obra de Sor Juana como para el estudio de la recepción del pensamiento de Kircher, no ha sido objeto de un análisis profundo. Véase Elías Trabulse, *El círculo roto: estudios históricos sobre la ciencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 90; Marie Cécile Bénassy-Berling, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz*, París, Éditions hispaniques: Publications de la Sorbonne, 1982, pp. 146, 161; Mauricio Beuchot, *Sor Juana, una filosofía barroca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, p. 74; Clara Bargellini, “Athanasius Kircher e la Nuova Spagna...”, *op. cit.*, p. 89.

⁸⁹ Tal es la frase que aparece en el retrato hecho por Juan de Miranda alrededor de 1714. Compárese con la que aparece en el de Miguel Cabrera, de mediados del siglo xviii, que dice “obras de Kircher” en la biblioteca.

⁹⁰ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Seis obras*, edición de William G. Bryant, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, p. 181. Una lectura detenida de este episodio se puede ver en Roswitha Kramer, “... ex ultimo angulo orbis”, *op. cit.*, pp. 334-359. La historia subsiguiente del movimiento en pos de crear una historia nativa del continente americano se examina en Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World: Historiographies, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

mán pudiera decirle a un criollo español que los “jeroglíficos” americanos eran sencillamente una bárbara imitación de los egipcios, pues les faltaba su sutileza y erudición.⁹¹ En cambio, Sigüenza y sus contemporáneos, incluyendo a Sor Juana, presentaban el florecimiento de la sociedad novohispana a fines del siglo XVII como el triunfo de un nuevo Egipto, igual de sabio y rico en cuanto a sus tradiciones históricas, religiosas y culturales. Fue Sigüenza quien certeramente hizo la pregunta indicada: ¿qué podía saber de *su* mundo un jesuita que permanecía en Roma? A fin de cuentas, Kircher no conoció América, aunque América a él sí.

Pero los límites del conocimiento que Kircher tenía de América también eran su fuerza. Si Kircher hubiera escrito una historia de Brasil o de Nueva España, eruditos como Sigüenza habrían tenido mucha tela de donde cortar para criticar, corregir y, en última instancia, desacreditar. Es una ironía que el hecho de que Kircher *no* escribiera específicamente sobre América, habiendo escogido escribir prácticamente sobre todo lo demás, hizo que su estatura creciera entre los lectores novohispanos. Kircher era eminentemente una autoridad en cosas que no podían conocer de primera mano. Su decisión de no ser un continuador de la obra de Acosta de hecho estimuló a sus lectores americanos a adaptar sus propios relatos del Nuevo Mundo a su relato filosófico, lingüístico e histórico del *mundo en general*. Si América era *como* Egipto, de alguna manera, entonces tocaba a los eruditos locales descubrir su nobleza, su antigüedad y su historia —la cual era igual, si no superior, a las declaraciones de Kircher sobre Egipto—. En suma, la clase de historia comparativa que Kircher inauguró cuando estableció un fuerte vínculo entre Europa, Egipto y China —con lo que sugería discretamente la manera en que el Nuevo Mundo encajaría en este panorama— se completó con una nueva generación que observaba estas tres entidades desde América. Precisamente esto es lo que Sigüenza y las siguientes generaciones de eruditos criollos comenzaron a hacer a medida que comenzaban a estudiar el pasado precolonial de América. Mucho tiempo después de que Kircher dejara de ser una autoridad en Europa, el jesuita alemán seguía siendo un importante punto de referencia en las discusiones acerca de la historia de América en las Américas españolas, ya que era el epítome del tipo de erudición que se buscaba imitar.⁹²

En 1694 se publicó un libro en Nueva España que evocaba el espectro póstumo de la visión de Kircher de su mundo. El frontispicio, obra del gra-

⁹¹ Véase Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 33. También se examina en Roswitha Kramer, “... *ex ultimo angulo orbis...*”, *op. cit.*, pp. 361-362; y Clara Bargellini, “Athanasius Kircher e la Nuova Spagna...”, *op. cit.*, p. 89.

⁹² Véase Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World...*, *op. cit.*

bador Miguel Guerrero, que adornaba la *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* del jesuita Francisco de Florencia, era un homenaje explícito al *Gran arte de la luz y la sombra* de Kircher, como explica Elías Trabulse en su estudio de esta imagen⁹³ (figura XV). Al centro de la misma, san Francisco de Borja, el general jesuita que inauguró las misiones de Florida, Perú y México, descansa sobre un globo terráqueo que representa la mayor parte del hemisferio austral sobre México como *terra incognita* porque aún no había sido cristianizada. La luz brota del entonces recién canonizado jesuita, que acercaba la palabra de Dios a los nativos de Nueva España por la vía de los santos oficios de Ignacio de Loyola y Francisco Xavier.

No había lector de este libro que no pensara en la perspectiva de Kircher. En el contexto de las misiones de ultramar, el sabio se convirtió en una autoridad cultural sin parangón porque ofrecía una explicación persuasiva de los apoyos científicos de la fe que los grabadores de la imprenta de Janssen en Amsterdam transformaron en algunas de las imágenes más poderosas del conocimiento a mediados del siglo XVII. Esas imágenes se colocaban en los libros que los misioneros empacaban en sus baúles y llevaban a América. Otros los abrían y los conservaban en las bibliotecas del Nuevo Mundo. El resultado fue un eufórico medio siglo de *kirkerizaciones*, un encuentro enciclopédico transatlántico sin paralelo en el mundo de la temprana modernidad.

Miremos, empero, esta imagen una vez más y comparémosla con el frontispicio de la *China ilustrada* de Kircher, en el que Matteo Ricci y Johann Adam Schall sostienen el mapa de China en el centro (véase la figura IX). Ahí están las mismas imágenes ópticas; de hecho, no sería imposible que este frontispicio haya inspirado la imagen en la *Historia* de Florencia (ambas se basan evidentemente en el frontispicio de la *Historia de la Compañía de Jesús* de Daniello Bartoli, cuyo primer volumen veía la luz en 1650 y comienza con una imagen de Ignacio de Loyola sosteniendo una hostia que ilumina los cuatro rincones de la tierra). No debe sorprender que, para 1694, un jesuita en Nueva España afirmara que, en esencia, la llegada de la cristiandad a esas tierras fuera equivalente a su aparición en China. Piénsese en el ruego apasionado de Sigüenza por una historia erudita de América en las décadas anteriores y el uso que Alonso Ramos le dio a la *China ilustrada* en su biografía de Catarina de San Juan de 1689. Todos respondían críticamente al argumento de Kircher según el cual América nunca sería como China, por no mencionar a Egipto. Sor Juana argumentó con elo-

⁹³ Estoy en deuda con la obra *Arte y ciencia en la historia de México* (México, Fomento Cultural Banamex, 1995, pp. 72, 74) de Elías Trabulse por haber llamado mi atención hacia esta fascinante imagen.



FIGURA XV. Relato kircheriano sobre la difusión del cristianismo en la Nueva España. Tomado de Francisco de Florencia, S.J., *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (Ciudad de México, 1694). Con autorización de la Bancroft Library, Universidad de California, Berkeley

cuencia en su poesía y prosa de la década precedente que América era un nuevo Egipto en el que ella era Isis.⁹⁴ Los lectores americanos kirkerizaron con gran pasión no sólo porque Kircher les dio los instrumentos de la erudición, sino porque se dieron cuenta de las posibilidades de incorporar a América a la historia universal de las civilizaciones que aún no se completaba totalmente. A fines del siglo xvii, China había viajado a América. Así como Egipto era la medida de lo que América había sido, China era la medida de lo que América había llegado a ser: un mundo cristianizado de eruditos que argumentaban que América no era simplemente una tierra de gloriosa naturaleza, sino un lugar de cultura, equivalente en todo sentido al relato de Oriente hecho por Kircher.

⁹⁴ Octavio Paz, *Sor Juana, or, The Traps of Faith*, trad. Margaret Sayers Peden, Cambridge, MA, Belknap Press, 1993. [Edición original en español, Octavio Paz, *Sor Juana o Las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.]

SECCIÓN II

MISIÓN Y PRODUCCIÓN DE SABERES: ¿CENTRO O PERIFERIA?

CAPÍTULO CUARTO

ARQUITECTURA JESUITA EN LA TARAHUMARA: ¿CENTRO O PERIFERIA?

Clara Bargellini

En este ensayo presento ideas sobre algunos problemas de la caracterización y valoración de la arquitectura y del arte en las misiones jesuitas novohispanas. Enmarco estas consideraciones, basadas en el estudio de dos templos construidos hacia 1700 en la Tarahumara, en nociones de geografía artística,¹ ya que desde su fundación en el siglo XVII, las historias y las apreciaciones de las misiones han estado determinadas por conceptos ligados a la geografía. Para decirlo de manera muy esquemática: las misiones fueron establecidas como parte de la expansión territorial del imperio español, y su situación actual de relativo abandono y desconocimiento puede relacionarse con el centralismo que rige todavía los estudios de la historia del arte y de la arquitectura en México. Al acercarnos a los problemas de análisis propiamente histórico-artístico, brotan a cada paso conceptos geográficos. Por ejemplo, algunas formas pueden explicarse por la distancia de centros de producción artística, según el esquema de centro y periferia, una de las construcciones analíticas que más fortuna ha tenido en el estudio de la geografía del arte. También se puede hablar de geografía en relación con los orígenes de materiales, técnicas y procesos de creación. Podemos referirnos a las relaciones de las misiones entre sí y con el centro de su administración en México, y hasta en Roma, pero también con las misiones franciscanas de la región y con los poblados mestizos cercanos. Está también la cuestión de los orígenes variados de los propios misioneros y de los que los apoyaban. Finalmente, no sólo los edificios, sus contenidos y decoraciones pueden verse dentro de una gama variada de relaciones geográficas; también la histo-

¹ Véase Thomas Dacosta Kaufmann, "La geografía artística en América: el legado de Kubler y sus límites", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 74/75, 1999, pp. 11-27, para una revisión de la noción de geografía artística aplicada a América.

riografía de las misiones ha tenido su geografía, ya que varían las valoraciones de acuerdo con los orígenes nacionales de los autores.²

Los objetos en las misiones —los que todavía se conservan, y los que conocemos a través de documentos— tenían orígenes muy variados. Llegaban a las misiones por petición o donación desde Europa, Asia y varias partes del virreinato. No es mi intención examinar ahora este punto en detalle, pero tenemos indicios claros de que las misiones jesuitas estaban bien alhajadas. De hecho, sabemos que las misiones estaban decoradas con mayor lujo que la mayoría de las iglesias parroquiales de la Nueva Vizcaya. Al respecto, basta comparar inventarios y leer los comentarios de por lo menos dos obispos: Pedro Tapiz³ y Pedro Tamarón.⁴ En efecto, aunque lejanas de la Ciudad de México, las misiones estaban al centro de un sistema de aprovisionamiento que existía para ellas. En otras palabras, por cuanto concierne al adorno de las misiones, el esquema centro-periferia es sólo parcialmente funcional.

Una pintura ahora perdida que en 1666 se encontraba en la iglesia de San Ignacio, visita de la misión de Huejotitán, ilustraba la centralidad de las misiones para los jesuitas y lo inadecuado de un discurso simple de centro y periferia. Era un lienzo de más de un metro de alto, que representaba “nuestro apóstol de las Indias, San Xavier, en traje de la Compañía, hincado de rodillas en medio del lienzo, recibiendo de Cristo Señor Nuestro coronas, y dándoselas a los ángeles, para que se las den a nuestros tres mártires japoneses, y a San Felipe de Jesús”.⁵ Esta composición extraordinaria, única hasta donde conozco, manifestaba con claridad los deseos de la Compañía de Jesús de afirmar la universalidad de su misión y el heroísmo de sus miembros. El gran misionero Francisco Xavier estaba representado como el conducto directo, superior a los ángeles, para la glorificación de sus hermanos jesuitas, pero también del santo franciscano novohispano, Felipe de Jesús, declarado patrono del virreinato en 1629. La invención en la pintura sugiere un origen en algún centro metropolitano, e indica que lo que se producía para las misiones no eran meramente copias.

² He tratado aspectos de estos problemas en “At the Center on the Frontier: The Jesuit Tarahumara Missions of New Spain”, en Thomas Dacosta Kaufmann (coord.), *Time and Place: The Geohistory of Art*, Ashgate Press, 2004, pp. 113-134. Ese trabajo fue presentado en 2000; aquí se retoman varios de los asuntos allí explorados, poniéndolos al día, y se centra el interés en la arquitectura.

³ Charles W. Polzer, *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*, Tucson, University of Arizona Press, 1976, pp. 54-55.

⁴ Archivo de la Catedral de Durango, *Libro XXXVI*, f. 3v (Cusihuirachi, Coyachi), y 44v (Huejotitán).

⁵ AGN, “Jesuitas”, II, 18, exp. 5.

Pero pasemos a la arquitectura. Algunos templos notables fueron levantados por la compañía en la Tarahumara alrededor de 1700, entre los cuales se encuentran los dos en los que se centra este ensayo. No cabe duda de que estos edificios, sus portadas en piedra labrada, los techos y paredes pintadas, y gran parte de la carpintería, se hicieron en los lugares de las propias misiones. Aquí no se trata de un sistema de aprovisionamiento e importaciones; se trata de operarios en las misiones. Pero no por eso estamos frente a obras que pueden definirse sin calificaciones como locales, regionales o periféricas, como podría pensarse. La situación es más compleja. Se ejemplifican en estos edificios dos conceptos distintos de lejanía, mientras en los asuntos prácticos de la producción se trata de dos etapas de un proceso de expansión y regionalización de esquemas metropolitanos.

La misión de Nombre de Jesús Carichi fue fundada por Tomás de Guadalajara el 8 de noviembre de 1675. Como era frecuente, la primera construcción era "un jacal", pero pronto hubo una construcción nueva.⁶ En 1684 llegó el jesuita siciliano Francesco Maria Piccolo, de 28 años y, a juzgar por su obra, lleno de entusiasmo. En Carichi inició su trabajo como misionero. Pocos años antes, entre 1672 y 1678, había llegado a Parral, que era el real de minas más importante de la zona, un maestro arquitecto de nombre Simón de los Santos, al parecer mulato y probablemente de origen portugués. De los Santos había sido traído a Parral desde la Ciudad de México por los mineros y comerciantes del real de minas para construirles una nueva parroquia, el edificio abovedado más antiguo que se conserva en lo que era la Nueva Vizcaya.⁷ En 1686 la parroquia de Parral estaba terminada y Simón de los Santos llegó a Carichi, donde se quedó hasta 1698, cuando fue llamado a Durango para encargarse de la obra de la catedral.⁸ En ese mismo año Piccolo fue a Baja California. El jesuita que era su compañero en Carichi había reportado en 1697 que la iglesia estaba terminada.⁹

La iglesia de Carichi (figuras XVI-XVIII) es una basílica, única en la Tarahumara y también única entre todos los edificios conocidos de Simón de los Santos. Su interior está dividido en tres naves y, como debe ser en este tipo de arquitectura, la central es más alta que las laterales. Columnas hechas de grandes troncos con capiteles corintios, también de madera, separan las naves.

⁶ Paul M. Roca, *Jesuit Churches in Mexico's Tarahumara*, Tucson, University of Arizona Press, 1979, pp. 200-201.

⁷ Clara Bargellini, *La arquitectura de la plata: iglesias monumentales del centro-norte de México, 1640-1750*, México/Madrid, 1991, Turner/UNAM, p. 169.

⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁹ Luis González Rodríguez, *El Noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM, 1993, pp. 298-299, 316. (AGN, "Jesuitas", II-10.)



FIGURA XVI. Carichi, Chihuahua, iglesia del Nombre de Jesús, 1686-1697. Vista general de la fachada. Fotografía: Libertad Villarreal



FIGURA XVII. Carichi, Chihuahua, iglesia del Nombre de Jesús, 1686-1697. Vista del interior. Fotografía: Libertad Villarreal



FIGURA XVIII. Carichi, Chihuahua, iglesia del Nombre de Jesús, 1686-1697. Portada.
Fotografía: Libertad Villarreal

Por una descripción de 1725 del padre Juan de Güenduláin, sabemos que los fustes de estos soportes estaban pintados: "Los pilares son unos pinos de una pieza de cuerpo tan grueso y tan bien labrados y pintados que a la primera vista parecen de piedra o de ladrillo", y que le recordaban la antigua iglesia de la Profesa en la Ciudad de México, también de planta basilical.¹⁰ El texto del padre visitador confirma que había conciencia de esta tipología arquitectónica entre los jesuitas. Hay que recordar que las iglesias de las misiones de la Compañía de Jesús en Sinaloa, construidas antes de 1634, también eran basilicales. Solamente queda la de San Felipe y Santiago de Sinaloa de Leyva, aunque en una reconstrucción de finales del siglo XVIII.¹¹

Aunque estos antecedentes arquitectónicos de la compañía en la Nueva España pueden haber tenido algún impacto en Carichi, pienso que, dadas todas las circunstancias de la historia particular de esta misión, es probable que las características de la iglesia del Nombre de Jesús deban explicarse en gran parte por una decisión del misionero. Piccolo había pasado un tiempo en Roma antes de embarcarse por el Nuevo Mundo y había visitado la ciudad, incluyendo seguramente las basílicas paleocristianas. Se trataría, pues, de una influencia directa en la Tarahumara de un tipo de arquitectura que conformaba una imagen de la ciudad eterna muy presente para la Contrarreforma. No hay nada sorprendente en la actuación de Piccolo, ya que la tipología basilical de las iglesias paleocristianas de Roma ha sido utilizada una y otra vez en la historia de la arquitectura cristiana, justamente por sus asociaciones con la Iglesia primitiva. Para Piccolo era la arquitectura apropiada para la nueva cristiandad de la Tarahumara. Y es muy probable que hubiera sido igual para los jesuitas que lo habían precedido en la Nueva España, tanto en la Ciudad de México como en Sinaloa.

En el nivel conceptual, se trata de la basílica como materialización de las ideas de renovación, y de ortodoxia y pureza espirituales. Cabe recordar que la fundación de Carichi fue el inicio de la entrada jesuita a la Tarahumara Alta, y los relatos misioneros del hecho resaltan, en tono providencialista, la recepción pacífica y entusiasta de los indígenas.¹² En la ejecución práctica de la obra del templo fue fundamental que Piccolo haya tenido la suerte de que hubiera en las cercanías de Carichi un arquitecto capaz de entender y ejecu-

¹⁰ AGN, "Historia", 20, exp. 3, f. 3v: "La iglesia es la mejor de esta Provincia, de tres naves, en la forma que estaba la Profesa antigua. Las maderas del artesón bien labradas y curiosamente pintadas".

¹¹ Pedro Tamarón y Romeral, *Libro registro de la segunda visita*, Introducción y notas de Clara Bargellini y Chantal Cramaussel, México, Siglo XXI, 1997, pp. xxiv-xxv, figs. 50-52.

¹² Gerardo Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, t. I., *Fundación y obras*, México, Antigua Librería Robredo y José Porrúa e Hijos, 1941, pp. 285-288.

tar sus ideas. En la parroquia de Parral, y después en la catedral de Durango, el maestro Simón de los Santos demostró estar al tanto de las prácticas arquitectónicas de su época: utilizó bóvedas y portadas de un lenguaje renacentista adornado que algunos llaman manierista, anterior al barroco salomónico. De los Santos había abandonado la Ciudad de México poco antes de la aparición de la columna salomónica en las portadas de los templos. Es justamente en la modesta portada de Carichi donde podemos percibir la presencia del arquitecto: está en la modalidad que los tratados de arquitectura renacentistas nombran “rústico”, en el que sillares grandes se alternan con otros más pequeños. El único complemento es el monograma de Jesús arriba de la puerta. Aunque es muy probable que Piccolo haya conocido tratados de arquitectura, es seguro que De los Santos los conocía. El haber escogido el lenguaje “rústico” denota comprensión de su significado.¹³ El rústico era apropiado para la iglesia de un pueblo recién salido de la “barbarie”. Otro aspecto de la obra de Carichi fue la participación de los indígenas en la construcción. En 1690 el padre Neumann recordaba que el maestro arquitecto había trabajado, especialmente en la talla de piedra, con los indígenas.¹⁴

La iglesia de Carichi resultó ser una anomalía entre las iglesias de la Tarahumara, y también la última en la Nueva España tan directamente inspirada en el esquema basilical paleocristiano. El templo de la Santa Cruz (figuras XIX-XXI), en el pueblo que hoy se llama Rosario, es de otro tipo. Primero que nada, sus dimensiones son mayores. Pero lo más relevante es que sobre su crucero se elevó una de las primeras cúpulas construidas al norte de la catedral de Durango,¹⁵ al parecer planeada antes de 1707, y construida antes de 1723.¹⁶ La iglesia tiene una sola nave y crucero, a la manera de la mayoría de las iglesias novohispanas de la época. Sin embargo, estaba cubierta por una “especie de cañón formado de maderas, de tal suerte que blanqueadas y pintadas, no es fácil discernir desde abajo si es madera o es bóveda de calicanto”.¹⁷ Algo queda sobre el coro de esta techumbre pintada, pero el resto se ha perdido, y la cúpula se colapsó hacia mediados del siglo xx. De todos modos, el templo conserva su monumentalidad.

¹³ Alina A. Payne, *The Architectural Treatise in the Italian Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 128.

¹⁴ Paul M. Roca, *Jesuit Churches...*, *op. cit.*, p. 201.

¹⁵ La fecha de la cúpula de la iglesia franciscana desaparecida en Parral no es segura: Bargellini, *La arquitectura de la plata...*, *op. cit.*, p. 219, y queda por estudiar la de la misión jesuita de San Francisco Xavier Satevó.

¹⁶ AGN, “Jesuitas”, IV-11, exp. 15: Herrera escribió a Rolandegui en 1707 acerca de la iglesia con una cúpula. AGN, AHH, 321, exp. 42, *Memoria de Antonio de Herrera*, 12 de marzo, 1723, refiere que la iglesia estaba terminada.

¹⁷ AGN, AHH, vol. 2009, exp. 99.



FIGURA XIX. Rosario, Chihuahua, iglesia de la Santa Cruz, 1707-1723. Vista general; sobre el crucero estaba una cúpula. Fotografía: Libertad Villarreal



FIGURA XX. Rosario, Chihuahua, iglesia de la Santa Cruz, 1707-1723. Vista general del interior hacia el coro. Fotografía: Libertad Villarreal



FIGURA XXI. Rosario, Chihuahua, iglesia de la Santa Cruz, 1707-1723. Detalle de los techos de madera pintada del coro y del sotocoro. Fotografía: Libertad Villarreal

De nuevo, detrás de este proyecto estuvo un jesuita, Antonio Herrera, originario de Valencia, quien fue misionero en Santa Cruz en los años alrededor de 1707. Herrera fue rector del Colegio de Chihuahua entre 1718 y 1720, justo en los años que estaba en construcción.¹⁸ El arquitecto del colegio fue José de la Cruz, un maestro que aparece por primera vez en documentos cuando estaba trabajando en la catedral de Durango a principios del siglo XVIII.¹⁹ De allí puede haber pasado a la misión y después al Colegio de Chihuahua. Finalmente, fue el maestro de obras de la parroquia de Chihuahua (ahora catedral), y murió en la villa en 1734.²⁰

A diferencia de la de Carichi, la arquitectura de Santa Cruz no es excepcional en su tipología, ya que en planta y alzado sigue lo que era la norma general para la mayoría de las iglesias de los siglos XVII, y especialmente de las del XVIII, en la Nueva España. Lo mismo sucede en la cercana misión de San Xavier Satevó, también con cúpula, que recientes trabajos de conservación están revelando como posible antecedente de Santa Cruz. De todos modos, la cubierta de la nave de la iglesia del padre Herrera es única entre lo que se conserva en la Tarahumara, y ciertamente su cúpula es una de las primeras al norte de la Nueva Vizcaya. Las circunstancias y los resultados de la construcción son muy diferentes respecto al caso de Carichi. Mientras en la misión del Nombre de Jesús la tipología recuerda un pasado heroico e idealizado, en Santa Cruz se trata de una inserción decidida y vanguardista dentro de un proceso arquitectónico establecido y contemporáneo, pero en términos tecnológicos y estéticos que fueron precursores en la región de la misión. En ambos casos, fue crucial la iniciativa del misionero y la colaboración con un maestro arquitecto. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con Carichi, los datos que tenemos para Santa Cruz indican que el proceso fue largo y difícil, ya que los documentos registran quejas por parte del padre provincial acerca del costo excesivo de la construcción.

Un dato importante para la historia de la arquitectura es que, a pesar de la presencia de buenas colecciones de herramientas en algunas misiones, documentadas en los inventarios, no hay evidencia de que alguno de los misioneros jesuitas en la Tarahumara tuviera conocimientos arquitectónicos especializados. Bernardo Rolandegui, misionero en Carichi, antes de Piccolo, y quien después fue provincial, expuso la situación con claridad en un reporte a sus superiores en la Ciudad de México en 1682: los jesuitas “no

¹⁸ José Gutiérrez Casillas, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1977, vol. XV, p. 749.

¹⁹ Bargellini, *La arquitectura de la plata...*, *op. cit.*, pp. 118-119.

²⁰ *Ibid.*, pp. 149-161.

entienden de fábricas... ni los indios por ser bárbaros".²¹ Es obvio que Rolandegui no se refería a edificaciones en adobe o en otros materiales comunes, a chozas o habitaciones sencillas, sino a iglesias de cierta monumentalidad. De hecho, el motivo del reporte de Rolandegui era pedir al provincial en México que enviara al norte a Simón de Castro.²² Simón de Castro, en realidad, Simón Boruhradský, era un hermano jesuita checo con conocimientos en varias ramas del arte. Entre otras obras, De Castro presentó un proyecto para la reconstrucción del palacio virreinal después de su parcial destrucción en el motín de 1692.²³ Así que estamos frente a un deseo por parte de algunos jesuitas de construir con monumentalidad en las misiones de la Tarahumara por lo menos desde 1682. Es decir, la ambición de monumentalidad, muy presente especialmente en la misión de la Santa Cruz, no fue una cuestión meramente personal del misionero. Fue un afán más difundido en la orden en esa época. Simón de Castro no fue enviado a la Tarahumara, pero, como acabamos de ver, los misioneros se las ingenieron para enrolar a otros maestros en su servicio.

Los templos de las misiones de Carichi y Santa Cruz proporcionan materia fundamental para profundizar en consideraciones acerca de la geografía artística en la Nueva España. En cuanto a la cuestión de centro y periferia, habría que preguntarse, para los dos proyectos, ¿cuál era el centro?, ¿dónde estaba la periferia? Podemos concluir que para finales del siglo xvii, las misiones de la Tarahumara no sólo estaban al centro de un sistema de aprovisionamiento. No eran meros lugares donde se recibían indiscriminadamente ideas, objetos y procesos tecnológicos elaborados en centros metropolitanos. También habían llegado a ser centros de producción, mucho antes de la secularización de esta zona en 1753.

En el caso de Carichi, la idea de la iglesia cristiana primitiva definió el tipo de templo que se erigió. Era una idea que podía aplicarse en cualquier lugar donde hubiera un misionero dispuesto a hacerlo y donde existieran las condiciones materiales mínimas para construir. Uno se puede imaginar que Piccolo hubiera intentado lo mismo en cualquier otro sitio donde le hubiera tocado ir. La noción de distancia de un centro, no es sólo de espacio; también debemos tener en cuenta el tiempo en nuestros análisis. Ciertamente Carichi está muy lejos de Roma. Pero es igualmente importante la lejanía en el tiempo para comprender a cabalidad el intento de hacer la arquitectura

²¹ Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, en Francisco Xavier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, Roma, IHSI, 1956-1960, vol. 4, pp. 466-472.

²² Luis González Rodríguez, *El Noroeste novohispano...*, op. cit., p. 52.

²³ Oldrich Kaspar, *Los jesuitas checos en la Nueva España, 1678-1767*, México, Universidad Iberoamericana, 1991, pp. 36-37, 93-101.

portadora del mundo espiritual de la época de los mártires de la iglesia primitiva. Lo más importante para el proyecto de Piccolo fue la ideología, ideología basada en nociones de su tiempo acerca de un lugar y un tiempo lejano. Los medios fueron los mejores que encontró en el sitio donde le tocó estar. Es un caso de iconografía arquitectónica análoga en sus mecanismos de difusión a la iconografía de alguna obra figurativa. La propia fuerza de la idea de Piccolo fue tan precisa que el arquitecto se adecuó a ella en todos los ámbitos propios de su competencia profesional, incluyendo el manejo de los tratados de arquitectura.

En el caso de Santa Cruz fue al revés. El padre Herrera sabía que quería una construcción notable, pero se dejó guiar por los conocimientos técnicos de su arquitecto, quienquiera que haya sido, y por lo que se estaba haciendo en otros sitios novohispanos. Es decir, los asuntos de forma, estilo y capacidad tecnológica tomaron la delantera en la planeación del edificio. Es un caso que se alinea más fácilmente a nociones convencionales histórico-artísticas de centro y periferia. El uso de bóvedas y cúpulas en la Nueva España se originó en el centro y fue expandiéndose a otros lugares conforme avanzaba la ocupación española del territorio. Por una parte, sacamos en claro que los jesuitas fueron actores principales no sólo en la expansión territorial, sino también en la difusión de tecnologías y estilos arquitectónicos. Por otra parte, la bóveda de la nave en Santa Cruz, que parecía de mampostería pero era de madera pintada, constituye un caso de adecuación local para lograr un resultado que por lo menos se pareciera a lo que se hacía más al sur. La destrucción parcial de esta bóveda torna difícil su estudio, y queda por estudiar más a fondo los orígenes y alcances de esta tecnología adaptada a las circunstancias del lugar.

Los ejemplos presentados demuestran la complejidad de la situación del arte y de la arquitectura en estas misiones jesuitas y también sugieren algo de la riqueza que el estudio enfocado a la producción artística puede descubrir. El desconocimiento de estas obras en el pasado hizo muy fácil utilizarlas simplemente para ilustrar nociones históricas, que ahora reconocemos como inadecuadas. El centralismo de los estudios del arte en México ha contribuido a dejar las misiones de la Tarahumara fuera de las historias del arte novohispano. Por otra parte, los templos de las misiones aparecieron por primera vez en los textos de principios del siglo xx, en los que la noción de misión estaba ligada a las ideas de frontera. Herbert E. Bolton, el historiador más influyente en forjar el nexo entre las misiones y una percepción heroica de la frontera,²⁴ no estudió la Tarahumara con profundidad. Sin embargo,

²⁴ Frederick Jackson Turner, quien había sido maestro de Bolton en la Universidad de Wisconsin, propagó la idea heroica de la frontera, en relación con la expansión de los Esta-

su trabajo sobre las misiones sonorenses de Eusebio Francisco Kino estableció temas fundamentales también para la arquitectura.²⁵ Escribiendo en los albores del siglo xx, Bolton no tuvo dudas en presentar la misión monumental de San Xavier del Bac en Arizona, que es una obra franciscana de alrededor de 1800, como una construcción del infatigable padre Kino, y como una señal del establecimiento de la civilización en el desierto.²⁶

Los trabajos de historia recientes cuestionan, y en gran parte rechazan, la ideología de Bolton y de sus discípulos.²⁷ Sin embargo, ya que las obras de arte y de arquitectura nunca han sido examinadas con atención, todavía hoy son utilizadas como hace un siglo para ilustrar viejos temas. Por su parte, el esquema de centro y periferia, aplicado mecánicamente en la historia del arte desde el centro, aumenta la distancia y esconde más que ilumina el arte de las misiones. El examen más atento de los templos de la Tarahumara y de los artefactos que contenían revela relaciones artísticas complejas que demandan la revisión del concepto de las misiones como instituciones aisladas y lejanas del centro. Nos toca ahora reconsiderar estas nociones que han impedido que se vean los edificios y los artefactos de las misiones como evidencias valiosas que pueden complementar y calificar las historias basadas en otros géneros de documentos.

dos Unidos hacia Occidente. Después de pasar a la Universidad de Texas en 1901 (nótese la importancia de la localización del investigador), y entre 1911 y 1953 en Berkeley, Bolton se dedicó al estudio de los *Spanish Borderlands*, el título de su libro de 1921, consultado en la edición de 1996 de la University of New Mexico Press en Albuquerque. Básico para el tema de este ensayo es el escrito de Bolton, "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *American Historical Review*, vol. 22, 1917, pp. 42-61, consultado en David J. Weber (ed.), *New Spain's Far Northern Frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1979, pp. 49-65.

²⁵ Especialmente Herbert E. Bolton, *Rim of Christendom: A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, Nueva York, The Macmillan Company, 1936.

²⁶ Bolton, *Spanish Borderlands...*, *op. cit.*, p. 198.

²⁷ David J. Weber, *The Spanish Frontier in North America*, New Haven, Yale University Press, 1992, Introducción, para un resumen, y también pp. 120-121, 353-360.

CAPÍTULO QUINTO

GIACOMO RHO, S.J., Y SU OBRA MATEMÁTICA EN CHINO

José Antonio Cervera Jiménez

In the history of intercourse between civilisations there seems no parallel to the arrival in China in the 17th century of a group of Europeans so inspired by religious fervour as were the Jesuits, and at the same time so expert in most of those sciences which had developed with the Renaissance and the rise of capitalism.

JOSEPH NEEDHAM¹

INTRODUCCIÓN

La introducción de la ciencia europea en China es un importante objeto de estudio dentro de la historia de las misiones en Asia oriental. Esto no es una casualidad, ya que una de las principales razones por las que la burocracia china permitió la entrada y la permanencia en el imperio a la Compañía de Jesús (primera congregación religiosa en establecerse en China en la Edad Moderna) fue su dominio de las ciencias y las técnicas. La historia de los jesuitas en China constituye uno de los ejemplos más ricos de adaptación de un grupo de religiosos en un país con una tradición cultural y religiosa totalmente distinta al área de origen de ese grupo. Y uno de los puntos clave de esta historia lo constituye la ciencia. En este ensayo, me propongo dar un ejemplo de cómo se desarrolló este proceso de introducción de la ciencia europea en China, mediante el estudio de la obra del jesuita italiano Giacomo Rho (1592-1638), y su traducción al chino de una

¹ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, vol. 3, p. 437.

de las obras matemáticas en boga en la Europa de su tiempo, la *Rabdología* de Napier.

San Ignacio de Loyola fundó la Compañía de Jesús en 1540. Desde el primer momento, una de las metas principales de la compañía fue la evangelización de las tierras recién descubiertas por portugueses y españoles. Cuando éstos se establecieron en el sudeste de Asia en el siglo xvi, desde el principio apareció China como uno de los países más apetecibles del mundo para la introducción de comerciantes y misioneros, por su riqueza histórica, cultural y económica, y también por la gran cantidad de población potencialmente convertible al cristianismo. Sin embargo, a diferencia de dinastías anteriores, que habían favorecido los intercambios de todo tipo con los *países bárbaros*, la reinante dinastía Ming ejercía una *política de puertas cerradas* que hizo imposible el establecimiento en el país de los misioneros católicos durante buena parte de la segunda mitad del siglo xvi. Los intentos llevados a cabo desde Macao y desde Filipinas terminaron en fracaso. Fue la Compañía de Jesús la que finalmente tuvo éxito y logró abrir una misión permanente dentro del imperio Ming. Esto pudo conseguirse merced al cambio de visión de los jesuitas respecto a los métodos habituales seguidos por otras órdenes religiosas. Fue la política de *acomodación* formulada por Alexandro Valignano (1539-1606) la que permitió al más famoso de los jesuitas en China, Matteo Ricci, la entrada en China y el establecimiento de una misión en la misma capital de la dinastía Ming, Pekín.

Matteo Ricci (1552-1610) llegó a Macao en 1582 y entró en el imperio chino al año siguiente. A partir de ese momento, durante casi veinte años, abrió misiones en distintas ciudades de China, hasta que en 1601 logró su objetivo de establecerse en Pekín, ciudad que ya no abandonaría hasta su muerte. Se considera a Ricci como el que llevó a cabo las directrices de Valignano, estudiando la lengua y la literatura china en profundidad, y manteniendo siempre una actitud de respeto hacia los valores culturales de la civilización china.

Todo lo anterior es suficientemente conocido entre los estudiosos de los misioneros en China. Sin embargo, considero importante recordar todos esos hechos, sobre todo para hacer hincapié en el papel fundamental que la ciencia desempeñó en la puesta en práctica de las ideas de Valignano. Se considera que fue precisamente la pericia de los jesuitas en su conocimiento de las ciencias lo que permitió que fueran aceptados por la alta sociedad china. Aunque a veces se ha magnificado el trabajo científico de la Compañía de Jesús en China, olvidando que su objetivo principal, finalmente, era religioso, y que una parte muy importante del acercamiento de Ricci a China fue de tipo filosófico más que científico, es de todos modos induda-

ble la importancia del trabajo científico de los jesuitas en China, algo que no ocurrió en otros lugares de Asia o América, o al menos, no en un grado tan alto como el que se alcanzó en Asia oriental.

Precisamente Matteo Ricci había estudiado en el Colegio Romano con Christophoro Clavio, S.J. (1537-1612), uno de los hombres más versados de su tiempo en matemáticas y astronomía. El conocimiento que tenía Ricci sobre estas ciencias fue una de las claves en su aproximación a algunos intelectuales chinos. En 1607 se publicó en Pekín la traducción al chino de los seis primeros libros de los *Elementos* de Euclides, llevada a cabo por el propio Ricci en colaboración con el intelectual chino Xu Guangqi 徐光啟.² Ésta es la primera de una gran cantidad de traducciones chinas de obras científicas europeas, dentro de la cual se encuentra el libro de Rho que analizaré a continuación.

De hecho, aunque Ricci no era especialista en astronomía, uno de sus mayores logros fue el darse cuenta de la gran importancia de esta ciencia en la corte de Pekín. Así, en varias cartas enviadas a Roma, Ricci pidió insistentemente que enviaran a China a jesuitas versados en astronomía.³ Finalmente, consiguió su objetivo. Poco después de su muerte, astrónomos jesuitas como De Ursis, Terrenz, Rho y Schall llevaron a cabo la tarea de traducción de libros europeos de matemáticas y astronomía al chino y la reforma del calendario, lo que les llevó durante todo el siglo XVII a un aumento incesante de prestigio en la corte de Pekín, hasta culminar en el edicto de libertad de predicación del año 1692, que era lo que los jesuitas habían estado esperando durante décadas.

EL TRABAJO DE GIACOMO RHO EN PEKÍN

Giacomo Rho nació en Milán en el año de 1592.⁴ Desde joven fue más brillante para los estudios matemáticos que para los literarios. Estudió en el Colegio Romano, bajo la dirección de Christoph Grienberger, S.J. (1564-

² El mejor estudio sobre esta importante obra lo constituye el magnífico trabajo de Peter Engelfriet, *Euclid in China: The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements in 1607 and its Reception up to 1723*, Leiden, Brill, 1998.

³ Matteo Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J., cartas y escritos de Matteo Ricci en China (1582-1610)*, Tacchi Venturi, S.J. (ed.), Macerata (Italia), Premiato stab. tip. F. Giorgetti, 1911-1913, vol. 2, pp. 284-285.

⁴ Podemos encontrar material biobibliográfico sobre Giacomo Rho disperso en varios repertorios jesuitas, tales como Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Nouvelle Édition, Bibliographie, Bruxelles, París, Oscar Schepens, Alphonse Picard, 1895, vol. 6, pp. 1709-1711; BM, vol. V, pp. 730-732; Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur*

1636), que había sucedido a Clavio.⁵ Fue ordenado sacerdote en 1617, y poco tiempo después se embarcó hacia China, en la expedición conocida como *Misión Trigault*.

Poco después de la muerte de Ricci, en 1612, el jesuita Nicolás Trigault partió de Pekín con la misión de recopilar en Europa libros científicos, y a la vez con la intención de conseguir jesuitas con buenos conocimientos sobre matemáticas y astronomía para la misión china. Fue así como, en 1622, una buena cantidad de jesuitas llegaron al enclave portugués de Macao, puerta de entrada al imperio chino. Entre ellos se encontraban, además de Giacomo Rho, Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) y Johannes Schreck (Terrenz, también conocido por la latinización Terrentius, 1576-1630). Serían estos hombres los que realizarían el trabajo para la reforma del calendario chino. Sin embargo, el destino inmediato de Rho no fue Pekín. Tras pasar dos años en Macao, fue destinado a la provincia de Shanxi, donde permaneció hasta 1630. Allí fue donde adquirió conocimientos profundos de la lengua china.⁶

Aunque ya poco después de morir Ricci había habido un intento para reformar el calendario en 1612, con Sabatino de Ursis y Diego de Pantoja, el proyecto fue abandonado y no fue sino hasta 1630 cuando este objetivo de los jesuitas comenzó a hacerse realidad. El artífice fue el chino cristiano Xu Guangqi, que como vicepresidente del Tribunal de Ritos estaba en una posición ventajosa para ayudar a los jesuitas. Se predijo que el 21 de junio de 1629 iba a ocurrir un eclipse solar y se hizo una especie de *competencia* entre

les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773, tomo I, XVI^e et XVII^e siècles, Shanghai, Imprenta de la Misión Católica, 1932, vol. 1, pp. 188-191; Joseph Dehergne, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma/París, IHSI/Letouzey & Ane, 1973, p. 215; y, más recientemente, Charles O'Neill y Joaquín Ma. Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Roma/Madrid, IHSI/Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. IV, p. 3342. Sobre sus obras matemáticas, véanse Kiyoshi Yabuuti, *Une histoire des mathématiques chinoises*, trad. Kaoru Baba y Catherine Jami, París, Belin, 2000, p. 101, y Jean-Claude Martzloff, *A History of Chinese Mathematics*, trad. Stephen S. Wilson, Berlín/Heidelberg/Nueva York, Springer-Verlag, 1997, p. 23.

⁵ Un estudio en profundidad de la educación científica recibida por Rho rebasa los límites de este trabajo. De todos modos, sobre el currículum de estudios establecido por Clavio en el Colegio Romano, véanse Ugo Baldini, *Legem Impone Subactis. Studi su Filosofia e Scienza dei Gesuiti in Italia, 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992, y Antonella Romano, *La contre-réforme mathématique: constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma, École française de Rome, 1999.

⁶ Isaia Iannaccone, "La vie et le travail mathématique de Giacomo Rho dans la Chine des Ming: Introduction au 'Shou Suan'", ponencia presentada en el Colloque International Science et Empires, París, 1990, p. 4.

las tres escuelas de astronomía: la china, la musulmana (fundada varios siglos antes pero que no había dejado de funcionar durante toda la dinastía Ming) y la europea. Los cálculos según los métodos europeos fueron llevados a cabo por el jesuita Terrenz y resultaron más precisos que los de las otras dos escuelas. El emperador pidió una explicación de los errores de los chinos y los musulmanes, y tras un examen minucioso, se vio que no había ningún error en los cálculos, lo que llevaba a la conclusión de que sus sistemas eran bastante imprecisos. Aunque habían sido muy exactos siglos antes, en sus comienzos, pequeños errores se habían ido acumulando y la única solución era reformar el calendario en su conjunto.⁷

Se creó un nuevo departamento estatal para reformar el calendario, a cargo de Xu Guangqi, el cual convenció al Tribunal de Ritos y al emperador de que él solo no podía llevar a cabo la reforma y que necesitaba la ayuda de los jesuitas. Finalmente, en un edicto fechado el 27 de septiembre de 1629, el emperador aprobaba la participación de jesuitas europeos en el Tribunal de Astronomía, encargado en primer lugar de reformar el calendario chino. El presidente de dicho tribunal era Xu Guangqi, quien sería asistido por Li Zhizao, Nicolas Longobardi y Johannes Schreck (Terrenz).

La primera tarea que se emprendió fue una gran campaña de traducción de obras científicas europeas al chino. Terrenz murió el 13 de mayo de 1630 y Longobardi tenía más de setenta años y no pudo llevar a cabo demasiado trabajo, limitándose simplemente a revisar algunas de las traducciones. Fue ésta la razón por la que se solicitó el traslado a la corte de Rho y de Schall. El primero llegó a Pekín el día 9 de agosto del mismo año, mientras que Schall llegó a la capital imperial el 3 de enero de 1631. Fueron estos dos hombres los que, mediante un ritmo frenético, llevaron a cabo la mayor parte de las traducciones de obras científicas europeas al chino.⁸

⁷ José Antonio Cervera, *Ciencia misionera en Oriente: los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2001, p. 252.

⁸ Tal como señala Iannaccone, el hecho de que Rho muriera en 1638 y Schall en 1666 pudo ser decisivo para la distinta suerte posterior de la fama de ambos personajes. Durante los más de treinta años que Schall permaneció en la corte de Pekín, su prestigio y su estatus no dejaron de crecer, convirtiéndose así en mandarín de alto rango y en presidente del Tribunal de Astronomía. Hoy en día, Schall von Bell es uno de los jesuitas más famosos y más estudiados de los que fueron a China, situándose su fama cercana a la del propio Matteo Ricci. Sin embargo, Rho quedó en la oscuridad y hoy en día no es muy famoso. Uno de los pocos historiadores de la ciencia china que han estudiado la vida y obra de Giacomo Rho es Isaia Iannaccone, al cual debo parte de la información que aquí se encuentra referente a la vida de Rho y a su trabajo en la corte de Pekín.

Rho y Schall trabajaron en secreto para no despertar la oposición de los astrónomos de la corte. El 28 de febrero de 1631 presentaron al emperador la primera serie de traducciones (6 libros de teoría y 18 libros de cálculo). El 27 de agosto le ofrecieron, en una segunda entrega, otras cinco obras (subdivididas en 25 pequeños libros) y un mapa estelar. El tercer grupo de traducciones fue entregado por los jesuitas el 22 de mayo de 1632. Tras varias vicisitudes, la cuarta entrega fue realizada el 12 de agosto de 1634, y la quinta el 21 de enero de 1635.⁹ En total, todos los libros fueron reunidos en una gran obra compuesta por 137 *juan*, titulada *Chong Zhen Li Shu* 崇禎曆書 (Libro para el calendario de la época *Chong Zhen*),¹⁰ y que se puede considerar una auténtica enciclopedia matemática y astronómica,¹¹ la cual permaneció como una fuente importante de conocimiento astronómico occidental durante toda la posterior dinastía Qing.¹²

La mayoría de los libros del *Chong Zhen Li Shu* son sobre astronomía (basada en el modelo cosmológico de Tycho Brahe). Sin embargo, también

⁹ Isaia Iannaccone, "La vie et le travail mathématique de Giacomo Rho..." *op. cit.*, pp. 5-7.

¹⁰ La época *Chong Zhen* 崇禎 (1628-1644) fue la correspondiente al último emperador de la dinastía Ming.

¹¹ La obra fue publicada de nuevo para la nueva dinastía Qing por el propio Schall, en 1645, con el título *Xi Yang Xin Fa Li Shu* 西洋新法曆書 (Libro para el calendario según los nuevos métodos occidentales), con 103 volúmenes. Posteriormente, el texto fue conservado con el título *Xin Fa Li Shu* 新法曆書 (Libro para el calendario según los nuevos métodos), eliminando la denominación *occidental* que había creado bastantes controversias (sobre el debate de si la ciencia de los jesuitas podía ser considerada occidental, *xi* 西, o nueva, *xin* 新, véase Joseph Needham, *Science and Civilisation...*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 447-451). Por otra parte, en 1669, 1674, y a fines del siglo XVIII, la obra fue publicada en 100 volúmenes con el título *Xin Fa Suan Shu* 新法算術 (Libro de cálculo según los nuevos métodos). En esta secuencia de ediciones sucesivas, la enciclopedia de los jesuitas iba incorporando algunos cambios, por lo que no siempre coinciden los títulos ni los contenidos de los volúmenes de cada edición (Isaia Iannaccone, "Scienziati gesuiti nella Cina del XVII secolo", en Lionello Lanciotti y Beniamino Melasecchi (eds.), *Scienze Tradizionali in Asia: Principi e applicazione*, Perugia, Fornari, 1996, p. 156).

¹² Para hacer la traducción de los libros astronómicos europeos al chino no bastaba con traducir meramente la lengua, sino que era necesario también cambiar algunos conceptos, escribiéndolos en relación con la astronomía china. Sin embargo, también hubo algunas cosas típicamente europeas que se introdujeron en China por primera vez a partir de estas traducciones. Por ejemplo, un día se dividía en 12 horas chinas y en 100 *ke* 刻, con lo cual cada hora china (correspondiente a dos horas nuestras) tenía 8 1/3 *ke*. Los jesuitas dividieron cada hora china en 8 *ke* (es decir, el día contaba con 96 *ke* en total), con lo cual un *ke* se convertía en un periodo de tiempo igual a nuestro cuarto de hora, que es como sigue en la actualidad. También introdujeron los 360° para la circunferencia, en lugar de los 365° 1/4 empleados tradicionalmente en China (Rachel Attwater, *Adam Schall, a Jesuit at the Court of China (1592-1666)*, Londres, Geoffrey Chapman, 1963. Adaptación de la obra francesa de Joseph Duhr, S.J., *Un jésuite en Chine, Adam Schall*, París, Desclée de Brouwer, 1936, pp. 55-56).

hubo libros puramente matemáticos. De ellos, los que tuvieron más influencia fueron la *Gran Medida* (*Dace* 大測) de Terrenz, y el libro de Galileo *Compasso geometrico* (*Biligui jie* 比例規解). También es importante el *Celiang guan-yi* 測量全義 (Principios completos de medida), que introdujo material estereométrico, refiriéndose mucho a fórmulas y métodos de cálculo de longitudes de líneas y áreas.¹³ Con la publicación del *Chong Zhen Li Shu* terminó la traducción de libros occidentales al chino prácticamente hasta finales del siglo XVII, con la llegada de la misión francesa.¹⁴

Uno de los libros de matemáticas integrado en el *Chong Zhen Li Shu* es el *Chou Suan* 籌算, escrito por Giacomo Rho. Pero antes de pasar a su descripción y análisis, hay que volver la vista a las matemáticas europeas de la época, y a un autor cuya obra influiría decisivamente en los cálculos astronómicos de la época: John Napier.

JOHN NAPIER (1550-1617) Y SU LIBRO *RABDOLOGIA*

Aunque hoy en día John Napier¹⁵ no sea uno de los matemáticos más recordados de la historia, su descubrimiento de los logaritmos constituyó uno de los mayores avances de toda la historia en el campo del cálculo matemático. La fama que cosechó durante su vida y después de su muerte nos la puede dar lo que sobre él escribió Hume, al calificar a Napier como “the person to whom the title of “great man” is more justly due than to any other whom his country has ever produced”.¹⁶

¹³ Peter Engelfriet, *Euclid in China...*, op. cit., pp. 344-347.

¹⁴ Sin embargo, puesto que los intereses eran muy fuertes, realmente no se llegó a admitir la reforma del calendario hasta la nueva dinastía, ya que muchos intelectuales chinos se opusieron muy vivamente a los nuevos métodos e impidieron que el calendario llegara a ser calculado con ellos. La dinastía Qing se instauró en 1644, y con ella llegó la oportunidad para que se pusieran en práctica los métodos de los jesuitas. El trabajo en el Tribunal de Astronomía fue, sin duda, lo que más prestigio dio a los jesuitas en China. Desde el principio de la dinastía Qing y hasta la disolución de la Compañía de Jesús en China en 1775 (dos años después del edicto papal de supresión), el Tribunal de Astronomía estuvo siempre dirigido por un jesuita, exceptuando los años de 1664 a 1669. Ya en el siglo XVIII, cuando la misión cayó, en gran parte por la Controversia de los Ritos Chinos, y cuando los jesuitas perdieron casi todo el favor imperial, lo único que seguía permitiendo quedarse a los pocos misioneros europeos que todavía quedaban en China era su trabajo en el Tribunal de Astronomía y en otros servicios científicos.

¹⁵ También conocido, según los textos, como *Naper*, *Naperus*, *Neperius* o *Neper*. Este último nombre es el que prevaleció en muchos lugares, y es el que dio lugar a la denominación de logaritmo *neperiano*.

¹⁶ Citado en David Eugene Smith, *History of Mathematics*, Nueva York, Dover, 1958, vol. I, p. 389.

No voy a extenderme aquí en la descripción de la vida de Napier, o en su mayor contribución a las matemáticas, los *logaritmos*. Lo importante es entender el *porqué* de esta invención de Napier. Aunque posteriormente el desarrollo del cálculo infinitesimal llevó a considerar la función logaritmo una de las más importantes para resolver problemas diferenciales, de hecho Napier desarrolló su idea de los logaritmos exclusivamente como una ayuda para realizar cálculos aritméticos, consistentes sobre todo en multiplicaciones, divisiones y raíces. En aquel tiempo, los cálculos astronómicos habían llegado a ser terriblemente largos, y consumían la mayor parte del tiempo de los astrónomos. De hecho, los cálculos astronómicos utilizaban sobre todo funciones trigonométricas, especialmente senos. Las tablas de logaritmos de Napier tenían la ventaja de que las largas multiplicaciones de funciones trigonométricas se podían sustituir fácilmente por simples sumas.¹⁷ Así, la invención respondía a las necesidades de simplificar cálculos numéricos de aplicación a la astronomía, a las matemáticas, a la física, a la mecánica, y también al cálculo del interés compuesto, que en aquella época de desarrollo del capitalismo se estaba volviendo cada vez más importante.

Las tablas de logaritmos se difundieron rápidamente por Europa. Uno de los astrónomos que más apoyó esta nueva forma de calcular fue Johannes Kepler (1571-1630), el cual las utilizó para sus *Tablas Rudolfinas* (1627).¹⁸ Los logaritmos fueron introducidos en China por el jesuita polaco Nikolaus Smogulecki (1610-1656), en 1653, en una obra realizada junto con el matemático chino Xue Fengzuo 薛鳳祚.¹⁹

El mismo espíritu que animó a Napier para el desarrollo de sus logaritmos es el que le llevó a la publicación de su *Rabdología*. Este libro desarrolla otra forma de cálculo rápido, sobre todo aplicado a multiplicaciones, divisiones, y raíces cuadradas y cúbicas. Se basa en la utilización de unos prismas alargados de base cuadrada en los que están escritos números (del cero al nueve, con sus múltiplos respectivos). Mediante estos prismas, llamados comúnmente *varillas de Napier* (también conocidos como *huesos de Napier*), las multiplicaciones y divisiones, e incluso las raíces, se pueden realizar más rápidamente por medio de sumas. Es, por tanto, un método para facilitar los cálculos engorrosos utilizados en astronomía o en otras ciencias, lo cual viene a constituir una técnica similar a la consulta de las tablas de logaritmos.

¹⁷ Victor Katz, *A History of Mathematics: An Introduction*, Nueva York, Harper Collins College Publishers, 1993, p. 380.

¹⁸ Hans Wussing y W. Arnold, *Biografías de grandes matemáticos*, trad., Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1989, p. 110.

¹⁹ Li Yan y Du Shiran, *Chinese Mathematics: A Concise History*, trad. John N. Crossley y Anthony W.-C. Lun, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 208.

Las varillas de Napier se pueden considerar un procedimiento semiautomático situado dentro de la tradición de la época de buscar formas de aliviar la carga de los largos cálculos matemáticos.²⁰ De hecho, estas varillas son en realidad los elementos móviles de una tabla de multiplicación. Gracias a su disposición, transforman una multiplicación en una simple suma. El elemento unitario es un prisma recto de madera o de marfil, con su base cuadrada de un centímetro de lado, y de 10 cm de largo, el cual lleva grabadas en cada una de sus caras un número entre 0 y 9, y sus múltiplos. El conjunto comprende 10 varillas. Todas las caras de los prismas estaban grabadas, y dos caras opuestas eran los múltiplos de dos números cuya suma era 9. Napier no sólo describió la forma de realizar las varillas en su *Rabdología*, sino que lanzó al comercio conjuntos de estas varillas para que pudieran ser usados por astrónomos, matemáticos o economistas.

Las varillas de Napier, en su tiempo, atrajeron gran atención, no sólo en Europa, sino también en China y en Japón, donde se imprimían libros en los que se explicaba este método en una época tan tardía como el siglo XIX.²¹ De hecho, la primera obra en chino sobre la utilización de las varillas de Napier es la de Giacomo Rho, que se analizará a continuación, y que fue publicada en Pekín en 1631, no muchos años después del original de Napier. Las varillas de Napier se utilizaron en Escocia durante más de un siglo en todos los cálculos que incluían multiplicaciones.²² Sin embargo, este éxito no fue duradero, y algunas décadas después casi nadie sabía en Europa lo que eran las varillas de Napier, mientras que todo el mundo utilizaba los logaritmos para los cálculos matemáticos largos y complicados. No deja de ser interesante, e incluso algo irónico, que lo que truncó el éxito de la *Rabdología* de Napier fuera precisamente la invención de los logaritmos, del mismo autor.

La *Rabdología* de Napier se divide, en realidad, en cuatro partes,²³ y en ella se ofrecen varios métodos para el cálculo rápido, de los cuales el de las varillas es el más conocido. Este método se describe precisamente en el primer libro de la obra de Napier. En esta primera parte, el autor describe e ilustra perfectamente el método de las varillas para realizar multiplicaciones, divisiones, y raíces cuadradas y cúbicas. Está claro que es esta primera parte la

²⁰ Por ejemplo, poco antes del invento de Napier, el astrónomo Wilhelm Schickardt, amigo de Kepler, había desarrollado la que se puede considerar la primera máquina para calcular (Charles Naux, *Histoire des logarithmes de Neper à Euler*, t. I, *La découverte des logarithmes et le calcul des premières tables*, París, Librairie Scientifique et Technique, 1966, vol. I, p. 27).

²¹ David Eugene Smith, *History of Mathematics...*, *op. cit.*, vol. II, p. 203.

²² Jean-Paul Collette, *Historia de las matemáticas I*, trad. Pilar González Ganoso, México, Siglo XXI, 1986, p. 303.

²³ Contamos en la actualidad con una traducción reciente de esta obra al inglés [1990], realizada por W. F. Richardson, que es la que he utilizado para realizar este trabajo.

más importante para la obra en sí, ya que ésta toma el título de este método de cálculo (en griego, *rhabdos* significa *varilla*). Tras explicar cómo se construyen las varillas, se pasa a enseñar cómo se pueden realizar multiplicaciones y divisiones por medio de sumas y restas parciales, utilizando las varillas. Para la extracción de raíces cuadradas y cúbicas, Napier añade dos láminas. Estos métodos se vuelven un tanto laboriosos, sobre todo en el caso de la realización de raíces cúbicas, pero en todos los casos se reducen a sumas y restas. Tras terminar este primer libro con la explicación del uso de las varillas para realizar reglas de tres directas e inversas, se pasa al segundo libro, donde también aparecen tablas (con algunas magnitudes de polígonos o sólidos regulares), ejemplos, y problemas generales, para mostrar la utilidad del método de las varillas al resolver cuestiones de distintos tipos.

Podemos considerar que el apéndice subsiguiente es la tercera parte de la obra. En él, Napier construye un *prontuario*, un método diferente del de las varillas, que sin embargo es menos general que el primero, ya que sólo sirve para realizar multiplicaciones. Se basa en la construcción de varias láminas alargadas, que después se disponen dentro de una caja. Como vemos, se trata de otra forma semimecánica de realizar operaciones, y según Napier, es la forma más rápida para hacer multiplicaciones de números bastante largos.

En la última parte de la obra se desarrolla lo que Napier llama *aritmética local*. Aquí, el autor desarrolla una aritmética en base dos, utilizando un tablero de ajedrez para realizar las operaciones. En primer lugar, Napier describe el método para convertir un número ordinario (en base diez), en su correspondiente en base dos, y viceversa. Posteriormente se utiliza el tablero para realizar multiplicaciones y divisiones con números binarios, con una gran simplicidad, llegando a hacerse raíces cuadradas.

De hecho, esta última parte, de gran importancia por desarrollar las operaciones binarias, quedó en el olvido. No es obvio que la forma más rápida para realizar una multiplicación sea el reducir los dos números a base dos, realizar el método del tablero de ajedrez, y el resultado volver a pasarlo a base diez. Si la *Rabdología* fue una obra poco comentada por matemáticos posteriores a Napier (en gran parte oscurecida por la gran aportación de los logaritmos) y casi olvidada más adelante, incluso los pocos que la estudiaron dieron mucha más importancia al método de las varillas que a la aritmética binaria que se desarrolla en la última parte de la obra.²⁴

²⁴ La *Rabdología* contiene otros elementos de interés, por ejemplo es la primera obra en la que se utiliza el punto decimal tal y como se sigue utilizando hoy en día, al menos en los países anglosajones (John Napier, *Rabdology*, Cambridge, Mass./Londres, 1990 (1a. ed., 1617), Charles Babbage Institute Reprint Series for the History of Computing, 15, The MIT Press, p. 31).

De hecho, la obra de Rho que veremos a continuación, el *Chou Suan*, sólo se ocupa de la primera de las cuatro partes de la obra de Napier, la realización de cálculos por medio del método de las varillas. El método de la caja desarrollado en el apéndice y el de la aritmética binaria de la tercera parte, probablemente nunca llegaron a introducirse en China.

EL *CHOU SUAN* DE GIACOMO RHO

Esta obra constituye un buen ejemplo para comprender cómo se llevó a cabo la traducción de algunas obras científicas europeas al chino.

Para empezar, hay que señalar que el *Chou Suan* ha sido bastante ignorado por los investigadores, al menos en Occidente. Esto no es extraño, y se puede comprender perfectamente si consideramos, por una parte, que es la traducción de una parte de la *Rabdología* de Napier, un libro que, aunque en su tiempo tuvo cierto éxito, enseguida quedó en el olvido de la historia de la ciencia ante el avance de otras técnicas de cálculo más exitosas, por ejemplo los logaritmos del propio Napier. Por otra parte, el hecho ya comentado anteriormente de la muerte prematura de Rho, hizo que la figura y la obra de este misionero científico se viera ensombrecida por la fama que alcanzaron otros jesuitas con una carrera mucho más larga en China, por ejemplo, Adam Schall von Bell. La enorme cantidad de obras científicas publicadas por los jesuitas en China, y el comienzo relativamente reciente en su estudio por parte de los especialistas, facilitaron también que el *Chou Suan* quedara por demás olvidado.

Iannaccone desmiente algunos errores comunes sobre el *Chou Suan*, por ejemplo, la afirmación de Bernard de que esta obra de Rho era la traducción de la *Arithmetica Logarithmica* de Briggs, reeditada por Vlacq en 1628.²⁵ Este error es comprensible por el simple hecho de que la *Rabdología* de Napier fue escrita por el mismo autor que inventó los logaritmos. Por tanto, resulta razonable pensar que los investigadores no eruditos en materias científicas hayan podido relacionar cualquier obra de Napier con los logaritmos, y que el hecho de existir en Pekín una obra de Vlacq sobre los logaritmos haya servido para afianzar ese error.²⁶ Por otra parte, Iannaccone coloca al *Chou Suan* dentro de la primera remesa de traducciones que fueron entre-

²⁵ Isaia Iannaccone, "La vie et le travail mathématique de Giacomo Rho..." *op. cit.*, p. 8.

²⁶ Está claro que los logaritmos llegaron a China por medio de la obra de Vlacq, y no por las de Napier y Briggs. Esto lo prueba el hecho de que las tablas de Vlacq fueron reimprimadas en Pekín en 1713 (David Eugene Smith, *History of Mathematics...*, *op. cit.*, vol. I, p. 436), y también lo corrobora mi propia investigación. En el catálogo de la biblioteca Beitang que he podido consultar recientemente en Pekín (Hubert Verhaeren (comp.), *Catalogue of the Pei-*

gadas al emperador por Rho y Schall, considerando por tanto que 1631 fue el año de salida a la luz de esta obra de Rho.²⁷

La obra, tal y como se conserva en la Biblioteca Vaticana,²⁸ consta de 40 fojas recto y verso. En cuanto al título, el carácter *chou* 籌 significa *ficha que sirve para contar*, y tiene el radical de bambú que indica el material con el que antiguamente se hacían estas fichas, mientras que *suan* 算 significa *contar o calcular*. *Chou Suan* 籌算 es una palabra que simplemente significa *calcular o contar por medio de fichas*, o, en este caso, por medio de varillas.

En la primera foja aparece el nombre del autor, Giacomo Rho (su nombre chino era Luo Yagu 羅雅谷), y el nombre de los correctores, Schall von Bell (en chino, Tang Ruowang 湯若望), y Xu Guangqi. Tras el prefacio, el libro enseguida describe la manera de construcción de las varillas, en forma similar a la que emplea Napier en su *Rabdología*. No sólo el texto, sino incluso las figuras son similares. Así, en las primeras páginas del *Chou Suan* aparecen las varillas con los números del cero al nueve (es decir, los diez números simples con sus múltiplos). En la hoja número seis aparecen dos tablas, con los cuadrados y los cubos de los números del uno al nueve, las cuales también se encuentran en el original de la *Rabdología* de Napier.²⁹

Posteriormente, Rho comienza a explicar cómo se puede sumar y restar con el método de las varillas. Aquí, el *Chou Suan* se separa del original de Napier, ya que éste no llega a mostrar ningún ejemplo de cómo se puede sumar y restar con el método de las varillas, por considerarlas operaciones demasiado fáciles y donde no hace falta utilizar este método. Posteriormente, el libro de Rho comienza propiamente con la explicación de la multiplicación. En la foja 12 encontramos la ilustración de los dos ejemplos empleados por Rho: 35 por 95, y 183 por 125.³⁰ Tres hojas después encontramos los

T'ang Library, Pekín, Lazarist Mission Press, 1949), aparecen sólo dos obras relacionadas con los logaritmos, la de Ezechiel de Decker en holandés (número 4057 del catálogo) y la del propio Vlacq en latín (número 3063). De hecho, ambos autores trabajaron juntos, por lo que es probable que los dos libros (el primero de 1626 y el segundo de 1633, según aparece en el catálogo citado) sean dos versiones de la misma obra, y parece evidente que es la que tuvieron los jesuitas en Pekín durante el siglo XVII.

²⁷ Sin embargo, los autores chinos Li Yan y Du Shiran dan el año de 1628 para este libro (*Chinese Mathematics...*, *op. cit.*, p. 211).

²⁸ He podido consultar dos copias del *Chou Suan*, ambas conseguidas en Roma. La primera procede de la BAV y la segunda del AHSI. Ambas pertenecen a la obra *Xi Yang Xin Fa Li Shu*, es decir, la reedición llevada a cabo por Adam Schall von Bell para la nueva dinastía Qing en 1645.

²⁹ John Napier, *Rabdology...*, *op. cit.*, p. 35.

³⁰ Hay que señalar que no se emplean los mismos ejemplos que los de Napier, ya que éste da sólo uno, la multiplicación de 1 615 por 365 (John Napier, *Rabdology...*, *op. cit.*, pp. 26-27). Lo mismo ocurre con las divisiones.

ejemplos del uso del sistema de varillas para efectuar la división: 3 325 dividido por 95, y 87 142 dividido por 374.

Resulta muy interesante constatar que mucho tiempo antes de Napier y Rho, en la literatura científica china existieron diagramas parecidos a los del *Chou Suan*. Así, por ejemplo, el matemático del siglo xv Wu Jing 吳敬 introdujo un método aritmético llamado simplemente *cálculo escrito* (*xie suan* 寫算). Con este método se realiza un ejemplo de multiplicación con una ilustración muy parecida a las de los libros de Napier y Rho, aunque realizada muchos años antes (Li Yan y Du Shiran, *Chinese Mathematics...*, *op. cit.*, p. 173).

Con el ejemplo de la división se puede considerar que la obra llega a la mitad, dedicándose la otra mitad al uso de las varillas para la extracción de raíces cuadradas y cúbicas. En la foja 18 se dan los ejemplos de obtención de las raíces cuadradas de los números 625 y 4 489, y en las fojas siguientes las raíces cuadradas de 32 041, 651 249 y 662 749. Finalmente, se da la larga explicación para obtener raíces cúbicas, con ejemplos.

CONCLUSIÓN

Así termina el *Chou Suan* de Giacomo Rho, una obra publicada en China a finales de la dinastía Ming y que representa un claro ejemplo de traducción y adaptación de una obra científica europea en boga durante los inicios del siglo xvii. Del hecho de que se adaptara el método de las varillas de Napier al chino podemos sacar una conclusión muy importante, y es que lo que interesaba a los jesuitas en aquel momento no eran las obras más teóricas, sino las de tipo práctico, sobre todo para su uso en la astronomía. De ahí que se tradujeran sobre todo obras de carácter astronómico, para poder llevar a cabo la reforma del calendario chino, con la que los miembros de la Compañía de Jesús esperaban conseguir (como de hecho ocurrió) un aumento sin precedentes de su prestigio y estatus en China. Pero para poder llevar a cabo la reforma del calendario, también eran necesarios libros de matemáticas, de tipo práctico más que teórico. Esto explica que el primer libro científico traducido al chino por los jesuitas fuera el de *los Elementos* de Euclides, aunque en forma mucho más práctica que el original.³¹ En resumen, el estudio del *Chou Suan* de Rho y su relación con la *Rabdología* de Napier puede ayudarnos a comprender mejor las bases culturales y científicas que conformaron las mentes renacentistas de los primeros jesuitas que se asentaron en China.

³¹ Véase el libro de Peter Engelfriet, *Euclid in China...*, *op. cit.*

CAPÍTULO SEXTO

DEL ARISTOTELES LATINUS AL ARISTOTELES SINICUS

Fragmentos de un proyecto inconcluso

Elisabetta Corsi

LA MEMORIA DOLOROSA O LA ANGUSTIA DEL RETORNO

El 22 de junio de 1688 fue inventada, en Basilea, una nueva enfermedad casi mortal. Se decía que la sufrían principalmente los suizos. Así la describe el doctor Johannes Hofer:

La nostalgia, al menos por lo que es dado saber en una materia tan oscura, es el síntoma de una imaginación turbada, producto de los espíritus vitales que en su movimiento siguen casi un único camino a través de los conductos blancos de los cuerpos estriados del cerebro y los pequeños canales del centro oval y, por lo tanto, suscitan en el alma la idea exclusiva y persistente del regreso a la patria.¹

En lo que concierne a la parte afectada, para todos es claro que puede tratarse sólo de aquella en donde la facultad del alma imaginativa tiene la ocasión de traducirse en acto. Ya que de hecho la mente no puede imaginar nada que no sea corpóreo y a través de la imaginación voltea hacia el cuerpo, contemplando la imagen del objeto corpóreo, a mi parecer resulta afectada sobre todo aquella parte del cerebro en la que estas imágenes de los objetos son representadas gracias a cierto movimiento de los espíritus vitales.²

[Traducción de J. Waldo Villalobos]

¹ Johannes Hofer, "Dissertazione medica sulla ΝΟΣΤΑΛΓΙΑ ovvero HEIMWEHE" (Disertación médica sobre la ΝΟΣΤΑΛΓΙΑ o HEIMWEHE), en Antonio Prete, *Nostalgia: storia di un sentimento* (Nostalgia: historia de un sentimiento), Milán, Raffaello Cortina Editore, 1992, pp. 47-48.

² *Ibid.*, p. 52.

Ya se estará preguntando el lector de qué extraña enfermedad se trata, aunque supongo que para muchos será claro que estoy hablando de la nostalgia, ideada por Hofer a partir de la unión de los vocablos *nóstos* (regreso) y *álgos* (dolor).

“Un filósofo tiene derecho a inventar nombres nuevos cuando no existen, según el ejemplo de Aristóteles, nuestro filósofo”; así se expresa Ulisse Aldrovandi (1522-1605), experto en dragonología, coleccionista de instrumentos raros y fantásticos, y objeto de los estudios eruditos de Paula Findlen.³ También los médicos eran filósofos en aquella época y, por lo tanto, la cita es apropiada para el doctor Hofer.

A finales del siglo XVII la nostalgia, antes de ser transformada en uno de los sentimientos más explotados en el imaginario popular, era un asunto sumamente serio. Sin embargo, quisiera que nos detuviéramos ahora, no tanto en el aspecto clínico, por así decirlo, sino más bien en ciertas persistencias de sabor aristotélico en el lenguaje que Hofer adopta para definir la naturaleza y la sintomatología de la enfermedad.

Pero antes de continuar en esta dirección, me gustaría dedicar unas pocas palabras a los posibles pacientes de Hofer. Él no habla mucho sobre ellos, aunque sí se esfuerza en demostrar lo infundado de la opinión general sobre las propensiones nostálgicas de los suizos.

Creo que los misioneros habrían podido ser los pacientes ideales del doctor Hofer, por dos tipos de motivos: por un lado eran peregrinos errantes, viajeros en tierras desconocidas, que en la mayoría de los casos nunca habrían podido regresar a su tierra de origen; por otro lado, representaban de modo emblemático la forma religiosa de la nostalgia, ya que les había sido confiada la tarea de anunciar la espera y la esperanza, de testimoniar la tensión “entre el *nunca más* y el *todavía no*”,⁴ el tiempo irreversible y el tiempo que nada puede consumir, la plenitud de todos los tiempos.

Hofer habla de una imaginación turbada y alude a la relación entre la potencia del alma enferma que se traduce en acto al generar imágenes del país nativo, que son el origen de varias disfunciones: angustia, tristeza, insomnio y suspiros frecuentes, entre otras.

En el proceso durante el cual los “espíritus vitales” mueven al alma a la contemplación constante de la patria, el sueño ocupa un lugar privilegiado, porque cuando dormimos nos “son a menudo sugeridas las ideas de las cosas con las que nos tropezamos durante la vigilia y suscitaron en nosotros una impresión profunda”.⁵

³ Paula Findlen, *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1994, p. 57.

⁴ Cfr. Antonio Prete, *Nostalgia...*, *op. cit.*, p. 21.

⁵ Joannes Hofer, en Antonio Prete, *Nostalgia...*, *op. cit.*, p. 53.

Durante el siglo xvii, una serie de problemas ligados a la naturaleza y función del alma ocupan, en igual medida, a médicos y psicólogos —si se pudiera hablar de psicólogos—, filósofos y teólogos. Se trata de comprender el funcionamiento del cerebro, la dinámica de los procesos cognitivos, la formación de las imágenes mentales y de los sentimientos durante el sueño y durante la vigilia, la naturaleza de los sueños, la constitución del alma y su relación con el cuerpo. Si se quisiera emplear un lenguaje ignaciano, debería definirse como “discernimiento de espíritus” y “afecciones desordenadas” del alma.

Para los filólogos y fisiólogos del siglo xvi, el “espíritu” constituía el primer instrumento del alma. Aunque los límites de espacio no permiten que nos detengamos en la compleja doctrina del “espíritu”, es necesario subrayar que la psicología renacentista de matriz aristotélica concebía el alma en estrecha relación con el cuerpo: “a cada actividad del alma orgánica le correspondía una paralela en los niveles psicológico y biológico”.⁶

La importancia de esta doctrina se muestra en la obra de Agostino Nifo, filósofo del que hablaremos a continuación. Nifo es autor de tratados sobre la fisiognomía y la interpretación de los sueños. De igual manera, es visible en los escritos de Marsilio Ficino, autor de una obra sobre la melancolía que tuvo un vasto eco. La melancolía es la hermana mayor de la nostalgia y Ficino la atribuye a un exceso de bilis en la sangre. He aquí los síntomas: depresión, alucinaciones y, a veces, creatividad exaltada.

Un intenso florecimiento de tratados sobre la memoria caracteriza también al siglo xvi. Puesto que la facultad de la memoria posee características tanto psíquicas como biológicas, las prescripciones relativas a su desarrollo ofrecen remedios tanto dietéticos como mentales.⁷

A partir de esta vasta gama de intereses, como sugiere el lenguaje que emplea el doctor Hofer, se genera y obtiene linfa vital de la cultura del aristotelismo (prefiero referirme a una cultura del aristotelismo, en vez de hablar simplemente de “aristotelismo”). Definido muy apropiadamente por Edward Grant como “cuerpo elástico y absorbente” hacia el que confluyen opiniones a menudo divergentes, el aristotelismo representa en cierto modo la verdadera esencia de la antigua cultura europea.⁸ Si durante el Medioevo

⁶ Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (de ahora en adelante *CHRP*), Katharine Park, *The Organic Soul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 468 (464-484). Sobre los orígenes de una nueva disciplina científica, la psicología, véase Marina Massimi, “A Psicologia dos jesuítas: uma contribuição à história das idéias psicológicas”, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 14, núm. 3, 2001, pp. 625-633.

⁷ *CHRP*; Katharine Park, *The Organic Soul*, *op. cit.*, pp. 469-470.

⁸ Véase el largo ensayo “La filosofía naturale del Medioevo, gli aristotelici e l’aristotelismo” (La filosofía natural del Medioevo, los aristotélicos y el aristotelismo), en Edward Grant, *Le*

podía definirse como el conjunto de reflexiones y de comentarios a los textos de filosofía natural de Aristóteles, las nuevas traducciones del griego al latín realizadas durante el siglo XVI —que muestran la esencia del pensamiento estoico, platónico y neoplatónico— contribuyen a determinar la transformación gradual del aristotelismo en un conjunto complejo y sincrético de ideas y conceptos que no se prestan fácilmente para una definición unitaria.⁹ Si debiéramos adaptar una definición operativa (y provisional) de la cultura del aristotelismo, podríamos decir que se trata de una mixtura de diversas tradiciones exegéticas ligadas más o menos directamente con el *corpus* aristotélico y que comprende las tradiciones que tomaron los movimientos de santo Tomás, Averroes y sus partidarios latinos y griegos.

LA CULTURA ARISTOTÉLICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Las *Constituciones* de la Compañía de Jesús¹⁰ prescriben los textos de Aristóteles en el caso de la lógica, de la filosofía natural y de la metafísica, mientras que en lo concerniente a la disciplina teológica, el lugar de honor está ocupado por santo Tomás y por la teología positiva.

464.1. [...] En la Teología leerase el Viejo y Nuevo Testamento y la doctrina escolástica de Sto. Tomás. Y de lo positivo escogerse han los que más convienen para nuestro fin.

470.3. [...] En la Lógica y Filosofía Natural y Moral seguirse ha la doctrina de Aristóteles, y en las otras Artes liberales.¹¹

Cuando se consideran demasiado oscuras, las obras clásicas se leen en ediciones anotadas en consecuencia con los hábitos culturales de la época. Dicha práctica determina la formación de una serie de libros de texto para la enseñanza de varias disciplinas. La exégesis del cuerpo aristotélico asume principalmente la forma del comentario, y en este ámbito los *Conimbricenses Collegii Societatis Iesu commentarii* (1592-1606) asumen una importancia predominante. El comentario al *De anima* elaborado por Emmanuel de Goes, por

origini medievali della scienza moderna: Il contesto religioso, istituzionale e intellettuale (Los orígenes medievales de la ciencia moderna: el contexto religioso, institucional e intelectual), Turín, Einaudi, 2001, pp. 191-251, en especial p. 249.

⁹ *Ibid.*, pp. 248-251.

¹⁰ *Cfr.* MPSI, tomo 3, pp. 150-151.

¹¹ S. Arzubialde, J. Corella, J. M. García-Lomas (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Bilbao, Maliaño, Mensajero, Sal Térrea, s/f, p. 195.

ejemplo, constituye el libro de texto fundamental para el curso de filosofía cristiana. La obra está compuesta por el texto griego, la traducción latina y un comentario bastante sucinto. No obstante, la discusión de los problemas psicológicos está reservada a la sección de las *quaestiones* que se encuentra al final de cada capítulo.¹² Se ha puesto de relieve que la innovadora práctica de reservar una sección independiente al análisis exquisitamente filosófico-psicológico de los problemas contribuye a la formación de verdaderos tratados sistemáticos propiamente dichos, independientes de los comentarios.¹³

Es posible entonces observar el surgimiento gradual de nuevos dominios disciplinarios ante los cuales empieza a operarse la distinción entre el alma como problema teológico y dogmático, y el alma como problema propio de la filosofía natural. Aunque, de cualquier modo, la reflexión filosófica deba armonizar con la teología dogmática, la complejidad del tema supone una inmensa y plural riqueza de puntos de vista.

Durante el siglo xvi la psicología se entiende, precisamente, como el estudio filosófico del alma, puesto que no existe un límite muy marcado entre una, así llamada, ciencia psicológica y una ciencia biológica. Agostino Nifo habla de la psicología como *scientia media*, porque se encuentra entre la metafísica y la física. Las formulaciones teóricas relativas a la filosofía, propias del siglo xvi, evolucionan en torno de un pequeño pero significativo número de textos: el *De anima* y los *Parva Naturalia*.

En *De anima*, Aristóteles discute la función del alma en cuanto principio vital de cada ser "animado", incluidos animales y plantas. Por lo tanto, regula también los procesos fisiológicos y no sólo los cognitivos y emotivos.

Por el contrario, *Parva Naturalia* es un conjunto de tratados breves en los que Aristóteles presenta cuestiones relativas a la psicología y a la biología humana y animal, al origen del sueño y de la vigilia, a la naturaleza de los sueños y a la adivinación durante el sueño. En otras palabras, se trata, como ya hemos notado, de funciones comunes al alma y al cuerpo.

Sin embargo, en el curso del siglo xvi, las discusiones en torno de la conocida tripartición del alma en vegetativa, sensitiva e intelectiva, así como aquella sobre la naturaleza de sus funciones y afectos, se distancian notablemente de las formulaciones aristotélicas originales. Al mismo tiempo, el redescubrimiento, la traducción y la publicación de los comentarios griegos a la obra psicológica de Aristóteles contribuye, en forma notable, a determinar dicho desarrollo.¹⁴ A pesar de que, por ejemplo, Aristóteles hablase de

¹² *CHRP*, Eckhard Kessler, *The Intellectual Soul*, p. 513.

¹³ *Ibid.*, p. 508.

¹⁴ *CHRP*, Katharine Park y Eckhard Kessler, *The Concept of Psychology*, p. 459, y Katharine Park, *The Organic Soul*, p. 471.

las funciones de la memoria y del sentido común, no hacía ninguna referencia a los cinco sentidos internos —sentido común, imaginación, fantasía, juicio y memoria— situados en el cerebro, mientras que estos mismos constituían materia de discusión en los tratados teológicos renacentistas. Obviamente, otro punto de divergencia reside en los aspectos teológicos propiamente dichos, sobre todo en lo concerniente a la inmortalidad del alma, cuya demostrabilidad filosófica había sido sancionada en el Concilio de Letrán de 1513. Esto fue posible mediante la inserción del neoplatonismo en el núcleo de la tradición aristotélica, así como sucede con el pensamiento de Agostino Nifo,¹⁵ autor también de un tratado sobre el sueño y la vigilia.

Dada la importancia que la filosofía tomista ocupa en sus programas de estudio, la Compañía de Jesús tiene un papel muy relevante en el esfuerzo de reconciliación del aristotelismo con el cristianismo. Esto no impide, sin embargo, que los miembros de la compañía defiendan posturas divergentes y desarrollen tesis originales.¹⁶ He aquí algunos ejemplos.

Francisco Toledo, autor de un importante comentario al *De anima*, publicado en Colonia en 1575, sigue la división tradicional establecida por Averroes pero, al mismo tiempo, subdivide el texto en capítulos según la tradición griega.¹⁷

Como se ha dicho, la literatura jesuítica sobre el *De anima* es muy copiosa; valga mencionar aquí también el trabajo de Francisco Suárez, publicado de manera póstuma en 1621,¹⁸ además de la ya citada exposición de Emmanuel de Goes —incluida en los *Conimbricensis Collegii Societatis Iesu commentarii*—, ya que se trata de comentarios que gozan de mayor representatividad.

En el principal libro de texto para el estudio de la filosofía natural, *Commentaria una cum quaestionibus in VIII libros De Physica auscultatione* (publicado en Colonia en 1574), Francisco Toledo ilustra también las “afecciones” *ex anima procedentibus* —como, por ejemplo, el sueño y la vigilia, la juventud y la madurez, la vida y la muerte—¹⁹ en la discusión sobre las entidades animadas, uno de los temas de los tres tomos del *De anima*.

¹⁵ *CHRP*, Eckhard Kessler, *The Intellectual Soul*, p. 500. Para una interesante y provocativa discusión de la evolución del concepto cristiano-dogmático de alma a través del alejamiento progresivo de la noción integral del ser humano propia de la antropología bíblica, véase Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2000, pp. 200-221.

¹⁶ *CHRP*, Eckhard Kessler, *The Intellectual Soul*, p. 511.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 514.

¹⁹ “Animata autem, quia animam habent communiter, prius de anima agitar in libris tribus de anima, et de quibusdam ex anima procedentibus, videlicet de somno, vigilia, iuventute senectute, vita, morte, et similibus, in libro qui parva naturalia dicitur, tractatur”, Venecia, 1600, f. 6rv. *Cfr.* *CHRP*, William A. Wallace, *Traditional Natural Philosophy*, pp. 209-213.

Habíamos dicho que durante el siglo xvi, especialmente a través de la obra de Agostino Nifo (ca. 1470-1538), la noción aristotélica de la tripartición del alma según las facultades vegetativa, sensitiva e intelectual se conjuga con el concepto platónico de su inmortalidad. El debate en torno de este problema es, como se sabe, más bien intenso y animado: al principio del siglo Pietro Pomponazzi y los nominalistas de la “segunda escolástica” habían estado implicados en él. Creo posible postular que el *De anima* de Agostino Nifo y, sobre todo, el *De immortalitate anima* tuvieron una notable influencia en la formación de una teoría del alma humana cercana a la enunciada por Francisco Toledo en el *De physica auscultatione*.

Agostino Nifo nació en Sessa Aurunca y fue profesor en las universidades de Padua, Nápoles y Salerno. Sus escritos filosóficos revelan su activa presencia en el debate intelectual alrededor de la relación entre el cristianismo y el sistema filosófico de Platón y de Aristóteles.²⁰ El estado actual de las investigaciones no permite, sin embargo, valorar plenamente el efecto que el pensamiento de Agostino Nifo ejerce en los intelectuales jesuitas, como Francisco Toledo y Pedro de Fonseca.

Me parece oportuno recordar que los primeros colegios de la compañía fueron fundados en Mesina en 1548, por Jerónimo Nadal, y en Palermo en 1549, por Jacobo Laínez, dos de los miembros fundadores de la Compañía de Jesús. El plan de estudios, al que se dará luego un carácter normativo por medio de la *Ratio studiorum* (cuya primera edición se remonta a 1586, modificada posteriormente en 1591 y promulgada en 1599), es en un principio adoptado precisamente por estos dos colegios además del Colegio Romano (fundado en 1551) y del Colegio das Artes di Coimbra. Por lo tanto, es posible postular una influencia directa del ambiente intelectual siciliano en la formación de los planes de estudio adoptados por estos colegios. Me refiero en particular a los ya citados comentarios al cuerpo de escritos aristotélicos del Colegio de Coimbra, que rápidamente se convertirían en libros de texto de filosofía natural en los colegios de la asistencia portuguesa y en tierra de misiones.²¹

La filosofía natural, *philosophia naturalis* o *physica*, señala un núcleo de disciplinas cuyo objeto se componía de las indagaciones sobre fenómenos naturales, pero sin recurrir a los métodos cuantitativos.

²⁰ Edward P. Mahoney, “Plato and Aristotle in the Thought of Agostino Nifo (ca. 1470-1538)”, en Giuseppe Roccaro (ed.), *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XV)* (Platonismo y aristotelismo en el Mezzogiorno de Italia, siglos xiv-xv), Palermo, Officina di Studi Medievali, 1989, p. 96 (81-102).

²¹ Las asistencias de la Compañía de Jesús eran cuatro: Portugal, España, Francia-Italia y Alemania, y estaban a su vez subdivididas en provincias, excepto Portugal, que constituía una provincia por sí mismo. Las misiones eran consideradas provincias separadas.

El curso de física en las escuelas jesuitas, según el uso escolástico, consistía en la lectura y comentario de una sucesión ordenada de obras de Aritóteles: *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Metereologica*, *De anima*. Por consiguiente, el programa no era una secuencia de temas invariables respecto a modelos teóricos diversos, sino que se identificaba con el contenido de dichas obras; por ello, en un sentido muy preciso, éstas mismas *eran* la disciplina. Así, los conceptos aristotélico-escolásticos tenían una función teórica y metateórica en esta tesis; proporcionaban métodos y soluciones, pero también criterios de significado y de cientificidad.²²

La filosofía natural o *physica*, junto con la teología y la metafísica, la matemática pura y mixta, *mathesis pura et mixta*—que incluye la óptica, la perspectiva, la astronomía y la acústica—, constituyen la esencia del programa pedagógico de la Compañía de Jesús. Como ya se ha tenido oportunidad de observar, la filosofía natural también se ocupa del problema del alma y de las llamadas afecciones del alma. La cuestión de su tripartición está, por lo tanto, intrínsecamente conectada con el problema de la naturaleza de los procesos cognitivos y a su asiento en el alma intelectiva.

LA CULTURA DEL ARISTOTELISMO EN CHINA

La filosofía natural de matriz aristotélica, *xingxue*, se enseñaba en el Colegio de San Pablo en Macao, según el testimonio que ofrece Wu Li, que asistió allí de 1681 a 1686. No pocos misioneros jesuitas de la primera y de la segunda generaciones se comprometieron con la propagación del aristotelismo, incluso en el interior del territorio chino.

En un artículo publicado recientemente en *Renaissance Studies*, Nicolas Standaert subdivide en tres fases el proceso de transmisión de la cultura renacentista en China: una primera fase “espontánea”, cuya duración es de alrededor de treinta años, de 1582 a 1610; una segunda, que corresponde ya con un proyecto más orgánico y sistemático que comprende la traducción de varios de los libros llevados a China por Nicolas Trigault (ca. 1620-1630), y finalmente una tercera fase que se inicia después de la transición dinástica de los años cuarenta y del regreso de los misioneros jesuitas a la corte imperial. De 1678 a 1683, aproximadamente, los misioneros tratan de dar vida al proyecto inconcluso de introducción de la filosofía aristotélica en el sistema educativo chino.²³

²² Ugo Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI/XVIII)* (Ensayos sobre la cultura de la Compañía de Jesús, siglos), Padua, CLEUP, 2000, pp. 242-243.

²³ Nicolas Standaert, “The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China”, *Renaissance Studies*, vol. 17, núm. 3, 2003, *passim* (367-391).

Durante la segunda y la tercera fase se saca adelante la labor de traducir las obras de tema aristotélico. Los autores que se dedican a la traducción del *corpus* comentado de los textos de Coimbra son: Francisco Furtado, Alfonso Vagnone, Giulio Aleni y Francesco Sambiasi. Subsecuentemente Ferdinand Verbiest, mediante la obra *Qiongli xue*, será el principal artífice del proyecto que tiene por objetivo la introducción en el sistema educativo chino de un curso de filosofía según las modalidades propias de la tradición del siglo xvi.²⁴ Según las afirmaciones de Nicolas Standaert, tratados como el *Xingxue cushu*, “Exposición sumaria de filosofía natural” de Giulio Aleni, S.I., o el *Lingyan lishao*, “La humilde discusión de cuestiones sobre el alma” de Francesco Sambiasi, S.I., representan un verdadero desafío para el estudioso moderno, a causa de la complejidad de estas traducciones, complejidad que parece sobrepasar con mucho la de obras de carácter científico.²⁵

Quisiera corroborar este punto recurriendo a otro trabajo de Francesco Sambiasi, *Shuihua erda* (ca. 1629), “Dos respuestas sobre la alegoría y el sueño”, cuyas fuentes —principalmente los *Parva Naturalia*— no han sido identificadas a causa de la dificultad del texto, y, por lo tanto, éste nunca es citado, ni siquiera en el *Handbook of Christianity in China*.²⁶ Es evidente que para comprender el sentido de una obra como la de Sambiasi es preciso explorar el ambiente intelectual en el que se generaron, en Europa, los trabajos sobre el sueño y sobre el soñar a partir del tratado de Gerolamo Cardano (cuya primera edición se remonta a 1562, vuelta a publicar posteriormente en 1585), en el cual la *ratio somniantis* se inscribe precisamente en el complejo jeroglífico de la alegoría, hasta el pequeño y precioso escrito de Giuseppe Zambecari, de 1685, sobre el sueño y la vigilia.

²⁴ Cfr. *id.*, “The Investigation of Things and Fathoming of Principles (*gewu qiongli*) in the Seventeenth-Century Contact Between Jesuits and Chinese Scholars”, en John Witek, S.I. (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688), Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Nettetal, Steyler Verlag, 2004, pp. 395-420. Y Noël Golvers, “Verbiest’s Introduction of *Aristoteles Latinus* (Coimbra) in China: New Western Evidence”, en Noël Golvers (ed.), *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*, Lovaina, Leuven University Press/Ferdinand Verbiest Foundation, 1999, pp. 33-51, para los descubrimientos en archivos europeos de documentos que ilustran las modalidades según las cuales debía ser redactada la versión china del *Aristoteles latinus*.

²⁵ Nicolas Standaert, “The Transmission...”, *op. cit.*, p. 386.

²⁶ Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China*, Leiden/Boston/Colonia, Brill, 2001.

EL ESTADO ACTUAL DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA CULTURA DEL ARISTOTELISMO EN CHINA

La importancia de los comentarios de Coimbra en la producción de obras en chino, por parte de los misioneros de la Compañía de Jesús y de los intelectuales cristianos, ya había sido admitida en los años treinta, gracias a un artículo de Henri Berrearen, "Aristóteles en China" (*Bulletin Catholique du Pékín*, 1935, pp. 417-429). Le seguían algunos escritos de Henri Bernard, S.J., "Les adaptations chinoises d'ouvrages europeens. Bibliographie chronologique depuis la venue des portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin, 1514-1688", *Monumenta Serica*, 1a. parte, vol. x, 1945, pp. 1-57; 2ª parte, vol. x, 1945, pp. 309-389; "Les adaptations chinoises d'ouvrages europeens: depuis la fondation de la Mission française de Pékin jusqu'à la mort de l'empereur K'ien-long, 1689-1799", *Monumenta Serica*, vol. xix, 1960, pp. 349-383; Henri Bernard-Maitre, S.J., "Humanisme jésuite et humanisme de l'Orient", *Analecta Gregoriana*, vol. LXX: *Studi sulla Chiesa antica e sull'umanesimo* (Estudios sobre la Iglesia antigua y sobre el humanismo), 1954, pp. 187-192; y además el ensayo de Pasquale d'Elia, S.J., "Prima introduzione della filosofia scolastica in Cina, 1584-1603" (Primera introducción de la filosofía escolástica en China), *The Bulletin of the Institute of History and Philology*, vol. XXVIII, 1956, pp. 141-197. Parece sorprendente que, no obstante su altísima calidad científica, tales estudios no hayan generado ninguna corriente de investigación y, por lo mismo, casi no hayan tenido sucesores.

Sólo en los últimos años, gracias a la profundización de las investigaciones sobre los misioneros participantes en los proyectos de traducción, se comenzó a advertir la necesidad de reunir los múltiples elementos dispersos con la finalidad de arrojar luz sobre una serie de complejas cuestiones que aún permanecen sin resolver. Esta reciente evolución asume connotaciones paradigmáticas en dos obras que registran las actas de sendos simposios realizados, el primero, en Roma en 1993 y, el segundo, en Boston en 1997. Por otro lado, la comparación entre estos dos volúmenes vuelve evidente no sólo el progreso de los estudios, sino también la inmensa tarea que queda todavía por realizar.

Las actas del primer congreso fueron publicadas en 1996, bajo el título *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries)*.²⁷ Existe una sola referencia al Colegio de Coimbra en todo el volumen, y únicamente para evidenciar la necesidad de estudios ulteriores sobre el papel que este colegio tuvo en la formación científica de los misio-

²⁷ Editado por Federico Masini, Roma, Institutum Historicum S.I., 1996.

neros destinados a Asia.²⁸ En aquel mismo lugar, el estado lagunoso de la investigación induce a un notable especialista a afirmar que

Ricci and the other early Jesuit missionaries must have been familiar with Stoicist moral philosophy that, in more or less Christianised forms, was very popular at the time.²⁹

Y que:

The wisdom-literature is virtually the only element of European humanistic culture that was introduced by the Jesuit into seventeenth-century China.³⁰

Si bien el volumen contiene dos ensayos que ilustran en modo ejemplar el dominio del saber en el siglo XVI —uno sobre el *jiaoyou lun*, “De la amistad” (1661), de Martino Martini, S.J., y otro sobre el *Xiguo jifa*, “El arte de la memoria en Occidente”, un tratado de Matteo Ricci, S.J., revisado en 1625 por Alfonso Vagnoni, S.J.—, no contiene sin embargo referencia alguna al contexto intelectual en el que dichas obras fueron producidas. Esta carencia se resiente sobremanera si se tiene en cuenta el propósito, formulado por el autor de la introducción al volumen, de hacer notar la contribución de los misioneros de la compañía en la difusión en China de los saberes producidos gracias a la influencia de los *studia humanitatis*.

Aunque también es verdad, como ya han señalado otros especialistas, que la producción de Ricci y de Martini de textos en chino sobre la amistad es estimulada por el ambiente intelectual chino que respeta los principios de la ética confuciana. Dicha ética enmarcaba las relaciones de amistad entre sujetos de sexo masculino pertenecientes a la misma clase social, en el interior de las cinco relaciones entre los individuos (*wulun*); me parece que podría ser provechoso regresar la producción de esta literatura al marco de la cultura de matriz aristotélica. Quisiera ofrecer sólo un par de ejemplos.

Tal vez poco conocida en el ámbito de la sinología, la obra del historiador jesuita Daniello Bartoli, *La ricreazione del savio in discorso con la natura e con Dio* (La recreación del sabio en diálogo con la naturaleza y con Dios) (Roma,

²⁸ “...This points to the necessity of a better understanding of the teaching of mathematics at this university, where a number of Jesuits stayed on their way to East Asian missions”, en Catherine Jami, “From Clavius to Pardies: the Geometry Transmitted to China by Jesuits (1607-1723)”, p. 185 (pp. 175-195).

²⁹ Eric Zürcher, “Renaissance Rhetoric in late Ming China: Alfonso Vagnoni’s Introduction to his *Science of Comparison*”, en Federico Masini, *Western Humanistic...*, *op. cit.*, p. 332 (pp. 331-360).

³⁰ *Ibid.*, p. 333.

1659), al describir las virtudes de urbanidad, cortesía, conversación brillante y buenas maneras, las asocia con las normas éticas impartidas en los colegios jesuitas dentro del currículo aristotélico.

La filosofía morale (La filosofía moral) (1670) de Emanuele Tesauro —que pasa algunos años turbulentos en la Compañía de Jesús— se funda, a su vez, en la *Retórica* y en la *Ética* de Aristóteles y es el libro de texto usual en los *seminaria nobilium*, dentro de los que se forman los futuros ciudadanos de la “república de las letras”.³¹

El autor del ensayo sobre el *Jifa* comparte la visión de Jacques Gernet cuando afirma que una de las razones que determinaron el fracaso de la evangelización cristiana en China consiste precisamente en la esterilidad de los saberes que los misioneros intentaron transmitir. Él llama al arte de la memoria “conocimiento muerto”, disciplina en absoluto declive en Europa.³² No creo que tal afirmación merezca un comentario, ya que cualquiera que posea un conocimiento aunque fuera superficial de las obras de Frances A. Yates —que, por lo demás, el mismo autor cita— la podría contradecir.

Las actas del segundo congreso fueron publicadas en 1999, en un volumen de mayores pretensiones en comparación con el previo. El libro se titula *The Jesuits: Cultures, Sciences and The Arts, 1540-1773*,³³ y podría definirse como la contraparte norteamericana de los dos ágiles y veloces volúmenes editados por Luce Giard en 1995 y 1996, respectivamente: *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir* y *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*.³⁴

Las referencias a los *Conimbricenses* son más abundantes en este caso, pero me limitaré a revisar sólo dos de los numerosos ensayos que conforman el libro, en virtud de su conexión con el tema del presente artículo. El primero, “Jesuit Aristotelian Education: The *De anima* Commentaries”, de Alison Simmons, no se relaciona directamente con la difusión del aristotelismo en China, aunque es de sumo interés dada la exigüidad de los estudios sobre el tema. La autora realiza un análisis de mucho rigor filológico para defender la originalidad de los comentarios jesuitas al *De anima* de los ataques realiza-

³¹ Paula Findlen, *Possessing Nature...*, *op. cit.*, pp. 105-107.

³² Michael Lackner, “Jesuit *memoria*, Chinese *xinfa*: Some Preliminary Remarks on the Organisation of Memory”, en Federico Masini, *Western Humanistic...*, *op. cit.*, pp. 204, 207 (201-219).

³³ Editado por John O'Malley *et al.*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1999.

³⁴ Luce Giard, *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995; Luce Giard y Louis de Vaucelles, S.J., *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

dos por estudiosos como Eckhard Kessler, según los cuales al realizar su labor exegética del *corpus* aristotélico, los teólogos de la Compañía de Jesús tenían como único fin subsumir los conceptos filosóficos a los principios cristianos, sin proponerse explicar verdaderamente el pensamiento de Aristóteles.³⁵ En unas cuantas páginas densas, en las que atesora los estudios de Charles B. Schmitt y de Charles H. Lohr, la autora demuestra que no nos encontramos frente a una única lectura jesuítica de Aristóteles, sino frente a muchas, y que los filósofos de la compañía supieron interpretar con creatividad el pensamiento de Aristóteles, pero respetando los vínculos impuestos por la agenda pedagógico-teológica propia de la orden.

En cambio, el segundo ensayo que me gustaría analizar brevemente es más bien problemático: se ocupa de la psicología de matriz jesuita y de su transmisión en el *Xingxue cushu* de Giulio Aleni, S.I., una temática de especial interés para nuestro artículo.

El texto se titula "Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature", firmado por Zhang Qiong. Casi en el inicio del ensayo, el autor afirma:

In premodern western discourse, primarily through the commentary tradition on Aristotle's *De anima* by Scholastic thinkers, a single conception of soul served as the unifying principle that integrated the biological, medical, psychological, epistemological, ethical, metaphysical, and religious inquiries concerning the human being.³⁶

Me parece ésta una afirmación demasiado simplista que no considera, en su justa medida, la complejidad del debate en torno del problema del alma, ni la pluralidad de puntos de vista que fueron conservados sin que contradijeran necesariamente los principios dogmáticos establecidos en los concilios. En una afirmación como ésta, se esconde el peligro de considerar al aristotelismo un bloque unitario de conocimiento, compacto e inmutable, que los misioneros trataron de injertar en la cultura china de modo más o menos eficaz, operando una forma de "colonización intelectual" destinada, de cualquier manera, al fracaso.³⁷

³⁵ Alison Simmons, "Jesuit Aristotelian Education: The *De anima* Commentaries", en John O'Malley, S.I., et al. (eds.), *The Jesuits...*, op. cit., pp. 524-525 (522-537). La autora se refiere al artículo ya citado de Eckhard Kessler en *CHRP*, "The Intellective Soul", p. 508 (485-534).

³⁶ Zhang Qiong, "Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature", en John O'Malley et al. (eds.), *The Jesuits...*, op. cit., p. 367 (364-379).

³⁷ Charles B. Schmitt ya había advertido sobre los peligros de ceder a la seducción de ver en las corrientes neoplatónicas del siglo XVI el vehículo de nuevas y eclécticas ideas, en opo-

“La unidad orgánica del cuerpo y del alma” propia del confucianismo es invocada por Zhang Qiong para postular la radical incompatibilidad entre este sistema ético-filosófico y el pensamiento católico. En efecto, dicha unidad pertenece íntegramente no sólo al pensamiento aristotélico sino también a la misma antropología bíblica. La dicotomía fundamental entre el cuerpo y el alma es propia, más bien, del pensamiento platónico, aunque es innegable que se injertó en el pensamiento cristiano. Tal injerto se produjo de modo gradual y no enteramente indoloro. Habíamos visto antes, aunque en forma somera, que los filósofos del siglo xvi, en obediencia a la doctrina aristotélica, concebían el cuerpo y el alma como dos entidades en constante ósmosis y no en antagonismo.

Se ha notado que los misioneros, al traducir al chino los conceptos de la filosofía aristotélica, se sirven de la terminología propia del confucianismo. Muchos términos, como *xiushen*, “cultivar el ser” (*ethica*), *qijia*, “regular a la familia” (*aeconomica*) y *zhiguo*, “administrar el Estado” (*politica*), fueron extraídos del *Daxue*, “La gran ciencia”.³⁸ La elección, en favor de la terminología perteneciente a una tradición filosófica tan bien consolidada en el tejido social chino, debe incitar al estudioso contemporáneo a reflexionar sobre las similitudes con la cultura propia que a los misioneros les pareció recoger en la tradición en que estaba *inculturado* el mensaje evangélico. Cualesquiera que sean los parámetros de los que se sirva para interpretarlas, tales similitudes no se colocaban, en todos los casos, de manera neutral y no problemática. No obstante, Zhang Qiong insiste en la “inconmensurabilidad conceptual entre catolicismo y confucianismo”,³⁹ de la que el mismo Matteo Ricci habría estado consciente, con la tentativa de infundir, en estos términos, significados totalmente extraños a la cultura china y propios de la doctrina cristiana.

sición a un aristotelismo rígido y monolítico. Véase *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1983, pp. 90-91s. Se pregunta Luce Giard: “La philosophie a-t-elle contribué à la naissance de la science nouvelle? Cette interrogation recoupe un débat familier, sur les rôles comparés du platonisme et de l'aristotélisme, longtemps perçus à travers les polémiques de la Renaissance, le premier étant célébré comme le seul facteur de renouveau, le second dénigré pour avoir défendu une scolastique figée”, en “Le devoir d'intelligence ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir”, *Les jésuites à la Renaissance...*, *op. cit.*, p. xxxiii (xi-lxxix). Véase también, en el mismo volumen, Charles H. Lohr, S.J., “Les jésuites et l'aristotélisme du xvi siècle”, pp. 79-91.

³⁸ Nicolas Standaert, “The Transmission...”, *op. cit.*, pp. 386-387.

* “*Inculturación*: Proceso sociológico y psicológico por el que un individuo se incorpora a la cultura y a la sociedad que lo rodean.” Manuel Seco Reymundo, Olimpia Andrés Puente y Gabino Ramos González, *Diccionario del Español Actual*, Madrid, Santillana, 1999, p. 2598. [N. del T.]

³⁹ Zhang Qiong, “Translation as...”, *op. cit.*, p. 378n.

En mis investigaciones sobre un núcleo de antiguos términos matemáticos chinos utilizados para transmitir la noción de perspectiva lineal, he tenido la oportunidad de observar que el proceso mismo de traducción y de adaptación constituye un aspecto fundamental de cualquier proceso cultural. La apropiación de ideas nuevas nunca ocurre sobre un terreno neutral, sino más bien a través del vocabulario del que cada uno dispone, en forma tal que las nuevas ideas puedan traducirse a un idioma inteligible.⁴⁰

Una posición epistemológica como ésta tal vez no suene muy vanguardista, pero me parece que podría ofrecer mayores posibilidades creativas. Por el estado aún incipiente en que se encuentra la investigación, el tipo de trabajo que será oportuno realizar consistirá precisamente, como lo ha señalado Noël Golvers, en el estudio exhaustivo de los tratados en chino, su difusión, recepción y ulterior inserción en el tejido intelectual chino. Estos tratados deberán ser comparados con sus posibles fuentes —los *Commentarii Conimbriensis S.J.*, y otras— y, a su vez, con los textos que dieron vida a dichos comentarios.

Una primera indagación sobre algunos tratados chinos concernientes al alma, realizada por la que suscribe, sugiere una notable toma de distancia respecto del texto aristotélico, y abre interesantes perspectivas de investigación sobre las modalidades de apropiación y de reelaboración del discurso psicológico-teológico por parte del autor chino que, una vez asimilado el texto que el misionero le explica oralmente (*koushou*), lo vuelca en los modos sintácticos de la lengua literaria (*bilu*).

Por lo que respecta a la traducción de la terminología del aristotelismo en chino, Golvers afirma:

The Chinese translation of specific Aristotelian terminology requires our special attention as well as the linguistic techniques and capacities applied to accomplish this.⁴¹

A tales recomendaciones, creo que se puede agregar también la de estudiar las fuentes europeas con mayor cuidado y empeño, para que sea posible valorar la complejidad de los procesos de gestación de las obras, las ideas y los debates alrededor de las ideas. En particular, me refiero a la necesidad de comprender mejor los delicados procesos de inserción del pensamiento platónico y aristotélico en el cristianismo; la evolución del pensamiento cristiano durante la transición del Medioevo al Renacimiento, y del Renaci-

⁴⁰ Elisabetta Corsi, *La fábrica de las ilusiones: los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 195-196.

⁴¹ Noël Golvers, "Verbiest's Introduction...", *op. cit.*, p. 35.

miento al Barroco —sin olvidar el carácter contingente y relativo de dichas divisiones cronológicas. Además, será necesario reconsiderar la evolución de las diversas corrientes de pensamiento que sobreviven a la larga fase de transición de los Ming a los Qing y que, como reacción al impacto del cambio en el ambiente político, evolucionan hacia nuevas posiciones epistemológicas, algunas particularmente receptivas al discurso filosófico y religioso europeo.

En este inmenso esfuerzo intelectual, muchas veces será necesario embarcarse entre los límites de los propios ámbitos disciplinarios, buscar siempre mayores conexiones entre los ámbitos históricos y áreas de estudio que hasta hoy se desconocen entre ellas.

Ciertamente, no estoy proponiendo reescribir una historia universal, pero sí buscar vínculos entre la pluralidad de los universos en la historia.

CONCLUSIONES: RECUPERAR EL PENSAMIENTO METAFÓRICO

Me gustaría concluir estas páginas, tal vez de una manera poco ortodoxa, citando un breve texto que considero bastante seductor, primero porque alude eficazmente al método empleado por los misioneros en la labor de traducción y “puesta” en chino de los textos aristotélicos y, después, porque en cierto modo parece sugerir también el método que nosotros podremos emplear para estudiarlos provechosamente.

El texto es de Emanuele Tesauro y dice:

La metáfora [es] el más ingenioso y agudo, el más peregrino y admirable, el más jocoso y provechoso, el más locuaz y feraz parto del intelecto humano. Ingeniosísimo de verdad, pero si el ingenio consiste [...] en atar las nociones separadas y remotas de los propósitos, éste es, precisamente, el oficio de la metáfora y de ninguna otra figura: es por esto que trayendo a la mente, nada menos que la palabra, de un género a otro, expresa un concepto por medio de otro muy diverso y encuentra en cosas disímiles la semejanza... Ni menos eficaz para el orador que deleitosa para el auditorio es la metáfora; sí, porque muchas veces socorre pródicamente a la mendicidad de la lengua y, ahí donde falta el vocablo adecuado, suple necesariamente el traslado.⁴²

Entonces podremos proceder así: buscando conexiones, “atando las nociones separadas y remotas”, de modo que, como lo hizo el doctor Hofer y haciendo caso a las sugerencias de Tesauro y a los consejos de Aldobrandini, “ahí donde falta el vocablo adecuado”, suplir necesariamente con el traslado.

⁴² Emanuele Tesauro, *Il Cannocchiale aristotelico*, Turín, 1670, p. 20.

SECCIÓN III

ESTRATEGIAS MISIONERAS Y PERCEPCIONES CULTURALES

CAPÍTULO SÉPTIMO

LOS MISIONEROS TEATINOS EN ASIA DURANTE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Andrés del Castillo

*... y así pasaron para aquellas tierras que vieron
desamparadas...*¹

LA COMPAÑÍA DE LOS "ESPACIOS VACÍOS"

En el siglo XVI, a partir del descubrimiento de nuevas rutas de navegación por los marinos portugueses y españoles, comenzó la repartición del mundo entre estos dos poderes coloniales. La división, formalizada mediante el Tratado de Tordesillas, creaba zonas de dominio para cada uno de los dos imperios. La división fue ratificada por la Iglesia, con la premisa de que ambas naciones llevarían el evangelio a todos los confines del mundo. *De jure* el mundo se dividió; sin embargo, *de facto*, ninguno de los dos estados ibéricos tuvo la capacidad de conquista y dominio sobre la totalidad de su zona de influencia.

Para la administración eclesiástica, y siguiendo la división del globo, se crearon el *Padroado Português* y el *Real Patronato Español*. Las diferentes órdenes e institutos religiosos comenzaron a dividirse el mundo en zonas de evangelización. Hicieron alianzas con las coronas portuguesa y española e iniciaron su expansión. Aquí ocurrió el mismo fenómeno, el mundo era suficientemente grande para permitir que toda su geografía fuese cubierta por los misioneros. Numerosas zonas quedaron fuera de esta influencia, principalmente en los continentes asiático y africano. A diferencia de América, en Asia y África la presencia colonial española y portuguesa en este

¹ "Breve compendio dos missionarios Clérigos Regulares Teatinos e das missões que fundarão... Goa, 1770." BNL, Cod. 170, ff. 130-139.

periodo se limitó a algunos enclaves en las costas, algunas islas y pequeñas regiones conquistadas militarmente. Desde el punto de vista de las zonas de evangelización, surgieron espacios vacíos en el mapa donde no quedó claro qué instituto u orden religiosa se encargaría de su evangelización. Zonas en las que los esfuerzos misioneros durante los siglos XVI y XVII fueron aislados y se limitaron casi sólo a iniciativas personales. Concretamente, en Asia nos referimos a lugares tales como Georgia y Armenia en el Cáucaso; Mesopotamia y Persia en Asia central; Camboya, Pegú, Arakán en la península Indochina, o las islas de Borneo y Sumatra en Insulindia.

A fines del siglo XVII surgen los *Clérigos Regulares o Teatinos* como primer instituto religioso en ser creado con la Contrarreforma católica. Su formación está influida por ideas innovadoras, pues la orden tiene muchas diferencias con los grupos de religiosos católicos de su época. Los teatinos fueron diferentes por su composición nacional, pues se trataba de un grupo compuesto principalmente por religiosos nacidos en la península itálica. Ellos trataron de mantener su independencia y no se vincularon directamente con ninguna de las potencias coloniales de la época, a diferencia de los jesuitas, agustinos o franciscanos, quienes guardaron con mucho celo sus relaciones con las autoridades imperiales, españolas o portuguesas. A pesar de no ser un grupo muy numeroso —comparado con otros—, los teatinos tuvieron una actividad misionera intensa en estos *espacios vacíos* de Asia, lugares donde aplicaron una política de evangelización *sui generis*, basada en los principios que hoy podríamos denominar *inculturación*.

Los Clérigos Regulares Teatinos iniciaron una expansión misionera en el continente asiático en el siglo XVII, tardía en comparación con las empresas jesuítica, dominicana, agustiniana o franciscana, y con características muy particulares, diferentes de las de sus antecesores. Unas de estas diferencias son sus zonas de misión. Los teatinos, deliberadamente o no, centraron su tarea misionera en algunos de esos *espacios vacíos*. El objetivo de este artículo es contribuir a delinear e interpretar aspectos de la actividad misionera católica en Asia durante los siglos XVII y XVIII, concretamente mediante el estudio de las misiones de uno de los institutos religiosos católicos menos estudiados. Se comienza este artículo por dar una visión general de los teatinos, sus características fundamentales y sus diferencias. Posteriormente se da un panorama de sus misiones asiáticas, en los *espacios vacíos*.

Este artículo se basa principalmente en material documental original, fuentes primarias que se encuentran en diversos archivos y bibliotecas en España, India, Indonesia y Portugal. Casi no existen estudios o publicaciones contemporáneas sobre este tema, por lo cual sólo podemos recurrir a las pocas fuentes originales en italiano, portugués y latín.

LOS CLÉRIGOS REGULARES, LA PRIMERA CONGREGACIÓN
DE LA REFORMA CATÓLICA²

A raíz de la reforma de Lutero la Iglesia católica comenzó un proceso de reorganización. Como parte de este movimiento, entre 1524 y 1617 surgieron nuevos grupos de religiosos que contribuyeron a la renovación de la Iglesia, los cuales recibieron el nombre genérico de clérigos regulares. Fueron fundados en Roma, en 1524, por Cayetano de Thiene —futuro san Cayetano— y por Giampietro Carafa —futuro pontífice Paulo IV—, ambos originarios de la península itálica, lo que hizo que desde su origen fuera una orden fundamentalmente italiana. Se le otorgó como emblema la cruz y al grupo fue consagrado el día de la Santa Cruz. Los teatinos fueron los primeros clérigos regulares, y a partir de ese momento y siguiendo sus objetivos se fundaron otros grupos: los *Clérigos Regulares de San Pablo* —bernabitas—, fundados en Milán por san Antonio M. Zaccaria en 1530; la *Compañía de Jesús* —jesuitas— de san Ignacio de Loyola, aprobada por Paulo III en 1540, y otros grupos.³ La última fundación en este periodo es la de los *Clérigos Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías* —escolapios o piaristas—, fundados en Roma por San José de Calasanz en 1617.

El concilio de Trento encontró en las órdenes mendicantes los mejores teólogos para la formulación de sus decretos doctrinales, y tuvo en los nuevos grupos de clérigos regulares las organizaciones más aptas para garantizar la restauración espiritual y temporal de la Iglesia. La fundación de los teatinos tuvo como su objetivo fundamental la renovación del estado eclesiástico mediante el cumplimiento riguroso de los deberes sacerdotales, para lo cual se insistía en la necesidad del rezo del breviario, en la celebración piadosa de la misa y, sobre todo, en la predicación y el apostolado. Inspirados en el espíritu de la contrarreforma, los grupos de clérigos regulares desarrollaron una serie de características propias que los hizo diferentes de todas las órdenes y congregaciones previas:

² Para información más específica sobre el tema véanse Antonio Oliver, C.R., *Los teatinos: su carisma, su historia, su fisonomía*, Roma, 1991; Antonio Veny Ballester, C.R., *Paulo IV, cofundador de la Clerecia Religiosa (1476-1559): trayectoria ejemplar de un papa de la Contrarreforma*, Palma de Mallorca, Diputación Provincial de Baleares, Instituto de Estudios Baleáricos, 1976; Gabriel Llompart, *Gaetano de Thiene (1480-1547): estudios sobre un reformador religioso*, Roma/Wiesbaden, F. Steiner, 1969.

³ Contemporáneamente nacieron los *Clérigos Regulares de Somasca* —somascos—, fundados en Venecia por san Jerónimo Emiliani o Miani, y la *Compañía de los Siervos de los Pobres*, en 1534. Después del Concilio de Trento fueron fundadas en Roma, en 1582, los camilos, o *Clérigos Regulares Ministros de los Enfermos*, por san Camilo de Lellis; los caraciolis, o *Clérigos Regulares Menores*, cuya fundación se debe a Juan A. Adorno y san Francisco Caracciolo (1588); los *Clérigos Regulares de la Madre de Dios*, fundados en Lucca por san Juan Leonardi (1574).

- Los clérigos regulares no profesan una regla en el sentido tradicional, sino que se rigen por sus propias constituciones, que se pueden ir modificando y adecuando, lo cual constituye una forma de gobierno innovadora para la Iglesia del siglo xvi. Se basan en preceptos ya existentes pero adaptados en estas constituciones.
- La forma de gobierno es centralizada. Según el Breve Fundacional de Clemente IV (24 de junio de 1524) el grupo quedaba “bajo la inmediata dependencia y especial protección de la Santa Sede”. Ese privilegio era importante, ya que los clérigos regulares no querían quedar “a merced de los diversos y desiguales ordinarios diocesanos”.
- Su objetivo apostólico era fundamental. Eran comunidades en diáconía que se dedicaban a la cura pastoral —predicación, misiones—, a la instrucción —colegios, seminarios— o a la atención de los enfermos-hospitales.
- Se oponían a hacerse cargo de iglesias parroquiales, lo que les permitía una movilidad para desarrollar su actividad pastoral.
- Diferían de los monjes por no tener la tendencia a la contemplación. No abandonan el mundo, sino que se dedican en él a las diversas formas de apostolado: educación, evangelización, asistencia a ancianos y niños abandonados, enfermos, etc. A pesar de que las primeras constituciones de los teatinos (1604) eran muy similares a las de los ermitaños de san Agustín, el estilo de vida adoptado por los clérigos regulares constituyó un distanciamiento de la disciplina monástica.
- Diferían de los mendicantes en cuanto a la pobreza. Sus servicios son gratuitos, por tanto, necesariamente debían tener otras “rentas” para mantener a los hermanos en las obras, concretamente subsidio estatal. No ponen el acento en la profesión de la pobreza común como los mendicantes.⁴
- Suelen emitir un “cuarto voto” que es de “garantía”, tal como renuncia a prebendas, o voto especial que especifica un fin, como el voto de asistir a los enfermos en tiempo de contagio (camilos), el de la educación de la juventud (escolapios), o el de una obediencia particular al papa (jesuitas).
- Su espiritualidad se caracteriza por el retorno a las fuentes vivas del evangelio y a la primitiva vida de los discípulos de Jesucristo, es decir, una espiritualidad sacerdotal y apostólica activa.

⁴ “[...] pello rigor da pobreza Teatina, q não permite possuir rendas, ne mendigar esmolas : V Mge. com sua generosa munificencia (*sic*) ordenou ao governo deste Estado, q lhes asista com o d (dito) Subsidio. Caza de N. Sñra. da Divina Providencia aos 25 de janeiro de 1760, (Goa)”.

- El lugar de la comunidad no se llama monasterio o convento, sino casa.
- El hábito es el común de cualquier sacerdote.

TERMINOLOGÍA

Para poder entender las características de este instituto religioso y sus diferencias con otros es necesario explicar los siguientes términos: orden, compañía, clérigo regular y teatino.

A) Orden

En el uso corriente *orden* puede considerarse sinónimo de *religión* (*nuestra religión*), *instituto*, *sociedad*, *congregación*. No obstante, de conformidad con el derecho canónico esta sinonimia no existe. *Órdenes* son sólo las monásticas, las mendicantes, las que tienen votos solemnes y una regla propia; los institutos de votos temporales son las *congregaciones*. Los teatinos hacen votos solemnes; sin embargo, al no poseer una regla propia, no se pueden considerar *orden*. Nunca se preocuparon por adoptar o redactar una nueva regla que fuese paralela o diferente de las que ya existían. Quedaba claro que los fundadores de la clerecía regular no querían fundar una nueva orden. Gianpietro Carafa dice:

Que no parezca que queremos fundar una nueva religión: ni lo queremos ni lo podemos. Y aunque pudiésemos, no querríamos. Qué otra cosa queremos ser sino clérigos viviendo según los sagrados cánones, en comunidad... porque entendemos que éste es el mejor modo y el más conveniente para conservar y mantener la vida común clerical.⁵

En el nuevo derecho canónico todos vienen englobados bajo el epígrafe de *institutos de vida consagrada* o *institutos religiosos*.

⁵ Carta de P. Carafa a Gilberti, 10. de enero de 1533.

B) *Compañía*

Suele denominarse a los jesuitas como la *compañía*. Sin embargo, este término no surge con los jesuitas, ya en la Italia del siglo xv abundaban las *compañías*, como ejemplo tenemos *las compañías del divino amor*, *las compañías de los blancos*, *las compañías de san Jerónimo*. Estas compañías eran asociaciones de seglares cuya intención era fomentar una reforma personal en la profundidad y, por supuesto, sin ninguna connotación militarista. Por este motivo, los fundadores de los teatinos eligieron el término *compañía* para denominar a su nuevo instituto religioso. En este sentido, el español Jerónimo de la Lama escribía el 1 de octubre de 1524, en referencia a los teatinos:

El papa quiere confiar grandes cosas a esta *compañía*... esta nueva *compañía* es por algunos alabada.

El padre Carafa, en 1533, se refería así a los teatinos:

Questa compagna... questa povera compagna...

El propio Ignacio de Loyola escribe al padre Carafa dice refiriéndose a los teatinos:

La compañía que Dios nuestro Señor os ha dado...

C) *Clérigos regulares*

Con la fundación de los teatinos se trataba de crear una nueva concepción en los institutos regulares. De acuerdo con la historia eclesiástica, los clérigos eran los sucesores directos de la tradición de los grupos apostólicos y, en virtud de que los teatinos se empeñaban en reinstaurar la vida apostólica, la expresión *clérigo regular* respondía con precisión al proyecto de Cayetano, que era la creación de un instituto específicamente clerical, no monástico, que rescatara la vida de los grupos eclesiales narrados en los *Hechos de los Apóstoles*. Los cánones y las enseñanzas de los apóstoles y de los santos padres serán desde el comienzo la norma fundamental de los nuevos sacerdotes. Por lo tanto, los teatinos no son monjes, son clérigos regulares basados en los *Hechos de los Apóstoles* y los cánones sagrados. El tenor de su vida será el de los *Hechos*, su hábito el de los clérigos, su celo el mismo que el de los apóstoles. El papa Clemente VII les concedió como identificación el apelativo CR, tras el nombre.

D) Teatinos

El documento de fundación de este instituto religioso está dirigido a Giovanni Pietro Carafa, *episcopo theatino*, es decir, obispo de Chieti (en el sur de Italia); Chieti en latín es *Theates*, y su adjetivo gentilicio es *theatinus*, es decir, teatino. Como Carafa es la persona con mayor rango entre los fundadores, y como fue el primer representante del instituto religioso, el grupo de Clérigos Regulares empezó a ser llamado popularmente *los teatinos*. Con el tiempo el término *teatino* pasó a ser sinónimo de devoto, piadoso y reformado. En algunos países se les llamó también padres *cayetanos*.

EXPANSIÓN DE LA COMPAÑÍA

Desde su fundación, los teatinos tuvieron mucho éxito y su crecimiento fue rápido. En Italia pronto tuvieron numerosos seguidores, lo que hizo que se les fuera identificando como un instituto religioso especialmente italiano: fundaron casas en Milán en 1570, en Nápoles y Génova en 1575. En 1582 la duquesa de Amalfi, Constanza Piccolomini, donó a los teatinos la iglesia de Sant' Andrea della Valle, que se convirtió en la sede de la Curia General de los Teatinos, y lo sigue siendo hasta hoy.⁶ En 1588 ya contaban con 300 miembros. Continuaron las fundaciones: Florencia en 1592; Vicenza, patria del fundador, en 1595, Bergamo en 1598, Bolonia en 1599, Bitonto en 1601, Módena y Palermo en 1602, Rímini en 1604, Ravenna en 1607, Messina en 1608, Ferrara en 1617, Turín en 1622, Cosenza en 1624, Parma en 1627, Como en 1640. En 1650 ya eran 1 000 miembros y se multiplicaban las nuevas casas: Brescia en 1692. En 1629 salen de Italia y el primer lugar fuera de la península fue España donde se encargaron de la Iglesia del Hospital de los Italianos en Madrid. Le siguieron las fundaciones de Alcalá en 1632, Barcelona en 1632, Zaragoza en 1632, todas establecidas por teatinos italianos. A partir de 1683 en España las realizarán teatinos españoles: Salamanca en 1683, Palma de Mallorca en 1721, que se convertirá en el gran centro teatino español.

En París fundaron su primera casa en 1648.⁷ En el mismo año llegaron a Portugal, y el rey João IV de Portugal regala a los teatinos una residencia en

⁶ Esta iglesia es considerada una obra maestra de Carlos Maderno y contiene pinturas de Domenichino.

⁷ Entre otras fundaciones europeas destacan la de Munich en 1663, que resulta importante porque san Cayetano es declarado protector y patrono de la serenísima Casa Electoral de Baviera y de todos sus estados; por este motivo su iglesia, *Theatinekirche*, es una de las más

Lisboa. El Capítulo General de 1653 aprobó la fundación y el 29 de septiembre llegaron a la capital portuguesa los padres Antonio Ardizzone (+ 1699) y Alberto Ma. Ambiveri (1671).

LAS MISIONES TEATINAS

En la *vita* del papa Paulo IV el padre Caracciolo había ya previsto la futura vocación misionera de los teatinos:

Dar al clero ejemplo y forma de vivir, fomentar la frecuencia de sacramentos, como en la iglesia primitiva, volver a dar vida a la predicación que el clero tenía olvidada, asistir a los enfermos y moribundos, cuidar las misiones entre herejes e infieles.⁸

Su rápida expansión misionera es una muestra del interés que los teatinos tenían en la evangelización. A medida que la consolidación de las estructuras y el número de misioneros lo permitía se fueron abriendo nuevas misiones. El primer centro misionero de los teatinos fue la iglesia de San José en Palermo.⁹ Posteriormente la casa de Lisboa será el centro misionero para las Indias portuguesas y finalmente el Convento de San Cayetano en Goa, India. La característica de las misiones teatinas de los siglos XVII y XVIII fue buscar las regiones donde otras órdenes católicas no tuvieran presencia misionera o ésta fuera escasa, es decir, los *espacios vacíos*; por lo tanto, los teatinos van a establecer misiones en lugares poco comunes para la época, fuera de las principales rutas comerciales dominadas por los europeos y los circuitos coloniales.

Las primeras misiones teatinas fueron enviadas al Cáucaso a Georgia y Armenia, de ahí se extendieron al Asia central, donde tuvieron presencia en Persia, concretamente en Ispahán, donde el padre Luis Ma Pidou, C.R., fue nombrado en 1687 obispo de Babilonia. En 1639, después de que se estableció la casa en Goa, capital del imperio portugués de Oriente, esta misión se trasformó en el centro de una cadena de misiones en las costas de Malabar y Coromandel, en la India. De ahí se trasladaron a Camboya, Sumatra y Borneo, e intentaron abrir una misión en Arakán (Birmania, hoy Myanmar).

ricas de Alemania. Le siguieron las fundaciones en Polonia del Colegio para Armenios en Leopoli y la iglesia de la Santa Cruz en Varsovia en 1665, Praga en 1691, Salzburgo en 1684, Viena en 1703.

⁸ Antonio Oliver, C.R., *Los teatinos: su carisma...*, *op. cit.*, p. 203.

⁹ Conocida como "Las cuatro esquinas".

EL CÁUCASO: MISIONAR EN TIERRAS CRISTIANAS

El 4 de mayo de 1626 la Sagrada Congregación de Propaganda Fide autorizó la primera expedición de misioneros teatinos, cuyo primer destino sería el Cáucaso. El reto de esta misión era grande, ya que los religiosos irían a misionar a pueblos ya cristianos, pero seguidores de otras iglesias cristianas orientales; por lo tanto, tendrían que ir preparados para poder discutir las profundas diferencias teológicas que había con esas iglesias, concretamente el problema del monofisismo.¹⁰ No hay que olvidar que tanto Armenia como Georgia fueron las primeras naciones en adoptar el cristianismo como religión oficial desde el siglo IV. Según la tradición, los apóstoles Bartolomé y Tomás fueron los primeros en difundir los evangelios entre la población de esta zona. Además, eran pueblos con una larga tradición intelectual y filosófica. Cada uno tiene su propio alfabeto y un alto nivel de desarrollo cultural, científico y técnico. Los misioneros teatinos se enfrentaron a la Iglesia gregoriana armenia y a la Iglesia ortodoxa georgiana.

La misión partió de Messina en diciembre de 1626 y la integraban los padres Avitabile, primer prefecto de la misión, y los padres Filomia y Di Stefano. En 1629 el padre Avitabile se entrevistó con el rey de Iberia y éste escribió una carta al papa Urbano VIII en la que permitía la entrada de los misioneros al país. En enero de 1631 salió la segunda expedición de teatinos con destino al Cáucaso. Entre 1626 y 1679 salieron para Georgia 11 expediciones de misioneros teatinos. Evangelizaron en las regiones de Iberia, Cólquida y Mingrelia. En el Capítulo General de 1639 había ya cuatro comunidades reconocidas, y ante su éxito los misioneros teatinos se comprometían a permanecer en aquel país como mínimo 10 años. La misión de Georgia y Armenia fue mantenida por los teatinos casi 100 años; tuvieron cuatro casas

¹⁰ El problema del monofisismo (del griego *mono physis*, una sola naturaleza) fue discutido durante el IV Concilio Ecuménico, que tuvo lugar en el año 451 en Calcedonia, Asia Menor. Su principal propósito fue defender la doctrina católica ortodoxa en contra de la herejía de Eutiques y los monofisistas. Por un pequeño margen se había condenado en el Concilio de Éfeso, en 431, la herejía de Nestorio acerca de las dos personas en Cristo, cuando la posición opuesta a esta herejía apareció. Nestorio dividió totalmente lo divino y lo humano en Cristo, de tal modo que pensó en la existencia de dos seres en Cristo, sus opositores comenzaron a hacer hincapié en la unidad de Cristo y a mostrar al hombre-Dios no como dos seres sino como uno solo. Algunos, en su esfuerzo por mantener la unidad física de Cristo, sostuvieron que las dos naturalezas existentes en él, la divina y la humana, estaban tan íntimamente unidas que llegaban a ser físicamente una, puesto que la naturaleza humana era completamente absorbida por la divina: de ahí el término *monofisista*. Así resultaba un Cristo, no sólo con una sola personalidad, sino también con una sola naturaleza. Después de la Encarnación, dijeron ellos, ninguna distinción podía hacerse en Cristo entre lo divino y lo humano.

y trabajaron en ellas 41 teatinos. Uno de los aspectos más interesantes de estas misiones es el hecho de haberse preocupado por la cultura local. El padre Galano es el autor de la primera gramática europea de la lengua armenia; *Grammaticae et Logicae institutiones linguae litteralis armenicae Armenis traditae* (Roma, 1645) y el interesante estudio publicado en tres volúmenes sobre los puntos de contacto y unión de la Iglesia armenia con la católica, *Conciliationis Ecclesiae Armeniae cum Romana... in duas partes, historiam et controversialem divisae* (Roma, 1650-1661). El padre Galano fue el artífice del inicio de la reconciliación y unión de un sector de la Iglesia gregoriana armenia con la Iglesia católica. Aunque los acercamientos institucionales de la Iglesia armenia con la católica datan de mediados del siglo XVII con los misioneros teatinos, este hecho se concretó con la fundación de la Iglesia católica armenia, que tuvo lugar en 1742, año en que fue reconocida como tal por el papa Benedicto XIV.¹¹ Las diferencias con la Iglesia católica romana quedaron limitadas a cuestiones de rito.

Desde el punto de vista de la investigación científica, los teatinos escribieron numerosas obras descriptivas de la región caucásica, así como las primeras descripciones conocidas en Europa occidental sobre los idiomas georgiano y armenio. Una de las mejores obras lingüísticas sobre el idioma georgiano es la del padre Maggio, titulada *Syntagmata linguarum orientalium quae in Georgiae regionibus audiuntur*, publicada en Roma en 1643. Otras obras importantes son la del padre Arcángel Lamberti, *Relazione della Colchide oggi detta Mingelia, nella quale si tratta dell'origine, costumi, e cose naturali di quei paesi*, publicada en Nápoles en 1652, y su *Colchide sacra*, también publicada en Nápoles en 1657. Estos libros son una referencia básica para el estudio de la lengua, historia y etnografía georgiana y armenia. El padre Angel Ma. Verri-cellí escribió el *Tractatus de apostolicis missionibus* basado en su experiencia misionera, que fue publicado en Venecia en 1656 y que se constituyó en un manual imprescindible para los misioneros teatinos.

Toda vez que el pueblo armenio tradicionalmente ha sido comerciante y siempre ha migrado, encontramos comunidades armenias en todo el continente asiático. Los teatinos tuvieron una fuerte interacción con estas comunidades y establecieron misiones en varios lugares donde había importantes

¹¹ El primer jefe de la Iglesia católica armenia fue el patriarca Abraham-Pierre 1st Ardzivian. Al inicio su sede fue en Kreim, cerca de Harissa; posteriormente el patriarcado se trasladó a Bzoummar, donde hay un convento y la sede patriarcal. Desde ahí esta iglesia irradió a Líbano, Cilicia, Mesopotamia y Egipto, y posteriormente, con el éxodo armenio, a todo el mundo. Hoy en día los católicos armenios tienen diócesis en países del Medio Oriente, Europa y América. Tienen tres congregaciones o institutos religiosos masculinos y la congregación de las Hermanas Católicas Armenias de la Inmaculada Concepción. Fuente: página web de los católicos armenios, www.Opus Libani.net.

concentraciones de armenios, concretamente destacan el Colegio para Armenios de Leopoli en Polonia, fundado en 1665, y las misiones de la costa de Coromandel en la India, donde los teatinos se encargaron de las comunidades armenias radicadas en esa zona, en especial en Madrás, Milapore y sus alrededores. Los comerciantes armenios contribuyeron para mantener estas iglesias. "O. P. Dom Carlos Bernardo Nunes... para o mesmo fim da propogação da doutrina evangellica e para aumento do culto divino fez hua Igrejinha ou capela em Massulpatão, para cuja fabrica concorreo com a despeza hum Armenio e nella exercita as funções eclesiasticas com solenidade possivel".¹²

Los armenios financiaron varias de las misiones teatinas en otras regiones de Asia, y entre éstas destaca la breve misión teatina en Arakán (hoy Myanmar, Birmania), territorio que había sido solicitado y luego abandonado por los misioneros agustinos. "O. P. D. Andre Finale Milanez... Fabricou uma capela e каза de madeira com as esmolas que lhe subministrarão uns merca-deres armenios."¹³

La relación entre la orden teatina y el pueblo armenio resulta un tema particular digno de un estudio más profundo, ya que pocas veces tenemos ejemplos similares a este respecto, concretamente a la fuerte relación de un grupo misionero y la etnia evangelizada.

GOA Y LA INDIA

A pesar de que geográficamente los teatinos estaban integrados administrativamente al Padroado Português de Oriente, los clérigos regulares trataron de mantener una independencia en sus decisiones y la libertad de viajar a otras zonas bajo administración holandesa, inglesa, etc., así como a los territorios *vacíos*, aunque siempre respetando la jurisdicción de los obispos portugueses.¹⁴ En general obtuvieron el apoyo de la Corona lusitana para realizar sus tareas de evangelización. En India los teatinos establecieron su núcleo de irradiación y de formación en la ciudad de Goa.

¹² "Breve e compendiosa noticia dos Missionarios Clérigos Regulares Teatinos e das Missões que fundarão." Goa, 31 de enero de 1770, BNL, Cod. 170, ff. 130-139.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Existen varios casos de este tipo, a manera de ejemplo citamos los siguientes: "O Pe. D. Caetano Astião de Faria reside no Porto de Visgapatão, que fica sugeito a bandeira Ingleza... fabricou hua igrejinha em Bibilipatão, para cuja edificação concorreo com a despeza hu Capitão olandez daquela terra... O Pe. Dom Carlos Bernardo Nunes, missionario em Masulpatão Porto que fica de baixo dos Ingleses..." *Idem*.

Em o feliz anno 1640 da Felicissima Aclamação do Senhor Rey D. João 4to., Restaurador do Reyno de Portugal, e da liberdade Portuguesa chegarão a Cidade de Goa tres Religiosos Theatinos designados pelo Santissimo Padre Urbano 8º para pregarem o Evangelho no Reyno de Golconda.¹⁵

Una vez establecido el centro de misioneros en Goa, los clérigos regulares extendieron su misión hacia Idalcan Golconda, Narsinga Costas de Guerlin y Coromandel. El primer prefecto fue el padre Avitabile, quien fue sucedido por el padre Ardizzone, y luego por el padre Salvatore Gallo. Al morir este último en 1697, había 43 misioneros teatinos en la India.

La presencia de misioneros extranjeros siempre fue un hecho que preocupó a la administración lusitana y trató de limitarlos en número; sin embargo, los teatinos gozaron de especiales prebendas del gobierno, que les permitió seguir enviando teatinos italianos a la India. Esta situación fue más o menos constante hasta que en 1760 se recibió una comunicación oficial en la que se informaba que sólo se aceptarían misioneros portugueses. Desde 1721, los teatinos, por conducto del padre Carlos Fedele, habían abierto una casa de formación para los indígenas, que en ese momento (1760) tenía 20 seminaristas. Para garantizar su permanencia en la región asiática sin recibir refuerzos de Italia, la política teatina en Goa fue aceptar indios en la compañía, pero "sólo de casta brahmana". Asimismo, solicitó que el gobierno de Portugal pagase el subsidio de manutención de los misioneros, como lo atestigua la siguiente carta:

Caza de N. Snra. da Divina Providencia aos 25 de janeiro de 1760,

Por cesar o concurso dos Relig. os. Italianos, q a minha Religião de S. Caetano enviava de Roma p^a servir nas missoens deste Oriente, acordarão os superiores mayores de mandar receber nesta caza de Goa p^a a profissão Religiosa sogeitos Bramanes naturais deste Paiz, havido Real beneplacito q V. Mg.e. for benignamente servido de dar, ordenando q os novícios, q professassê, como vassalos de sua coroa, não tivessem mais sogeção, q ao Pe. Geral in Spiritu alibus. E sendo tão bem representado a V. Mge., q a estes Relligiosos seus vassallos p^a servir nas Missoens faltava o subsidio do viático, e congruas q o Collegio da Propaganda dava aos Italianos, o qual esta Caza de Goa não pode contribuir pello rigor da pobreza Teatina, q não permite possuir rendas, ne mendigar esmolos: V Mge. com sua generosa munificencia (sic) ordenou ao governo deste Estado, q lhes asista com o d [dito] Subsidio. em conformidade do q o V. Rey Conde da Ega mandou dar viático a dous Religiosos, que em Fevereiro do anno passº partirão p^a as missoes de Sumatra y Java. depois da partida delles tenho recebido p^a o Noviciado seis sacer-

¹⁵ "Compendiosa noticia da fundação do templo, das cazas, e das missões, que tem os religiosos theatinos nas Indias Orientaes." 1754, BNL, Cod. 186, ff. 1-34.

dotes confesores, e Pregadores, moços na idade com boa suficiencia Litteraria, dos quaes tres estão proximos a profissão.

Esta carta coincide con el periodo de expulsión de los jesuitas, quienes en Goa tenían uno de sus mayores centros. Al tener que dejar sus propiedades, los jesuitas dejaban en este sitio numerosos lugares en magnífico estado y de una riqueza excepcional. Puesto que los teatinos no tenían en Goa una casa de formación, sino *dos humildes* casas, solicitaron que les concedieran algunos de los edificios que habían dejado los jesuitas:

V. Mage. humildeme.te seja servido ordenar ao Arcebpº, e ao V. Rej da India, q em conformidade das cartas de 26 e 27 de Março de 1759, em q V. Mge. ordenou desse aos Religiosos de S. Caetano hua caza dos Jesuitas de Goa, de aminha Religião o Convento, e a Igreja da Ilha de Chorão, q foi a caza do Noviciado dos ditos Jesuitas, ele a menor de todas que elles têm, ou collegio de S. Ignacio da Praça de Rachol, por ser qualquer destas cazas acomodada a nossa necessidade...¹⁶

Sus relaciones con las autoridades portuguesas se deterioraron y, en consecuencia, no recibieron ninguna de las casas dejadas por los jesuitas en Goa, que eran numerosas y muy amplias.

CAMBOYA

El caso de la misión de Camboya reviste importancia porque es un claro ejemplo del conflicto nacionalidad-Estado-interés en las misiones en Asia. En Camboya habían misionado por primera vez, desde épocas muy tempranas en el siglo XVI, los dominicos; posteriormente llegaron franciscanos y jesuitas, portugueses y españoles. La región de la península de Indochina siempre representó un conflicto de jurisdicciones entre los religiosos del Real Patronato Español y el Padroado Portugués de Oriente. Al no haber colonias ni portuguesas ni españolas en la península, no quedaba claro a qué jurisdicción eclesiástica pertenecían esos territorios. Los españoles estaban establecidos en las Filipinas desde 1565 y pretendían extender su influencia sobre esa región. Los portugueses se habían establecido en Goa, en Malaca y en Macao y exigían que el sureste asiático perteneciese al Padroado Portugués. En el siglo XVIII los teatinos sufren una controversia similar al enfrentarse con los franciscanos en Camboya. Este problema está muy documentado y muestra los graves problemas burocráticos que tuvieron que enfrentar las misiones en esta parte del mundo, con un resultado negativo, al ser cerradas estas misiones.

¹⁶ BNL, Cod. 186, f. 106.

MISIONES EN INSULINDIA: BORNEO Y SUMATRA

Siguiendo la tradición teatina de ir a lugares no explorados, un grupo de misioneros de esta compañía intentó establecer una misión permanente en la isla de Borneo entre 1688 y 1723. Desde 1688 los teatinos tuvieron sus primeras visitas a la isla, el padre Antonio Ventimiglia visitó el puerto de Banjarmasin en el sur de la isla. Este misionero tuvo interés en explorar la región e intentar convertir al catolicismo a la etnia dayak. Se adentró en el territorio y fundó la misión teatina en Borneo, que recibió con el tiempo a otros misioneros teatinos. Al inicio tuvieron numerosas conversiones. Fuentes holandesas calculan en aproximadamente 3 000 el número de conversos en un periodo de 6 años (1688-1694).¹⁷ La misión teatina fue muy exitosa y los informes del padre Ventimiglia sobre las conversiones entre los dayaks llegaron hasta Roma. En 1692 la Santa Sede otorgó al padre Ventimiglia el título de vicario apostólico de la isla de Borneo. Sin embargo, este nombramiento llegó tarde, pues el sultán malayo de Banjarmasin, celoso del éxito de la misión, mandó asesinar a los religiosos.

Las informaciones sobre esta misión traspasaron fronteras, de manera clandestina los informes que habían sido enviados al rey de Portugal fueron sacados de territorio lusitano y llevados a España, donde fueron traducidos al español para mostrárselos al rey: "Copias de una relación que vino de la India en 1691 a D. Pedro II, Rey de Portugal de la nueva misión de los padres clérigos regulares de la Divina Providencia y de San Cayetano en la isla de Borneo".¹⁸ La isla suscitaba interés entre los imperios coloniales de la época, por la posible existencia de riquezas en su interior. Los teatinos continuaron en sus intentos de evangelización de Borneo con otras dos expediciones, visitaron la isla e intentaron revivir la misión: el padre Martelli en 1707, y en 1723 otros tres teatinos. Los constantes conflictos con los malayos musulmanes de las costas impidieron el éxito de la misión.

En la isla de Sumatra se tuvo una experiencia similar a la de Borneo, la misión no prosperó, principalmente por los conflictos con los vecinos musulmanes. Los teatinos llegaron a instancias de algunos agentes de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales que tenía algunos fuertes en las costas de Sumatra para el comercio de la pimienta. Los misioneros se establecieron en Bengkulu en 1702. Sus informes señalan que había en ese lugar alrededor de 300 católicos entre europeos de varias nacionalidades, indios y malayos de Malaca convertidos al catolicismo. La presencia teatina en Beng-

¹⁷ Adolf Heuken, S.J., *The Catholic Church in Indonesia before 19th Century*, Jakarta, Cipta Loka Caraka, 2002, p. 178.

¹⁸ BNM, Mss/9673, ff. 167v-190.

kulu se mantuvo constante por 17 años, sirviendo casi exclusivamente a las comunidades de extranjeros católicos. Sin embargo, en 1719 la misión fue atacada por grupos provenientes de las comunidades malayas musulmanas de los alrededores, casi la mayoría de los católicos fueron asesinados durante las celebraciones del Viernes Santo. No obstante, los intentos misioneros teatinos en Bengkulu, Sumatra, no cesaron y mantuvieron cierta presencia hasta 1760, siempre con padres italianos.

CONCLUSIONES

Varios factores contribuyeron al fin de las misiones teatinas en Asia oriental. Algunas de estas causas fueron primeramente las constantes pugnas e intrigas entre órdenes religiosas, que en el caso de los teatinos se debió a su origen extranjero, concretamente no portugués. Los teatinos fueron acusados en varias ocasiones de ser enemigos del reino de Portugal, conspiradores. Algunos miembros de la Iglesia lusitana solicitaron que el gobierno no les diera el subsidio o viático necesario para sobrevivir. En varias ocasiones salieron victoriosos de estas acusaciones; sin embargo, estos hechos constantes fueron debilitando su presencia en Asia.

O q aos outros foy de provecho aos nossos foy motivo de adquirir maiores. inimigos, q' nos moverão muitas, e trabalhozas perseguições, as quaes outro intento não têmão q fazer nos desterrar dos dominios Portuguezes representarão que não tínhamos alvarà Real p.^a fabricar Igr^a e fundar casa, nos caluniarão de inconfidentes, e traidores nos publicarão amutinadores e inuteis, e p.^a mostrar, q intentavão fazernos q gr. mal chegou hua pessoa douta mas malevola a pedir a hum seu amigo nos não assistessem cõ esmollas, porq dizia q era couza escuzada darlas a nos.¹⁹

Otro hecho que afectó el desarrollo de los teatinos en el Padroado Portugués de Oriente fue la prohibición de enviar más sacerdotes italianos a las misiones. Éstas fueron paulatinamente quedando desiertas y perdieron importancia.

A causa de ficarem desertas estas tres Missões dos Reynos de Golondã, da vastissima Ilha de Borneo, e da espaçosa de Sumatra, e outras, de que p' consistencia em muito tempo, não dei noticia, todas porem fundadas pelos Religiosos Theatinos Italianos na Costa de Coromandel, no Reyno de Pegu, na Ilha de Java, nas Províncias de Camboja e Laos, foy a falta de Missionarios, por que falecendo huns,

¹⁹ "Recopilada Noticia das Missões dos Clérigos Regulares, 1727", BNL, Cod. 186, ff. 81-97.

não houve outros prompts, que lhes succedesem. Os Religiosos de Italia, e das mais partes de Europa, que vierão para estas Missões mandados pelo sagrado Collegio de Propaganda Fide com as despezas, que fazia para o viatico de transporte, e sustento annuo, e existirão nestas Indias por espaço de 114 annos, isto he desde anno 1640 té 1754...²⁰

Las misiones teatinas asiáticas declinaron durante la segunda mitad del siglo XVIII; sin embargo, la compañía logró sobrevivir durante parte del XIX. En 1860 fue casi exterminada en España con la abolición de las congregaciones religiosas, pero logró sobrevivir muy reducida en otras partes. En 1909 tuvo un fuerte renacimiento cuando se unió con la congregación española de la Sagrada Familia en Barcelona. En general podemos afirmar que los teatinos tuvieron mucho impacto en la Iglesia católica. El padre Anton Francesco Vezzosi publicó en Roma en 1780 *I scrittori de' chierici regolari detti Teatini*, obra en la cual presenta a los más famosos e importantes hombres de este instituto religioso, que logró tener dos santos: san Cayetano y san Andrés Avellino; un papa: Paulo IV; 250 obispos y arzobispos, 10 cardenales.

Las misiones en Asia ejercieron una fascinación sobre sucesivas generaciones de teatinos. Se daba continuidad a la idea original de la congregación. Desde el inicio, los misioneros se enfrentaron a situaciones muy diferentes en cada pueblo donde misionaron, y estas situaciones los movieron a emplear una gran variedad de métodos de evangelización. En Armenia, Georgia y en la India adoptaron las costumbres locales, aprendieron los idiomas, usaron sus conocimientos técnicos para conseguir la aceptación de la población y las autoridades. En concreto, en Armenia y Georgia los teatinos hicieron profundos estudios lingüísticos, históricos, teológicos y filosóficos sobre la religión y cultura de esos pueblos. Sus descripciones sobre Camboya y Borneo son fuentes importantes para conocer el desarrollo histórico de esas regiones. En general, los reportes y cartas teatinas que han sobrevivido hasta hoy son importantes fuentes de estudios y, por cierto, poco aprovechadas.

Entre los elementos que configuran el método de evangelización de los teatinos destacan el conocimiento del evangelizado, de su lengua, la formación y utilización de auxiliares seculares locales para el trabajo apostólico. La temática teatina abre al investigador un nuevo y gran campo de estudio.

²⁰ "Compendiosa noticia da fundação do templo, das cazas, e das missoens, que tem os religiosos theatinos nas Indias Orientaes", BNL, cod. 186, ff. 1-34, 1754.

CAPÍTULO OCTAVO

FILOSOFÍA, CULTURA Y LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS NOVOHISPANOS: ALGUNAS REFLEXIONES

Guillermo Zermeño

I

Estas reflexiones se encuadran en una investigación en proceso sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante la primera mitad del siglo XIX. Su particularidad estriba en que toma como eje el retorno de los jesuitas a la Nueva España en 1816. Me interesa saber en qué situación regresaron, sus bases de sustento y, desde luego, las dificultades que tuvieron para obtener su reconocimiento legal y su aceptación pública.

Desde esa perspectiva hice una pequeña incursión histórica en el periodo próximo anterior: el de la expulsión de 1767 y su nexa con la extinción decretada de la filosofía jesuítica en los centros de enseñanza novohispanos.¹ La relación entre los motivos de la expulsión y el retorno de los jesuitas es pertinente en la medida en que algunas de las dificultades que encuentra la Compañía de Jesús para su re-conocimiento posterior remiten a una especie de huella mnémica o prejuicio grabado en acontecimientos que tuvieron lugar en los siglos anteriores. Al investigar a mis personajes de la primera mitad del siglo XIX queda la impresión de que no hacen sino re-presentificar con otros nombres y en otras circunstancias eventos ya sucedidos.²

Como se podrá comprender, el relacionar los motivos borbónicos de la extinción con la filosofía que se enseñaba en los colegios jesuitas novohispa-

¹ Guillermo Zermeño, "La filosofía jesuita novohispana en perspectiva", en Alfonso Alfaro (coord.), *Los colegios jesuitas en la Nueva España, Artes de México*, México, vol. 58, diciembre de 2001, pp. 78-87.

² Los jesuitas mexicanos de la restauración, por ejemplo, se lamentan de que si no hubiera sido extinguida la Compañía de Jesús, "las doctrinas" de los iluministas franceses como D'Alembert no habrían llegado a causar tanto daño.

nos no es fácil. Mucho menos lo es el poder observar sus posibles efectos en la conformación cultural de los espacios misionales. Lo que sí es cierto, me parece, es que para la Nueva España la obra misional evangelizadora de los jesuitas es mejor conocida historiográficamente si se le compara con la obra que se lleva a cabo propiamente en los espacios urbanos. No es que la obra educativa de los jesuitas y otros aspectos no haya sido valorada;³ más bien me refiero al hecho de que figuras como las del padre Kino y otros misioneros sobresalen en relación con la de los “filósofos” jesuitas.

Es verdad que en el siglo xx existen algunos trabajos que dejan ver el interés en el rescate de la obra filosófica jesuítica desde 1940.⁴ Asimismo, se puede constatar que ese interés fue iniciado en el siglo antepasado por personalidades como el historiador Carlos María de Bustamante o Lucas Alamán, que intentaban apoyar el restablecimiento de los jesuitas en la primera mitad de aquel siglo xix.⁵ En esa recuperación se ofrece una imagen dual: por un lado la del jesuita humanista y educador, y por el otro la del misionero jesuita evangelizador. Durante la primera mitad del siglo xix predomina la imagen del misionero, en gran parte porque se ajusta con la del agente modernizador capaz de integrar a la civilización a las comunidades indígenas más alejadas. De hecho, cuando se discute hacia 1840 en las cámaras la posibilidad del restablecimiento de los jesuitas, el presidente Santa Anna argumenta en esa dirección. Así, me parece que hasta que los jesuitas no dispongan nuevamente de establecimientos educativos —finales del siglo xix—, la imagen que prevalece entre los estudiosos es la del misionero de la vieja compañía. Por esa razón, no es fácil establecer aún un nexo claro entre saber filosófico y evangelización en tierra de misiones.

No obstante, podemos suponer que aun cuando hay algunos jesuitas que permanecen en los centros urbanos para encargarse de la formación de re-

³ A manera de ejemplo, véase Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989; Elías Trabulse, *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

⁴ Gerardo Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, tomo I: *Fundación y obras*, México, Antigua Librería Robredo/José Porrúa e Hijos, 1941; Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943; Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948; David Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Jus, 1945; Julio Jiménez Rueda, *Historia de la cultura en México: el virreinato*, México, Cultura, 1960; Ignacio Osorio Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, México, UNAM, 1988; Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México, Plaza y Valdés, 2000; Mauricio Beuchot (Int: selecc. y notas), *Filósofos mexicanos del siglo xviii*, México, UNAM, 1995.

⁵ Emeterio Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana* (Herón Pérez Martínez, Int:), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989.

ligiosos y laicos y otros que son enviados expresamente a tierra de misiones, existe para ambos, en esencia, una misma formación que los identifica ante todo como jesuitas. Como se verá, la expulsión es un momento excepcional para identificar esa imagen “filosófica” unitaria del jesuita. Ese estereotipo está vinculado a un tipo de filosofía y fue utilizado por las autoridades del régimen borbónico como una de las razones para suprimir a los miembros de esta orden religiosa en los diversos reinos de la monarquía española. Descubrir esa huella unitaria en los debates entre quienes estaban a favor o en contra del retorno de los jesuitas en el siglo XIX es lo que da motivo a estas anotaciones retrospectivas.

II

Para saber qué se puede entender por filosofía jesuítica en el siglo XVIII sigo las indicaciones del arzobispo de México, enviado por Carlos III, Francisco Antonio de Lorenzana, al caracterizar la escuela jesuítica como un pensamiento propenso al “laxismo moral”. La orden del obispo Lorenzana de suspender las cátedras de filosofía y excluir la circulación y lectura de los autores jesuitas de filosofía y teología moral permite entender en ese sentido el lugar de la Compañía de Jesús en el campo de la cultura durante el periodo novohispano. Pero también nos obliga a circunscribir mejor el campo filosófico enmarcado por la filosofía moral.

La expulsión y la extinción de las cátedras

Carlos III ordenó la ocupación de las posesiones jesuíticas el 27 de marzo de 1767. Como se sabe, la determinación de la extinción se respaldó en un breve del papa Clemente XIV del 21 de julio de 1763. Al mismo tiempo prohibió que hubiese cualquier clase de manifestación contraria a la decisión invocando un edicto de Pío VI en el que sancionaba a las voces discordantes que podían hacer peligrar la paz de la Iglesia. Por esa razón impuso el silencio tanto a los que estaban a favor como a los que estaban en contra de la extinción de los jesuitas (Roma, 23 enero 1766). El edicto fue fijado en las puertas de las iglesias el 26 de agosto de 1766. Lorenzana, por su parte, ordenó que se leyera en un día festivo durante la hora de la misa mayor en la Catedral, en la Colegiata de Nra. Sra. de Guadalupe y en todas las iglesias de la ciudad. La supresión de las cátedras de la filosofía jesuítica en todos los centros de enseñanza novohispanos tuvo lugar un año des-

pués, el 12 de agosto de 1768. Las razones aducidas eran: "por oponerse al Estado y al bien público".

El año de la expulsión había en la provincia mexicana 678 jesuitas y le hubiera correspondido enseñar filosofía ese año al padre Antonio López Portillo. En el catálogo de los jesuitas que "leyeron" el curso de filosofía en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de la Ciudad de México entre 1700 y 1766 aparece una lista de 70 jesuitas, entre los que destacan algunos nombres, como los de Miguel de Venegas, Francisco Xavier Melgar, Francisco Xavier Lazcano, Juan de Villacencio, Diego Abad, José Julián Parreño y Miguel González.⁶

En su decreto oficial de abolición de las cátedras y enseñanza de la filosofía jesuítica, Lorenzana se refería explícitamente a la "ciencia media" y a su derivación filosófico-moral del "probabilismo". Ambas filosofías nos conducen a la obra de Aristóteles en general y a su Ética a Nicómaco en particular. La suspensión de la filosofía jesuítica forma parte entonces del paquete completo de la extinción de los jesuitas en los reinos de Carlos III.⁷ Sin embargo, no deja de sorprender que en la argumentación a favor de su desaparición se acuda a la filosofía como una de sus causas.⁸

Lorenzana había sido enviado por Carlos III para emprender una reforma cultural y educativa que implicaba también el poner fin a un tipo de razonamiento filosófico y moral identificado con los jesuitas. En su argumentación Lorenzana se refería a la petulancia y falta de humildad jesuítica reflejada en el hecho de pretender mediar entre la voluntad divina y el libre arbitrio del ser humano. Hablar de filosofía moral en ese tiempo presupone el arte que ha de desarrollar el cristiano para determinar la mejor opción al momento de realizar las transacciones sociales y mercantiles, pero también las morales o del fuero interno. El arte de la ciencia media, desarrollada,

⁶ *Catalogus personarum provinciae quae olim fuit Novae Hispaniae, Societatis Jesu, Stabilitae in legationibus bononiensi, et ferrariensi, italicis, anno domini MDCCCLXIX*. José Mariano Iturriga, 26 de abril de 1717, ingreso 31 de diciembre de 1733. Tres hermanos entraron: Pedro, Manuel, José. Nacidos en 22, 28, 26. Murió con 92 años. Pedro Márquez nació el 22 de febrero de 1741 e ingresó el 4 de marzo de 1761. Antonio Priego nació el 8 de febrero de 1730 e ingresó el 3 de abril de 1751. Atanasio Portillo nació el 2 de mayo de 1739 e ingresó el 25 de junio de 1754. XIX-6 Catálogo de los miembros de la prov. que están en Bolonia y Ferrara, 1769 (Fondo Decorme, Archivo de la Compañía de Jesús en México).

⁷ Algunos estudios recientes de gran interés sobre el tema se encuentran en las Actas del coloquio internacional de Berlín (7-10 de abril de 1999). Manfred Tietz en colaboración con Dietrich Briesemeister, *Los jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2001.

⁸ Como una de las causas la atribuye al probabilismo o ciencia media de los jesuitas (pastorales de 1767 y 1769).

entre otros, por Luis de Molina en el siglo xvi, estaba siendo puesto en entredicho por las reformas de Lorenzana, ya que dificultaba llevar adelante un programa de reordenamiento y reafirmación de la monarquía borbónica.

En todos siglos se ha dicho que el Mundo está perdido, más por la relaxación de él ha sido mayor en unos tiempos que en otros: En el de nuestros días hay más frecuencia de Sacramentos, más Religiones fundadas, más número de Sacerdotes, y Ministros, más copia de Confesores, más hermosura, y adorno en las Iglesias, y más prompto socorro para todo lo espiritual, que en los siglos anteriores. Con todo esto no se ve más adelantada la reformation de costumbres, y el espíritu de los Christianos con más fervor para cumplir con las obligaciones de su estado.

Si seguimos leyendo las razones de Lorenzana, aparecen también los re-sabios de disputas libradas en el pasado por los jesuitas. Podemos resumir su posición en los siguientes términos. Frente a la defensa del libre albedrío por los jesuitas, Lorenzana apelaba a la defensa de los dogmas establecidos por los doctores de la Iglesia (Santísima Trinidad, Eucaristía —Concilio de Letrán y de Trento), señalando que la razón sólo tenía la función de servir de apoyo a lo establecido en la Sagrada Escritura y en la tradición (derecho consuetudinario). Querer escrutar los secretos divinos era caer en el pecado de la soberbia. En ese sentido, salía a la defensa de la “fe del carbonero”.

Para fundar su argumento históricamente Lorenzana hace un recuento de las disputas en las que los jesuitas habían tomado parte activa, y elabora una relación de los autores “menores” en que basaban su filosofía, hasta que la hebra del estambre se había roto. En esa relación aparecen los nombres del padre Prudencio Montemayor (1581), Leonardo Lesio (1586), Luis de Molina, fundador de la “ciencia media” y abanderado de la causa del “probabilismo” que abría la puerta para apartarse de la “justa severidad de los Cánones y Concilios”. Estas doctrinas hacen demasiado caso de la fragilidad humana, con lo cual “destempla” el rigor de la fe y de los “preceptos evangélicos” con base en la causa del “libre alvedrío, modo fácil pero no sólido para manejarse en el Confesonario y desatar el nudo gordiano de gravísimas dificultades... probabilismo que huelo a tuciorismo y jansenismo...”. Habrá que comparar lo que se lee en sus libros (Busembaum, “Suma moral”; Calatayud, “Pláticas doctrinales”) con lo que se escucha de sus misiones, de su comercio...⁹ “Difícil compaginar las opulentas circunstancias con la rigidez

⁹ No obstante, a fines del siglo xviii se sigue editando la obra de Pedro de Calatayud, *Doctrinas prácticas que solía explicar en sus misiones el V. P. Pedro de Calatayud, maestro de teología, cate-drático de escritura, y misionero apostólico de la extinguida Compañía de Jesús*, 4a. ed. aum. con otras varias doctrinas del mismo autor, y con su vida, tomo I, Madrid, Imprenta de don Benito Cano, 1797.

del examen de conciencia.” En conclusión, sobran los argumentos, según Lorenzana, como para extinguir “las Cátedras de la escuela de los Jesuitas” y establecer la “prohibición Política de su Enseñanza, por oponerse a el Estado, y bien público, según se percibe de la Real Cédula”, dirigida por el rey.

III

Quizás se podría trazar un estudio que vincule la arquitectura y la plástica barroca con el arte de la casuística, como lo hizo para la escolástica y las catedrales góticas Erwin Panofski.¹⁰ Estudios recientes dejan ver cómo los jesuitas tradujeron las enseñanzas de sus maestros dominicos para enfrentar situaciones inéditas como la “herejía” luterana o calvinista. Son buenos imitadores de los dominicos, pero también grandes reorganizadores del legado recibido en función de los nuevos imperativos a favor del catolicismo.¹¹ En ese sentido los jesuitas aparecen como permanentes “modernizadores de la tradición, y probablemente, debido a su capacidad de adaptar y ajustar los saberes adquiridos a circunstancias desconocidas, la forma estética que los identifica sea la del barroco”. Al respecto Gilles Deleuze describe ese estilo en el que las líneas rectas y las curvas se pueden dar la mano o simplemente seguir de paso o crear nuevos pliegues:

El Barroco no remite a una esencia, sino más bien a una función operatoria, a un rasgo.

No cesa de hacer pliegues. No inventa la cosa: ya había todos los pliegues procedentes de Oriente, los pliegues griegos, romanos, románicos, góticos, clásicos... Pero él curva y recurva los pliegues, los lleva hasta el infinito, pliegue sobre pliegue, pliegue según pliegue. El rasgo del Barroco es el pliegue que va hasta el infinito.

En primer lugar, el Barroco diferencia los pliegues según las direcciones, según dos infinitos, como si el infinito tuviera dos pisos: los repliegues de la materia y los pliegues en el alma.¹²

¹⁰ Erwin Panofski, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Trad. y posfacio de Pierre Bourdieu), 2a. ed., París, Éditions de Minuit, 1967. En este libro se compara la *Suma teológica* de santo Tomás con la forma de las catedrales góticas. El historiador del arte difiere del espectador normal en que está consciente de lo que hace, señala Bourdieu. Es un historiador reflexivo que deja ver cómo efectúa su observación, un paso que el historiador positivista no realiza, pues parte de presupuestos epistemológicos diversos. En cambio, en “la ciencia, las operaciones más humildes, como las más nobles, valen lo que vale la conciencia teórica y epistemológica que acompaña sus operaciones” (p. 167). Un estudio fascinante en esa dirección es el de Roland Recht, *Le croire et le voir: l'art des cathédrales (XIIe-XVe siècles)*, París, Gallimard, 1999.

¹¹ Jean Delumeau y Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, Presses Universitaires de France, 1971.

¹² Gilles Deleuze, *El pliegue*, Barcelona, Paidós, 1989.

Parece que los jesuitas perdieron la batalla en 1767 y que el estilo “barroco” de razonar cedería frente a los impulsos estéticos del estilo neoclásico. Sin embargo, parece más bien ser lo contrario, sobre todo si se examina una especie de desfases entre los estilos arquitectónicos y las texturas o pliegues de las almas, como los denomina Deleuze.

En el caso de la filosofía y de la teología moral, vemos una especie de supervivencia o continuidad, a pesar de los intentos de Lorenzana de reformar de raíz los estudios eclesiásticos. La casuística o el arte de examinar la conciencia a partir de estudios de caso la vemos reaparecer en el siglo xx, pero también en las aulas de la Universidad de Harvard para formar nuevos economistas o administradores de empresas a partir del estudio de caso de empresas. Economía y moralidad no son campos tan distantes como podría pensarse, tal como fue desarrollado en el siglo xvi por uno de los maestros insignes de la filosofía jesuítica: Luis de Molina.¹³

Esta enseñanza de la escolástica jesuítica estaba presente en los colegios jesuitas novohispanos. Establecidos los clásicos y las autoridades, el canon filosófico, los profesores y catedráticos procedían a hacer su aplicación y adaptación a las situaciones específicas, a las necesidades de cada una de las circunstancias. Lo que todavía sabemos menos, y que requiere mayor investigación, es la clase de pliegues espirituales —ahora diríamos culturales— que esas ondas expansivas —pliegues de pliegues— producían, produjeron o siguen produciendo en individuos afectados.

La filosofía se traducía en esencia en el uso de manuales o libros de texto producidos en algunas universidades europeas como Salamanca, Valladolid o Alcalá de Henares y que literalmente era “leída” en los salones de clase novohispanos para formar a los futuros jesuitas misioneros, maestros o pastores. El estudio histórico-cultural de la enseñanza de la filosofía está todavía por hacerse. No existen trabajos similares a los que viene realizando Antonella Romano sobre la enseñanza de las matemáticas¹⁴ o sobre la producción de la arquitectura jesuita.¹⁵ Existen, es verdad, trabajos muy valiosos desarrollados en la UNAM —Mauricio Beuchot y Ramón Kuri son autores de algunos de ellos— para rescatar algunas de las obras que eran utilizadas. De alguna manera se trata de una obra arqueológica de rescate y que prepara el terreno para poder comprender su funcionamiento, la circulación de las ideas, y su

¹³ Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988.

¹⁴ Antonella Romano, *La contre-réforme mathématique: constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma, École Française de Rome, 1999.

¹⁵ Elisabetta Corsi, *La fábrica de las ilusiones: los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, México, El Colegio de México, 2004.

impacto en quienes se acercaban o se sometían a su influjo. ¿Cómo eran utilizados para resolver los problemas cotidianos a los que se enfrentaban, como confesores, consejeros políticos, empresarios o litigantes?

En ese sentido estas reflexiones constituyen sólo una primera exploración en torno al significado cultural de la filosofía jesuítica durante dicho periodo, punto de partida para observar los aspectos que pueden unir y separar a la Compañía de Jesús en su primera etapa y la que se desarrolló posteriormente a partir del siglo XIX. Tanto más que al ser abolidas las cátedras y enseñanzas de la filosofía jesuítica por orden de Carlos III y su operador novohispano Francisco de Lorenzana, lo que se argumentaba a favor de su abolición era el contener un espíritu liberal, su apertura y su disposición a la negociación. Esta capacidad se puede resumir en el hecho de que durante los siglos XVI y XVII los jesuitas —aunque hay que tener cuidado de atribuirles toda la responsabilidad y la gloria— desarrollaron una suerte de tecnología de análisis de la conciencia para examinar las cuestiones de moralidad referidas a situaciones que tienen que ver con el mundo realmente vivido de los individuos.

Para mi asombro, he encontrado que esta tecnología o forma de razonamiento moral, conocida también como “casuística”, actualmente está siendo reconsiderada y reevaluada en las escuelas de administración de empresas o para enfrentar situaciones límite, como los casos de las guerras y conflictos militares actuales. Se dice que el libro recién traducido al español de Michael Walser, *Guerras justas e injustas*, es una aplicación de la casuística para examinar, a partir de estudios de caso, el problema implicado en la agresión militar.

La evocación de la casuística y del probabilismo, que no son inventos jesuitas sino que parten de Aristóteles y encuentran sus paralelos en la religión judía e islámica, enfrenta dos modos distintos de abordar las cuestiones de ética y de moralidad. Un modo a partir del cual, razona Lorenzana, se basa en principios eternos e inmutables, y la modalidad “jesuítica”, que pone atención en los detalles específicos de cada uno de los casos analizados y sus circunstancias. Desde esta posición, siempre cabe un resquicio o posibilidad de contradecir a la autoridad.

Y entonces también me ha parecido interesante descubrir algunas paradojas encubiertas del lado de los ilustrados reformistas y sus opositores jesuitas, pues a la luz de esta filosofía los jesuitas aparecen como portadores de un espíritu más liberal, mientras los ilustrados, presuntos “liberales”, aparecen como su contraparte (sin considerar las cuestiones de la geopolítica en las razones de la expulsión como papistas y fieles aliados de Roma frente a la expansión del poder de las iglesias locales).

No deja de llamar mi atención el que los especialistas en historia de la ciencia Jonsen y Toulmin —en quienes me he apoyado para estas reflexiones— hayan descubierto en la casuística una modalidad moderna para enfrentar algunos de los dilemas morales de las sociedades contemporáneas, como son algunos temas relacionados con el aborto o las vías aceptables para el uso de los sujetos humanos en las investigaciones biomédicas o de la conducta. Ésta sería una muestra de cómo la investigación histórica puede ser de utilidad para el presente, al descubrir tradiciones que han cumplido una función en determinadas sociedades para enfrentar situaciones contingentes y que pueden más tarde ser adaptadas —no necesariamente copiadas— en circunstancias muy diferentes, como las actuales.

IV

La jesuitología (una noción desarrollada por los trabajos de Antonella Romano y Pierre Antoine Favre)¹⁶ es una ciencia que actualmente está en boga por la importancia de los jesuitas en la formación de la cultura católica post-tridentina. En el campo de la filosofía y de la teología se ha comenzado a valorar su importancia, incluso en la formación de saberes contemporáneos que no estaban calculados anteriormente como el desarrollo de la estadística a partir de la casuística.

En la relación entre política y filosofía durante la expulsión aparece la figura del obispo Francisco Antonio de Lorenzana como el encargado de llevar a efecto las reformas en el campo de la cultura y de la educación. Vistos en retrospectiva, los hechos de 1767 parecen condensar confrontaciones anteriores que fueron dando lugar a la formación de la representación histórica del jesuita. En ese sentido, considero importante insertar el juego de la política en el espacio del funcionamiento de la memoria colectiva.

Una segunda cuestión que salta a la vista del historiador son las paradojas que se desprenden tanto del papel desempeñado por los reformistas borbónicos “ilustrados” como por los jesuitas “contrarreformistas” o “antiilustrados”. La búsqueda de la felicidad terrenal lleva a los primeros a establecer medidas que profundizan involuntariamente la brecha que separa a los reformadores de sus súbditos, e incluso a una mayor fragmentación de sus reinos. Quizás el adjetivo de “despóticos” ilustrados —una contradicción *in termini*— se explica por la necesidad de no perder el hilo de la fragmenta-

¹⁶ Pierre-Antoine Fabre y Antonella Romano, “Presentation/Introduction”, *Les jésuites dans le monde moderne: Nouvelles approches, Revue de Synthèse*, vol. 120, núm. 2-3, Paris, Albin Michel, abril-septiembre de 1999, pp. 247-260.

ción. Sin embargo, sus medidas encontrarán en el corto y mediano plazo un efecto colateral no deseado: las revoluciones de independencia. En el caso de los jesuitas, en cambio, tenemos un efecto contrario: al dar preferencia a la salvación de las almas o la felicidad celeste, desarrollan un dispositivo no buscado del todo: el de la contingencia y el relativismo propio de la época moderna. En ese sentido, podría pensarse que el transcurrir de la historia se esclarece mejor si se consideran los efectos no deseados de las acciones de los actores. Es una cuestión que adquiere relevancia sólo si se revisan y se tratan de explicar hechos históricos como el de la expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII, que puso punto final a un sistema o red global de enseñanza y de formas de misionar.¹⁷

¹⁷ Isabel Olmos Sánchez, "Cambios socio-estructurales en la institución eclesiástica", en Isabel Olmos Sánchez, *La sociedad mexicana en vísperas de la Independencia, 1787-1821*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989, pp. 203-245.

CAPÍTULO NOVENO

EUROPEOS EN EL SUR DE ASIA DURANTE EL IMPERIO MOGUL TARDÍO

Percepciones de misioneros italianos

David N. Lorenzen

Entre los europeos que se establecieron en la India durante el siglo xviii había casi cien misioneros católicos que pertenecían a la llamada Misión del Tíbet.¹ Se le encargó esta misión a una provincia italiana de frailes capuchinos de la orden franciscana.² Ellos erigieron el primer hospicio de la misión en el asentamiento francés de Chandernagore en Bengala en 1706 y al poco tiempo otro más en la ciudad de Patna en Bihar. De ahí siguieron con otros hospicios en el valle de Katmandú en Nepal y Lhasa en el Tíbet. A partir de diciembre de 1745 también sostuvieron un importante hospicio en el estado principesco de Bettiah, en la región noroeste de Bihar, a 120 kilómetros al suroeste de Katmandú. Los capuchinos fueron expulsados permanentemente del Tíbet en 1745 y de Nepal en 1769, pero siguieron

[Traducción del inglés de Germán Franco Toriz y Adrián Muñoz]

¹ La investigación para este ensayo fue patrocinada en gran medida por una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Agradezco a Ishita Banerjee, Sabyasachi Bhattacharya, Elisabetta Corsi, Saurabh Dube y a los lectores anónimos de *JESHR* sus comentarios críticos a versiones anteriores. Gautam Bhadra, Jose Kalapura y Thomas Trautmann me ayudaron a obtener materiales de difícil acceso. Todas las traducciones son mías, a menos que se indique algo distinto.

² La orden mendicante de los capuchinos es uno de los tres miembros de la “familia” franciscana (las otras dos son las órdenes observante y conventual). La mayoría de los capuchinos son “frailes” más que “monjes” porque en general no se retiran del mundo para recluirse en monasterios, sino que realizan trabajo misionero y pastoral. Los capuchinos están organizados en “provincias” que aproximadamente corresponden a regiones geográficas. La mayoría de los capuchinos de la Misión del Tíbet venían de la región de Le Marche de la Italia central.

manteniendo sus hospicios en Bettiah, Patna y Chandernagore durante la mitad del siglo xviii.³

Bengala y Bihar son, por supuesto, precisamente las regiones en las que la Compañía Inglesa de las Indias Orientales se estableció primero como una gran potencia territorial en el sur de Asia. Durante la segunda mitad del siglo xviii, las tropas de la Compañía en Bengala y Bihar no sólo combatieron contra los nawabs de Bengala, sino también contra los franceses, el emperador mongol, el nawab de Awadh, el maharajá de Benarés, los marathas y el rey gorkha de Nepal. Los capuchinos italianos fueron testigos presenciales de muchos de estos sucesos y escribieron acerca de lo que vieron y oyeron.

Para lograr la consecución de su fin último, a saber, la conversión de los pueblos no cristianos del sur de Asia y del Tíbet —ya fueran hindúes, musulmanes o budistas— a la religión católica, los misioneros pusieron gran empeño en aprender las lenguas locales y entender las religiones y costumbres sociales que iban encontrando. Trabajaron durante un periodo anterior a las traducciones hechas por los orientalistas británicos, franceses y alemanes y sus asociados sudasiáticos de una gran cantidad de textos en lenguas sánscrita y persa, e hicieron la reconstrucción de los detalles cronológicos de la historia antigua de la India. No obstante, sus traducciones y textos eruditos fueron un precedente de los escritos por los orientalistas y en algunos casos les aportaron colaboraciones directas.

Este ensayo examina algunos de los textos escritos por estos misioneros capuchinos italianos establecidos en Bihar, Bengala y Nepal. En estos textos, los frailes capuchinos describen sus encuentros tanto con mercaderes europeos

³ Hay pocos estudios buenos de la misión capuchina en el Indostán. La introducción de Luciano Petech a su colección en siete partes de documentos de la misión (*I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, Roma, Libreria dello Stato, 1952-1956, parte I, pp. xv-cxx) es esencial, pero se ocupa casi exclusivamente de los principios de la misión en Tíbet y Nepal, al igual que los documentos que publica. Para la fase indostana de los años 1740 a 1790 que se aborda en este ensayo, los mejores estudios publicados son los de Fulgentius Vannini, *Christian Settlements in Nepal During the Eighteenth Century*, Nueva Delhi, 1977, e *Hindustan-Tibet Mission*, Nueva Delhi, Agra, Capuchin Ashram, 1981, Udyognagar, y Gottardo da Como, *La Missione Tibet-Hindustan negli scritti del P. Giuseppe da Rovato, O.F.M. Cap., Prefetto Apostolico del Tibet (1761-1786)*, Asmara, Scuola Tipografica Franciscana, 1954, pp. 1-lxxxvi. No obstante, estas obras de Vannini y Da Como tienen el defecto de su tono hagiográfico y son de muy difícil acceso. El estudio de Adrien Launay de 1903, publicado en francés, fue reeditado recientemente (*Histoire de la Mission du Thibet*, 2 vols., París, Missions Étrangères de Paris: Indes Savantes, 2001). Un útil resumen histórico puede encontrarse en Daniel A. de Souza, *Capuchin Missions in India*, Brahmavar, Karnataka, Capuchin Publications, 1993. Otra fuente valiosa es la tesis doctoral inédita de Jose Kalapura [que aparece como Jose K. John], *Religion and Community: The Bettiah and Ravidas Christian Communities in Bihar, 1930-1980*, Jawaharlal Nehru University, Nueva Delhi, 1999, aunque trata sobre el siglo xx.

como con aventureros militares, y con gente nativa del sur de Asia y sus culturas. Sus comentarios no sólo hablan de lo que veían y oían, sino que también revelan cómo reaccionaban ante el proyecto colonial británico y cómo sus percepciones de los estados y sociedades sudasiáticos (incluyendo a europeos y euroasiáticos) se veían influidas por una amplia variedad de actitudes europeas hacia la ciencia empírica, hacia la jerarquía social y política, hacia la tolerancia religiosa y hacia las identidades y lealtades nacionales y religiosas.

Aunque los capuchinos en general expresaban típicas actitudes europeas acerca de la superioridad de la religión cristiana y la ciencia europea, también atacaban vigorosamente varias ideas políticas y sociales asociadas a la Ilustración europea que muchos historiadores han considerado como elementos esenciales de las intervenciones europeas en el sur de Asia por lo menos desde mediados del siglo XVIII. En sus tratos con los gobernantes nativos hindúes y budistas, por ejemplo, los capuchinos ponían gran cuidado en subrayar que las conversiones al cristianismo no eran una amenaza a la autoridad de dichos gobernantes y al principio se adaptaron al sistema de castas (por lo menos en los textos que escribieron para un público nativo). Hacia 1765 o 1770, no obstante, cuando ya era claro que el control británico en Bengala y Bihar duraría muchos años y que la casta planteaba serias dificultades para la conversión religiosa, los capuchinos dejaron de preocuparse de ofender a las autoridades políticas nativas y criticaron abiertamente el sistema de castas. Por otra parte, nunca cejaron en su oposición a la tolerancia religiosa, el pluralismo religioso y el secularismo, ya fuera hindú o europeo, que muchos administradores británicos afirmaban favorecer. Hasta cierto punto, los capuchinos tenían conciencia de las ideologías más seculares de la Ilustración europea y reaccionaron con fuerza ante ellas. De la misma manera, se opusieron al protestantismo cristiano en todas sus versiones, aunque también forjaron profundos lazos de amistad con varios laicos protestantes.

Cuatro de los misioneros capuchinos que trabajaron en Bihar, Bengala y Nepal en el periodo que va de alrededor de 1740 a 1800 escribieron importantes relatos, según lo que vieron y oyeron. Se trata de: 1) Giuseppe Maria da Gargnano (1709-1761), 2) Cassiano da Macerata (1708-1791), 3) Marco della Tomba (1726-1803) y 4) Giuseppe da Rovato (d. 1786). Giuseppe Maria da Gargnano llegó a Chandernagore en 1739. Estuvo sobre todo en Patna hasta principios de 1742 y de ahí pasó a Lhasa, donde permaneció hasta abril de 1745. Tras varios años en Nepal, Chandernagore y Patna se mudó a Bettiah en 1749 y pasó allí la mayor parte del tiempo hasta su muerte en enero de 1761. El texto más importante de este misionero que ha llegado hasta nosotros es un diálogo religioso entre un cristiano y un hindú, escrito en indostaní e italiano en 1751. Cassiano da Macerata parece haber sido un

colaborador de este texto. Cassiano era un año mayor que Giuseppe Maria pero se consideraba a sí mismo discípulo de este último. Cassiano llegó a Chandernagore con Giuseppe Maria en 1739. Viajó a Lhasa en 1741 y sólo permaneció en ese lugar alrededor de un año y medio antes de pasar a Bhatgaon en Nepal. Dejó Bhatgaon en noviembre de 1745 y pasó el resto del tiempo en Bengala y Bihar. Regresó a Italia en 1754. A su regreso escribió varios textos sobre el sur de Asia, de los cuales el más importante es una biografía de Giuseppe Maria que se publicó en 1767. Marco della Tomba fue a esa región en dos ocasiones: primero estuvo de 1757 a 1773 y después de 1783 hasta su muerte en Bhagalpur en 1803. La mayor parte del tiempo estuvo en Bettiah, donde fue sucesor de Giuseppe Maria, y más tarde vivió en Chandernagore. La mayoría de los textos de Della Tomba con los que se cuenta son ensayos y traducciones que llevó a Italia en 1773 o que escribió poco después. Aparte de algunas cartas, lo que haya escrito tras su regreso al sur de Asia en 1783 no sobrevivió. Giuseppe da Rovato llegó a Chandernagore en 1762. Primero se estableció en Patna, pero después pasó unos cinco años en Nepal, para vivir el resto del tiempo principalmente en Patna, pero con algunas temporadas también en Chandernagore, hasta su muerte en diciembre de 1786. De 1769 a su muerte fue prefecto de la misión. Desde su salida de Italia, escribió muchas cartas, la mayoría de las cuales sobrevivieron, dirigidas a sus superiores y amigos en Italia acerca del estado de la misión, los sucesos políticos y sus viajes.⁴

⁴ Los manuscritos o ediciones publicadas de los textos mencionados en este párrafo se describen con detalle en esta nota y las siguientes. La mayoría de las más de cincuenta cartas que han llegado hasta nosotros de Giuseppe da Rovato se publicaron en Gottardo da Como, *La Missione Tibet-Hindustan negli scritti del P. Giuseppe da Rovato, O.F.M. Cap., Prefetto Apostolico del Tibet (1761-1786)*, Asmara, Scuola Tipografica Franciscana, 1954. Unas cuantas de las cartas de Giuseppe Maria de Gargnano se publicaron en la primera biografía que de él hizo Cassiano da Macerata (*Memorie Storiche delle virtù viaggi e fatiche del P. Giuseppe Maria de Bernini da Gargnano Cappuccino della Provincia di Brescia e Vice Prefetto della Missione del Thibet*, Verona, Italia, Moroni Press, 1767). Una transcripción mecanografiada de este documento y una traducción al inglés, también mecanografiada, de 1930 se encuentran entre los papeles de la colección Henry Hosten en la biblioteca del Vidyajyoti College de Delhi. El impreso de 1767 es un libro en extremo raro. Hay ejemplares en la biblioteca de la St. Bonaventure University del estado de Nueva York y en los Archivos Provinciales Capuchinos en Milán. Ambas instituciones tuvieron la amabilidad de proporcionarme copias de sus ejemplares. Aparte del Diálogo entre el hindú y el cristiano y estas cartas, los demás textos que se dice escribió Giuseppe Maria no sobrevivieron. Los manuscritos de las cartas y los textos escritos por estos y otros frailes de la Misión Tibet-Indostán se hallan en su mayoría en la Biblioteca Vaticana, el Archivo de Propaganda Fide en Roma, el Archivo General de las Misiones Capuchinas en Roma y la biblioteca Mozzi-Borgetti de Macerata. Agradezco a los bibliotecarios de estas instituciones y también a Paul Spaeth, de la biblioteca de la St. Bonaventure University, su ayuda para la localización de los materiales y su reproducción.

LA MISIÓN TÍBET-INDOSTÁN Y BETTIAH

Hasta alrededor de 1765, todos los territorios (a excepción de Chander-nagore) en los que había hospicios de la Misión Tíbet-Indostán de los capuchinos estaban controlados por gobernantes autóctonos, a saber, el rey y dalai lama del Tíbet en Lhasa, los reyes de Katmandú, Patán y Bhatgaon en Nepal, y el rajá de Bettiah al noroeste de Bihar. En Patna, el nawab de Bengala gobernó la ciudad a través de un gobernador local hasta 1763, pero ya desde antes de esa fecha las fábricas de los ingleses, holandeses y franceses de la ciudad tenían abundantes tropas bajo sus respectivos mandos. Chandernagore ya era una colonia francesa cuando los capuchinos llegaron por primera vez, en 1706. Al principio, los gobernantes locales toleraron la presencia de los capuchinos en Patna, Katmandú, Lhasa y, algún tiempo después, en Bettiah, por varias razones. Los capuchinos eran poco numerosos y aparentemente inofensivos; proporcionaban a las élites gobernantes algún acceso, en sus lenguas autóctonas, a los europeos, quienes ya se habían convertido en una importante fuerza militar y política en Bengala; y, lo más importante, los frailes se las arreglaron para vender sus servicios como médicos expertos. De hecho, sólo uno o dos de los capuchinos tenían alguna formación médica antes de su llegada al sur de Asia. Sin embargo, una vez que empezaron a convertir al cristianismo a la gente de las poblaciones nativas del Tíbet y Nepal, los gobernantes locales y las élites religiosas no tardaron mucho en expulsarlos de sus territorios. En Bettiah, por otra parte, la estrecha amistad personal entre Giuseppe Maria da Gargnano y el rajá local les dio a los frailes la oportunidad de establecer una presencia más permanente como misioneros. Nunca fueron expulsados de Patna, probablemente porque dirigían sus actividades de proselitismo y su ministerio exclusivamente a los cristianos europeos y euroasiáticos que residían allí. Tras la victoria de los británicos en la batalla de Buxar (1764), las élites locales de Patna y Bettiah perdieron el poder para expulsar a los frailes y con el tiempo éstos abrieron varios hospicios más en Bihar y Bengala.

Los esfuerzos que los frailes hacían para congraciarse con los gobernantes locales quedan bien ilustrados en el relato de cómo lograron obtener el apoyo del rajá de Bettiah. Hay dos versiones tempranas de este relato que sólo coinciden parcialmente. La que resulta más entretenida es la que cuenta el fraile Marco della Tomba en su "Introducción al viaje a la India", probablemente escrita hacia 1774 y tal vez basada en un diario más antiguo. Marco afirma que Giuseppe Maria da Gargnano fue llamado para curar a la reina de Bettiah de una misteriosa enfermedad que resultó ser, en palabras

de Marco, “sólo una especie de gangrena en la garganta”.⁵ Se cuenta que Giuseppe Maria rápidamente curó este padecimiento y con ello se ganó el perdurable apoyo del rajá.

La otra versión, algo más prosaica, de la fundación de la Misión de Bettiah es la de la biografía de Giuseppe Maria escrita por Cassiano da Macerata en 1767. Puesto que Cassiano era amigo personal y compañero de Giuseppe Maria, tal vez esta versión refleje con mayor fidelidad cómo sucedieron las cosas. Según Cassiano, Giuseppe Maria llegó a Patna el 8 de diciembre de 1739 y permaneció en ese lugar hasta que salió para el Tíbet en la primavera de 1742. Durante esta época, Giuseppe Maria conoció al rajá de Bettiah y consiguió su apoyo.⁶

He de añadir que, durante el tiempo que Fr. Giuseppe Maria estuvo dedicado en este Hospicio a la medicina, [...] habiendo conocido en la Factoría Inglesa al reyezuelo [*regolo*] de Bettiah, quien había acudido allí por sus asuntos en la corte de Patna, se ganó a tal grado la devoción de este señor que este último, al regresar a su pequeño reino, tras un viaje de cinco días al noreste de Patna, mandó llamarlo para que le hiciera la gracia de visitarlo, ofreciéndole satisfacer todo cuanto fuera necesario para ello [...]. En una de [sus] visitas, le dejó al rey cierta medicina, para curarlo de algunas aflicciones que le había explicado. Al año siguiente lo visitó de nuevo, y el reyezuelo, tras recibirlo con muestras de afecto y veneración que cada vez eran mayores, allí mismo le dijo que con la primera dosis de la medicina que le había dejado al punto se sintió aliviado de ciertos dolores que lo habían torturado durante doce años, pese al sinnúmero de medicinas que había tomado para curarse [...].

[...] Atraídos por la ejemplar conducta religiosa de Fr. Giuseppe Maria, el rey y la reina le rogaron en muchas ocasiones que se fuera a vivir cerca de ellos, y le ofrecieron un amplio solar y la necesaria habitación, así como todo cuanto precisara para su sostenimiento diario. El misionero siempre ofreció sus excusas, diciendo que no dependía de él fundar nuevos hospicios, y que tampoco el Fr. Prefecto tenía la autoridad para satisfacer sus deseos, excepto que recibiera de

⁵ Marco della Tomba, *Gli scritti del padre Marco della Tomba, missionario nelle Indie orientali*, edición de A. de Gubernatis, Florencia, Italia, Tipi dei successori Le Monnier, 1878, p. 16.

⁶ Cassiano da Macerata, *Memorie Istoriche...*, *op. cit.*, pp. 13-15. El texto en inglés que se cita y traduce aquí se basa en una traducción inédita de 1930 hecha por Henry Hosten que tiene algunas enmiendas. Una tercera fuente temprana de los comienzos de la misión de Bettiah es la anónima *Breve relación de la prodigiosa, y nueva Conquista espiritual del Reyno del gran Tíbet, y otros confinantes*, México, 1745. Un ejemplar de este raro libro se encuentra en la biblioteca de la St. Bonaventure University de Nueva York. Este texto atribuye la fundación de la misión de Bettiah a las negociaciones entre el rey y el fraile Vito da Recanati, establecido en Nepal desde 1737. El “compañero” anónimo de Vito que se menciona en esta relación probablemente sea Giuseppe Maria.

Roma un mayor número de misioneros, ya que los que recién habían llegado apenas alcanzaban a llenar los puestos requeridos por los antiguos hospicios. Por un momento el rey quedó pasmado. Sometió encarecidamente su petición mediante una carta al Soberano Pontífice Benedicto XIV, pidiéndole que le enviara dos misioneros.

Las diferencias entre estos dos relatos no carecen de interés, pero no es necesario detenernos en ellas. Con toda probabilidad, reflejan el hecho de que ambos autores recordaban sucesos que habían tenido lugar muchos años antes (en el caso de Marco, 35 años; en el de Cassino, 25). Queda claro de ambos relatos que Giuseppe Maria tuvo un primer contacto con el rajá en 1740 y que Giuseppe curó algunas afecciones físicas ya del rey, ya de la reina, ya de ambos. Para corresponderle, el rajá envió una carta al papa Benedicto XIV con la petición de que se estableciera un hospicio en Bettiah. Todavía existen un resumen de la solicitud del rajá y una versión en latín de la respuesta del papa de 1742. El papa aceptó la petición del rajá y de manera especial destacó que la cristiandad no era amenaza alguna para la autoridad real:⁷

Estamos muy agradecidos por esta buena voluntad de usted y oramos para que Dios abra el corazón y la mente de su alteza y su pueblo para recibir el mensaje cristiano. Llevará felicidad a su reino, preparará el camino a la salvación eterna, arrancará los males de su seno y fomentará los lazos de unidad entre usted y su pueblo. De hecho, uno de los principios fundamentales de la enseñanza cristiana es inculcar la obediencia y el respeto a los reyes y aquellos con autoridad. Nos sentimos seguros de que la fiel observancia de todas las leyes divinas y humanas será una fuente de paz, consuelo y prosperidad para usted y todos sus súbditos también.

La carta del papa no fue entregada a Dhurup Singh, rajá de Bettiah, sino hasta el 7 de diciembre de 1745, cuando Giuseppe Maria, Cassiano da Macerata y un converso tibetano llamado Miguel llegaron a Bettiah procedentes de Nepal. El rey les ofreció una casa donde pudieran establecer un hospicio. Éste fue el inicio de la misión de Bettiah, la única que fue un éxito duradero de entre todos los esfuerzos de los capuchinos durante el siglo XVIII para crear comunidades cristianas grandes en el Tíbet, Nepal y el noreste de la

⁷ La traducción citada aquí es la que ofrece F. Vannini al inglés incluida en *Hindustan-Tibet Mission...*, *op. cit.*, p. 25. El texto original en latín se encuentra en *Bullarium Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, vol. VII, Roma, 1752, p. 264. Una carta muy parecida fue enviada por el papa al rajá de Bhatgaon en Nepal el mismo año (F. Vannini, *Hindustan-Tibet Mission...*, *op. cit.*, p. 74).

India. Días después, el grupo partió del lugar para llevar a Patna a Cassiano, quien había caído enfermo. Giuseppe Maria y Miguel regresaron a Bettiah en los primeros días de enero de 1746, y antes de que pasara un año Giuseppe Maria enfermó y partió a Patna y luego a Chandernagore. No regresaría a Bettiah sino hasta el otoño de 1750. Mientras tanto, Cassiano había sido enviado a Bettiah a mediados de 1749 y los dos cercanos amigos pasaron varios años juntos hasta que Cassiano se embarcó para Italia en febrero de 1754. Giuseppe Maria murió en Bettiah el 15 de enero de 1761.

CIENCIA E INDOLOGÍA

Los comienzos decisivos de la fascinación europea por la ciencia y la evidencia empírica en general se sitúan en los siglos XVI y XVII y se asocian con los nuevos descubrimientos geográficos de exploradores como Colón y Vasco da Gama y con las nuevas teorías e instrumentos científicos desarrollados por hombres como Copérnico (1473-1543), Galileo (1564-1642) y Kepler (1571-1630). Los nuevos descubrimientos geográficos fueron motivados más por el deseo de oro y especias, el afán de conquistas y la expansión mesiánica de la cristiandad, que por el objetivo de las exploraciones científicas.⁸ No obstante, una vez hechos estos descubrimientos, la divulgada creencia popular en cosas como los hombres con cabeza de perro que habitaban lejanas tierras o el que la tierra fuera plana fueron cada vez más insostenibles.⁹ Como se sabe, el apoyo de Galileo al modelo heliocéntrico del sistema solar le acarreo grandes problemas con Roma, mientras en los países protestantes este modelo fue aceptado en general con más facilidad. En todas partes de Europa, sin embargo, los descubrimientos más directos hechos por Galileo y otros con la ayuda de nuevos instrumentos científicos, como el telescopio y los experimentos científicos, no podían seguir siendo negados.¹⁰

⁸ Acerca de los motivos de Colón, véase Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, España, Casa-Museo de Colón: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983. Acerca de Vasco da Gama, véase Sanjay Subrahmanyam, *The Career and Legend of Vasco da Gama*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 1997.

⁹ Nótese, sin embargo, que buena parte de las autoridades de la Iglesia cristiana pertenecientes a la antigüedad tardía apoyaban la idea de que la tierra era redonda. Jeffrey B. Russell, *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*, Nueva York, Praeger, 1991.

¹⁰ La entretenida biografía de Galileo y su hija de Dava Sobel, *Galileo's Daughter: A Drama of Science, Faith and Love*, Londres, Fourth Estate, 1999, da al lector no especializado una explicación excepcionalmente clara de sus descubrimientos científicos más importantes.

Pese a los nuevos descubrimientos geográficos y científicos, la desaparición de las viejas ideas acerca de Asia y la India fue un proceso gradual. Paradójicamente, la gran autoridad que los cultivadores del humanismo renacentista otorgaban a autores clásicos griegos y latinos como Heródoto, Aristóteles, Plinio el Viejo, Claudio Tolomeo y otros también retrasó la aceptación de nuevas ideas sobre la geografía y la ciencia tanto o más que la vieja tradición escolástica.¹¹ Según Geneviève Bouchon, el proceso de formación de una visión más realista de la India duró por lo menos un siglo:¹²

De hecho, Europa nunca había perdido el recuerdo de la India fabulosa de las conquistas de Alejandro [...]. La representación confusa que la población medieval [de Europa] se había formado de las Indias orientales sería reemplazada, a través del siglo XVI, por una imagen cada vez más precisa. Con una presencia que se manifestaba no sólo mediante sus productos comerciales sino también su gente, la India mítica se convirtió en una realidad para toda Europa.

No sabemos casi nada de lo que capuchinos como Cassiano da Macerata, Giuseppe Maria da Gargnano, Marco della Tomba y Giuseppe da Rovato sabían o imaginaban de la India antes de dejar Europa. Sylvia Murr nos ha dado un excelente recuento de lo que se sabía y publicaba acerca de la India en la Europa dieciochesca, especialmente en Francia.¹³ Particularmente importantes y populares eran los muchos volúmenes de las *Lettres Édifiantes* de los jesuitas, publicadas primero en francés entre 1702 y 1758, y después entre 1773 y 1776 y traducidas rápidamente a otras lenguas europeas. Incluso en el siglo XVII, muchas colecciones de cartas de jesuitas de la India y Asia oriental, así como relatos de misioneros y viajeros de la India ya se habían publicado en italiano. De especial interés resulta un manual para aquellos misioneros que se dirigían a la India y Asia oriental, preparado por el abad benedictino Clemente Tosi y publicado en Roma en 1669.¹⁴ No obstante, no

¹¹ Anthony Grafton (ed.) et al., *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

¹² Geneviève Bouchon, "L'Image de l'Inde dan l'Europe de la Renaissance", en Catherine Weinberger-Thomas (ed.), *L'Inde et l'imaginaire*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988, pp. 69-90 (n. b. p. 70).

¹³ Silvia Murr, "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières", en Marie-Claude Porcher (ed.), *Inde et littératures [Purusartha 7]*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, pp. 233-284 (n. b. pp. 238-241). Véase también Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988, pp. 36-53, e Inès G. Zupanov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, 1999, Oxford University Press, 1999.

¹⁴ Acerca de los textos italianos del siglo XVII sobre Asia, véase Donald F. Lach y Edwin J. van Kley, *Asia in the Making of Europe*, vol. 3, *A Century of Advance*, libro 1, *Trade, Missions, Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 367-389.

tenemos ninguna sugerencia de que alguno de los capuchinos de la misión Tíbet-Indostán haya leído al menos uno de estos textos, o que siquiera haya leído cualquiera de los relatos o cartas de capuchinos que los habían precedido en esa misión.

La única mención significativa de que uno de los capuchinos hubiera leído un texto acerca de la India escrito por un autor europeo se halla en un manuscrito de Marco della Tomba que critica prolijamente las teorías indológicas del autor inglés J. Z. Holwell.¹⁵ El libro atacado por Marco es el segundo volumen de *Interesting Historical Events...*, de Holwell. Este volumen se publicó por vez primera en 1767 y vio la luz en una traducción francesa en 1769. Con toda probabilidad Marco leyó este libro al regresar a Italia en 1773 y usó el conocimiento que había adquirido de la cultura hindú durante su larga primera estancia en la India (1757-1773), para señalar muchos de los aparentes errores de Holwell. Sylvia Murr advierte que el libro de Holwell también fue criticado por el misionero jesuita francés Coeurdoux, pero Voltaire lo usó como una fuente de autoridad contra los jesuitas.¹⁶

El propio trabajo de Marco como indólogo incluye la primera traducción de generosas porciones del *Ram-carit-manas* a una lengua europea (el italiano), así como traducciones de varios textos del Kabir panth. También escribió varios ensayos indológicos acerca del hinduismo.¹⁷ Sir William Jones describe, con cierta displicencia, una conversación personal que tuvo con Marco acerca de temas de indología, en un artículo publicado en el primer volumen de *Asiatick Researches*.¹⁸ La labor indológica de Giuseppe Maria da

¹⁵ El manuscrito de Marco se conserva ahora en la BAV (clasificado como *Borg. Lat. 537*). Aunque Marco no da la fecha en que se escribió, el manuscrito fue donado por Marco a Stefano Borgia, quien lo depositó en el Museo Borgiano en 1775.

¹⁶ Véase S. Murr, "Les conditions...", *op. cit.*, pp. 262 y 274 (nota 79). La fecha de 1764 que S. Murr da corresponde al primer volumen. Una edición accesible de las partes importantes del libro de Holwell está incluida en Peter J. Marshall, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, U. K., University Press, 1970, pp. 45-106.

¹⁷ Acerca de las obras de Marco, véase David N. Lorenzen, "Marco della Tomba", en Monika Horstmann (ed.), *Images of Kabir*, Nueva Delhi, Manohar, 2002. Algunas de las traducciones de Marco, incluyendo fragmentos del *Ram-carit-manas*, se publicaron en Marco della Tomba, *Gli scritti...*, *op. cit.*, pp. 129-182. La mayoría de estas traducciones, y también los textos en hindi, se hallan en un manuscrito de la BAV clasificado como *Borg Ind. 4. A.* de Gubernatis (el editor de la edición de 1878) y más tarde C. Vaudeville identificó erróneamente la traducción del *Manas* de Marco como un *Ramayana* Kabir panthi. Varios de los ensayos de Marco della Tomba se incluyeron en su *Gli scritti*. La mayoría de sus ensayos, publicados e inéditos, se hallan en la BAV, y son los manuscritos clasificados como *Borg. Lat. 524*, *Borg. Lat. 525* y *Borg. Lat. 537*.

¹⁸ William Jones, "On the Gods of Greece, Italy and India", *Asiatic Researches*, vol. 1, 1788, pp. 221-275 (n. b. p. 230).

Gargnano resulta evidente en su Diálogo cristiano-hindú.¹⁹ Aunque no sobrevivió ninguna de sus numerosas traducciones de textos en sánscrito y en hindú al italiano, existe una detallada lista de ellas en la biografía escrita por Cassiano da Macerata.²⁰ El propio Cassiano escribió un extenso tratado en italiano sobre el hinduismo a su regreso a Italia. Un ejemplar se conserva actualmente en la biblioteca Mozzi-Borgetti en Macerata. También editó y fue coautor de un estudio de la religión tibetana que se publicó en 1773.

Asimismo, sabemos, en comparación, muy poco sobre las actitudes de los misioneros capuchinos hacia la ciencia. A diferencia de sus rivales mucho mejor instruidos, los jesuitas, pocos frailes capuchinos parecen haber estudiado otra cosa que no fuera teología y latín antes de salir de Italia. Una vez llegados al sur de Asia, virtualmente no tenemos evidencias de que se hayan ocupado de algo más que de las lenguas locales que precisaban para su trabajo misionero. Unos cuantos —entre ellos Giuseppe Maria da Gargnano y Marco della Tomba— intentaron aprender sánscrito y estudiaron algunos textos religiosos hindúes y budistas escritos en tibetano, sánscrito o formas antiguas de hindi. No obstante, por lo menos uno de los frailes, Marco della Tomba, tenía algunos conocimientos adquiridos con anterioridad sobre astronomía y geografía. Su propio relato de su llegada a Bettiah en marzo de 1758 menciona cómo construyó una esfera armilar y un globo terrestre para impresionar a las élites locales.²¹

El ejemplo del dicho padre [Giuseppe Maria] me animó y me empené con entusiasmo a aprender la lengua. De inmediato transcribí una gramática y un diccionario, y con la ayuda del dicho padre y de un escriba o maestro [nativo] en seis meses comencé a predicar en el templo. En mi tiempo libre, construí una esfera

¹⁹ La palabra que se usa para 'hindú' en las dos versiones en indostaní de este texto es 'hindu'. La palabra correspondiente en las dos versiones italianas es 'gentile' (el plural es 'gentili'). La mayoría de los textos italianos sobre la India de este periodo utilizan la palabra 'gentile' para traducir 'hindú'. La palabra italiana 'gentile' corresponde a la española 'gentil' y a la portuguesa 'gentio'. Esta última fue incorporada a la lengua inglesa como 'Gentoo'. Aunque el sentido original de estos cognados tan cercanos es 'pagano', los textos de este periodo que hablan del sur de Asia casi siempre utilizan estas palabras para significar hindú. En estos textos, se distingue claramente a los hindúes tanto de los musulmanes (a menudo designados como 'mori' en italiano, es decir, moros) como de los cristianos y judíos. No deja de sorprender que hoy la palabra inglesa 'gentile' se usa principalmente con el sentido de 'no judío' y por ende se aplica principalmente a los cristianos. Por estas razones, en este ensayo traduje la palabra italiana 'gentile' por 'hindú'. Véase también David N. Lorenzen, "Who Invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 4, 1999, pp. 630-659 (n. b. pp. 639-640).

²⁰ Véase Cassiano da Macerata, *Memorie Istoriche...*, op. cit., pp. 238-248.

²¹ Marco della Tomba, *Gli scritti...*, op. cit., p. 10.

armilar y un globo terrestre en la lengua del país. Esto me acarreó la compañía constante de los doctores brahmines, de quienes aprendí muchas cosas sobre sus libros y su religión, que con esmero apunté en otro libro.

La esfera armilar que construyó Marco se basaba en el modelo tolemaico del sistema solar que colocaba a la Tierra en el centro y el Sol, la Luna y los planetas moviéndose alrededor, cada uno dentro de su propia esfera celestial. Como el modelo heliocéntrico de Copérnico y Galileo había sido condenado por la Iglesia y no sería aceptado sino hasta 1822, a Marco sólo le quedaba emplear un modelo geocéntrico.²² No obstante, la predicciones de movimientos celestiales plasmados en la esfera armilar tolemaica eran exactas, y el que Marco pudiera construir una esfera de este tipo por lo menos requería algún conocimiento astronómico profundo. Su construcción del globo terrestre es una hazaña científica menos impresionante, pero probablemente acaparó más la atención de los doctores brahmines porque su geografía tenía consecuencias más prácticas y también porque el globo contradecía los modelos tradicionales hindúes de la geografía terrestre. Por otra parte, parece que Marco apenas tenía idea, si acaso, de lo que hubiera podido aprender del avanzado conocimiento de la astronomía y las matemáticas que poseían los eruditos del sur de Asia pertenecientes a los círculos cortesanos provinciales más importantes, como los de Lucknow y Benarés.²³

Los usos religiosos que se podían dar al conocimiento geográfico europeo basado en la experiencia empírica quedan bien ilustrados por varios pasajes del diálogo hindo-cristiano de Giuseppe Maria da Gargnano. Un argumento utiliza los viajes europeos de exploración geográfica para mostrar que el hinduismo se acepta como verdadero sólo en la India, mientras que la gente de otras regiones practica otras religiones. En el Diálogo, el hindú dice: "Tus palabras son elocuentes, pero ¿puedo decir que mis propias deidades son falsas cuando todo el mundo las acepta como verdaderas?" El cristiano responde:²⁴

²² El *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano* de Galileo fue condenado por la Iglesia en 1633. No se quitó del Índice de libros prohibidos sino hasta 1835. Ticho Brahe (1546-1601) propuso otro modelo híbrido con la tierra en el centro. Las objeciones a la idea aparejada de una Tierra esférica, como se sabe, fueron insostenibles a raíz de los viajes de Colón y Magallanes.

²³ Véase Muzzaffar Alam y Seema Alavi, *A European Experience of the Mughal Orient: The I'jaz-i Arsalani (Persian Letters, 1773-1779) of Antoine-Louis Henri Polier*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001. Por la misma época en el sur de la India algunos sabios jesuitas y también un miembro de la academia francesa, Le Gentil de la Galaisière (en un viaje que duró de 1760 a 1771) habían realizado estudios más serios del conocimiento astronómico de la India (véase Silvia Murr, "Les conditions...", *op. cit.*, pp. 243-245).

²⁴ Manuscrito de la Bav, *Borg. Ind. 11*, ff. 12b-13a.

¿Por qué dices que todo el mundo acepta tus escrituras [*purana*] y que tus deidades, por lo tanto, deben ser verdaderas? Deberías ir a Nepal y pasar al Tíbet. Allí verás que el pueblo tibetano sigue otra religión. [...] Y debes ir más lejos. Ve a China y a la Gran China. Ve al país de los tártaros. Ve al país del Gran Lama. Ve a Persia. Ve a Turkistán. Y ve a Europa. Recorre todos sus rincones. [...] A excepción del pueblo del país del emperador de Delhi [es decir, el imperio Mongol], otros pueblos ni siquiera saben los nombres de [tus dioses] Brahma, Vishnu, Mahadeva, Indra, Lakshmi, Sita y Rama. Todos estos pueblos explican la creación del mundo de una manera contraria a tus escrituras. [...] Los pueblos de todos los otros países siguen distintas religiones. Además, ¿cuántos musulmanes hay en este imperio que no aceptan tus escrituras y tus deidades? Antes bien, siguen una religión contraria.

Uno pensaría que aquí el hindú podría utilizar el mismo argumento en contra del cristiano, pero el cristiano afirma lo contrario y de hecho apela a los frutos de la expansión cultural y la colonia europea para defender a la cristiandad. Dice así:²⁵

Pero hay gente cristiana por todos lados. Han llegado a todos los rincones de la tierra. Los nombres de estos rincones existen en la lengua europea: Europa, América, África y Asia. Y en uno de ellos, a saber, Europa misma, a excepción del emperador de Rum [*versión italiana*: los países del imperio de Constantinopla] [...], el pueblo de toda esa zona sigue la religión cristiana. En la otra parte llamada América, una mitad sigue la religión cristiana. En la otra parte llamada África también hay países cristianos. [...] En la parte llamada Asia también hay cristianos. ¡Vaya! En Bengala hay dieciséis mil cristianos. En los países de Telanga y Malabar también hay muchos. [...] En China y la Gran China hay cuatrocientos mil cristianos. En Tonkin y en el país de Siam también hay muchos. Y en otras partes también hay muchos. Así pues, ves que los cristianos son mucho más numerosos que los hindúes.

Dicho de otra manera, según Giuseppe Maria, el éxito mundial de la cristiandad, y de manera implícita el proyecto colonial europeo, aporta importantes evidencias de la superioridad del cristianismo como religión.

En un ataque más directo propinado a los modelos geográficos de la visión hindú tradicional, el cristiano del Diálogo cuestiona los fabulosos relatos hindúes de la conquista de la isla de Sri Lanka y sus habitantes demoniacos a manos del avatar de Rama y su ejército de monos. El cristiano afirma:²⁶

²⁵ *Ibid.*, ff. 13a-13b.

²⁶ *Ibid.*, f. 20b.

¿Por qué entonces no se conoce la batalla de Lanka, en la que, como dicen tus escrituras, pelearon muchos osos, monos, demonios y guerreros, en ese país? En Lanka, donde tuvo lugar la batalla, no hay noticia de ello. En Lanka los hombres de Holanda tienen almacenes y fuertes. De allí traen la canela, y todos los hombres que vienen de esa isla, dicen que las casas de Lanka no son casas hechas de oro o plata, y las personas de ese lugar no son demonios. Antes bien, es como este país.

El hindú expresa su incredulidad, y el cristiano replica:²⁷

Si no me crees, entonces deberías ir al almacén de los hombres de Holanda en Patna. Allí conocerás a personas que han ido a Lanka. Pregúntales lo que es verdad de Lanka. [...] Pero, si no tienes fe en mí ni en los hombres de Holanda, Lanka no está tan lejos. Deberías ir tú mismo. Si vas en barco, entonces desde Bengala llegarás en veinte días. De esta manera verás con tus propios ojos que digo la verdad, y entenderás la falsedad de tus propias escrituras.

Aquí el espíritu empírico y científico poscolombino de Europa sin duda hace sus buenos oficios, pero hay que recordar que en este periodo la Iglesia de Roma todavía lanzaba una última batalla contra el modelo copernicano del sistema solar y todavía no enfrentaba el reto de una historia de la Tierra y de la raza humana que se prolongara más allá de la cronología mosaica que afirmaba que el mundo había sido creado sólo seis mil años antes. En su biografía de Giuseppe Maria, por ejemplo, Cassiano da Macerata nota que los hindúes “están convencidos de la afirmación de sus mentirosos códigos de que el Mundo fue creado muchos millones de años antes de lo que la Fe nos enseña [...] y no se dejan convencer de que los Cielos y la Tierra apenas alcanzan 80 siglos de existencia [...]”.²⁸ Ahora sabemos que los fabulosos periodos temporales de las cosmogonías hindúes que fascinaron a muchos observadores europeos de los siglos XVIII y XIX, incluyendo a Marco della Tomba, de hecho se acercaban mucho más a la realidad científica que la cronología mosaica, pero ni la cosmología cristiana ni la hindú se basaban en evidencias o argumentos científicos. Ambas tradiciones religiosas en ocasiones echaban mano de interpretaciones alegóricas o simbólicas de las escrituras cuando era necesario para resolver problemas suscitados por las contradicciones internas y por las afirmaciones de los textos sagrados que contradecían la moral aceptada o la experiencia dictada por el sentido común, pero aceptar la posibilidad de las interpretaciones alegóricas de las escrituras hindúes y su mitología habría socavado de manera fatal los argu-

²⁷ *Ibid.*, ff. 20b-21a.

²⁸ Cassiano da Macerata, *Memorie Istoriche...*, *op. cit.*, pp. 231-232.

mentos empíricos del Diálogo entre el hindú y el cristiano, ya que éstos se basaban en una lectura estrictamente literal de los textos hindúes.

IDEOLOGÍA POLÍTICA

Desde los comienzos de la misión de Bettiah, Giuseppe Maria da Gargnano y los otros frailes destacados en ese lugar siempre pusieron una especial atención en el mantenimiento de buenas relaciones con el rajá Dhurup Singh. Ya hemos señalado el cuidado con el que el papa, en su respuesta a la solicitud del rajá de que se enviaran más misioneros, aseguraba a este último que “uno de los principios fundamentales de las enseñanzas cristianas era inculcar la obediencia y el respeto a los reyes”. El rajá, por su parte, trabó una estrecha amistad con Giuseppe Maria y evidentemente también estaba impresionado por la dedicación religiosa de los otros frailes. También le complacía mucho disfrutar de las habilidades médicas de los frailes y a veces amenazaba con darles más apoyo para mantener bajo control a los brahmines del reino.

El relato de cómo Giuseppe Maria, con la ayuda de Cassiano, escribió, en indostaní, un diálogo ficticio entre un hindú y un cristiano sobre la religión y luego se lo ofreció al rey en una ceremonia pública, da alguna idea del empeño que los frailes ponían en ganarse el favor del rey. Según Cassiano, al poco tiempo de haber llegado Giuseppe Maria a Bettiah en 1750, él y Cassiano decidieron escribir un libro en indostaní para regalárselo al rajá de Bettiah en ocasión de la inauguración de la nueva iglesia que pensaban construir en la ciudad. De hecho, Giuseppe Maria le regaló un ejemplar al rey uno o dos meses antes de que la iglesia fuera inaugurada el día de navidad de 1751. Dice Cassiano:²⁹

Fray Giuseppe Maria, durante una audiencia pública, ofreció [al rey] un ejemplar del diálogo escrito por su propia mano en papel europeo y con su alfabeto. Al recibirlo [el rey] mostró un singular gusto, y al leer la breve introducción, de manera que todos la entendieran, alabó nuestra religión ante todos los presentes, y ensalzó en extremo el celo desinteresado de los misioneros en su propagación; ignorando todo trabajo y fatiga, dijo, sólo buscan ayudar a su prójimo en sus necesidades espirituales y corporales. Tras ello, con energía empezó a criticar la sórdida avaricia de los brahmines, quienes aparentan ser celosos de su religión, cuando únicamente los mueve la esperanza de alguna recompensa mate-

²⁹ *Ibid.*, p. 82. El texto en inglés citado y traducido aquí se basa en la traducción inédita de Henry Hosten, con algunas leves correcciones. La historia completa de la composición del diálogo está en *ibid.*, pp. 70-92, 99.

rial. Tales fueron, para abreviar, las expresiones del rey en favor de nuestra santa fe, que muchos de los allí presentes pensaron que él era uno de nosotros; y en varias ocasiones algunos de esos hindúes [*gentili*] le hablaron de esto a Fr. Giuseppe Maria, y le expresaron su pena por haber pervertido al rey. En la misma audiencia [el rey] prometió leer con atención el libro y mostrárselo también a la reina y a su hija. Tras haber obsequiado el libro, no dejamos de repartir muchos ejemplares en la corte, en la ciudad y otras partes del reino.

Cassiano, además, afirma que en una ocasión posterior el rey retó a los brahmines a que respondieran al diálogo de Giuseppe Maria con su propia refutación del cristianismo. Los brahmines le contestaron que los misioneros tenían una ventaja injusta, ya que, como dice Cassiano, “nosotros teníamos un conocimiento completo de nuestra religión y de la de ellos, mientras que ellos, ignorando la nuestra, no podían censurarla. El rey se rió de semejante excusa y pronto cambió de tema”.³⁰ Giuseppe Maria y Cassiano tomaron entonces la decisión de producir su propio desafío a los brahmines con un segundo diálogo ficticio, también escrito en indostaní, en el cual “el mismo hindú [*gentile*], que en el primer diálogo defiende su propia religión, buscará ahora que el cristiano lo instruya, excepto en los misterios más oscuros, como el de la Trinidad y el de la Eucaristía [...], el cristiano habrá de instruirlo brevemente acerca de la creación del mundo y hasta del nacimiento de la Iglesia [...]”.³¹ Cassiano nunca indica si alguno de los brahmines respondió al desafío, pero nota que Giuseppe sí escribió el segundo diálogo y ofreció ejemplares al rey y a otros hombres importantes del reino. Se dice que el texto disgustó aún más a los brahmines, pero que ninguno de ellos parece haber escrito nunca su propia refutación del cristianismo.³² Dos ejemplares manuscritos del primer diálogo de Giuseppe Maria (que incluyen las versiones tanto en italiano como en hindi) se conservan actualmente en la Biblioteca Apostólica Vaticana, pero parece ser que el segundo diálogo no sobrevivió.³³

³⁰ *Ibid.*, pp. 91-92. La traducción es de la versión en inglés de Hosten.

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, pp. 99-100. Algunos textos polémicos hindúes de principios del siglo XIX escritos en contra del cristianismo se examinan en Richard Young, *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Viena/Leiden, Indological Institute, University of Vienna, Brill, 1981. George Elison en *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973, traduce y comenta varios textos budistas japoneses anticristianos. Iso Kern traduce al alemán varios textos budistas chinos anticristianos en *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Berna/Frankfurt, P. Lang, 1992.

³³ Las firmas de la BAV son *Borg. Ind. 11* y *Borg. Ind. 16*. El primer manuscrito está fechado en 1751, el año de composición del texto. En el primer manuscrito se dice que fue escrito por Giuseppe Maria da Gargnano, pero la escritura de la versión en italiano parece ser

En el primer diálogo, Giuseppe Maria expresa su apoyo a una doctrina social y política conservadora, en la cual los súbditos leales ofrecen su obediencia incondicional a su rey, y compara y vincula esa obediencia con la que se debe profesar al Dios supremo. Destacan dos argumentos. Uno es parte de la sorprendente defensa del sistema de castas y será examinado más adelante en este ensayo. El otro se refiere a la doctrina del derecho divino de los reyes. El cristiano del Diálogo afirma que el hindú trata al Dios supremo como si fuera un falso dios y dirige su culto a otras deidades que son falsas. El cristiano compara esta conducta a la del vasallo que acepta un *jagir* de una maharajá y después entrega el pago del *jagir* a otra persona. El hindú admite que esto sería impropio, y entonces el cristiano dice:³⁴

Dices bien, pues todos los súbditos deben someterse a las órdenes de su propio rajá. No sólo por miedo, sino porque el Dios supremo manda que todos los súbditos de manera absoluta permanezcan sujetos al mandamiento de su propio Señor. Hay que dar tributo a este rajá, sea o no bueno o malo, y todas las órdenes del rajá deben ser obedecidas, a excepción de las que sean pecados. Además, es justo que el rajá cobre la vida de alguien que se le rebela [como, por ejemplo] cuando algún campesino se rebela y se niega a seguir bajo el mando de su propio rajá y acepta que otro hombre sea su rajá, y le da tributo al otro rajá.

Fragmentos como éste no sólo reflejan la oportunista intención de Giuseppe Maria de complacer al rajá de Bettiah, aunque este motivo ciertamente tenía su lugar. En 1751, cuando el Diálogo fue regalado al rajá, el absolutismo monárquico ya era atacado en Europa por autores como John Locke y Jean Jacques Rousseau, pero también tenía sus acérrimos defensores. La doctrina del derecho divino de los reyes, enunciada claramente en el fragmento antes citado, tuvo a su máximo exponente en el obispo católico francés J.-B. Bossuet (1627-1704). Probablemente no sea una coincidencia que Giuseppe Maria da Gargnano haya traducido al indostaní una “exposición de la fe” escrita por Bossuet.³⁵ La ideolo-

letra de Cassiano. El segundo manuscrito está fechado en 1787 y fue copiado y retraducido al italiano por el fraile Constanzo da Borgo San Sepolcro. La lengua identificada por Cassiano como “*indostani*” de hecho es la lengua comúnmente identificada como indostaní por los lingüistas modernos, es decir, una lengua muy parecida al hindi estándar moderno, pero con un porcentaje mayor de vocabulario urdu. Es más, el texto es uno de los primeros ejemplos de prosa escrita en esta lengua.

³⁴ La traducción se hace a partir del texto en indostaní del manuscrito de la BAV, *Borg. Ind.* 11, ff. 38b-39a.

³⁵ Esta traducción está perdida y es imposible identificar el texto original. Véase Cassiano da Macerata, *Memorie Istoriche...*, *op. cit.*, p. 248. Acerca de la exposición de Bossuet de la doctrina del derecho divino de los reyes, véase Jacques-Bénigne Bossuet, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999, traducción al inglés del original en francés.

gía política de Giuseppe Maria y de la mayoría de los demás capuchinos de la misión (hasta donde podemos ver), así pues, era monárquica, opuesta a la Ilustración y sumamente conservadora.

EL SISTEMA DE CASTAS

Los frailes capuchinos reaccionaron ante el sistema de castas hindú de maneras ambiguas y contradictorias. A diferencia de los misioneros (tanto católicos como protestantes) que vendrían después, Giuseppe Maria da Gargnano argumentaba en su *Diálogo* que un sistema social que se respetara debía ser corporativo y jerárquico. Dicho de otro modo, compartía con la ideología del sistema de castas la visión según la cual la sociedad debía componerse de grupos corporativos organizados según la ocupación económica y un orden jerárquico. Por otra parte, de manera explícita rechazaba la idea de que la jerarquía social tenía un origen divino en el sacrificio del Purusha o Brahma primordial que habría derivado en los cuatro *varnas* hindúes, a saber, *brahmán*, *chatria*, *shudra* y *vaishya*, como sostenía la mitología hindú remontándose al *Rig-veda*. También rechazaba la visión hindú de que la condición social estaba determinada por la influencia del karma adquirido por los hombres en sus vidas anteriores. No obstante, no era un defensor de la idea de que todos los hombres, una vez creados, debían permanecer en algún sentido importante iguales en condición o poder. Ya hemos notado que argumentaba en favor de la doctrina del derecho divino de los reyes en el mismo *Diálogo* entre un cristiano y un hindú.

El mismo texto contiene una defensa de una doctrina de la jerarquía social basada en la necesidad de una división económica del trabajo, incluyendo la división entre el rey y sus súbditos. El hindú dice:³⁶

Sabes que el Dios Supremo no es enemigo de nadie y no es injusto con nadie. Por eso te pregunto: ¿Por qué el Dios Supremo da a alguien (una persona) un nacimiento pobre y como chandala [intocable], y a otro un nacimiento como a alguien que es afortunado o que es un *chatria* o *brahmán* [de casta alta]? La razón de ello no puede ser sino por el karma de los nacimientos anteriores. Un hombre fue justo en su nacimiento anterior. Por ello obtiene un buen nacimiento. Otro hombre no fue justo. Por ello obtiene un mal nacimiento.

Esto constituye un sistema lógico y hermético, siempre y cuando uno acepte la realidad de la transmigración y del karma. Uno pensaría que el

³⁶ Manuscrito de la BAV, *Borg. Ind.* 11, ff. 42a-42b.

cristiano tendría que contestar atacando ambas ideas e insistiendo en que todos los hombres tienen el mismo derecho a la salvación. En lugar de ello, Giuseppe Maria hace que el cristiano presente una defensa de la desigualdad y jerarquía sociales basada en el hecho de que la sociedad necesita una división desigual del trabajo con el fin de funcionar. Afirma el cristiano:³⁷

No entiendes bien las cosas si crees que una persona obtiene un buen nacimiento o un mal nacimiento por el karma de su vida anterior. ¿Por qué? Porque la causa de que los hombres tengan distintos destinos no es sino por el bien común del mundo. ¿Por qué? Porque es necesario, para el bien común del mundo, que todas las partes [que componen el] mundo no sean iguales. Más bien, necesariamente unos deben ser más grandes que otros, y un hombre necesariamente debe permanecer sujeto al mando de otro. ¿Por qué? Porque si todos los hombres fueran reyes, entonces ¿quiénes serían sus súbditos? Si todos fueran ricos, entonces ¿quiénes servirían a los ricos? Si todos fueran brahmanes, entonces ¿quiénes harían el trabajo de los artesanos? Igualmente, si todos fueran artesanos, entonces ¿quién les daría trabajo? Si todos fueran iguales, entonces no habría quien sirviera a otros. No habría quien aceptara el mando de otro. Y todos los hombres harían todo lo que quisieran. Y sin temor alguno obrarían mal. ¿Por qué? Porque nadie sería el amo, nadie tendría suficiente poder para castigar a los pecadores. Por esta razón, si todos los hombres fueran iguales, entonces el mundo acabaría en gran confusión. Todos los hombres pelearían continuamente entre sí. Y nadie sería juez ni haría justicia.

El cristiano continúa este argumento durante varias páginas, y entonces utiliza astutamente el mito hindú del hombre primordial para apuntalar su argumento en contra de la teodicea del karma y el renacimiento. Como se sabe, este mito aparece por primera vez en el *Rig-veda* y bien puede constituir parte de una tradición indoeuropea temprana. Seguramente antecede la teodicea del karma y el renacimiento, puesto que esta idea aparece por vez primera en textos bastante posteriores al *Rig-veda*. No obstante, los hindúes nunca olvidaron el mito del hombre primordial y éste ha continuado en vigencia al lado de la posterior teodicea del karma y el renacimiento hasta el presente. Esto da al cristiano de Giuseppe Maria la oportunidad de señalar la inconsistencia lógica entre el mito y la teodicea. El cristiano le dice al hindú:³⁸

Si lees las escrituras hindúes [*purana*], entonces entenderás por tus propias escrituras que la condición de cada hombre no cambia por el karma de un nacimiento

³⁷ *Ibid.*, ff. 42b-43a.

³⁸ *Ibid.*, f. 45a.

to anterior. ¿Por qué? Porque cuando el Dios Supremo creó a los primeros hombres, entonces nadie tenía [distintos grados de] mérito. Más bien, todos eran iguales. Pero tus escrituras dicen que en el principio todos los hombres no fueron creados iguales. Más bien, aquellos hombres que nacieron de la cabeza de Brahma se convirtieron en brahmanes, y aquellos hombres que nacieron de los brazos de Brahma se convirtieron en chatrias, y aquellos hombres que salieron de los muslos de Brahma se convirtieron en vaishyas y aquellos que nacieron de los pies de Brahma se convirtieron en shudras. Además, si las escrituras hindúes dicen que los primeros hombres, que no tenían ni pecado ni méritos, no nacieron todos igual sino que más bien poseían condiciones diferentes, destinos distintos, porque de esta manera era lo apropiado para el bien común del mundo, entonces ¿por qué quieres [decir] que todos estos hombre deberían ser iguales?

Aunque Giuseppe Maria da Gargnano defiende aquí un sistema social jerárquico y corporativo no muy distante del sistema de castas hindú, en la práctica cotidiana él y los demás capuchinos de la misión se dieron cuenta pronto de que la casta significaba un grave obstáculo a sus esfuerzos por ganar nuevos cristianos. El problema principal era que los nuevos cristianos, al separarse de los otros miembros de sus respectivas castas, no podían encontrar parejas de matrimonio para sus hijos, o si trataban de mantener buenas relaciones con sus hermanos de casta, entonces estarían en constante peligro (desde el punto de vista de los misioneros) de apostatar su nueva fe y regresar al seno del hinduismo. En diciembre de 1758, Giuseppe Maria escribió una larga carta al cardenal Giuseppe Spinelli, el prefecto de Propaganda Fide en Roma, en la cual, entre otros asuntos, describe cómo la casta obstaculiza el trabajo de conversión:³⁹

En este Reino [de Betiah] todo parece favorable en este momento, y muchos abrazarían nuestra Santa Religión si no fuera por la Casta [*la Casta*], es decir, si no tuvieran miedo de ser expulsados del Clan [*la Stirpe*]. Su Eminencia ya debe saber que entre los hindúes [*Gentili*] del Reino del Mongol y en los reinos vecinos, hay una ley irrefragable, que prohíbe a todos ellos comer y casarse fuera de su propio Clan. Además, cada Clan tiene sus subdivisiones, como por ejemplo los brahmanes: algunos pertenecen al Clan Misisr, otros al Clan Dube, otros al Clan Patak, otros al Clan Cioube [...]. Cada Clan subalterno forma una o más Congregaciones, en las cuales juntos deciden los asuntos de su Clan, y no hay lugar para apelar sus juicios, de manera tal que si por alguna falta expulsan a un miembro de su Congregación, ni el rey ni nadie tiene el poder de restituirlo, y alguien que ha sido excomulgado de este modo no puede ser aceptado en otro Clan o Con-

³⁹ La carta completa está publicada en Cassiano da Macerata, *Memorie Istoriche...*, *op. cit.*, pp. 181-204. La sección citada está en las pp. 192-193. La presente traducción se hace a partir de la versión de Hosten al inglés, con pequeños cambios.

gregación, sino que se le considera infame, y no puede encontrar una pareja para casarse ni puede ofrecer a sus hijos en matrimonio [...]. Por ello, muchos que ahora conocen la verdad de nuestra religión, nos han pedido una dispensa en estas cosas [es decir, permitirles conservar muchas costumbres y ceremonias de la casta], las cuales no pueden dejar de hacer sin que los expulsen de su Clan. Pero, como les dijimos que no podemos permitir lo que Dios ha prohibido, la mayoría de ellos se han retractado, pues no tienen el ánimo ni la fuerza para vencer tal dificultad, lo cual, no obstante, se vuelve cada vez más fácil con las nuevas conversiones que se hacen al presente, y si éstas continúan (como parece ser), en cuatro o cinco años espero que la dicha dificultad habrá de quedar muy reducida, porque, cuando son expulsados del Clan de los hindúes, serán recibidos con los brazos abiertos en la Congregación de los cristianos.

La solución implícita de formar una casta aparte de cristianos de Bettiah, como veremos, de hecho fue formalizada unos cinco años después. La diferencia evidente en la apreciación de Giuseppe Maria de la casta en esta carta y en su Diálogo sin duda tiene mucho que ver con los distintos lectores a los que estos textos iban dirigidos, pero refleja mucho más un cambio de actitud que derivó de las dificultades prácticas que surgieron una vez que empezaron a convertir a la gente.

Igualmente, en una carta fechada en 1765 en Nepal y dirigida a su *lettore* en Italia, el prefecto de la Misión Tibetano-indostana, Giuseppe da Rovato, identifica la casta como uno de los cuatro principales obstáculos para el éxito de la misión (las otras tres eran las apasionadas almas de los hindúes, su enorme ignorancia y las recientes guerras). Dice Giuseppe:⁴⁰

Así pues, la casta (sobre lo cual no tengo lugar aquí para contarle) es algo a lo que se encuentran tan tenazmente atados, que muchos prefieren morir con ella que vivir sin ella. Es menester que la abandonen para poder convertirse en cristianos. La sola idea de perder la casta, creo, les impide completamente abrazar la verdadera y santa Fe. Sé bien, sin embargo, que éste y otros impedimentos que encuentran los pobres misioneros en el ejercicio de su ministerio, no son tales para Él, quien hace que las piedras mismas lo alaben.

En 1763 o 1764, se celebró una asamblea de católicos de Bettiah en esa ciudad, la cual fue presidida por Marco della Tomba. En esa asamblea los cristianos de varias castas decidieron, como sugirió Giuseppe Maria en su carta de 1758, formar una sola casta unificada, cuyos miembros aceptarían

⁴⁰ Carta CL 13, en Gottardo da Como, *La Missione Tibet-Hindustan...*, *op. cit.*, pp. 63-67 (cita en la p. 67). Esta carta también está en Luciano Petech, *I Missionari italiani...*, *op. cit.*, parte 2, pp. 218-223.

comer juntos y, al menos de manera implícita, casarse entre ellos. Dice Marco:⁴¹

Cuando las turbulencias de la guerra se habían calmado un poco, reuní a los cristianos tanto como pude. Traté de hacer que recuperaran su fervor anterior, que había sido debilitado por tantas vicisitudes de la guerra, para lo cual instituí entre ellos cierta confraternidad, que se componía de todos los jefes, para que aseguraran el que se observaran todas las costumbres religiosas, que habían sido introducidas por los padres que nos precedieron, y además que juzgaran y castigaran a los delincuentes. Los dispuse de tal modo que todos formaran una sola casta, es decir, un cuerpo de cristianos, que comieran juntos, sin la atadura de sus castas hindúes, a diferencia de antes cuando cada uno permanecía en su propia casta, o sólo se reunían todos juntos en la iglesia, y esto era la causa de que ellos se preocuparan más de no ofender o disgustar a sus castas, que de la religión misma. Por medio de esta asamblea, no obstante, la cual presidí yo mismo, todas sus diferencias se reconciliaron, al ver que el Rajá nunca quiso, ni quiere, involucrarse en los asuntos de los cristianos, sino que más bien deja todo en manos del misionero, el cual no siempre tiene a su disposición los medios necesarios para corregir [es decir, aplicar castigos], sino que la asamblea de todos reunidos condena la culpa de alguno sin que pueda decir nada. Esto es lo que se acostumbra en todas las castas, que aplican su justicia separadamente de las otras, excepto en los casos de los criminales, porque entonces es asunto del Rey.

Este fragmento es importante por varias razones. En primer lugar, es un documento de cómo y cuándo los cristianos de Bettiah decidieron por vez primera formar una comunidad de casta única, tradición que mantienen hasta hoy.⁴² En segundo lugar ofrece lo que quizá sea el único ejemplo claro del manido proceso en el que una secta religiosa se convierte en una casta única. Comenzando por Max Weber, muchos sociólogos y antropólogos han afirmado que la transformación de secta en casta es un proceso común y típico de la sociedad hindú, pero los documentos históricos prácticamente no aportan claros ejemplos de casos reales donde esto sucede. La mayoría de las sectas comienzan y siguen con miembros provenientes en su mayor parte de una sola casta (como los satnamis de Chattisgarh o los ravidasis), o bien, aceptan en su seno a miembros de varias castas que continúan casándose dentro de estas castas y sólo tienen una ligera preocupación por el hecho de que su cónyuge pueda o no ser miembro de la secta. Incluso el ejemplo de los cristianos de Bettiah no es del todo representativo de la transforma-

⁴¹ Este pasaje está en el manuscrito de Marco della Tomba conservado en la BAV, *Borg. Lat.* 524, p. 33. No se halla en el texto publicado en *Gli scritti...*, *op. cit.*

⁴² Véase a Jose Kalapura, *Religion and Community...*, *op. cit.*

ción de secta en casta, ya que el cambio no fue gradual, como supone la teoría, y porque la secta obviamente no era hindú sino cristiana.⁴³

En tercer lugar, el fragmento también muestra que en Bettiah aparentemente el rajá hizo todo lo que pudo para evitar involucrarse en la administración a escala micro de las disputas entre castas, sino que más bien dejó que esas disputas fueran resueltas por las asambleas de castas o panchayats. Seguramente el rajá se habrá visto obligado a intervenir en los casos de disputas entre diferentes castas, pero es evidente que su papel era menor o nulo en cuanto a los asuntos internos de las castas, situación que también queda confirmada en el pasaje de la carta de 1758 de Giuseppe Maria citada más arriba. Este panorama de autonomía de las castas es muy diferente de lo que proponen algunos historiadores y antropólogos, entre quienes destaca Nicholas Dirks, quien ha dicho que los británicos dieron un impulso mayúsculo a un cambio muy importante en la naturaleza del sistema de castas cuando dejaron de ejercer el papel del rey como árbitro en las disputas de castas y dejaron que los brahmines llenaran el vacío de poder dejado por ellos.⁴⁴

TOLERANCIA RELIGIOSA Y ESCEPTICISMO ILUSTRADO

El 5 de septiembre de 2000, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ofreció una conferencia de prensa para presentar un polémico documento titulado *Dominus Iesus*. Este texto es un ataque a lo que Ratzinger llama la “teología del pluralismo religioso”, la cual, desde su punto de vista, coloca a la doctrina oficial según la cual la Iglesia católica es necesaria para la salvación en una posición comprometida y afirma que “está claro que sería contrario a la fe considerar a la Iglesia como *un camino* de salvación junto a los que ofrecen otras religiones”.

El “Diálogo entre un cristiano y un hindú sobre la religión” escrito en indostaní por Giuseppe Maria da Gargnano comienza por una declaración del hindú según la cual todas las religiones son caminos que llevan al mismo fin. El hindú del Diálogo dice:⁴⁵

Si cada uno de nosotros conserva su propia religión, ambos llegaremos al paraíso. ¿Por qué? Porque el Dios Supremo ha dado los Puranas a los hindúes, Él les ha dado el Corán a los musulmanes, y Él les ha dado el Evangelio a los cristianos.

⁴³ Véase la minuciosa crítica a la teoría “de secta a casta” en David N. Lorenzen, “Introduction” al volumen compilado por el mismo autor, *Religious Movements in South Asia: 600-1800*, Delhi/Nueva York, Oxford University Press, 2004.

⁴⁴ Nicholas Dirks, “Castes of Mind”, *Representations*, vol. 37, invierno de 1992, pp. 56-78.

⁴⁵ Manuscrito BAV *Borg. Ind.* 11, f. 2b.

Por esta razón, si todos nosotros observamos nuestra propia religión, entonces iremos al paraíso. Así como hay muchos caminos para llegar a la ciudad de Patna, también hay distintos caminos para llegar al paraíso.

El cristiano responde que esto sería verdad si todas las religiones hubieran sido creadas por Dios, pero, afirma, esto no es verdad. Las últimas páginas del largo diálogo de Giuseppe Maria se consagran a mostrar al hindú cómo su religión no puede ser un camino al paraíso, ya que sus creencias y mitología no sólo contradicen las creencias cristianas, sino también los hechos empíricos y el sentido común.

Como queda claro, el espíritu doctrinario del *Dominus Iesus* y del "Diálogo entre un cristiano y un hindú" es esencialmente el mismo. Los dos son textos polémicos que afirman la necesidad de la Iglesia cristiana para la salvación. En el contexto de los albores del siglo XXI, *Dominus Iesus* provocó la activa oposición de los promotores del diálogo ecuménico, tanto dentro como fuera de la Iglesia católica de Roma. El teólogo católico disidente Hans Küng, por ejemplo, describió al documento como "una mezcla de regresión medieval y megalomanía vaticana".⁴⁶ Según la biografía de Giuseppe Maria escrita por Cassiano, su Diálogo provocó una frustración y oposición considerables de los brahmines, quienes estaban particularmente molestos por el hecho de que el rajá de Bettiah opinaba que los argumentos esgrimidos por el cristiano del Diálogo eran convincentes. No obstante, Cassiano también admite que el rajá nunca se convirtió al cristianismo y que los brahmanes nunca se molestaron en escribir una refutación. Queda claro que hay que tomar con pinzas las afirmaciones del éxito logrado según Cassiano.

Aunque el Diálogo entre el cristiano y el hindú de Giuseppe Maria básicamente representa una polémica antihindú, y ciertamente no es una invitación para sostener una conversación ecuménica; en el contexto de su propio tiempo y lugar, sigue siendo un documento notable por su apertura, por el simple hecho de que el Diálogo está dispuesto a debatir directamente la afirmación hindú de que hay múltiples caminos válidos que llevan a Dios, donde cada una de las religiones más importantes tiene el suyo. No hay duda de que existen precedentes de la discusión de este problema, en el plano teórico, en las obras de teólogos como santo Tomás de Aquino. Incluso hay una fuente

⁴⁶ La cita proviene de Hans Küng, de la nota de la agencia de noticias Reuters del 6 de septiembre de 2000, y se cita como aparece en la página de internet <http://www.kitohoc.com/Bai/Net912.html>. Acerca de la visión de los especialistas católicos de tendencia ecuménica progresista del pluralismo religioso, véase Hans Küng et al., *Christianity and World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1999 (publicado por primera vez en alemán en 1985), y también Jacques Dupuis, S.J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1997.

bíblica, aunque a medias, de esta discusión en un pasaje de la Epístola a los Romanos de San Pablo (2.12-16). Con todo, Giuseppe Maria es uno de los autores más tempranos que debaten este problema en un texto que se dirige directamente a los propios paganos en su propia lengua.

La mayoría de los pensadores hindúes, por otro lado, admitían la posibilidad de que existieran múltiples caminos hacia Dios o hacia la salvación. Esto no evitó los brotes ocasionales de violencia por motivos religiosos entre religiones y sectas, incluso en la historia antigua de la India, pero la tolerancia hacia la diferencia religiosa ha sido la norma histórica en el sur de Asia en mayor medida que en Europa. El texto hindú clave a este respecto es el *Bhagavad-gita*, que propone tres caminos principales hacia la salvación: el camino de la acción (*karma-yoga*), el camino de la sabiduría (*jñana-yoga*) y el camino de la devoción (*bhakti-yoga*). La mayoría de los textos hindúes escritos con posterioridad al *Bhagavad-gita* dan por sentado este argumento. Aunque los textos hindúes precoloniales suelen evitar el debate directo con las religiones rivales, incluyendo el Islam, parecen compartir un extendido acuerdo tácito según el cual cada uno debería seguir la religión de sus antepasados, sea la que sea. Las escuelas hindúes más ortodoxas a veces afirmaban que haber nacido como hombre en una casta alta y haber tenido acceso a los Vedas era necesario para la salvación, pero mucho antes del siglo XVIII un hinduismo mucho más abierto y basado en la *bhakti* casi se convirtió en práctica universal. En los siglos XIX y XX, influyentes pensadores hindúes como Vivekananda, Gandhi y Radhakrishna, extendieron el argumento de la existencia de múltiples caminos hacia la salvación a otras tradiciones religiosas de manera explícita, pero el argumento básico, como muestra con claridad el Diálogo entre el cristiano y el hindú, surgió de una tradición hindú pluralista y tolerante mucho más antigua.⁴⁷

Los capuchinos de la Misión tibetano-indostana del siglo XVIII fueron, en su gran mayoría, leales herederos de la ideología religiosa que defendía la Contrarreforma católica y la persistente rigidez religiosa de la Inquisición. Muy a su pesar, vieron que la defensa del pluralismo y la tolerancia religiosas no sólo corría a cargo de los hindúes, sino de actores inesperados: los europeos protestantes del norte y los franceses que tenían la influencia del escepticismo religioso de la Ilustración. Al respecto, la principal prueba es la biografía de Giuseppe Maria escrita por Cassiano y las cartas de Giuseppe da Rovato.

⁴⁷ Acerca del encuentro histórico entre el hinduismo y otras tradiciones religiosas, véase David N. Lorenzen, "Who Invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 4, 1999, pp. 630-659; Brajadulal Chattopadhyaya, *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims (Eighth to Fourteenth Century)*, Nueva Delhi, Manohar Publishers & Distributors, 1998; y Wilhelm Halbfass, *India and Europe...*, op. cit.

Aunque la biografía de Cassiano no fue escrita antes de 1766, éste ya había regresado a Italia en 1754 y rememoraba sucesos que habían tenido lugar muchos años antes. Cassiano y Giuseppe Maria estaban alarmados por el comportamiento licencioso de los cristianos europeos y euroasiáticos, católicos y protestantes por igual, quienes ponían un mal ejemplo para los cristianos indígenas. Cassiano observa que cuando Giuseppe Maria estaba en Chander-nagore en 1747 y 1748, algunas veces predicaba sermones en alemán “y de esa manera hizo que varios luteranos que vivían en esa colonia y en las colonias vecinas de los ingleses y holandeses regresaran al seno de la Iglesia”.⁴⁸ En este periodo, el propio Cassiano pasó la mayor parte del tiempo en Patna. Desde allí se queja del comportamiento de los ‘herejes’ ingleses que vivían en las factorías, lo que se refería principalmente a ingleses y holandeses protestantes, a quienes la población aborigen confundía con los católicos.⁴⁹

También yo sentí la misma repugnancia [que Giuseppe Maria] al quedarme más tiempo en Patna, en razón de la disoluta vida de los europeos que vivían en aquellas factorías, y porque aquellos pueblos [es decir, los indios], con pocas excepciones, no saben distinguir entre los herejes y los católicos, porque confunden a éstos con aquéllos, llamándolos a ambos francos [*Franchi*]. La consecuencia es que al pensar que todos los europeos comparten la religión que enseñan los misioneros, se convencen de que los desórdenes practicados por los herejes les son perdonados a todos. Apenas se puede describir cuán grande es este obstáculo para la conversión de estos infieles.

Para las décadas de 1760 y 1770, la relación entre los protestantes europeos y los misioneros capuchinos había cambiado considerablemente. En 1763, durante la guerra entre el nawab de Bengala y los ingleses, la muchedumbre local de Patna atacó a los misioneros por ser europeos, al igual que las tropas del nawab de Bettiah. En ambos lugares gozaban de la protección de un militar de alto rango del nawab, un cristiano armenio llamado Mr. Markat o Markar,⁵⁰ y después, en Patna, de las tropas de las factorías inglesas, holandesas y francesas. El populacho local identificó a los capuchinos (muy a su pesar) con los otros europeos, por lo cual fueron orillados a buscar la protección de los holandeses e ingleses protestantes.

⁴⁸ Cassiano da Macerata, *Memorie Istoriche...*, op. cit., p. 59, a partir de la traducción de Hosten.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 60, a partir de la traducción de Hosten.

⁵⁰ En dos cartas de Giuseppe da Rovato de 1763 este oficial es llamado ‘Markat’ (Gottardo da Como, *La Missione Tibet-Hindustan...*, op. cit., pp. 25-42 [CL 7 y 8]), pero puede deberse a un error del copista en lugar de ‘Markar’, ya que el nombre completo del oficial como se conoce por otras fuentes es Margar Johanness Khalanthar. Véase Mesroby Jacob Seth, *Armenians in India, from the Earliest Times to the Present Day*, Nueva Delhi, Oxford/IBH Pub. Co., 1992, pp. 413-414).

Durante este mismo tiempo, ya casi no se recibía la ayuda financiera para la misión proveniente de la Congregación para la Propagación de la Fe (y el subsidio de México que llegaba vía Manila). Los capuchinos, para sobrevivir, tuvieron que pedir limosna y donativos de los cristianos locales. A excepción de la provincia de Bettiah, donde había una pujante comunidad local de cristianos indígenas, la comunidad cristiana europea constituía la única fuente posible de fondos. Llama la atención que sus patronos más importantes resultaron ser los protestantes, tanto holandeses como ingleses. En una carta a su *lettore* de Italia, fechada el 12 de diciembre de 1774, el prefecto Giuseppe da Rovato alaba a un Mr. Falk [o Falck, o Falch], un protestante que encabezaba la factoría holandesa, que estaba por regresar a Europa. Cuenta Giuseppe:⁵¹

Es un pecado que este caballero, y otros de su nación, que los ingleses [léase: holandeses] tengan el prejuicio de los falsos principios de la Reforma, dejando a un lado el hecho de que se muestran más caritativos y afables y respetuosos para con nosotros, que buena parte de los propios católicos. Y debo decirlos también, para gloria de Nuestro Señor, que este mismo Mr. Falk, además de las limosnas que siempre me da cuando las necesitamos, antes de su partida me dio también 75 *zecchini* romanos para la construcción de la iglesia: con otras limosnas de los ingleses [¿entender *holandeses*?] he sufragado hasta ahora casi todos los gastos de construcción de la nueva iglesia, de donde uno puede decir que la construcción de la iglesia romana de Patna en buena medida se hace con las limosnas de los protestantes [*riformati*], por cuyo medio, además, cabe esperar que se pueda terminar, mientras el Señor les mueva a contribuir.

En varias cartas a sus superiores en Roma, Giuseppe subraya lo vergonzoso que es para él tener que pedirles limosna a los protestantes. En parte, su intención es presionar a esos mismos superiores a que envíen más dinero para financiar la misión, pero en cualquier caso queda claro que se sentía incómodo con el patrocinio ecuménico que le daban los protestantes europeos que vivían en la India.

No queda claro qué razón podrían tener los protestantes como Mr. Falk para estar dispuestos a dar donativos a los capuchinos. Parece ser que había una escasez de ministros religiosos protestantes en Patna, y quizá por ello

⁵¹ Gottardo da Como, *La Missione Tibet-Hindustan...*, *op. cit.*, pp. 139-140 (CL 31). Parece haber una confusión considerable en esta carta, o en su texto impreso, sobre si Falk es inglés u holandés. En la carta de Giuseppe del 13 de diciembre de 1773 (*ibid.*, pp. 136-137 [CL 30]), se identifica claramente a Falk como el jefe del establecimiento holandés. No obstante, investigaciones posteriores me hacen pensar que Falk puede ser el inglés Francis Fowke (1754-1820) o su padre, Joseph Fowke (1716-1800), cuyos documentos (de ambos) se encuentran en la Biblioteca de la India Office en Londres.

algunos protestantes pensaron que cualquier pastor cristiano era mejor que nada. Quizá sencillamente habían trabado una amistad personal con Giuseppe da Rovato y algunos de los demás capuchinos. Quizá sentían que la conversión de los nativos era una empresa noble, aunque la hicieran los católicos. Quizá era por la influencia de la tolerancia cada vez mayor hacia distintas "confesiones" en Holanda e Inglaterra.⁵² Cualquiera que sea la explicación mejor, está claro que algunos de los protestantes de la India habían adoptado una notable actitud de tolerancia hacia los capuchinos. En tales circunstancias, Giuseppe da Rovato no podía sino aceptar sus limosnas y su amistad.

Algo que les resultaba a los capuchinos mucho más difícil de aceptar, pero también una fuerza importante detrás de la tolerancia religiosa, al menos entre protestantes y católicos, fueron aquellos europeos residentes en la India que habían recibido la influencia del anticlericalismo y del secularismo de la Ilustración europea. Puesto que Chandernagore, el lugar del primer hospicio de la Misión tibetano-indostana, era una colonia francesa, no sorprende que la influencia de la Ilustración se haya dejado sentir allí a mediados del siglo XVIII. También hay evidencias de la influencia de la Ilustración entre los europeos de Patna. Incluso en la región bastante atrasada de Le Marche, de los estados papales y de donde provenía la mayoría de los capuchinos de la misión, fue palpable el impacto de autores asociados a la Ilustración como Thomas Hobbes, John Locke, J. J. Rousseau y Voltaire, por no mencionar a *illuministi* italianos como Antonio Genovesi y L. A. Muratori.⁵³

En su biografía de Giuseppe Maria, Cassiano nos cuenta acerca de unos ingleses de la factoría de Patna, quienes habían comprado una aldea en las afueras de la ciudad y donde hicieron un jardín para solazarse en él. Para ello, el jefe de estos ingleses destruyó la aldea, incluido un templo dedicado a Shiva, cuyo "lingam" arrojó a un pozo. Dice Cassiano:⁵⁴

⁵² Una buena referencia acerca del aumento de la tolerancia confesional en Europa es Edward Peters, *Inquisition*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 155-188. Tres hitos intelectuales son la *Letter on Tolerance* de John Locke, el *Traité sur la tolérance* de Voltaire y la *History of the Inquisition*, de Philip van Limborch, 1989, pero el principal impulso de la tolerancia sin duda fue la necesidad de los gobernantes de mantener la paz en los estados donde la población estaba dividida en protestantes y católicos.

⁵³ Acerca del *Iluminismo* en Le Marche, véase Libero Paci, "L'Ambiente religioso maceratese del settecento", en *Il Settecento nella Marca* (Studi Maceratesi, 12), Macerata, Centro di studi storici maceratesi, 1978 (especialmente pp. 65-83). Acerca del *Iluminismo* italiano en general, véase Dino Carpanetto y Giuseppe Ricuperati, *L'Italia del settecento: crisi, trasformazione, lumi*, Roma, Laterza, 1998.

⁵⁴ Cassiano da Macerata, *Memorie Istoriche...*, *op. cit.*, pp. 61-62. Traducción a partir de Hosten, con leves alteraciones.

Ya habían pasado algunos años, y no había nadie que hablara jamás del sepultado lingam, cuando, durante mi tiempo, algunas personas de la factoría, que eran más bien ateos y no tanto herejes, con el deseo de complacer a los gentiles, y con el mayor deseo de atraer hacia ellos con el anzuelo de una falsa religión a las mujeres y niñas de los idólatras, no sólo exhumaron el vergonzoso simulacro, sino que le hicieron un pequeño templo con su propio dinero, donde lo expusieron para que los idólatras le hicieran sacrificios y adoraciones, y éstos eran menos impíos que aquéllos, porque sus luces no les daban para más; y si tanta impiedad no fuera suficiente, también pusieron allí a dos brahmines, y les pagaron para que fueran los custodios del lugar, de manera que pudieran hacer sacrificios diariamente, según su costumbre, y uno de ellos distribuyera las flores del sacrificio entre todos los de la factoría, para que todos los que las recibieran pudieran participar en esta función sacrílega.

Cuánto haya de verdad en esta historia y quiénes fueron estos librepensadores ingleses, es difícil de saber. No obstante, la historia muestra que algunos ingleses se percataron de la conveniencia de aplacar los sentimientos religiosos de los hindúes del lugar, al punto de financiar la construcción de un templo que otros ingleses habían destruido. Pese a lo ilustrado que pueda parecer esta política, para Cassiano “semejante maldad me parecía inaudita en personas nacidas y criadas en Europa”.⁵⁵

Una piedra particularmente molesta en los zapatos de Cassiano y Giuseppe Maria era la manera en que cundía la francmasonería desde la colonia inglesa de Calcuta hacia la francesa de Chandernagore, donde Giuseppe Maria se encontraba destacado. Al hablar del periodo justo después de que las noticias del tratado de Aix-la-Chapelle de 1748 llegaron a Bengala, Cassiano advierte que “cuando la paz que así se logró entre las coronas europeas se hizo pública en esos lugares, surgió una singular amistad entre los jefes de las colonias francesa e inglesa”. El amistoso intercambio de bailes y pláticas de alguna manera culminó en un fin desastroso.⁵⁶

Los ingleses no dejaron ir esta oportunidad para propagar esta secta *Des Francs Massons* también en Chandranagor, donde se podía ver que las casas se llenaban de tales sectarios, quienes cada vez con menos pudor se complacían en mostrarse como tales, cuando el jefe y gobernador de la colonia no sólo era uno de ellos, sino que también junto con el inglés se había vuelto el promotor y acogedor de los franceses que llegaban a esta nueva sociedad. Los sacerdotes de la parroquia y nuestros misioneros se empeñaron en levantar una barrera ante esta crecida en oraciones públicas y privadas, pero en lugar de que hubiera una mejoría, llegó el día en que fueron testigos de una solemne ceremonia en la que todos los franc-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 62-63. Traducido de la traducción de D. N. Lorenzen.

masones ingleses de Kalkatà llegaron a Chandernagor sobre las aguas del río Ganges en *bazzarà* muy adornados (que son una suerte de botes muy apreciados de este país). De allí pasaron a otros botes parecidos con el jefe y todos los franceses parte de esa sociedad y fueron en convoy a la otra ribera del Ganges. Allí le concedieron al jefe francés el honor de poner la primera piedra de la construcción de un lujoso local que los asociados de ambas naciones levantaron allí al poco tiempo para celebrar sus asambleas.

La francmasonería en su forma moderna comenzó con la fundación de la Gran Logia de Inglaterra en 1717. A los pocos años, se expandía rápidamente por Inglaterra, como ya lo había hecho en Europa. La Iglesia de Roma, como resulta evidente de los comentarios de Cassiano, se oponía tenazmente a la francmasonería, sobre todo porque se trataba de una sociedad semisecreta que abogaba por una tolerancia religiosa pluralista en la cual todos los hombres de buenas intenciones morales, independientemente de sus preferencias religiosas, pudieran ser admitidos. Lo que sorprende es que esta sociedad semisecreta ya se había propagado en las colonias francesa e inglesa en Bengala para 1749 y había atraído hacia su seno miembros suficientes para poder pagar la construcción de una "suntuosa logia".

Para 1775, la situación religiosa entre los británicos y franceses residentes en la India era, desde el punto de vista de los capuchinos, todavía peor. En una extensa carta que el prefecto de la misión capuchina, Giuseppe da Rovato, envió al secretario de Propaganda Fide en enero de 1775, Giuseppe examina varias dudas sobre el funeral de un francés de Patna que tenía una concubina, pero que rehusó arrepentirse en su lecho de muerte. Giuseppe a su vez se rehusó a enterrar el cuerpo de ese hombre en el cementerio de la iglesia, pero al final el jefe francés de Patna lo obligó a hacerlo. Su argumento pasa entonces a otros asuntos técnicos ligados a los reclamos de la Iglesia de Francia de tener una autonomía parcial respecto a Roma y a sus quejas sobre que los laicos franceses de Patna y Chandernagore hacían poco caso de la iglesia y sus sacramentos y se mostraban como peores enemigos de la Iglesia "que incluso los protestantes". Sigue diciendo Giuseppe:⁵⁷

Muchos son francmasones [*franchi muratori*], como el actual jefe [francés] de Patna, quien en mi presencia declaró ser tal y quien nunca abandonará esta sociedad, contra la cual no quiere oír palabra alguna y todavía menos dejar que alguien le hable de los sacramentos. Aunque ya está algo entrado en años, dice que cada quien tiene que rendir cuentas a Dios por sí solo. Otros alegan en público, todavía más que los protestantes [...] que cada persona puede salvarse a sí misma en su propia religión, ya sea hindú o musulmana, para lo cual aducen la

⁵⁷ Gottardo da Como, *La Missione Tibet-Hindustan...*, op. cit., pp. 149-151 (CL 35).

autoridad de los padres que dicen tal. Un caballero francés que ahora vive en Patna vino a decir durante una cena pública dada por los ingleses, a la que asistió el padre Andrés [de la misión], que Dios sería injusto si condenara al infierno a un pobre indio [*indiano*] que no conoce la verdadera religión.

La mayoría de los franceses de quienes Giuseppe da Rovato se quejaba eran, por supuesto, católicos romanos, al menos de nombre, pero, según afirma Giuseppe, tomaban con extrema ligereza su religión y usaban los servicios de la Iglesia para cortejar a las mujeres de la parroquia. En ese punto hace una clara alusión a la irreligiosa corriente de secularización que manaba de la Ilustración europea del siglo XVIII, en especial de Francia.

Un caballero de Dinamarca de la religión luterana también me dijo no hace mucho: “Nosotros los protestantes, aunque diferimos de los católicos en algunas cosas tocantes a la religión, sostenemos y observamos nuestras creencias según nuestra Reforma; pero estos caballeros [franceses] que usted dice no parecen creer ni en la religión de Roma ni en ninguna otra. Es verdad —añadió— que en los últimos años la religión ha perdido mucho terreno en toda Europa, pero más en el país de éstos [franceses] que en cualquier otro”.

Los capuchinos sin duda habrán sentido que su fe en Roma como sede de la verdadera y única Iglesia sufría un asedio por todos sus flancos: de los hindúes, que afirmaban que todas las religiones o todos los caminos religiosos conducen a Dios; de los protestantes, cuya actitud amable, generosa y tolerante la hacían palidecer; de los francmasones, que decían que la conducta moral era aparte y más importante que la filiación religiosa; y, por último, de quienes recibían la influencia de los sentimientos de secularización e incluso a veces del ateísmo asociados a la Ilustración europea. No sorprende que Cassiano y Giuseppe Maria huyeran a Bettiah para vivir con los cristianos nativos menos problemáticos de su propia misión.

CONCLUSIONES

Los especialistas actuales en la historia del sur de Asia afines a las corrientes intelectuales de los estudios poscoloniales y subalternos afirman que el colonialismo, y más en específico la conquista de la India a manos de los británicos en las décadas de 1750 y 1760, representó una ruptura decisiva con toda la historia anterior del subcontinente y que esa conquista colonial en gran medida fue producto de las ideas ilustradas y de la nueva economía capitalista mundial. Además, muchos historiadores han afirmado que los estudios

de los eruditos occidentales sobre la cultura y la historia del sur de Asia estaban motivados, en particular en las primeras etapas de la colonización, por las necesidades prácticas del imperio y que, en un nivel más profundo, hacían completo uso de la *episteme* orientalista que subordinaba los valores y la cultura del sur de Asia a los valores ilustrados de Europa por medio de las categorías intelectuales básicas utilizadas en la descripción y el análisis.

Este paradigma de los estudios poscoloniales y subalternos ha suscitado preguntas importantes para nuestra forma de entender la historia del sur de Asia. Virtualmente desde su concepción, no obstante, este paradigma también ha estado expuesto a fuertes críticas de historiadores que no comparten sus premisas.⁵⁸ Una de las objeciones más notables es que este paradigma exagera las discontinuidades entre el régimen mongol tardío y el régimen colonial temprano de los británicos, incluyendo una exagerada diferenciación entre el colonialismo británico y el colonialismo portugués inmediato anterior.⁵⁹ Otra objeción es que el paradigma subestima y en última instancia desvalora la capacidad de la sociedad y cultura indígenas de resistir y reconfigurar activamente el impacto que el poder y el conocimiento coloniales tenían sobre ellas, es decir, de manera injusta denigra la capacidad de los colonizados para constituirse como sujetos-actores autónomos, no obstante el hecho de que, en sus primeras etapas, el proyecto de los estudios subalternos en particular estaba precisamente encaminado hacia la recuperación de las voces independientes de la gente de campo y de la clase trabajadora.

Una objeción afin, y que quiero discutir aquí, es que el paradigma de los estudios poscolonialistas y subalternos no distingue suficientemente las diferencias ideológicas entre los primeros habitantes europeos en el sur de Asia y, en consecuencia, exagera la influencia que la Ilustración tuvo sobre ellos.⁶⁰ Aun dentro de Europa había significativas diferencias ideológicas, no sólo entre los defensores y los detractores de la Ilustración, sino incluso entre los propios defensores, como muy bien ha dicho Isaiah Berlin.⁶¹ El resultado

⁵⁸ La compilación más completa de estas críticas es la editada por Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londres, Verso, 2000. Una obra más general, pero pertinente y entretenida, es la de Keith Windschuttle, *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*, Nueva York, Free Press, 1997.

⁵⁹ Sobre este punto, véase Sanjay Subrahmanyam, "The Kaffirs of Europe: A Comment on Portugal and the Historiography of European Expansion in Asia", *Studies in History*, vol. 9, núm. 1, 1993, pp. 131-146.

⁶⁰ Un excelente examen reciente de las relaciones de franceses e ingleses en el sur de Asia a fines del siglo XVIII y otros temas relacionados también, se halla en la introducción del libro de Muzzaffar Alam y Seema Alavi, *A European Experience of the Mughal Orient...*, *op. cit.*

⁶¹ Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton, Princeton University Press, 2000, especialmente pp. 276-277. Acerca de los recientes debates sobre la

final de pasar por alto estas diferencias constituye una esencialización de Europa como “el Occidente”, tan virulenta como la esencialización de Asia como “el Oriente”, la cual ha sido el motivo de las críticas dirigidas por los defensores de los estudios poscoloniales, comenzando por Edward Said, hacia los académicos y funcionarios europeos, en particular, aunque no exclusivamente, aquellos asociados con los regímenes coloniales.

Esta esencialización o aglomeramiento indiferenciado de todas las influencias europeas sobre los países asiáticos como aspectos de una construcción unitaria basada en el colonialismo y la Ilustración, asumida por los historiadores de la escuela de los estudios poscoloniales y subalternos, se basa en el fondo, según me parece, en la vieja tesis marxista de la ideología dominante (“Las ideas dominantes de cada época siempre han sido las ideas de la clase dominante”), reinterpretada —a menudo utilizando el concepto de hegemonía de Gramsci o las ideas de Foucault sobre las “epistemes” y la estrecha relación entre el poder y el conocimiento—, de modo tal que reduce el papel de la base económica y aumenta el del consenso social, el conocimiento y el poder políticos como factores determinantes para la configuración histórica de las sociedades. Incluso en estas nuevas y mejoradas versiones, sin embargo, la tesis de la ideología dominante continúa esencializando a Europa y el colonialismo y, en el proceso, no permite explicar adecuadamente la existencia y la fuerza del pensamiento opuesto a la Ilustración entre los europeos; las ideologías políticas radicalmente diferentes que iban del monarquismo al republicanismo igualitario; las muchas doctrinas religiosas, cada una con su propia doctrina social; el crecimiento de una conciencia de la clase trabajadora, la amplia variedad de culturas nacionales y regionales o mundos de vida (aun en la misma Bretaña), y, por último, tampoco deja que se alcance una explicación satisfactoria del surgimiento de movimientos nacionalistas entre los propios colonizados.

Lo que encontramos en los escritos de los frailes capuchinos de la Misión Tibetano-indostana durante los años que van de 1740 a 1780 es que sus impresiones de la sociedad del sur de Asia y sus recetas para su renovación tenían un tono indudablemente europeo, pero tenían poco o nada que ver con la Ilustración o con el colonialismo económico y político de los británicos. Trataban de convencer de la necesidad de convertir al populacho de la India al cristianismo católico de la Iglesia de Roma y de divulgar el conoci-

Ilustración y sus opositores, véase también Anthony Pagden, *La Ilustración y sus enemigos: dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, traducción y edición de José María Hernández, Barcelona, Península, 2002; Eugenio Scalfari (ed.), *Attualità dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 2001, y Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, Chicago University Press, 1999.

miento científico y empírico de corte europeo. Al mismo tiempo, no obstante, los frailes se oponían firmemente a las ideas ilustradas que fomentaban la tolerancia y el escepticismo religiosos y la imposición de la razón por encima de la tradición como base de las instituciones religiosas, sociales y políticas. Además, tanto la exposición a la religión y la cultura de la India, como el contacto con otros europeos en el sur de Asia, produjeron que con frecuencia las percepciones de los frailes sufrieran cambios.

En sus tratos con los rajás y nawabs de la India del imperio mongol tardío, los frailes italianos les aseguraban con insistencia que el cristianismo de ninguna manera representaba una amenaza al orden social y político. La ideología política de los frailes apoyaba la teoría del derecho divino de los reyes, y no las ideas ilustradas relativas a los límites del poder real. En un contexto inglés, se hubieran puesto del lado de sir Robert Filmer en su polémica con John Locke. Su única crítica soterrada de los estados del sur de Asia expresaba que eran demasiado feudales y no suficientemente absolutistas. Estos estados carecían del monarca absoluto cuasidivino que Giuseppe Maria alababa en su *Diálogo* entre un hindú y un cristiano. Con todo, los frailes nunca insinuaron que el derecho divino sólo podía ser concedido a los monarcas cristianos. Más bien, estaban bastante dispuestos, por lo menos mientras tanto, a hacer extensivo el mandato divino a los gobernantes locales budistas, hindúes y musulmanes, como el rey del Tíbet, los rajás de Bettiah y Bhatgaon y el nawab de Bengala. Su única preocupación política de verdad era que los gobernantes estuvieran dispuestos a tolerar su presencia y que no prohibieran sus esfuerzos de conversión al cristianismo. Cuando se hizo obvio que los británicos habían vencido en la lucha por el poder político, los frailes se pusieron de su lado alegremente, aunque en su mayoría eran protestantes, no porque los moviera un sentimiento de solidaridad europea —aunque a veces hubiera tales sentimientos—, sino más bien por simple conveniencia política. Los ingleses estaban dispuestos a permitirles continuar con su labor de conversión y atender a los católicos europeos y sudasiáticos. Para los frailes, lo demás no tenía importancia.

Si bien los frailes favorecían el monarquismo absolutista —un modelo político que se basaba más en la religión y la tradición que en la razón, y que en breve sería derrocado por la Revolución francesa—, también creían firmemente en las virtudes de la ciencia europea basada en datos empíricos. Esta confianza en la ciencia empírica no provenía de la influencia de los sabios ilustrados, sino de la revolución de la ciencia europea que había tenido lugar en los siglos XVI y XVII, y sobre todo, de la destitución de las autoridades tradicionales, ya fueran escolásticas o humanistas, debida a los descubrimientos empíricos de exploradores como Colón y científicos como Galileo (aun cuan-

do la Iglesia seguía condenando los trabajos de Galileo sobre el heliocentrismo). Ve a Lanka, dice el cristiano de Giuseppe Maria da Gargnano a su interlocutor hindú, y ve por ti mismo. Las autoridades coloniales británicas sin duda compartían el mismo espíritu, pero también a menudo desalentaban que el conocimiento científico se compartiese con los súbditos de las colonias. Marco della Tomba, por su parte, no vacilaba en utilizar su globo terrestre y su esfera armilar para entretener y educar a sus amigos brahmines y de la familia real, aunque es evidente que nunca supo lo suficiente acerca de las obras escritas en el sur de Asia sobre astronomía y matemáticas como para poder sostener un fructífero diálogo con tales obras.

La incapacidad de hacer una distinción entre el racionalismo de la Ilustración y la ciencia empírica ha llevado a algunos académicos a asumir que los misioneros europeos eran agentes intelectuales de la Ilustración. Por ejemplo, Dipesh Chakrabarty, en su ensayo “Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism”, afirma que “lo moderno colonial”, impuesto tanto por los misioneros como por los funcionarios, en gran parte se dirigía contra el hinduismo y desembocaba en un “hiperracionalismo colonial”.⁶²

Sostengo que el racionalismo científico, o el espíritu de la investigación científica, se introdujo en la India colonial desde los inicios como un antídoto contra la religión (india), en particular el hinduismo, el cual tanto los misioneros como los funcionarios consideraban —pese a los orientalistas— como un manojo de “superstición” y “magia”[...] Esta codificación simultánea del “conocimiento” (occidental) mismo como racional y del hinduismo como algo que era al mismo tiempo una “religión” y un montón de supersticiones, desató una especie de hiperracionalismo entre los intelectuales de la India...

El problema de semejantes declaraciones (aparte del oxímoron ‘hiperracionalismo’) no es que afirmen que los misioneros de la región sudasiática de fines del siglo xviii y principios del xix dijeran que el hinduismo no fuera científico. Como hemos visto, esto es sin duda cierto. El problema es la siguiente afirmación de que los misioneros eran los apóstoles de un racionalismo más general asociado a la Ilustración. Esto es sin duda falso (a excepción de algunos unitarios y protestantes progresistas). La ciencia empírica y el racionalismo ilustrado ciertamente cuentan con sólidas afinidades, pero no han de confundirse uno con el otro. En las cosmovisiones de la mayoría de los misioneros eran bastante distintos.

⁶² Dipesh Chakrabarty, “Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of *Subaltern Studies*”, en Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies...*, *op. cit.*, pp. 259, 260.

Es obvio que las actitudes de los frailes italianos hacia el sistema de castas sufrieron cambios más o menos rápidos como consecuencia de su experiencia práctica de los obstáculos que la casta ponía a la conversión. Mientras las doctrinas individualistas y racionalistas de la Ilustración no podían tener comercio con un sistema de castas que asignaba la condición, el rango y el privilegio sociales mediante el nacimiento más que por el mérito, Giuseppe da Gargnano y Cassiano da Macerata se mostraron en un inicio bastante dispuestos a aceptar la jerarquía social que se basaba en una división corporativa del trabajo, hereditaria o no. Desde su punto de vista, tal jerarquía era una necesidad funcional. Sus objeciones al sistema de castas se enfocaban sólo en su asociación con las doctrinas hindúes del karma y el renacimiento, no en su naturaleza hereditaria o su estructura jerárquica. No obstante, otros escritos posteriores de Cassiano da Macerata, Marco della Tomba, Giuseppe da Rovato y otros muestran que la fuerza de los vínculos de casta, en especial los de las alianzas matrimoniales, creaban enormes dificultades para los individuos y las familias particulares que querían convertirse al cristianismo. Una solución ideológicamente ambigua pero bastante práctica de esta postura fue hallada por los cristianos de Bettiah en la época de Marco della Tomba. Los cristianos de Bettiah abandonaron sus castas originales hindúes y formaron su propia casta unida, la cual todavía existe.

La idea de la tolerancia religiosa tiene, por supuesto, estrechos vínculos con la Ilustración. Se trata también, de un modo ligeramente distinto, de una característica central de la religión hindú y es en esta forma hindú como aparece en los primeros pasajes del Diálogo hindú-cristiano de Giuseppe da Gargnano de 1751. En las décadas de 1760, 1770 y 1780, los frailes se enfrentaron a una resistencia todavía más fuerte a su propia intolerancia religiosa, no sólo de parte de los hindúes sino también de parte de otros europeos. Algunos eran protestantes que ponían un ejemplo de tolerancia que en el fondo se basaba en la necesidad práctica de la coexistencia religiosa en sus países de origen. Otros eran católicos, en particular franceses, que habían recibido la influencia de las corrientes intelectuales de la Ilustración o de la francmasonería (curioso retoño híbrido de los gremios medievales y de la tolerancia ilustrada). Otros más sencillamente eran laicos que no necesitaban de los clérigos o de sutilezas morales o religiosas, portadores de un espíritu secular al mismo tiempo más difuso y penetrante que también impulsaba a los funcionarios de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales, una vez que tomaron las riendas del gobierno, para prohibir oficialmente que los misioneros cristianos ejercieran sus funciones en sus territorios has-

ta 1813, por el temor de que suscitaran problemas sociales entre sus súbditos hindúes y musulmanes.⁶³

Los frailes italianos de la Misión Tibetano-indostana en la India de fines del imperio mongol tenían en común con los imperialistas portugueses, franceses, holandeses y británicos una firme creencia en la superioridad de la civilización europea y un deseo de convertir a los habitantes del sur de Asia no sólo al cristianismo, sino a los principios racionales de la ciencia empírica. Con todo, las ideas sociales, políticas y religiosas de los frailes diferían significativamente de las que sostenían de manera general muchos o la mayoría de los británicos que rápidamente se convertían en la fuerza política dominante en el sur de Asia en este mismo periodo. Las normas e instituciones sociales y políticas que los frailes apoyaban se basaban en buena medida en las de los regímenes conservadores de los países católicos de Europa. Por otro lado, las normas e instituciones dominantes que más influyeron en las autoridades británicas provenían en parte de la Ilustración y de sus variopintas corrientes, en parte del protestantismo y de sus variopintas corrientes, en parte de fuentes más conservadoras anteriores y opuestas a la Ilustración, y en parte de la experimentación pragmática orientada hacia el descubrimiento de las maneras más provechosas de administrar el imperio. Los frailes italianos, por su parte, sólo tenían una asociación indirecta con el imperio y se oponían a muchas normas e instituciones ilustradas y protestantes a capa y espada.

⁶³ Acerca del debate entre los británicos acerca de permitir o no a los misioneros ejercer sus funciones en la India, véase David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*, Berkeley, University of California Press, 1969, pp. 129-144.

CONCLUSIONES

UN ESPACIO TRIPOLAR DE LAS MISIONES: EUROPA, ASIA Y AMÉRICA

Antonella Romano

El tema de este libro, que reúne las comunicaciones que fueron presentadas en El Colegio de México a iniciativa del Centro de Estudios de Asia y África, en febrero de 2003, por especialistas de distintas áreas culturales, presenta varios aspectos interesantes, y estimula a sus participantes a precisar de qué manera entienden y comprenden el tema propuesto, con más razón cuando uno proviene, como es mi caso, de una historia centrada en el mundo europeo de la ciencia en la época moderna. Precisamente porque me parece que las ciencias se hallan en el corazón de esta historia, el integrarlas dentro de una reflexión acerca de las misiones puede tener un sentido, no sólo porque significaría trabajar una renovada historia cultural y social de las ciencias, sino sobre todo porque uno puede, por medio de ellas, plantear la experiencia misionera como un objeto por definir, una temática por construir.¹ Ade-

[Traducción del francés de Germán Franco Toriz]

¹ Haría falta proponer aquí un largo desarrollo sobre la renovación historiográfica de la historia de las misiones, especialmente mediante la empresa a la que se ha comprometido un grupo de investigadores de distintas nacionalidades y enfoques intelectuales. Entre los trabajos más recientes, podemos mencionar: I. Zupanov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Nueva Delhi/Oxford, Oxford University Press, 1999; S. Anagnostou, *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen*, Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 2000; C. de Castelnau, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, París/Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000; H. Pennec, *Des jésuites au royaume du Prêtre Jean (Éthiopie), Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation (1495-1633)*, París/Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003; F. Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003; A. Romano (coord.), "Mission et diffusion des sciences européennes en Amérique et en Asie: le cas jésuite (XVIIe-XVIIIe s.)", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 52, núm. 148, 2002, que incluye un ensayo de E. Corsi; D. Deslandres, *Croire et faire croire: les missions françaises au XVIIIe siècle*, París, Fayard, 2003; J. C. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003.

más, esta centralidad de la cuestión científica en la empresa misionera se manifiesta en todo su sentido con la Compañía de Jesús, acerca de lo cual trataré de explicar algunas cosas en lo que sigue.

Lo anterior sugiere otra reflexión preliminar a propósito del espacio que dibuja este libro: un espacio que es, al contrario de lo que sugiere su título, tripolar y no bipolar. En efecto, si uno de los polos no se menciona explícitamente aquí (me refiero a Europa), no por ello deja de ser importante. No es que hacer de Europa una “ausente de la historia”, en palabras plagiadas a Michel de Certeau,² sea un problema en función de la hipótesis según la cual la reflexión histórica no puede sino centrarse en Europa; más bien, la dinámica misma del intercambio entre América y Asia, en el caso de las órdenes religiosas, tiene que ver con Europa, lugar de donde parte el impulso evangelizador, por el hecho mismo de la naturaleza proselitista del cristianismo. En cuanto a esto, si el eje América-Asia, como eje potencial de circulación y construcción del intercambio, sobre todo cultural, entre los siglos XVI y XXI, todavía recibe muy poca atención por parte de los investigadores,³ es porque, en el marco de una historia de los intercambios enfocada desde la perspectiva de las misiones, tal eje debe ser integrado a un espacio más amplio. En el estado actual de nuestros conocimientos, y para el periodo moderno, que es también el de la colonización europea, el juego del intercambio es triangular. La triangulación pasa por las “órdenes religiosas” como representantes de esta cultura europea mediante la cual se construye el lazo entre América y Asia, lo que no excluye los lazos directos, anteriores o contemporáneos, e independientes del proceso de colonización.⁴

² M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973.

³ Como prueba, remito al seminario “América-Asia”, de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, que trata de provocar una verdadera ‘descentralización’ de la mirada de la historia, como preludio a una nueva revolución historiográfica que se tomaría a pecho el proyecto de provincializar a Europa.

⁴ En cambio, desde el punto de vista europeo, o de una historia europea de la colonización, esta colección de ensayos plantea un doble desafío: el de poner a las órdenes religiosas en el corazón de la historia colonial, y el de contribuir a una historia misionera de los espacios coloniales. Aquí se trataría no sólo de trabajar sobre una historia de los actores y agentes culturales religiosos de este periodo, muy a menudo marginados por una visión retrospectiva y teleológica de la historia que haría de las ‘Luces’ el resultado cultural de la primera modernidad, sino también de proponer una lectura de los espacios coloniales medidos con la vara de la empresa misionera. Si no estoy completamente segura de reconocerme cabalmente en esta última fórmula, al menos me parece necesario un trabajo de profundización de la empresa misionera en el marco colonial, es decir, un trabajo que tome su distancia por igual respecto a dos peligros potenciales: por una parte, el encasillamiento de la empresa misionera en el único marco de una historia religiosa paralela a la empresa colonial; por la otra, la reducción caricatural del fenómeno misionero al apéndice ‘espiritual’ de la colonización. Es

Mi última reflexión preliminar es de orden metodológico: estos ensayos introducen a una dimensión comparativa del trabajo que delinea así un programa de investigación, sin que se haya acercado todavía la hora de los balances. Asimismo, desde este punto de vista, el sesgo de las preguntas científicas constituye un buen indicador para el análisis, dada la medida en que, entre América y Asia, la Europa misionera, y muy particularmente la Compañía de Jesús, instrumentó las ciencias siguiendo modos distintivos, a partir de visiones diferenciadas de esos espacios, participando así en obrajes diversos de la identidad y práctica misioneras. A partir de ahí, los problemas que se plantean al historiador se encuentran en el corazón de una lectura de la empresa misionera trabada en el proceso colonial, y no independiente del mismo o susceptible de una lectura 'interiorista'.

"TOTUS MUNDUS NOSTRA HABITATIO FIT"⁵

Para abordar estas cuestiones, la Compañía de Jesús se propone como un objeto de estudio ejemplar, pues la renovación historiográfica que afecta particularmente a esta orden, y que se reproduce, a su manera, en los desequilibrios entre los actores que moviliza este encuentro, se centró de manera notable en las cuestiones científicas.⁶ De esta manera, ciertos textos reunidos en este libro nos conducirán a otras órdenes, como los franciscanos, teatinos, pero dentro de una modalidad que aún sigue siendo en buena medida menor, lo cual no deja de ser una de las grandes paradojas de un proyecto organizado en México, donde, para el periodo que nos concierne aquí, el peso cultural de franciscanos, dominicos o agustinos en particular, es considerable, de lo que da testimonio su papel en la fundación y desarrollo de la Universidad de México.⁷ El largo avance historiográfico de que ha

porque la historia de las ciencias propone como tema de investigación empresas como la de la 'misión científica', que dicha historia me parece susceptible de contribuir a una renovación eficaz de la historia, y de la historia cultural en particular, al abrir posibles vías para una escritura crítica de la misma: por 'crítica', entiendo un trabajo que tomaría su distancia respecto a las distintas ideologías que la han constituido.

⁵ *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*, Roma, Commentarii de Instituto Societatis Iesu, 1962, vol. V, p. 54.

⁶ Véase A. Romano, "I gesuiti e le scienze in età moderna: fonti, storia, storiografia", *Annali di storia dell'esegesi*, "Anatomia di un corpo religioso: l'identità dei gesuiti in età moderna", vol. 19, núm. 2, 2002, pp. 437-449.

⁷ Nos referimos aquí a los trabajos emprendidos por el Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU) de la UNAM, durante los últimos veinte años. Véanse especialmente *La Real Universidad de México: estudios y textos, I*, México, UNAM, 1987; M. Menegus y E. González (eds.),

sido objeto la compañía no se encuentra desvinculado de la importancia que pudo tener en su seno el debate sobre las ciencias, y tampoco del trabajo de reflexión que llevó a cabo sobre su propia historia, lo cual hizo desde su fundación.⁸ Pero permítaseme una vez más recordar que erigir a la Compañía de Jesús en 'laboratorio' para una investigación sobre la primera modernidad equivale también a una invitación a salir de ella, especialmente en un proceder de tipo comparativo.⁹

Quisiera, a partir de estas premisas, indicar lo que significan los años de la década de 1580 para la Compañía de Jesús. Durante el generalato de Claudio Aquaviva, es decir, cuarenta años después de la fundación de la orden, el despliegue espacial y el crecimiento numérico de la joven compañía alcanzan dimensiones que impulsan a esta última a reformular el sentido de su presencia en el mundo, en el marco de una relación cada vez más compleja con el poder pontificio, así como con los estados europeos, sean potencias coloniales o no, sumidos en procesos de "nacionalización" y de "disciplina" de su aparato de gobierno.¹⁰ Con Claudio Aquaviva el trabajo intelectual alrededor de la *Ratio Studiorum* se emprende y concluye, la empresa misionera llega también a China, y la expansión numérica se continúa a un ritmo exponencial. A partir de los años ochenta del siglo XVI, finalmente, la fórmula de uno de los fundadores, Jerónimo Nadal, "Totus mundus nostra habitatio fit"¹¹ adquiere todo su sentido y supone múltiples redefiniciones y adap-

Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica: métodos y fuentes, México, CESC-UNAM, 1995; *Tan lejos, tan cerca: a 450 años de la Real Universidad de México*, México, UNAM, 2001; C. Ramírez, *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas: los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, México, UNAM, 2001.

⁸ Para la cuestión de las ciencias, véase Ugo Baldini, *Legem Impone subactis: studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia, 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992; A. Romano, *La contre-réforme mathématique: constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma, École Française de Rome, 1999. Para una lectura crítica de este campo, véase Pierre-Antoine Fabre y A. Romano, "Introduction", en P.-A. Fabre y A. Romano (coords.), "Les jésuites dans le monde moderne: nouvelles approches historiographiques", *Revue de Synthèse*, vol. 120, núm. 2/3, 1999, pp. 247-260.

⁹ Aun así, no necesariamente estoy conforme con la formulación de una historia misionera de los espacios coloniales, como correspondería al título de este libro, en la medida en que no me intereso en la historia de las misiones, sino en la del mundo moderno, en especial a través de lo que las órdenes del periodo colonial permiten comprender.

¹⁰ Remitimos especialmente aquí a las investigaciones organizadas alrededor de W. Reinhard y P. Prodi. Véase particularmente Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994; Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (eds.), *Il Concilio di Trento e il moderno*, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, quaderno 45, Bolonia, Il Mulino, 1996.

¹¹ *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal...*, op. cit., p. 54.

taciones del principio de universalidad constitutivo de la identidad jesuita, las cuales se expresan mediante numerosas tensiones en torno a la empresa misionera.

En la vastedad de las fuentes a las que el historiador puede acudir, la correspondencia administrativa de la orden abre un espacio de investigación ilimitado para quien intenta captar la figura del misionero tal cual surge desde el terreno.¹² Entre un proceder que se ubicaría sobre el terreno normativo y una interrogación más centrada en las prácticas, trataré de colocarme sobre la segunda rama del análisis y entonces me concentraré más precisamente sobre el marco de la Nueva España, la cual constituye, por muchas razones, un espacio original.¹³

En la joven provincia de la Nueva España, en los años que siguen a la llegada de los jesuitas, la reunión de la primera Congregación Provincial,¹⁴ en 1577, del 5 al 15 de octubre, permite tomar la medida de los principales problemas de la provincia, cinco años después de su creación. En esa fecha, la actividad de enseñanza ya ha dado comienzo, especialmente en la Ciudad de México, y las fuerzas son poco numerosas ante la masa de trabajos apostólicos por cumplir. Precisamente, son esos asuntos los que se abordan en octubre de 1577: el desarrollo del colegio de la Ciudad de México y, además, las prioridades del apostolado, dos cuestiones que no carecen de relación entre sí, particularmente en un periodo de mengua de militantes. En efecto, los representantes de la congregación insisten, en diferentes ocasiones, en lo que podríamos analizar como la figura del misionero ideal:

No ay peligros próximos de ruina y perdición en la Compañia, aunque necesidad ay de poner en lo espiritual algún mas estrecho medio para persuadir la penitencia y mortificacion con dulçura; porque no dexa de aver alguna disposicion en alguna falta de oracion y mortificacion y cosas humides dignas de ser remediadas, como es no aplicarse tanto a confesiones de negros y mulatos y gentes humides y a tractar con indios, a leer gramatica y otras cosas semejantes de humedad [...] Por lo qual parescio a la congregacion pedir a V.P. embiase dos o tres personas de mucha virtud y autoridad, para que persuadiesen oracion y mortificacion

¹² En esta correspondencia administrativa, no solamente incluiría las cartas que cruzan de manera cotidiana el general, los provinciales y los rectores, sino también las actas de las asambleas provinciales o las relaciones de las visitas.

¹³ Para una presentación general del espacio latinoamericano, véase A. Romano, "Arpenter la 'vigne du Seigneur'?: note sur l'activité scientifique des jésuites dans les provinces extra-européennes (XVIe-XVIIe siècles)", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 52, núm. 148, 2002, pp. 73-101.

¹⁴ En ella participan cuatro personas: P. Sánchez, el provincial P. Díaz, vicerrector del colegio; A. Camargo, maestro de los novicios, y P. de Morales, ministro del colegio y secretario de la congregación. Véase MM, vol. I, pp. 287-342.

y humedad, y que en esto y en regir se ocupasen mas que en predicar a los de fuera.¹⁵

Ytem que los que se embiasen a estas partes, no sean tales de quien se desean descartar las provincias donde estavan, y que antes venga gente virtuosa y que venga de buena gana, que no habiles y con deseos de hazer milagros y predicar; y que sean avisados los superiores que fueren enbiados y todos, que se ocupen mucho en el gobierno de los suyos y vaquen a solo este principalmente.¹⁶

[...] que se pidan a su P.d mancebos de la Compañia, que sean de buenos naturales y devotos, mas que de mucha habilidad para letras, y que se pidan dos o tres patres antiguos de la Compañia de mucho spiritu y virtud, que sean exemplares a la gente de aca; porque ay necessidad grande de que los Nuestros sean ayudados en espiritu de los tales; y que su P.d senale los que se an de enbiar aca, no remitiendolo a los provinciales, porque suelen enbiar los que alla no querrian tener, y aca son poco convinientes, especialmente que el Rey los pide tales que lo descarguen, y por esso los enbia a su costa.¹⁷

La recurrencia de la evocación de las cualidades de humildad y de espiritualidad de los hombres que habrían de ser enviados a Nueva España revela, de manera implícita, hasta qué punto les faltan a los misioneros novohispanos tales cualidades. Revela también, sin duda, una visión del apostolado intelectual al servicio de la evangelización,¹⁸ lo que igualmente es expresado por otros testimonios de la congregación, que abordan el problema de los indios:

[...] propuso el Padre Provincial si seria conveniente que los Nuestros se empleasen en el ministerio de los indios, pues es la gente más necesitada deste tierra, y si para esto sera conveniente hazer alguna residencia entre los indios, o tomar otros cuidados dellos; a lo qual se respondió que, aunque por via de misiones, se ha sentido mucho fructo de los Nuestros, pero no es bastante; porque en dexandolos, luego se cae; por lo qual paresce ser necessario residir entre ellos[...]¹⁹

Desde esta perspectiva, los padres reunidos en la congregación provincial abordan el problema de las lenguas indígenas: "Y que en el entretanto, por via de misiones, y en nuestros collegios, vaian los Nuestros aprendiendo las

¹⁵ MM, vol. I, pp. 296-297.

¹⁶ MM, vol. I, p. 296.

¹⁷ MM, vol. I, p. 312.

¹⁸ Aquí hace falta todavía desarrollar un análisis preciso del contexto particular de la Ciudad de México, capital intelectual desde antes de la llegada de la Compañia de Jesús, lo que permitiría apreciar mejor la importancia dada y por dar al apostolado intelectual. Véase M. Chocona Mena, *La fortaleza docta: élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 1999.

¹⁹ MM, vol. I, p. 318.

lenguas, para emplearse en este ministerio de los indios, segun lo que a su Paternidad de N. Padre General paresciere".²⁰

La idea de la superioridad del apostolado dirigido a los indígenas, más que el intelectual, claramente parece ser recogida por el cuarto general de la compañía, Everardo Mercuriano: que los de la provincia "trabajen principalmente con los naturales, en las cosas en que hasta ahora se ha hecho poco, si no es que nada. Y deseo que vuestra reverencia considere esta empresa como la principal, aquella para la cual nuestra Compañía fue enviada a este país". Pedía, además, que los jesuitas se dedicaran al estudio de las lenguas, en particular los que trabajaran en las iglesias, e incluso deseaba que la ordenación no fuera otorgada excepto a los que por lo menos conocieran ciertas lenguas.²¹

Este análisis no es privativo del mundo mexicano. Otra descripción que se puede inferir del misionero ideal se perfila en un texto contemporáneo que concierne a la India:

Il padre Vincenzo Lenoci è stato sempre tenuto da tutti noi per molto pericoloso et travaglioso, se andava alla India, perché tiene una qualità che, giunto in una città, la rivolta tutta sottosopra, non lascia cosa che vi sia per vedere, entra subito in diverse amicizie et visite di homini e di donne, abbraccia ogni sorte de negotio senza electione e non è molto scrupoloso nella obediencia; ma, interpretandola a suo modo, alla fine ordinariamente fa quello che li piace et, in somma, nel procedere non mostra se non vanità et curiosità, in modo che, tratandosi di sua venuta, tutti conclusero [...] che a niun modo si dovesse menare in India, tenendo contrarissime qualità a quelle che in quel luogo bisogna.²²

Se trata del retrato de un padre de la provincia de Sicilia, que tras varios años pide salir de su isla para irse de misionero. Su superior, conocido por el papel que tendrá enseguida en el desarrollo de la misión de Asia, Alessandro Valignano, indica, en este fragmento, por qué sería preferible no dejarlo ir. En este ejemplo, como en el precedente, despunta explícitamente, en las palabras de los superiores de la orden, es decir, los mismos que construyen la misión en el terreno, mediante la elaboración de una política misionera, lo que tal política debe ser.

Unos cuantos años después, en un contexto geocultural también diferente, otro provincial se dirige a Aquaviva con una petición de un tenor radicalmente distinto:

²⁰ MM, vol. I, p. 321.

²¹ A. Churrua Peláez, *Primeras fundaciones jesuitas en la Nueva España (1572-1580)*, México, Porrúa, 1980, p. 349; véase MM, vol. I, doc. 148, p. 397.

²² MI, vol. IX, pp. 102-103.

Viéndome en la necesidad de tratar con gente letrada, como son comúnmente los chinos, dos pequeños libros mal empastados, como los que enseñamos actualmente durante las visitas que hacen a nuestras casas, no bastan. Además, debemos escribir en esta lengua, y sin libro, el trabajo se ve doblado, y resulta menos satisfactorio. Podemos comprender muy bien que era imposible hacer más hasta ahora, pero, en adelante, es necesario dar a la misión medios más a propósito dado que nos escogieron para ayudar a corregir su calendario y, también, para traducir al chino todos nuestros libros de matemáticas, donde, poco a poco, nuestra filosofía y nuestra teología deben entrar, gracias al favor divino.²³

El contexto que hay que considerar aquí es el de China, que no me propongo analizar, pero que interesa evocar para dejar constancia de cómo la importancia adquirida por las disciplinas matemáticas en este espacio da peso a lo que quisiera llamar 'exigencia exterior',²⁴ transmitida de manera inteligente por quienes estaban en el lugar. Niccolò Longobardi (1566-1655), responsable de la zona, tiene una aguda conciencia de la necesidad de conquistar a las élites intelectuales, siguiendo la línea establecida por Ricci.²⁵ En la carta de 1612, dirigida al general Claudio Aquaviva, habla de los libros que necesita la provincia; al año siguiente dirigirá, también a Roma, las siguientes reflexiones: "Aquí, nos serían muy útiles los buenos

²³ "Havendo da trattar con letterati, come sono comunemente i Cinesi, non bastano due libretti mal inquaternati, come adesso si mostrano nelle visite che fanno alle nostre case. In oltre ci bisogna comporre in questa lingua, e senza libri si radoppia il travaglio, e si da meno soddisfazione. Ben intendiamo che insin ora non si poté più, ma di qua avanti, è necessario provvedere la missione con mezzi tanto proportionati che ci hanno eletto per aiutare alla correctione del loro calendario, e giontamente per tradurre in cinese tutti i nostri libri di matematica, dove poco a poco ha d'entrar ancor col divino favore la nostra philosophia e teologia." ARSI, Jap./Sin. 15, II, f. 199, citado por E. Lamalle, "La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)", *AHSI*, vol. 9, 1940, p. 72 (pp. 75-89). Acerca de Trigault, remitimos también a Luca Fezzi, "Osservazioni sul *De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu* di Nicolas Trigault", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, núm. 3, 1999, pp. 541-566.

²⁴ Véase A. Romano, "Modernité de la *Ratio studiorum* (Plan raisonné des études). Genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante", en Étienne Ganty, Michel Hermans y Pierre Sauvage (eds.), *Tradition jésuite et pratique pédagogique: histoire et actualité*, Namur y Bruselas, Presses Universitaires de Namur/Éditions Lessius, 2002, pp. 44-87 (Idem, *Tradición jesuita. Enseñanza-Espiritualidad-Misión*, Montevideo, Presse Universitaire de Namur, 2003, Universidad Católica de Uruguay.) En esta versión, mi artículo es: "Modernidad de la *Ratio Studiorum* (Plan razonado de los estudios): génesis de un texto normativo y compromiso con una práctica docente", pp. 45-78.

²⁵ Véase Elisabetta Corsi, "Niccolò Longobardi", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, vol. 65, pp. 716-720. En la Compañía de Jesús, la estrategia de conquista de las élites no sólo está dirigida a China: se inscribe en una reflexión y un *modus operandi* preparados desde la fundación y formalizados en las *Constituciones*.

humanistas, que sepan calcular, más que los filósofos y teólogos más agudos, que con los que ya tenemos es suficiente; particularmente, tenemos necesidad que tengan un mínimo de conocimientos matemáticos y que, entre aquellos, un puñado provenga de lo más ilustre de la compañía, para sostener aquí el campo de esta facultad".²⁶

Estas aseveraciones se encuentran en las antípodas del acta de la congregación provincial de la Ciudad de México, unos treinta años antes, o de las evaluaciones de Valignano, referidas anteriormente, a propósito del jesuita de Mesina: éste, Vincenzo Le Noci, no sólo había pedido ir a las Indias, sino también era uno de los colaboradores del matemático Maurolico, cuya proximidad a los primeros científicos jesuitas ahora es bien conocida.²⁷ Así, con la disolución del espacio de intervención de la compañía, se realiza también la de la identidad misionera, donde el lugar de las ciencias no es ni evidente ni adquirido, como tampoco lo es en el texto de la *Ratio Studiorum*, cuya redacción es contemporánea de estos textos. Todas estas reflexiones empujan a reconsiderar desde sus orígenes el *topos* historiográfico de la 'naturalidad' de la empresa científica en China, o en el seno de la Compañía de Jesús.²⁸ Todas estas reflexiones incitan a recordar que la práctica científica no es algo constitutivo de la identidad jesuita, sino uno de sus elementos contingentes, práctica originada por interpretaciones abiertas del principio ignaciano de actuar en el siglo,²⁹ al mismo nivel que todo un conjunto de

²⁶ "Aqui muito mais servem os bons humanistas, que tiverã exercicio de compor, que os mais sutis philosophos e theologos, que basta nesta parte serem sufficientes; em particular se requiere que tenham mediocre noticia de mathematica, tirando hum par delles que devem ser dos mais illustres que ouver na Companhia, pera sustentarem aqui o campo nesta facultade." ARSI, Jap./Sin. 113, f. 303.

²⁷ Véanse las siguientes obras de R. Moscheo: *Francesco Maurolico tra Rinascimento e scienza galileiana, materiali di ricerca*, Messina, 1988, Società Messinese di Storia Patria; *idem, Mecenatismo e scienza nella Sicilia dell'500: i Ventimiglia di Geraci e il matematico Francesco Maurolico*, Messina, 1990, Società Messinese di Storia; también de R. Moscheo, *I gesuiti e le matematiche nel secolo XVI: Maurolico, Clavio e l'esperienza siciliana*, Messina, Biblioteca dell'Archivio Storico Messinese, 1998.

²⁸ Cabría, desde esta perspectiva, desarrollar los problemas encontrados por Adam Schall, entre los suyos, cuando se vio obligado a encargarse del Tribunal Imperial de Matemáticas, treinta años después de la carta de Longobardi. Véase A. Romano, "Être jésuite en Chine au milieu du XVII^e siècle: polémique sur le Tribunal des Mathématiques de Pékin", *Annales, histoire, sciences sociales*, núm. 4, 2004, pp. 729-753.

²⁹ Estas interpretaciones diferentes no son obra de la historiografía: constituyen una clave de lectura decisiva de todo un conjunto de tensiones internas, que se expresaron en objetos diversos, entre ellos el compromiso con el apostolado educativo. Acerca de esta crisis interna durante la época de Aquaviva, véase el bello estudio de M. de Certeau, "Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle: une 'nouvelle' spiritualité chez les jésuites français", *Revue d'ascétisme et de mystique*, vol. 3, 1965, pp. 339-386.

actividades intelectuales o sociales de las cuales los miembros de la compañía tuvieron que ser los actores. El ideal misionero se encuentra, en cambio, en la fundación de la Compañía de Jesús, no sólo desde un punto de vista cronológico, sino también como encarnación del apostolado ideal jesuita,³⁰ como se ha expuesto en la introducción.

LAS CIENCIAS EN TIERRA MISIONERA: ¿UNA ESTRATEGIA PARA LA COMPAÑÍA DE JESÚS?

No obstante, resulta interesante constatar que, al desplegarse fuera de Europa, la actividad misionera pudo ser un factor de desarrollo del apostolado intelectual, al hacer de los colegios y universidades unos de los lugares privilegiados de su esfuerzo, a menudo como respuesta a una exigencia explícita de la autoridad colonial. Así, precisamente de Goa proviene, enviada en 1542 por el mismo Francisco Xavier, la primera petición de fundación de un colegio, para formar una clerecía local, por deseos del gobernador portugués de la zona. Dentro de la misma lógica de exigencia de refuerzo del dispositivo de formación intelectual y espiritual de los laicos y de los clérigos se dibuja también el compromiso jesuita en Nueva España o Perú.³¹ La misión participó, así, en la expansión de la red de colegios jesuitas fuera de Europa, de lo que dan testimonio las historias particulares de los distintos establecimientos escolares abiertos en el mundo colonial, en el momento en que, en Europa, las peticiones de creación de colegios o universidades jesuitas se multiplicaban, resultado de una doble demanda, interna y externa.³²

³⁰ Tuve ocasión de desarrollar esta cuestión en los artículos citados en las notas 24 y 28.

³¹ Es bien conocida la bibliografía acerca de estos temas.

³² El insistir en esta demanda social no se reduce a negar que la Compañía de Jesús pudo, una vez que se había enrolado en esta vía del apostolado de la enseñanza, desarrollar estrategias de instalación, que la llevó a privilegiar ciertas regiones, ciertos tipos de espacios, ciertos lugares. De manera especial, hay que subrayar la importancia de la elección de espacios urbanos de implantación, no sólo para los colegios, sino de una manera más general para las casas. Un ejemplo reciente de análisis de tal elección de implantación es presentado por C. D. Fonseca, "Collegio e città: progetto culturale e scelte strategiche", en F. Iappelli y U. Parente (eds.), *Alle origini dell'Università dell'Aquila: cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale*, Atti del convegno internazionale di studi promosso dalla Compagnia di Gesù e dell'Aquila nel IV centenario dell'istituzione dell'*Aquilanum Collegium* (1596) [L'Aquila, 8/11 de noviembre de 1995], Roma, IHSI (coll. Bibliotheca IHSI, núm. 52), 2000, pp. 91-106. De una manera más general, los estudios locales o nacionales no permiten aún establecer una cartografía general de la red de colegios jesuitas. Es tanto más difícil de llevar a cabo cuanto que la historiografía de la educación y la enseñanza resulta muy heterogénea según los países. Europa ha sido objeto de un conjunto de trabajos que especialmente se inscribieron en la renovación de la historia cultural o religiosa. Así, las investigaciones lle-

Me tomo la libertad de insistir aquí en el colegio, porque me parece necesario subrayar su importancia para la cuestión científica: es mediante este establecimiento que, tanto en Europa como fuera de Europa, las actividades científicas se allanan un camino estrecho en el seno de la Compañía de Jesús.³³ En esta dinámica de creación de establecimientos escolares se constituye el espacio necesario para el desarrollo de una actividad científica, y aunque sobre aquí desarrollar este aspecto, en cambio me parece importante recordarlo, y repetir también que ésta es la razón por la cual la compañía no puede ser estudiada como si fuera una competidora de aquellas nuevas instituciones que simbolizan a la modernidad científica de la época moderna, en especial las academias, o siquiera comparable a éstas. Dicho de otro modo, pese a que los estudios —y con más razón los estudios científicos—

vadas a cabo desde hace ya varios años sobre Italia por Gian Paolo Brizzi ofrecen una buena comprensión de esta presencia jesuítica en la red escolar italiana. Véase en especial G. P. Brizzi, "Les jésuites et l'école en Italie (XVI^e-XVIII^e siècles)", en L. Giard (ed.), *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, París, Presses Universitaires de France (coll. Bibliothèque d'histoire des sciences), 1995, pp. 35-54. En cambio, España, que cuenta con la concentración más grande de jesuitas a lo largo de toda la época moderna (llegan a 5 400 a mediados del siglo XVIII), no ha sido objeto aún de trabajos acerca de esta cuestión, como tampoco la Bélgica de hoy en día, cuya densa red actual universitaria debe mucho a las implantaciones de la primera compañía. En cuanto a Francia, siguen siendo de referencia obligada dos obras que tratan estas cuestiones de manera general: R. Chartier, M.-M. Compère y D. Julia, *L'éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècles*, París, A. Colin, 1976; L. W. B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History*, Oxford, Oxford University Press, 1987. Por otra parte, el trabajo actualmente en proceso de D. Julia y M.-M. Compère ofrece un ejemplo único: da un inventario de todos los establecimientos escolares de la Francia del antiguo régimen. Su análisis permitirá la realización de trabajos muy precisos sobre los distintos actores del proceso de formación para el conjunto del país durante todo el periodo. Véase M.-M. Compère y D. Julia, *Les collèges français, XVI^e-XVIII^e siècles*, t. 2: *La France du Midi*, París, Éditions du CNRS, 1984; t. 3: *La France du Nord et de l'Ouest*, París, Éditions du CNRS, 1988. Hay que notar además que los trabajos monográficos disponibles rara vez permiten poner en contexto al establecimiento jesuita estudiado; no obstante, siguen siendo indispensables porque constituyen, para ciertas regiones del mundo, los únicos trabajos disponibles sobre el desarrollo de la enseñanza jesuita. El mundo latinoamericano todavía se caracteriza por lagunas importantes, a excepción de los establecimientos de las grandes capitales del mundo colonial, los estudios de los cuales, no obstante, rara vez evitaban caer en una aproximación monográfica, y a menudo resultan envejecidos en la actualidad. Una excepción digna de notarse para Venezuela es J. del Rey Fajardo (ed.), *La pedagogía jesuítica en Venezuela*, 3 vols., Bogotá/San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, 1991. Para un análisis de conjunto de la historiografía reciente de la historia de la educación y de la enseñanza, me permito remitir al repertorio bibliográfico "Histoire de l'éducation", incluido en la ya citada *Revue de Synthèse*, vol. 120, núm. 2-3, 1999, pp. 449-454.

³³ Cabe establecer aquí un matiz respecto a China, donde la situación política de la misión prohíbe cualquier forma de instalación.

nunca han sido una finalidad en el seno de la Compañía de Jesús, aun así es difícil abordarlos como actividades aisladas, o campos autónomos en el espacio de los saberes que construye la institución jesuita.³⁴

A partir de esta primera constatación, se deriva la segunda: el primer tipo de actividad científica que acogieron los colegios —este señalamiento es válido para Europa y para los espacios extraeuropeos— es la enseñanza de las disciplinas matemáticas. Parece particularmente difícil hacer un balance a escala de la compañía, con frecuencia porque las fuentes siguen siendo poco exploradas acerca de esta vertiente de la historia de lo que se enseñaba, en especial porque tales cursos quizá tuvieron un lugar muy marginal en el marco del curso de filosofía.³⁵ Pero se puede confirmar la pertinencia de esta proposición en el caso del espacio mexicano.³⁶ En efecto, contamos con un documento que data de los inicios de la fundación, plasmado en un manuscrito de la década de 1580:³⁷ la *Explanatio commentarium Francisci Toleti in Aristotelis libros de Physica, per RP Antonium Arias, Societatis et philosophiae in celeberrimum Mexicanorum Academiae Professore astronomorum*, corresponde a un curso impartido por el profesor de filosofía Antonio Arias.³⁸ En este curso,

³⁴ Particularmente, tal es la razón por la cual me parece que la propuesta de lectura de R. Feldhay acerca de la "ciencia jesuita" no resuelve nuestra comprensión, en especial a escala local, de los trabajos científicos jesuitas. Véase R. Feldhay, "The Cultural Field of Jesuit Science", en John O'Malley, Gauvin A. Bailey, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 105-130.

³⁵ Sobre las primeras décadas desde la fundación, me permito remitir al análisis que estuve en posición de hacer en A. Romano, *La contre-réforme mathématique...*, op. cit.

³⁶ Hay cierta cantidad de indicaciones, en el caso comparable de Lima, en la correspondencia entre Roma y esa provincia. Véase en especial la carta de Claudio Aquaviva a Rodrigo de Cabredo del 7 de abril de 1603, en MP, vol. VIII, pp. 155-160.

³⁷ Manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México (UNAM), Fondo Reservado, ms. 90.

³⁸ A mediados de la década de 1580, Antonio Arias, estudiante del segundo ciclo de filosofía, se embarca para México. Véase la carta del provincial de la Nueva España al general, del 8 de mayo de 1585: "De la provincia de Castilla la Vieja, soi informado que los que desean Indias y serían a propósito para ellas, son [...] Hermano Antonio Arias, estudiante artista [...]", en MM, vol. II, p. 610. Se sabe poco acerca de su vida y obra en el seno de la misión, en razón de su muerte prematura en junio de 1603, a la edad de 39 años. Véase F. X. Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, 4 vols. México, nueva edición por E. J. Burrus y F. Zubillaga, Roma, IHSI, 1956-1960, (vol. II, 1958, p. 96). C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, por los P. P. Augustin y A. de Backer. Segunda parte. *Histoire* por el P. Carayon; vols. I-IX, *Bibliographie*, Bruselas y París, 1890-1900; vol. X, *Tables de la première partie*, por el P. Bliard, París, 1909; vol. XI, *Histoire*, por el P. Bliard, París, 1932; vol. II, *Corrections et additions*, por E.-M. Rivière, Tolosa, 1911-1930. Se señalan especialmente dos manuscritos de filosofía de Arias: un comentario a la Física de Toledo, y un curso sobre *De generatione et corruptione*.

la parte dedicada al comentario del *De caelo* es el pretexto para una serie de lecciones de astronomía, seguida de un curso de gnomónica y de meteorología, como lo indica la estructura misma del manuscrito:

Tractatus de sphaera mundi e partim ex veterum astronomorum partim ex recentiores doctrina et observatione collectus. Praefatio, per doctissimum P. Antonium Arias Societatis Iesu

- *Geometrica quaedam elementa atque principia notiora ex Euclide* (158v.)
- *Totius operis partitio* (160r.)

Caput I° De Sphaera in communis (fol. 160v.)

- *Quid sit sphaera*
- *Terram esse centrum mundi* (163r.)
- *Terram esse immobilem* (163v.)
- *Aquam esse rotundam et unum globum* (165v.)
- *Quare terra sit aquis detecta* (166v.)
- *Terram esse maiorem Aquis e quaedam alia...* (167r.-213)

De compositione et usu vulgarium horologiorum quibus perfecti styli perpendiculi Alterius verei umbram hore equinoctiales possant cognosci (214)

In libros Aristotelis de Caelo scolias quaedam et praecipue questiones (239r.)

Summa de rebus meteorologicis (280r.-307v.)

En este índice de materias resaltan varios elementos: la poca presencia de la dimensión propiamente geométrica del curso, la importancia relativa dada a la descripción del globo terráqueo según una aproximación más geográfica que astronómica (aquí, el componente oceánico es subrayado a la vez como un eco de la dimensión marítima de la empresa colonial y misionera y en relación con el público), y el peso relativo de las cuestiones prácticas. Sin duda, podemos identificar esta parte del curso como la versión mexicana que corresponde, en otros lugares, al establecimiento de un curso de matemáticas: astronomía y gnomónica se apartan de la matriz establecida por Clavius, pero a todas luces más adaptadas a las necesidades locales. ¿Acaso hay que leer aquí también esta presencia embrionaria de las disciplinas matemáticas en el *cursum* de filosofía como un eco, local, de la resistencia de los filósofos a esta expansión? Está claro que el carácter aislado de este manuscrito, ligado a la ausencia, en las bibliotecas, de un importante número

ne, de rebus meteorologicis, de sphaera mundi, de caelo, de Aristóteles. Su ubicación se indica de esta manera: "biblioteca de los oratorios de México". Estos textos posteriormente quedaron depositados en la Biblioteca Nacional de México.

de libros de matemáticas, hace difícil cualquier extrapolación. En particular, es difícil establecer un vínculo entre este manuscrito y el hecho de que se edite un breve texto sobre la esfera del matemático siciliano Maurolico.³⁹ El análisis de esta edición, realizada con los auspicios del Colegio de San Pedro y San Pablo,⁴⁰ en efecto revela su carácter excepcional, ligado a la presencia, en esos años, del jesuita Vincenzo Le Noci, que había cultivado, en los años anteriores, lazos personales con Maurolico.⁴¹

De manera más general, no hay informaciones precisas acerca de las bibliotecas de las instituciones culturales, como tampoco de las de particulares,⁴² de esa época, lo que hace difícil tomar la medida de la cultura del libro, y en particular del libro científico. Aparte del hecho de que cualquier análisis de esta cuestión en ningún caso puede describir la economía de un estudio preciso del mundo intelectual colonial,⁴³ podemos considerar, empero, que una pista de análisis la ofrece el examen de los libros impresos *in situ*.⁴⁴ Para el siglo XVI, el número de títulos editados en México alcanza los 179, y el primer autor jesuita, Francisco de Toletto,⁴⁵ aparece en 1578, es decir, apenas seis años luego de la llegada de la Compañía de Jesús a México. Al año siguiente se publica la *Carta del Padre Pedro de Morales de la Compañía*

³⁹ No desarrollaré aquí los vínculos del gran matemático siciliano Maurolico con la Compañía de Jesús y Clavius en particular, pues están bien documentados. Véanse las obras de R. Moscheo, *Francesco Maurolico tra Rinascimento e scienza galileiana...*, *op. cit.*; idem, *Mecenatismo e scienza nella Sicilia dell'500...*, *op. cit.*; idem, *I gesuiti e le matematiche...*, *op. cit.*

⁴⁰ Reverendi Do. Francisci Maurolyci, abbatis Messanensi, atque mathematici celeberrimi, *De Sphera, liber unus*.

⁴¹ Desarrollé este tema en "Maurolico tra Messina e Messico: il tramite gesuità. Nota sullo sviluppo della matematica nel Colegio S. Pedro y S. Pablo di Messico alla fine del secolo XVI", en *Actas del Coloquio "Francesco Maurolico e le Matematiche del Rinascimento"*, organizado por la Universidad de Messina, octubre de 2002 (en prensa).

⁴² Para el siglo siguiente se encontrarán elementos de comparación, en especial en la biblioteca de Juan de Palafox.

⁴³ La situación de México es hasta cierto punto conocida gracias a los estudios de M. Chocón Mena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVIII)*, Barcelona, Bellaterra. 1999, Véase en particular el cap. 4, "El círculo letrado", pp. 157-182. Hay abundantes y ricas reflexiones en C. Castañeda, "Censura y universidad en la Nueva España", en C. A. González Sánchez y E. Vilar Vilar (comps.), *Grafas del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, FCE, 2003, pp. 53-71.

⁴⁴ Lo que sigue se apoya en la *Bibliografía mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, por J. García Icazbalceta, México, Librería de Andrade y Morales, 1886, el cual es un precioso instrumento de trabajo.

⁴⁵ J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI...*, *op. cit.*, pp. 228-229: *Introductio in Dialecticam Aristotelis per Magistrum Franciscum Toletum SI ac philosophiae in Collegio Romano professore*, México, Collegio Sanctorum Petri et Pauli, 1578. Se publica junto con Reverendi Do. Francisci Maurolyci, abbatis Messanensi, atque mathematici celeberrimi, *De Sphera, liber unus*.

de Jesús. Para el muy reverendo Padre Everardo Mercuriano, General de la misma Compañía. En que se da relación de la Festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho en la collocacion de las sanctas reliquias que nuestro muy Sancto Padre Gregorio XIII les embio.⁴⁶ Parece que hubo que esperar el final del siglo para ver la aparición casi simultánea del *Arte mexicana* de Antonio del Rincón,⁴⁷ y una colección de elogios de Juan Arista.⁴⁸

Una presencia que resulta poco robusta, en el plano cuantitativo, pero sobre todo en el cualitativo: la obra lingüística de Rincón, viene después de una larga lista de obras sobre las lenguas indígenas, así como de textos de la Iglesia editados en esas lenguas, en particular los catecismos. Evidentemente, queda por desarrollar la investigación en el eje de la larga duración para recoger enseñanzas significativas. Así las cosas, la llegada de los jesuitas al mercado editorial mexicano parece llevarse a cabo lentamente.

De todas maneras, no parece que las disciplinas ligadas a las matemáticas susciten un gran interés en el espacio mexicano, a juzgar por las pocas apariciones de libros científicos entre los impresos del siglo XVI.⁴⁹ Esto no es característico sólo de los jesuitas. En efecto, un examen detenido del catálogo de libros impresos en México durante el siglo XVI revela que sólo una obra sobre astronomía se publica en ese periodo: se trata de la *Physica Speculatio* del agustino Alfonso de la Cruz, en 1557.⁵⁰ Esta obra corresponde a una edición de la *Esfera* de Campanus, que completa el comentario del *De Caelo*.⁵¹ ¿Acaso se

⁴⁶ J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI...*, op. cit., p. 231.

⁴⁷ J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI...*, op. cit., p. 345: *Arte mexicana* compuesta por el P. Antonio del Rincón, de la Compañía de Jesús. Dirigido al Illustrissimo y Reverendissimo Sr. D. Diego Romano, Obispo de Tlaxcala, y del Consejo de S.M., México, 1595.

⁴⁸ J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI...*, op. cit., p. 346: Juan Arista, S.I., *Octavas reales en elogio del glorioso S. Jacinto*, México, 1597. Pero la lista de los impresos jesuitas incluye también las tesis impresas, y de manera notable la de Rubio. Hay que notar que el mismo año que él, su hermano de religión Alonso Muñoz hace lo propio: Véase J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI...*, op. cit., p. 421 [ed. de 1954].

⁴⁹ En el catálogo de libros impresos del siglo XVI encontramos, además de los ya citados: *Opera medicinalia in quibus plurima extant scitu medico necessaria in 4. li. digesta, quae pagina versa continentur*. Authore Francisco Bravo Orsumensi, doctore ac Mexicano medico, México, 1570 (J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI...*, op. cit., p. 157); *Instruccion et nauthica para el buen uso y regimiento de las naos, su traça y govierno conforme alla altura de México*, México, 1587 (J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI...*, op. cit., p. 325).

⁵⁰ J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI...*, op. cit., p. 76: *Physica Speculatio aedita per R.P. Fr. Alphonsum e Vera Cruce, Augustinianae familiae Provincialem, artium et sacrae theologiae doctorem atque cathedrae primae in Ac. Mexicana in Nova Hispania moderatorem*, México, 1557.

⁵¹ Véase M. Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991, pp. 155-161.

trata de la prueba de una influencia intelectual española, la de Salamanca, en el caso de Alfonso de la Cruz, la de Alcalá, en el de los jesuitas? Sólo una investigación más sistemática sobre los cursos superiores permitirá responder esta pregunta y, en especial, podríamos focalizar la búsqueda en el fondo de tesis impresas en la Universidad, donde al parecer se publicó una cantidad importante.⁵²

Queda claro que la situación mexicana en ningún caso puede considerarse como suficiente o representativa. Queda claro también que el final del siglo XVI no puede constituir el único momento de análisis.⁵³ Pero nos podemos apoyar en otros espacios, en especial a partir de los trabajos actualmente en proceso de C. Ziller⁵⁴ sobre Brasil, o los de I. Zupanov sobre la India.⁵⁵ El trabajo prácticamente exhaustivo realizado sobre el colegio de Bahía, primera y fundamental institución de enseñanza y cultura, en un espacio intelectualmente dominado por la compañía, invita a hablar aquí de nuevo de un débil interés de las instancias superiores por el desarrollo de una enseñanza de las matemáticas, lo que no impidió la expansión de intereses individuales por esta disciplina y especialmente la astronomía.⁵⁶

⁵² Tal fondo debe encontrarse entre los legajos del Archivo General de la Nación, ramo "Universidad".

⁵³ No obstante, me interesa por los trabajos disponibles sobre Europa y especialmente Roma, para este mismo periodo, que tienden a considerar hoy que el trabajo realizado por Clavius es susceptible de dar cuenta del conjunto de la dinámica que se desarrolla alrededor de las cuestiones científicas, en la Compañía de Jesús.

⁵⁴ C. Ziller Camentietzki, "O cometa, o pregador e o cientista: António Vieira e Valentim Stansel observam o céu da Bahia no século XVII", *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, vol. 14, 1995, pp. 37-52; idem, "The Celestial Pilgrimages of Valentin Stansel (1621-1705), Jesuit Astronomer and Missionary in Brazil", en M. Feingold (ed.), *The Jesuits and the Scientific Revolution*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2002, pp. 249-255; idem, "Savants du bout du monde: les astronomes jésuites de Salvador", *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 52, núm. 148, 2002, pp. 147-158.

⁵⁵ I. Zupanov, *Disputed Mission...*, op. cit.; idem, "Drugs, Health, Bodies and Souls in the Tropics: Medical Experiments in Sixteenth-century Portuguese India", *The Indian Economic and Social History Review*, vol. XXXIX, núm. 1, 2001, pp. 1-43.

⁵⁶ Por lo demás, no se ha abordado aquí otro aspecto de este intercambio, que está vinculado a la petición, por parte de las élites locales, de informaciones y herramientas de trabajo traídas de Europa. Sin querer tratar esta cuestión aquí, simplemente quisiera llamar la atención sobre un fragmento de una carta entre un clérigo mexicano y Athanasius Kircher, en la segunda mitad del siglo XVII, es decir, en el momento en el que se pudo desarrollar y consolidar una cultura colonial: "He deseado mucho entender si hay por allá algún autor, que haya escrito del arte de componer y fabricar los relojes de ruedas porque, aunque en todos estos reinos he hecho muy exactas diligencias para saber si haya alguno que haya tratado de aquesto, no ha sido posible de hallarlo, ni luz ni noticia dello; y así, ruego también a Vuestra Paterinidad Reverenda perdonándome tanto trabajo y molestia como le doy con mis impertinen-

TIERRAS DE MISIÓN, ¿TIERRAS DE SABERES CIENTÍFICOS?

Así, no es únicamente en el marco de los colegios y de las enseñanzas superiores donde se concentra la actividad científica de los espacios misioneros: no tener en cuenta esta dimensión equivaldría a delimitar *a priori* el tipo de actores misioneros que participan en este proceso, solamente a los profesores de los cursos superiores.⁵⁷ Equivaldría también a negarse a abordar las interacciones de misioneros y otros actores del espacio colonial. Así pues, ¿en qué forma la misión pudo convertirse en un terreno particularmente fértil para el desarrollo de actividades científicas? Esta doble lógica interna y externa⁵⁸ que opera específicamente en este marco es la que quisiera examinar aquí, comenzando por la hipótesis de que la lógica externa, reforzada por la necesidad de obtener “conocimientos coloniales”,⁵⁹ fue un poderoso factor de instrumentalización de la Compañía de Jesús por parte de los estados modernos que competían entre sí, a la vez fuerza y límite de su proyecto de inserción en el mundo.⁶⁰

cias, que si hay por allá algún libro que trate desto, me lo envíe con los otros, aunque sea en cualquier lengua, si bien, será mejor si lo hay en latín, en toscano o en castellano, que yo se lo satisfaré especialísimamente con todo lo que hiciere favor de enviarme; porque algunos ratos que me sobran del cansancio del estudio y de otras ocupaciones, los ocupo y entretengo siempre en su manufactura por mi divertimento y ejercicio y, como en un arte tan excelente y difícil como éste, no hay en todas aquestas partes maestros que lo entiendan, ni profesen, es mayor el trabajo que yo tengo en ello...”. Alexandro Favián a Athanasius Kircher, 20 de abril de 1672, citado en I. Osorio Romero, *La luz imaginaria: epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, UNAM, 1993, p. 164.

⁵⁷ De esta manera se perdería la dimensión individual y de curiosidad presente en la construcción de saberes sobre los mundos extraeuropeos. Podemos, para una primera aproximación, remitir a C. de Castelnaud, “Entre curiosité et édification: le savoir des missionnaires jésuites du Brésil”, en *Sciences et religions de Copernic à Galilée*. Actas del coloquio internacional organizado por la École Française de Rome, 12 a 14 de diciembre de 1996, Roma, 1999, pp. 131-157, y desarrollado en idem, *Les ouvriers d'une vigne stérile...*, op. cit., pp. 347-398.

⁵⁸ En particular, la (pro)posición de S. J. Harris no da cuenta de la existencia de esta doble lógica, véase John O'Malley et al., *The Jesuits...*, op. cit., pp. 105-130; la manera en que, pese a la atención dedicada por él a los aspectos espaciales de su problemática, se desentiende de la cuestión de su relación con lo político, particularmente en su dimensión diacrónica, me parece provocar un “falso” desenclave de la historiografía jesuita, al sustituir un tipo de cuestiones generales, muy “descontextualizado”, por otro tipo de preguntas que también son muy generales, cuya comprensión histórica, a escala global, malogra la articulación de lo local y lo universal.

⁵⁹ De entre la abundante bibliografía disponible, remito sólo a las últimas publicaciones: el número monográfico de *Osiris*, editado por F. MacLoad, *Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, vol. 15.

⁶⁰ Fuerza, porque, por un lado, la instrumentalización potencial de la Compañía de Jesús por parte de los estados modernos es, en distintos ámbitos, constitutiva del éxito de su implantación. Por el otro, también límite, porque ello obligó a la orden a inscribirse en lógicas nacionales, mediante las cuales sin duda se perdió su vocación y pretensión de universalismo.

La actividad científica logra desarrollarse en el campo misionero en un modo que se podría calificar de interno, según dinámicas que le son propias a la orden jesuita; toma cuerpo en el seno de un universalismo, el cual también es fundamento de la extraordinaria diversidad de los ministerios y modos de intervención jesuitas en el mundo, pero no pretendo desarrollar estos aspectos aquí, los cuales actualmente ya son conocidos.⁶¹

También se arraiga en una relación con el mundo, y es un componente esencial de este universalismo. Quedaría incompleto, en cuanto a lo que aquí nos ocupa, si sólo tratáramos de leer la empresa misionera dentro de un internalismo que se reduciría a una visión de la compañía como entidad suficiente, justificación y fin de su propia historia. Esta visión, tentación considerable para quien intentara pensarla independientemente de la colonización, y no quisiera hacer la compleja pregunta de la articulación del proyecto apostólico con las políticas de dominación de los imperios europeos, no es la que pretendo construir. Así pues, es necesario también analizar las lógicas externas que obligaron a una expansión de una actividad científica en los espacios misioneros, y que, especialmente, tuvieron como consecuencia el que la propia compañía se encargara de un proceso de producción, acumulación y circulación de conocimientos científicos, en los espacios europeos tanto como no europeos. Sería todavía más incompleto, puesto que la exigencia externa, en especial la de hacerse de datos científicos diversos, se formuló sobre la base de las competencias reconocidas a los miembros de la compañía en este campo. En otras palabras, la oferta de formación científica que había en los grandes establecimientos de enseñanza de la compañía, principalmente localizada en Europa, la constitución de esos lugares en centros de actividad científica alrededor de jesuitas que a menudo ocupaban puestos de profesores de matemáticas y cultivaban relaciones en no pocas ocasiones densas con los círculos locales de científicos, todo ello contribuyó a la demanda de servicios en este campo.⁶²

Acerca del primer aspecto de esta cuestión, a saber, el de la oferta de formación científica, actualmente no hay trabajos sintéticos: los estudios tienen principalmente un carácter geográfico, de donde emerge el trabajo de Ugo Baldini sobre el Collegio Romano como espacio de formación de los cua-

⁶¹ A. Romano (coord.), "Mission et diffusion des sciences européennes...", *op. cit.*

⁶² Acerca de los colegios jesuitas como espacios de sociabilidad científica, véase A. Romano, "Modernité de la *Ratio studiorum*...", *op. cit.*; M. J. Gorman, "From 'The Eyes of All' to 'Usefull Quarries in Philosophy and Good Literature': Consuming Jesuit Science, 1600-1665", en John O'Malley et al., *The Jesuits...*, *op. cit.*, pp. 170-189. Acerca del caso de Lyon, véase la notable tesis de S. van Damme, *Savoirs, culture écrite et sociabilité urbaine: l'action des enseignants jésuites du collège de la Trinité de Lyon, 1630-1730*, tesis de la Universidad de París I, noviembre de 2000.

dros científicos de la Compañía de Jesús;⁶³ asimismo, se dispone de investigaciones sobre las grandes figuras científicas jesuitas y, recientemente, de trabajos sobre Coimbra y Lisboa como espacios de formación de los futuros misioneros de la Asistencia de Portugal.⁶⁴ Estos trabajos son los únicos que han empezado a abordar explícitamente el problema de los vínculos entre formación científica y proyecto misionero, si bien sigue sin resolverse el problema de la pertinencia de una categoría específica de jesuitas que se podría calificar de “misioneros científicos”. De la misma manera, el papel y las motivaciones de las potencias coloniales en el desarrollo de este proceso apenas han sido abordados desde esta perspectiva. Todas estas cuestiones remiten, por una parte, a la de la especialización en el seno de la compañía, en especial la enseñanza, y por la otra, a la cuestión —política— de las relaciones entre la institución, sus provincias y las monarquías católicas europeas.

La geografía de los centros de formación científica (de jesuitas y estudiantes externos) que se desarrolla a lo largo de la historia de la primera compañía corresponde también a las necesidades de formación de los estados modernos, tanto en el territorio europeo como en los espacios extraeuropeos. Por ello, la articulación de la actividad científica con el apostolado misionero corresponde también a exigencias explícitas, formuladas por los interlocutores políticos de la Compañía de Jesús. Tomemos por ejemplo la producción cartográfica de la que fueron objeto ciertos espacios de la misión, desde la Moscovia de Antonio Possevin, hasta la California de Eusebio Kino.⁶⁵

En este segundo caso, que también nos permite desarrollar la reflexión más allá del periodo de fundación, disponemos de una fuente bastante ex-

⁶³ Véase *supra*, nota 8.

⁶⁴ Este aspecto fue especialmente tratado por Ugo Baldini en un artículo sobre la Asistencia portuguesa: “L'insegnamento della matematica nel collegio di S. Antão a Lisbona (1590-1640)”, en Ugo Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, Padua, CLEUP, 2000, pp. 129-167, y publicado también en *A Companhia de Jesus e a Missão no Oriente, Actas do colloquio internacional promovido pela fundação Oriente e pela revista Brotéria*, Lisboa, 21-23 de abril de 1997, Lisboa, 2000. También hay que remitir a los trabajos (en prensa) de Henrique Leitao, en especial “Peculiarities and Impact of the Mathematical Courses at the Jesuit College of Santo Antão in Lisbon”, en John W. O'Malley (ed.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2005.

⁶⁵ Kino nace en 1645 en el Tirol; cae enfermo en 1663 en el colegio jesuita de Hall, donde hace el voto de entrar a la compañía si llega a aliviarse, y el de consagrarse al trabajo misionero; entra a la compañía en Trento en 1665; comienza cursos de filosofía en Ingolstadt en 1667; la primera *Indipeta* aparece en 1670; tercer año de prueba en 1677, y de ahí sale como misionero; muere en 1711, habiendo dedicado treinta años al trabajo misionero. Véase especialmente H. E. Bolton, *The Rim of Christendom: A Biography of Eusebio Francisco Kino*, Nueva York, The Macmillan Company, 1936; Ernest J. Burrus, S.J., *Kino's Reports to Headquarters: Correspondence of Eusebio F. Kino, S.J., from New Spain with Rome*, Roma, IHSI, 1954.

cepcional, que ya no está mediada por las fuentes institucionales clásicas, sino que remite al "yo" misionero: Kino escribió su autobiografía, lo cual no sólo hace que esta fuente sea límpida, sino que ilumina otros aspectos de los problemas que se tratan aquí. De esta manera, por ejemplo, se puede leer allí la fuerza del modelo chino, especialmente en lo que respecta a la manera en que el jesuita lo construye:

Siempre he tenido especial grande afecto a la conversión de la Gran China y por insinuación de los superiores me apliqué a las ciencias matemáticas, que allá son muy usuales, y a los principios pedí el ir a las misiones de la Gran China por haber vivido allá y trabajado en aquella viña del Señor mi pariente, el padre Martino Martini, que escribió aquellos insignes romos y mapas geográficas del gran imperio y monarquía de la Gran China.⁶⁶

El itinerario de Kino en el seno de la Compañía de Jesús permite mostrar que su formación científica no se dio, en la intención de sus superiores, en vista de la misión, sino en función de su pertenencia a una provincia, la Alemania superior, la cual contaba en la segunda mitad del siglo XVII con numerosas cátedras de matemáticas.⁶⁷ En particular, hay que recordar la importancia de Ingolstadt, el principal establecimiento de la provincia, universidad de la Compañía, donde el curso de filosofía está asegurado desde la fundación, y el de matemáticas desde 1580. En la época en la que está Kino, sus dos profesores principales son Wolfgang Leinberger y Adam Aigenler, importante cartógrafo que había publicado entonces un planisferio. Gracias a que pasó por las manos de estos maestros, el joven Kino, cuyas aptitudes científicas pronto son notadas, es objeto de una invitación del duque de Baviera a su corte:

Pero aunque yo traté de varias ciencias matemáticas con el señor Duque de Baviera, que hoy gobierna, y con su señor padre, cuando sus altezas, ambos juntos, el año de 1676 vinieron a ver desde su electoral corte de Múnaco su gran fortificación, ciudad y universidad de Ingolstadt y nuestro Colegio Máximo de esa ciudad y provincia de Baviera, en la Alemania Superior, y fui convidado a cursar estas ciencias, artes y ocupaciones por allá en Europa, siempre más me incliné y solicité con los superiores mayores en Roma el venir más bien a enseñar más doctrinas cristianas y verdades evangélicas de nuestra santa fe católica a estos

⁶⁶ Bolton, *The Rim of Christendom...*, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁷ Véase K. A. F. Fischer, "Jesuiten-mathematiker in der französischen und italienischen Assistenz bis 1762 bzw 1773", *AHSI*, vol. 52, 1983, pp. 52-92: se desarrolla una densa red de colegios y universidades jesuitas, con importantes cátedras de matemáticas; entre otros establecimientos se encuentran Dillingen, fundado en 1562; Friburgo, en Suiza, fundado en 1582; el otro Friburgo (1620), Munich (1559), Ratisbona, Constanza.

pobres infieles tan necesitados para que con nosotros se salven y nos ayuden a alabar a nuestro piadosísimo Dios por toda la eternidad.⁶⁸

Al mismo tiempo, su deseo de ir a las Indias, y particularmente a China, se expresa mediante una serie de *indipetae* que dirige al general. Su envío a México corresponde a una necesidad que había allí de profesores de cursos superiores para el colegio de la capital, pero llega ya con la reputación de buen matemático, de lo que da testimonio, por ejemplo, su relación con Sigüenza y Góngora, el erudito mexicano.⁶⁹ Por esta misma razón se le designa inmediatamente cosmógrafo real, es decir, astrónomo, agrimensor y cartógrafo de la expedición a California lanzada por el gobernador de Sinaloa, Atondo y Antillón, a nombre de la Corona española. La evocación somera de estos hechos incita a subrayar la importancia del desfase entre las lógicas de la misión y las de la colonización. La identidad misionera de Kino se borra ante la que le confieren sus dotes científicas: lo político irrumpe claramente en un destino hasta entonces motivado por razones internas.

En este mismo sentido, se puede abordar el ejemplo paradigmático de la empresa levantada por la monarquía de Luis XIV, en 1685, con el envío a Siam de seis "matemáticos del rey", todos jesuitas, con el objeto de realizar observaciones científicas varias por encargo de la Academia Real de Ciencias de París,⁷⁰ ejemplo que resulta tanto más interesante cuanto que invita a interrogar, como lo indica F. Hsia, el traslape de la obediencia debida al rey, a la academia y a Dios.⁷¹ No se trata de levantar aquí, ni siquiera de ma-

⁶⁸ H. E. Bolton, *The Rim of Christendom...*, *op. cit.*, p. 115.

⁶⁹ Véase V. Navarro Brótons, "La *Libra Astronomica y philosophica* de Sigüenza y Góngora: la polémica sobre el cometa de 1680", *Cronos*, vol. 2, núm. 1, 1999, pp. 105-144.

⁷⁰ Acerca de esta expedición, véanse los trabajos recientes de F. Hsia, "Jesuits, Jupiter's Satellites, and the Académie Royale des Sciences", en J. O'Malley *et al.*, *The Jesuits...*, *op. cit.*, pp. 241-273, así como su colaboración en el fascículo de la *Revue de synthèse*, vol. 120, núm. 2/3, 1999, pp. 247-260.

⁷¹ F. Hsia, "Jesuits, Jupiter's Satellites...", *op. cit.*, en J. O'Malley *et al.*, *The Jesuits...*, *op. cit.*, p. 251: "If Jesuits of the Portuguese vice-province of China monopolized this post, what model of science in the service to religion did the French Jesuits in China pursue? Finally, how did the French Jesuits integrate this new array of allegiances to king, Academy, God? What justifications, if any, did Jesuits offer for their work on behalf of the Academy in the light of their religious objectives? Answers to such questions can point the way to judicious reassessments of Jesuit standing within the Parisians' scientific community and especially *vis-à-vis* the Academy, as well as to a more nuanced understanding of how science and religion intersected in the early modern era". Vemos en esta cita una preocupación compartida, y explicitada aquí, de operar un verdadero desenclave de la historia de la compañía, que pone al día especialmente sus relaciones con los socios sociales, intelectuales, económicos o políticos que también participan en su actuación en el mundo.

nera provisional, un mapa de estas complejas interacciones/imbricaciones entre ciencia, misión y política. Mi objetivo, mucho más modesto, es llamar la atención sobre la necesidad de trabajar más su comprensión, la cruza de tradiciones historiográficas y de métodos, que podría dar cuenta de todos los aspectos de la actividad científica de los misioneros (al recordar también que los jesuitas no fueron, para nada, los únicos actores religiosos de esta empresa). De una manera más general, el estudio global de los miembros y corresponsales jesuitas de las academias científicas europeas,⁷² que se multiplican a partir de 1660, está todavía por hacerse.

No es un desafío pequeño, puesto que se trata también de comprender mejor el proceso de difusión y de apropiación de estos saberes acumulados a lo largo de dos siglos de peregrinajes en aquellas tierras desconocidas. Además, este aspecto de la historia jesuita exige ser precisado desde un doble punto de vista: el cronológico y el espacial. Esto lleva, de manera más general, a plantear la pregunta acerca de los tipos de actividades y saberes científicos que produce este apostolado, y sin duda la oposición historiográfica clásica entre misión interior y misión exterior tomaría aquí cierto sentido, en la medida en que una u otra se confrontarían diferencialmente a la pregunta de la relación con el medio: en efecto, ¿qué es lo que debe la práctica misionera a la expansión de las “ciencias de terreno”? A la inversa, ¿cómo “el terreno y el horizonte misioneros” se reflejan en las mutaciones de la cultura científica movilizada en el medio jesuita? Podríamos, si siguiéramos las vías abiertas por estas preguntas, recorrer otra vez, comenzando desde cero, la “biblioteca científica” legada por los jesuitas a fines del siglo XVIII. Desde el componente inicial geométrico y astronómico, impulsado por Clavius, y en resonancia con la prolongación del “renacimiento de las matemáticas”⁷³ y dentro de éste, hasta la expansión de la astronomía de observación, de las “ciencias prácticas”, de la geografía, todas inscritas en las experiencias plurales del actuar en el mundo, sin duda se sorprendería uno del entreverado de los itinerarios singulares que han tejido la historia de las relaciones entre el viejo y el nuevo mundo, y la de su conocimiento recíproco.

Hay otra manera de constatar que la actividad científica de los miembros de la Compañía de Jesús rebasa por mucho las categorías científicas presentes en los textos normativos. En los ejemplos esbozados anteriormente, las ciencias convocadas —matemáticas, astronomía, geografía—, corresponden

⁷² En especial, habría que continuar las investigaciones iniciadas por C. Reilly, “A Catalogue of Jesuits in the *Philosophical Transactions* of the Royal Society of London (1665-1715)”, *AHSI*, vol. 26, 1957, pp. 339-362.

⁷³ Recogemos la expresión de P. L. Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Ginebra, Droz, 1975.

por supuesto a las que tienen que ver con los recorridos de formación integrados a la *Ratio Studiorum*. No obstante, las tierras lejanas piden la movilización de otras ciencias, ya sea porque son necesarias para dominar los espacios recorridos, o bien porque suscitan la posibilidad de nuevos conocimientos (los cuales son particularmente deseados por las nuevas instituciones científicas europeas), en campos científicos que, *a priori*, no forman parte del marco intelectual definido por los jesuitas. Al primer caso correspondería, por ejemplo, la medicina⁷⁴ —indispensable para el mantenimiento de la buena salud de los miembros, muy particularmente cuando hacen sus recorridos misioneros, pero cuya puesta en obra se lleva a cabo necesariamente mediante el encuentro de las tradiciones médicas o medicinales de los territorios donde se aplica—; al segundo corresponderían las ciencias naturales, de la botánica a la zoología. En todos estos campos, los jesuitas produjeron obras, informes, compilaciones de observaciones, envío de plantas, dibujos, desde los primeros tiempos de la empresa misionera, como se ve por ejemplo en el testimonio de la figura de Acosta y su *Historia natural de las Indias*. Sus corresponsales, fueran jesuitas o no, circularon estos nuevos conocimientos, acerca de cuyos aspectos hoy disponemos de trabajos cada vez más abundantes,⁷⁵ que contribuyen a precisar mejor la importancia histórica de la compañía en el proceso

⁷⁴ En este caso en particular, no sólo se trata de insistir en el hecho de que la Compañía de Jesús moviliza destrezas médicas y farmacéuticas, en el marco de las “farmacias y jardines medicinales”, que se relaciona con la necesidad de curar a los miembros de la orden (cuestión particularmente importante cuando se trata de establecimientos que se encuentran lejos de los grandes centros urbanos, o en los centros urbanos extracuropeos), sino también de recordar la existencia, excepcional, de enseñanzas en este campo, pese a la posición defendida por los textos normativos. En efecto, las *Constituciones* hacen la precisión: “No se tocará, en las universidades de la Compañía, el estudio de la medicina ni del derecho, porque se hallan lejos de nuestra institución; o, por lo menos, la Compañía no se encargará de ello por sí misma” (*Constituciones*, IV parte, cap. 12, § 452, en Ignacio de Loyola, *Écrits*, París, Desclée de Brouwer, 1991, p. 503). No obstante, se conoce al menos un ejemplo de la apertura de una cátedra de medicina, en el seno del establecimiento de Bogotá, que parece haber comenzado a funcionar en 1618, cuya existencia está atestiguada para los años 1636-1641, y que sin duda debe de haber estado vinculada con la farmacia del establecimiento, única en la región hasta la apertura de la del convento de la orden de predicadores, en 1763. Véase J. M. Pacheco, “La Universidad Javeriana de Santa Fé de Bogotá durante la época colonial”, en J. del Rey Fajardo (ed.), *La pedagogía jesuítica en Venezuela*, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, 1991, pp. 77-173; J. del Rey Fajardo, “La implantación de la *Ratio Studiorum* en la provincia del nuevo reino de Granada”, *Revista portuguesa de filosofía*, vol. LV, núm. 3, 1999, pp. 275-317. Acerca de la medicina en el establecimiento Jesuita de Lima, véase L. Martín, *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*, Nueva York, Fordham University Press, 1968, cap. 5, pp. 97-118.

⁷⁵ Desde el trabajo decisivo de François de Dainville sobre la geografía de los jesuitas, de los años cuarenta, hasta la publicación de las investigaciones de Inês Zupanov, o Sabine Anagnostou, pasando por todos aquellos mencionados en estas notas a pie de página.

de formación intelectual de la época moderna, especialmente en su proyecto de inventario y dominio del mundo.⁷⁶

De esta manera, el espacio de exploración abierto por la experiencia misionera pudo alojar en su seno la actividad científica a la que preparaba la formación de los jesuitas. Sin embargo, me parece que en la figura del “misionero científico” que nos proponen ciertos personajes de la Compañía de Jesús, debemos ver menos el resultado de una política de formación científica, o con mayor razón de una “política de la ciencia” propia de los jesuitas, que el producto circunstancial de un equilibrio en permanente negociación entre las destrezas individuales (los “talentos” tan importantes en las categorías de análisis del personal de la compañía), los recursos disponibles de la compañía, y las necesidades de los tiempos, que se pueden analizar mediante la doble formulación de una exigencia política y de una exigencia social. Notemos también que, numéricamente, la cantidad de “especialistas” de la ciencia presentes en el terreno misionero, si juntamos todas las áreas geográficas, sigue siendo ínfimo; que muchos de los conocimientos acumulados, y después transmitidos a Europa, por los misioneros, no dependen sistemáticamente de un “proceder o de un método científico”: la información contenida, por ejemplo, en las *Relaciones* o las cartas anuas, o en la correspondencia de manera más general, puestas en circulación enseguida fuera de la orden, en especial por medio de las *Lettres édifiantes et curieuses*⁷⁷..., participa en la constitución de un saber necesario para la formación de las ciencias de la naturaleza y del hombre, pero que no es totalmente legítimo recoger en el marco del apostolado misionero. De manera inversa, los nuevos saberes científicos que se están constituyendo operan una inflexión y dan forma a las miradas dirigidas a los espacios abordados por la misión: desde este punto de vista, un Trigaut, a principios del siglo xvii, o un Tachard, cien años después, no se hallan en las mismas posturas intelectuales, puesto que el segundo dispone de la información acumulada acerca del espacio asiático, mientras el primero no se hallaba en posición de echar mano del mismo capital de conocimientos sobre ese espacio.

⁷⁶ En el plano historiográfico, esta constatación permite abrir el campo de la historia de las ciencias en el medio jesuita a las problemáticas que aún no han sido abordadas. Permite asimismo llevar la discusión sobre la “modernidad científica de la compañía” hacia nuevas direcciones.

⁷⁷ La primera edición de *Lettres de quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus écrites de la Chine et des Indes orientales* se publicó en París en 1702, quince años después de la llegada de la misión de jesuitas franceses, enviada a China por el rey Luis XIV. El éxito fue inmediato. El público culto, los intelectuales europeos, apreciaron mucho esos testimonios de tierras lejanas, las cuales se volverán famosas en el siglo xviii con el título de *Lettres édifiantes et curieuses*. Se publicarán hasta 1776.

¿La curiosidad en detrimento de la edificación? ¿El conocimiento científico en detrimento de la evangelización? Precisamente ésta es la tensión que se halla en el corazón mismo del proceso de conocimiento del misionero, y que por supuesto se halla reforzada por el peso cada vez mayor de la exigencia externa de conocimientos que no tienen un vínculo directo con la obra de evangelización. La empresa misionera, ubicada en el entrecruzamiento de dinámicas internas y externas, participó así de la ampliación del campo de la cultura científica propia del medio jesuita; la Compañía de Jesús surgía, ante sus interlocutores, particularmente susceptible de contribuir a esta ampliación más allá de sus propios límites. Como institución religiosa, de esa manera en gran medida fue movilizada justamente por aquellos inmersos en el proceso de laicización de la cultura científica, y sin duda también ella fue objeto de tal laicización tras su expulsión, de lo que da testimonio, entre Brasil y Portugal, en plena cultura de las Luces, la figura de J. Monteiro da Rocha, observador, desde el colegio de Bahía, del cometa *Halley*, y después, tras la expulsión, artífice de las reformas universitarias de Pombal, en Lisboa.⁷⁸

⁷⁸ J. Monteiro da Rocha, *Sistema físico-matemático dos cometas*, edición de C. Ziller Camenietzki y F. Mendonça Pedrosa, Río de Janeiro, MAST, 2000. La historia de la participación en la vida política, intelectual y científica de los jesuitas, tras la expulsión, está todavía por escribirse, y la riqueza de este expediente queda indicada en los trabajos de A. Trampus, *I gesuiti e l'illuminismo: politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Florencia, L. S. Olschki, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIACIONES

- AGI Bermúdez Plata, Cristóbal (ed.), *Archivo General de las Indias*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, 1949.
- AGN *Archivo General de la Nación*, México.
- AHH *Archivo Histórico de Hacienda*, México.
- AHSI *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, ISHSI, 1932.
- APUG *Archivio della Pontifica Università Gregoriana*, Roma.
- ARSI *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Roma.
- BAV *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Roma.
- BNL *Biblioteca Nacional de Lisboa*, Portugal.
- BM Streit, Robert, O.M.I., *Bibliotheca Missionum, Asiatische Missionsliteratur, 1600-1699*, Friburgo, Herder & Co., 1929.
- BNM *Biblioteca Nacional de Madrid*, España.
- ISHSI *Institutum Scriptorum de Historia Societatis Iesu*, Roma, 1932-.
- MHSI *Monumenta Historica Societatis Iesu*.
- MI Wicki, Josef, S.J., *Monumenta Indica*, Roma, MHSI, 1948-.
- MM Zubillaga, Félix, S.J., *Monumenta Mexicana*, Roma, MHSI, 1956-.
- MP Egaña, Antonio de, *Monumenta Peruana*, Roma, MHSI, 1966-.
- MPSI *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Roma, 1938-.
- SF Wyngaert, Anastasius, van den, OFM, *Sinica Franciscana*, Florencia, Quaracchi, 1929-.
- UNAM *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.

FUENTES PRIMARIAS

- Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias (1590)*, José Alcina Franch (ed.), Madrid, Las Rozas, 2002.
- Alegre, Francisco Xavier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, Impr. de J. M. Lara, 1841.
- , *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, nueva edición por Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, Roma, IHSI, 1956-1960.
- Arbitrio que el P. Antonio Vieira y toda la Compañía de los Padres Teatinos de Portugal dieron al Duque de Bragaza para haberse de conservar el Reino de Portugal por el miserable estado en que se halla*, Biblioteca Nacional de Madrid, España, Mss/11039, ff. 237-257.

- Archivo de la Catedral de Durango, *Libro XXXVI*, ff. 3v (Cusiuhiriachi, Coyachi) y 44v (Huejotitán).
- Arias, Antonio, S.J., *Explanatio commentarium Francisci Toleti in Aristotelis libros de Physica, per RP Antonium Arias, Societatis et philosophiae in celeberrum Mexicanorum Academiae Professore astronomorum*, manuscrito circa 1580, Biblioteca Nacional de México (UNAM), Fondo Reservado, ms. 90.
- , *Octavas reales en elogio del glorioso S. Jacinto*, México, 1597.
- Bartoli, Daniello, *Huomo di lettere difeso et emendato*, Roma, 1645.
- , *Dell'istoria della Compagnia di Giesù*, vol. III: *La Cina*, Roma, 1663.
- , *Della geografia trasportata al morale*, Milán, A. Malatesta, 1665.
- Bartolomé de Pisa, *De Conformitate Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu autore Bartolomé de Pisa*, vols. IV y V de *Analecta Franciscana*, Florencia, Quaracchi, 1906 y 1912.
- Bergosa y Jordán, Antonio, "Carta del arzobispo electo de México, a don José de Limonta, 11 de diciembre de 1813", México, AGI, 2736.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Biografia do Padre André Finali*, Biblioteca Nacional de Lisboa, Portugal, cod. 187, ff. 164-167v.
- Bravo Orsumensi, Francisco, *Opera medicinalia in quibus plurima extant scitu medico necessaria in 4. li. digesta, quae pagina versa continentur*, México, 1570.
- Breve compendio dos missionarios Clérigos Regulares Teatinos e das missões que fundarão...*, Goa, Biblioteca Nacional de Lisboa, Portugal, 1770, cod. 170, ff. 130-139.
- Breve relación de la prodigiosa y nueva Conquista espiritual del reyno del gran Tíbet, y otros confinantes*, México, 1745.
- Bullarium Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Roma, 1752.
- Calatayud, Pedro de, *Doctrinas prácticas que solía explicar en sus misiones el V. P. Pedro de Calatayud, maestro de teología, catedrático de escritura, y misionero apostólico de la extinguida Compañía de Jesús, Cuarta Edición aumentada con otras varias doctrinas del mismo autor, y con su vida*, tomo primero, Madrid, Imprenta de don Benito Cano, 1797.
- Cassiano da Macerata, *Memorie Istoriche delle virtù viaggi e fatiche del P. Giuseppe Maria de Bernini da Gargnano, Cappuccino della Provincia di Brescia e Vice Prefetto della Missione del Thibet*, Verona, Italia, Moroni Press, 1767.
- Catálogo de los miembros de la prov. que están en Bolonia y Ferrara, 1769 (Fondo Decorme, Archivo de la Compañía de Jesús en México).
- Catalogus personarum provinciae quae olim fuit Novae Hispaniae, Societatis Jesu, Stabilitae in legationibus bononiensi, et ferrariensi, italicis, anno domini MDCCLXIX*.
- Chirino, Pedro, *Relación de las Islas Filipinas* (1604), trad. Ramón Echeverría, Manila, Historical Conservation Society, 1969.
- Códice Franciscano*, 2a. ed., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, Roma, 1907.
- Compendiosa noticia da fundação do templo, das cazas, e das missões, que tem os religiosos theatinos nas Indias Orientaes*, Biblioteca Nacional de Lisboa, Portugal, 1754, cod. 186, ff. 1-34, 81-97.
- Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposita*, compuesto por los

- jesuitas Prospero Intorcetta, Christian Herdtrich, François de Rougemont y Philippe Couplet, París, *apud* Danielelem Horthemels, 1687.
- Copias de una relación que vino de la India en 1691 a D. Pedro II, Rey de Portugal de la nueva misión de los padres clérigos regulares de la Divina Providencia y de San Cayetano en la isla de Borneo*, Biblioteca Nacional de Madrid, España, Mss/9673, ff. 167v-190.
- Descartes, René, *Le discours de la méthode*, en *Oeuvres*, edición Adam-Tannery, París, 1964- [1637 1a.], Vrin CNRS.
- Detached papers, Documents from the Theatine Mission in Golconda*, Archivo del Arzobispado de Madras y Mylapore, India.
- Diego de San Francisco, *Relación verdadera y breve de la persecución y martirios que padecieron... quince religiosos de la provincia de San Gregorio...* México, Juan de Alcázar, 1626.
- Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*, Roma, Commentarii de Instituto Societatis Iesu, 1962.
- Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (ed. al cuidado de George Schurhammer, S.J., y Joseph Wicki, S.J.), tomo II, Roma, 1945, MHSI núm. 68 (2 tomos).
- Galileo Galilei, *Opere*, Antonio Favaro (ed.), Florencia, G. Barbèra, 1968.
- , *Dialogue on the Two Chief World Systems: Ptolemaic and Copernican*, trad. Stillman Drake, University of California Press, 1953 [1632 1a.].
- García de Palacio, Diego, *Instrucción et nautica para el buen uso y regimiento de las naos, su traça y gobierno conforme alla altura de México*, México, Pedro Ocharte, 1587.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1881, Apéndice núm. 34.
- , *Bibliografía mexicana del siglo XVI: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México, Librería de Andrade y Morales, 1886.
- Gargnano, Giuseppe Maria da, *Diálogo ficticio entre un hindú y un cristiano sobre la religión*, ms. redactado con la colaboración de Cassiano da Macerata, dos versiones, 1751 y 1787, BAV, Borg. Ind. 11 y Borg. Ind. 16.
- Ginnaro, Bernardino, S.J., *Saverio orientale ò veri istorie de' cristiani illustri dell'oriente. Là quali nelle parti Orientali sono stati chiari per virtù, e pietà cristiana, dall'Anno 1542, quando S. Francesco Saverio Apostolo dell'Indie, e con esso i Religiosi della Compagnia di Giesù penetrarono à quelle parti, fino all'Anno 1600*, tomo I: *Del Giappone, e de' Cristiani illustri di quei Regni*, parte I: *Dello stato temporale del Giappone*, Nápoles, 1641, por Francesco Savio, pp. 249-250.
- Introductio in Dialecticam Aristotelis per Magistrum Franciscum Toletum SI ac philosophiae in Collegio Romano professore*, México, Collegio Sanctorum Petri et Pauli, 1578.
- Juana Inés de la Cruz, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, edición de Alberto G. Salceda, México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957.
- Kino, Eusebio Francesco, *Epistolario 1670-1710*, Domenico Calarco (ed.), Bolonia, Editrice Missionaria Italiana, 1998.
- Kircher (Albert d'Orville, Lisboa, 18 October 1656), APUG, ms. 568, f. 73r, Roma.
- (Albert d'Orville, Lisboa, 18 October 1656), APUG, ms. 568, f. 73r, Roma.
- (Kircher to Joannes Jansson, n.d.), APUG, ms. 561, f. 79r, Roma.

———, (Stansel a Kircher, 20 abril 1674), APUG, ms. 566, f. 183, Roma.

Kircher APUG, ms. 561, f. 18r, Roma.

Kircher, Athanasius, *China Monumentis, qua Sacris qua profanis, nec non variis naturae & Artis, Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata*, Ámsterdam, apud Joannem Janssonium a Waesberge y Elizeum Weyerstrael, 1667.

———, *Latium, id est, Nova & parallela Latii tum veteris tum novi descriptio, qua quaecunque vel natura, vel veterum Romanorum ingenium admiranda effecit, Geographico-Historico-Physico ratiocinio, juxta rerum gestarum, temporumque seriem exponitur & enucleatur*, Ámsterdam, apud Joannem Janssonium a Waesberge & hæredes Elizei Weyerstrael, 1671.

———, *Magne, sive de Arte magnetica opus tripartitum: quo praeterquam quod universa Magnetis Natura, eiusque in omnibus & Scientijs & Scientijs usus nova methodo explicetur, è viribus quoque & prodigiis effectibus Magneticarum, aliarumque. abditarum Naturae motionum in Elementis, Lapidibus, Plantis & Animalibus elucescentium, multa hucusque incognita Naturae arcana per Physica, Medica, Chymica & Mathematica omnis generis experimenta recluduntur*, Colonia, apud Iodocum Kalcoven, 1643.

———, *Magneticum naturae regnum sive Disceptatio physiologica*, Roma, Typis Ignatii de Lazaris, 1667.

———, *Mundus subterraneus, in XII libros digestus: quo divinum Subterrestris Mundi Opificium, mira Ergasteriorum Naturae in eo distributio, verbo pantámorphou Protei Regnum, Universae denique Naturae Majestas & divitiarum summa rerum varietate exponuntur. Abditum effectuum causae acri indagine inquisitae demonstrantur; cognitae per Artis & Naturae conjugium ad humanae vitae necessarium usum vario experimentorum apparatu, necnon novo modo, & ratione applicantur*, Ámsterdam, apud J. Janssonium & E. Weyerstraten, 1665, vols. 1-2.

———, *Oedipus aegyptiacus: hoc est Universalis Hieroglyphicae Veterum Doctrinae*, Roma, Ex typographia Vitalis Mascardi, 1652-1654, vols. 1 y 3.

———, *Prodromus coptus sive Aegyptiacus [...] in quo cum linguae Coptae, siue Aegyptiacae, quondam Pharaonicae, origo, aetas, vicissitudo, inclinatio; tum hieroglyphicae literaturae instauratio, Uti per varia variarum eruditionum, interpretationumque difficillimarum specimina, ita nova quoque & insolita methodo exhibentur [...]*, Roma, Typis S. Cong. de Propag. Fide, 1636.

Letondal, Claudio Francisco, *Tribulaciones de los fieles en la parte oriental en Asia* (México, Zúñiga y Ontiveros, 1803).

———, *Relación de las tribulaciones de los fieles y las necesidades del sagrado ministerio para conservar la semilla de la fe y propagarla en las partes orientales de la Asia, dedicada a la gloriosísima patrona universal de la América septentrional, la Santísima Virgen de Guadalupe, nuestra señora* (México, Zúñiga y Ontiveros, 1804).

Lettres de quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus écrites de la Chine et des Indes orientales, París, 1702.

Limborch, Philip van, *The History of the Inquisition. Translated into English by Samuel Chandler. To which is prefixed, a large introduction concerning the rise and progress of persecution, and the uses of it*, Londres, Sold by J. Gray, 1731, 2 ts. en 1 vol.

Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, Nueva York, Macmillan, 1989.

- Loyola, Ignacio de, *Écrits*, trad. y presentación M. Giuliani (coord.), París, Desclée de Brouwer, 1991.
- Marco della Tomba, *Gli scritti del Padre Marco della Tomba, missionario nelle Indie orientali*, Angelo de Gubernatis (ed.), Florencia, Tipi dei successori Le Monnier, 1878.
- Mediana, Bartolomé, *Vida, martirio y beatificación del invicto protomártir del Japón San Felipe de Jesús...*, México, Juan de Rivera, 1683.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Monteiro da Rocha, J., *Sistema físico-matemático dos cometas*, edición de C. Ziller Came-nietzki y F. Mendoça Pedrosa, Río de Janeiro, MAST, 2000.
- Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1988.
- Napier, John, *Rabdology*, Cambridge, Mass./Londres, Charles Babbage Institute Re-print Series for the History of Computing, 15, The MIT Press, 1990 [1617].
- Opere di Lodovico Antonio Muratori*, a cura di Giorgio Falco e Fiorenzo Forti, La letteratura italiana, Storia e testi, Milán, Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, s.a., vol. 44, tomo I.
- Opera medicinalia in quibus plurima extant scitu medico necessaria in 4. li. digesta, quae pagina versa continentur*, Authore Francisco Bravo Orsumensi, doctore ac Mexicano medico, México, 1570.
- Papeles referentes al reinado de Felipe IV copiados por Juan Isidro Fajardo Data siglo XVIII*, BNM, España.
- Papeles varios del Duque de Osuna data siglo XVIII*, Biblioteca Nacional de Madrid, España.
- Petrucchi, Gioseffo, *Prodomo apologetico alli studi chircheriani. Opera di Geoseffo Petrucchi, romano, nella quale con un' apparato di saggi diversi, si dà prova dell' esquisito studio ha tenuto il celebratissimo padre Atanasio Chircher, circa il credere all'opinioni degli scrittori, si de' tempi andati, come de' presenti, e particolarmente intorno a quelle cose naturali dell'India, che gli furon portate, ò referte da quei, che abitarono quelle parti*, Ámsterdam, Presso li Janssonio-Waesberj, 1677.
- Physica Speculatio aedita per R.P. Fr. Alphonsum e Vera Cruce, Augustinianae familiae Provincialem, artium et sacrae theologiae doctorem atque cathedrae primae in Ac. Mexicana in Nova Hispania moderatorem*, México, 1557.
- Preterrossi Geminello (comp.), *Le ragioni dei laici*, Bari, Laterza, 2005.
- Rea, Alonso de la, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Francisco, provincia de san Pedro y San Pablo de Michoacán...*, México, Bernardo Calderón, 1643.
- Reverendi Do. Francisci Maurolyci, abbatis Messanensi, atque mathematici celeberrimi, *De Sphaera, liber unus*, México, Collegi Sanctorum Petri et Pauli, s.d.
- Ricci, Matteo, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J., cartas y escritos de Matteo Ricci en China (1582-1610)*, 2 vols., Tacchi Venturi, S.J. (ed.), Macerata (Italia), Premiato stab. tip. F. Giorgetti, 1911-1913.
- Rincón, Antonio del, *Arte mexicana*, compuesta por el padre Antonio del Rincón de la Compañía de Jesús. Dirigido al Illustrissimo y Reverendissimo Sr. D. Diego Romano, Obispo de Tlaxcala, y del Consejo de S.M., México, 1595.

- Rho, Giacomo, S.J., *Chou Suan*, reedición bajo el cuidado de Adam Schall von Bell, S.J., 1645, una copia en BAV, otra en AHSI.
- San Francisco de Asís, *Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1980.
- Section 7.- *Papers of Religious Orders*, Archivo del Arzobispado de Madras y Mylapore, India.
- Sepi, Giorgio de, *Romani Collegii Societatis Iesu Musaeum Celeberrimum*, Ámsterdam, ex Officina janssonio-waesbergiana, 1678.
- Sousa, Francisco de, S.J., *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa, Primeyra Parte na qual se contém os primeyros vinte, & dous annos desta Provincia, Segunda Parte na qual se contém o que se obrou desdo anno de 1564- até o anno de 1585*, impresa en Lisboa por Valentim da Costa, reimpresión reciente, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978 [1710].
- Stansel, Valentin, *Uranophilus Caelestis Peregrinus sive Mentis Urbanicae per Mundum Sidereum Peregrinantis Extases*, Gand, 1685.
- Tesauro, Emanuele, *Il Cannocchiale aristotelico, o sia, Idéa dell'arguta et ingegnosa elocutione, che serue à tutta l'arte oratoria, lapidaria, et simbolica. Esaminata co'principii del divino Aristotele, dal conte d. Emanuele Tesauro [...] Sesta impressione. Accresciuta dall'autore di due nuouoi trattati, cioè, De'concetti predicabili, & Degli emblemi [...]*, Venecia, Presso Paolo Baglioni. Con licenza de superiori, e privilegio, 1674.
- , *La filosofia morale derivata dall'alto fronte del grande Aristotele Stagirita*, Turín, Bartolomeo Zapata, 1670.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, edición de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1975.
- Venteéis, Julio de, *Cronología Historico-Legalís Seraphici Ordinis*, Venteéis, 1718, apud Antonium Bortoli.
- Voltaire, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, editado por Jacques van den Heuvel, París, Gallimard, 2003.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Adas, Michael, *Machines as the Measure of Man: Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Alam, Muzzaffar, Seema Alavi, *A European Experience of the Mughal Orient: The I'jaz-i Arsalani (Persian Letters, 1773-1779) of Antoine-Louis Henri Polier*, Nueva Delhi/ Nueva York, Oxford University Press, 2001.
- Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- Almoína, José, "El erasmismo de Zumárraga", *Filosofía y Letras*, vol. XXIX, 1948, pp. 93-126.
- Álvarez Peláez, Raquel, *La conquista de la naturaleza americana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.
- Ambrosi, Elisabetta (comp.), *Il bello del relativismo: quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Venecia, Marsilio Editori, 2005.

- Anagnostou, Sabine, *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen*, Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 2000.
- Andreu, Francisco, C.R., *Los clérigos regulares-teatinos-450 aniversario de su fundación*, Palma de Mallorca, 1974.
- Andrés Martín, Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 160, 161, 164.
- Ángeles Jiménez, Pedro, "Vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez", en Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 1996, pp. 211-261.
- Antiseri Dario, *Relativismo, nichilismo, individualismo: fisiologia o patologia dell'Europa?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- Arzubialde, Santiago, Jesús Corella, Juan Manuel García Lomas (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, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1902-.
- Attwater, Rachel, *Adam Schall, a Jesuit at the Court of China (1592-1666)*, Londres, Geoffrey Chapman, 1963. Adaptación de la obra francesa de Joseph Duhr, S.J., *Un Jésuite en Chine, Adam Schall*, París, Desclée de Brouwer, 1936.
- Balasuriya, Tissa, O.M.I., "Some Asian Questions on the Dictatorship of Relativism", *Chalana*, III, núm. 6, 2005, pp. 111-124.
- Baldini, Ugo, "L'insegnamento della matematica nel collegio di S. Antão a Lisbona (1590-1640)", en Ugo Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, Padua, CLEUP, 2000, pp. 129-170. También publicado en *A Companhia de Jesus e a Missionaçao no Oriente*, *Actas do colloquio internacional promovido pela fundação Oriente e pela revista Brotéria*, Lisboa, 21-23 de abril de 1997, Lisboa, 2000, Brotéria: Fundação Oriente, 2000.
- , *Legem Impone Subactis: Studi su Filosofia e Scienza dei Gesuiti in Italia, 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992.
- , *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI/ XVIII)*, Padua, CLEUP, 2000.
- Baldwin, Martha, "The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate", *Isis*, vol. 86, 1995, pp. 394-418.
- Bargellini, Clara, "At the Center on the Frontier", en Thomas Dacosta Kaufmann y Elizabeth Pilliool (eds.), *The Geography of Art*, Aldershot, Hampshire, Ashgate Publishing, 2005, pp. 113-134.
- , "Athanasius Kircher e la Nuova Spagna", en Eugenio Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher, S.J., il museo del mondo*, Roma, Edizioni de Luca, 2001.
- , *La arquitectura de la plata: iglesias monumentales del centro-norte de México*, México/Madrid, Turner/UNAM, 1991.
- Batlloiri, Miguel, "Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo", en *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII: Atti del VI Convegno Internazionale*, Asís, Società Internazionale di Studi Francescani, 1979, pp. 189-211.

- Bénassy-Berling, Marie Cécile, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz*, París, Éditions hispaniques: Publications de la Sorbonne, 1982.
- Berlin, Isaiah, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.
- Berrearen, Henri, "Aristóteles en China", *Bulletin Catholique du Pékin*, 1935.
- Bernard, Henri, S.J., "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens. Bibliographie chronologique depuis la venue des portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin, 1514-1688", *Monumenta Serica*, 1a. parte, vol. X, 1945.
- , "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: depuis la fondation de la Mission française de Pékin jusqu'à la mort de l'empereur K'ien-long, 1689-1799", *Monumenta Serica*, vol. XIX, 1960.
- Bernard-Maitre, Henri, S.J., "Humanisme jésuite et humanisme de l'Orient", *Analecta Gregoriana*, vol. LXX: *Studi sulla Chiesa antica e sull'umanesimo* (Estudios sobre la Iglesia antigua y sobre el humanismo), 1954.
- Bettray, Johannes, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci, S.I. in China*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1995.
- Beuchot, Mauricio (intr., selecc. y notas), *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, México, UNAM, 1995.
- , *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991.
- , *Sor Juana, una filosofía barroca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999.
- Bigalli, Davide, "Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone", en *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII: Atti del VI Convegno Internazionale*, Asís, Società Internazionale di Studi Francescani, 1979, pp. 152-186.
- Bolton, Herbert Eugene, "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *American Historical Review*, vol. 22, 1917, pp. 42-61.
- , *The Rim of Christendom: A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, Nueva York, The Macmillan Company, 1936.
- , *The Rim of Christendom: A Biography of Eusebio Francisco Kino Pacific Coast Pioneer*, 2a. ed., Tucson, University of Arizona Press, 1984.
- , *Spanish Borderlands*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996 [1a. 1921].
- Bosch, David Jacobus, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in the Theology of Mission*, Maryknoll, Orbis Books, 1991.
- Bossuet, Jacques-Bégnine, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*, Cambridge, Inglaterra/Nueva York, Cambridge University Press, 1999.
- Bouchon, Geneviève, "L'image de l'Inde dans l'Europe de la Renaissance", en Catherine Weinberger-Thomas (ed.), *L'Inde et l'imaginaire*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988, pp. 69-90.
- Bremond, Henri, "École ignatienne et école béruilienne", *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 3, 1922.
- Brizzi, Gian Paolo, "Les jésuites et l'école en Italie (XVI^e-XVIII^e siècles)", en Luce Giard (ed.), *Les jésuites à la Renaissance : Système éducatif et production du savoir*, París, Pres-

- ses Universitaires de France (coll. Bibliothèque d'histoire des sciences), 1995, pp. 35-54.
- Brockliss, Laurence W. B., *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Burrus, Ernest J., S.J., *Kino's Reports to Headquarters: Correspondence of Eusebio F. Kino, S.J., from New Spain with Rome*, Roma, IHSI, 1954.
- Campillo Álvarez, José Enrique, *Francisco Hernández: el descubrimiento científico del Nuevo Mundo*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 2000.
- Camporesi, Piero, *Exotic Brew: The Art of Living in the Age of Enlightenment*, trad. Christopher Woodall, Cambridge, Inglaterra, Polity Press, 1998.
- Cansino, César, "Durmiendo con el enemigo", *Metapolítica*, IX, 2005, 43, p. 16.
- Cantimori, Delio, *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, 1939; n. ed. al cuidado de Adriano Prosperi, Turín, Einaudi, 1992.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, *How to Write the History of the New World: Historiographies, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Carpanetto, Dino y Giuseppe Ricuperati, *L'Italia del Settecento: Crisi, Trasformazioni, Lumi*, Roma, Laterza, 1986.
- Casciato, Maristella, Maria Grazia Ianniello y Maria Vitale (eds.), *Enciclopedismo in Roma barocca: Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, Venecia, Marsilio, 1986.
- Castañeda, Carmen, "Censura y universidad en la Nueva España", en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vilar Vilar (eds.), *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 53-71.
- Castelló Yturbe, Teresa, *The Art of Featherwork in Mexico*, México, Fomento Cultural Banamex, 1993.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, "Entre curiosité et édification: le savoir des missionnaires jésuites du Brésil", en *Sciences et religions de Copernic à Galilée*. Actas del coloquio internacional organizado por la École Française de Rome, Roma, 12 al 14 de diciembre de 1996, Roma, 1999, pp. 131-157.
- , *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil, 1580-1620*, París/Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.
- Certeau, Michel de, "L'estraneo", en *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Magnano (vc), Edizioni Qigajon, 1993.
- , "Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIII^e siècle: une 'nouvelle' spiritualité chez les jésuites français", *Revue d'ascétisme et de mystique*, vol. 3, 1965, pp. 339-386.
- , *L'Absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973.
- Cervera, José Antonio, *Ciencia misionera en Oriente: los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2001.
- Chakrabarty, Dipesh, "Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of Subaltern Studies", en Vinayak Chaturvedi

- (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londres, Verso, 2000, pp. 256-280.
- Chan, Albert, S.J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, East Gate Book, Armonk, N.Y., M. E. Sharpe, 2001.
- Chang Sheng-Ching, "Das Porträt von Johann Adam Schall in Athanasius Kirchers *China illustrata*", en Roman Malek (ed.), *Western Learning and Christianity in China, The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell*, vol. 2, Sankt Augustin. Monumenta Serica Institute, Nettetal, 1998, vol. 2.
- Chartier Roger, Marie-Madeleine Compère y Dominique Julia, *L'éducation en France du xvi^e au xviii^e siècles*, París, Armand Colin, 1976.
- Chattopadhyaya, Brajadulal, *Representing the Other?: Sanskrit Sources and the Muslims (Eighth to Fourteenth Century)*, Nueva Delhi, Manohar Publishers & Distributors, 1998.
- Châtellier, Louis, *La religione dei poveri: le missioni rurali in Europa dal xvi al xix secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milán, Garzanti, 1994 (1a. ed., 1993).
- Chaturvedi, Vinayak (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londres, Verso, 2000.
- Chaunu, Pierre, *Les îles Philippines*, París, SEVPEN, 1960.
- Chocona Mena, Magdalena, *La fortaleza docta: élite letrada y dominación social en México colonial (siglos xvi-xvii)*, Barcelona, Bellaterra, 1999.
- Churrua Peláez, Agustín, S.J., *Primeras fundaciones jesuitas en la Nueva España (1572-1580)*, México, Porrúa, 1980.
- Colín, Francisco, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas*, 2 vols., ilustrado por el P. Pastells, S.J., Barcelona, Henrich y Compañía, 1900.
- Collette, Jean-Paul, *Historia de las matemáticas I*, trad. Pilar González Ganoso, México, Siglo XXI, 1986.
- Compère, Marie-Madeleine y Dominique Julia, *Les collèges français, xvi^e-xviii^e siècle*, t. 1, *Répertoire*, París, Éditions du CNRS, 1984; t. 2: *La France du Midi*, París, Éditions du CNRS, 1984; t. 3, *La France du Nord et de l'Ouest*, París, Éditions du CNRS, 1988.
- Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Corradino, Saverio, "L' 'Ars magna lucis et umbrae' di Athanasius Kircher", en AHSI, vol. 62, 1993, pp. 249-279.
- Corsi, Elisabetta, "Insegnare la prospettiva lineare in Cina: trattati europei di prospettiva nella Biblioteca gesuita di Bei Tang", en Antonella Romano (ed.), *Mission et diffusion des sciences européennes en Amérique et en Asie: le cas jésuite (xvi^e-xviii^e s.)*, *Archives Internationales d'Histoire de Sciences*, vol. 148, 2002, pp. 122-146.
- , artículo reseña del catálogo de Albert Chan, S.J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, East Gate Book, Armonk, N.Y., M. E. Sharpe, 2001, publicada en *China Review International*, vol. 10, 2003, núm. 2, pp. 326-337.

- , *La fábrica de las ilusiones: los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, México, El Colegio de México, 2004.
- , "Niccolò Longobardi", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, vol. 65, pp. 716-720.
- Corvera Poiré, Marcela, "Soñando con evangelizar: el colegio de infieles proyectado por fray Mariano López Pimentel (1808-1813)", *Nuestra Historia*, núm. 47, 2001, pp. 38-44.
- Criveller, Gianni, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei, Brescia, Ricci Institute Variétés Sinologiques, Fondazione Civiltà Bresciana, 1997.
- Cruz, Juana Inés de la, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, Alberto G. Salceda (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, 1947 (5a.).
- Dacosta Kaufmann, Thomas, "La geografía artística en América: el legado de Kubler y sus límites", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 74/75, 1999, pp. 11-27.
- Damme, Stéphane Van, *Savoirs, culture écrite et sociabilité urbaine: l'action des enseignants jésuites du collège de la Trinité de Lyon, 1630-1730*, tesis de la Universidad de París I, noviembre de 2000.
- D'Elia, Pasquale, S.J., "Prima introduzione della filosofia scolastica in Cina, 1584-1603" (Primera introducción de la filosofía escolástica en China), *The Bulletin of the Institute of History and Philology*, vol. XXVIII, 1956.
- Decorme, Gerardo, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, t. I. *Fundación y obras*, México, Antigua Librería Robredo y José Porrúa e Hijos, 1941.
- Dehergne, Joseph, S.J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 a 1800*, Roma/París, IHSI/Letouzey & Ane, 1973.
- Deleuze, Gilles, *El pliegue*, trad. de José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989.
- Delumeau, Jean y Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, Presses Universitaires de France, 1971.
- Deslandres, Dominique, *Croire et faire croire: les missions françaises au XVII^e siècle*, París, Fayard, 2003.
- Dirks, Nicholas B., "Castes of Mind", *Representations*, vol. 37, 1992, pp. 56-78.
- Dompnier, Bernard, "La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur", en Luce Giard y Louis de Vaucelles, S.J., *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
- Duhr, Joseph, S.J., *Un jésuite en Chine, Adam Schall*, París, Desclée de Brouwer, 1936.
- Dupuis, Jacques, S.J., "Who do you say that I am?": *Introduction to Christology*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1994.
- , *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1997.
- Eco, Umberto, *A passo di gambero: guerre calde e populismo mediatico*, Milán, Bompiani, 2006.

- Elison, George Saul, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973.
- Elliot, J.H., "A Europe of Composite Monarchies", *Past and Present*, 137, 1992, pp. 48-71.
- Elman, Benjamín A., *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 2005, pp. 112-116.
- Engelfriet, Peter M., *Euclid in China: The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements in 1607 and its Reception up to 1723*, Leiden, Brill, 1998.
- Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de la provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, México, Santiago, 1945 (2a.).
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003.
- Fabre, Pierre-Antoine, "Formación espiritual y regla institucional: mística y misión en el generalato de Claudio Acquaviva", ponencia presentada en el Congreso Internacional *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Fabre, Pierre-Antoine y Antonella Romano (eds.), "Les jésuites dans le monde moderne: nouvelles approches historiographiques", *Revue de Synthèse*, vol. 120, núm. 2/3, París, Albin Michel, abril-septiembre de 1999, pp. 247-260.
- , "La conversion infinie des 'conversos': enquête sur le statut des nouveaux chrétiens dans la Compagnie de Jésus au XVI^e siècle", *Annales d'histoire et sciences sociales*, vol. 54, núm. 4, 1999, pp. 875-893.
- Feldhay, Rivka, "The Cultural Field of Jesuit Science", en John O'Malley, Gauvin A. Bayley, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 105-130.
- Fezzi, Luca, "Osservazioni sul *De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu* di Nicolas Trigault", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, núm. 3, 1999, pp. 541-566.
- Findlen, Paula (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York, Routledge, 2004.
- , "A Jesuit's Books in the New World: Athanasius Kircher and His American Readers", en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 329-364.
- , "Science, History, and Erudition: Athanasius Kircher's Museum at the Collegio Romano", en Daniel Stolzenberg (ed.), *The Great Art of Knowing: the Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*, Stanford/Fiesole (Florenia), Stanford University Libraries, Cadmo, c2001, pp. 17-26.
- , "Scientific Spectacle in Baroque Rome: Athanasius Kircher and the Roman College Museum", en Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2002, pp. 225-284.
- , "The Janus Faces of Science in the Seventeenth Century: Athanasius Kircher and Isaac Newton", en Margaret J. Osler (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 2000, pp. 221-246.

- , "The Last Man Who Knew Everything... or Did He?", en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 1-50.
- , *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1994.
- Fischer, Karl A. F., "Jesuiten-mathematiker in der französischen und italienischen Assistenz bis 1762 bzw 1773", *AHSI*, vol. 52, 1983, pp. 52-92.
- Fleming, John V., *An Introduction to the Franciscan Literature of the Middle Ages*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1977.
- Fletcher, John, "Athanasius Kircher and the Distribution of His Books", en *The Library*, ser. 5, vol. 23, 1968, pp. 108-117.
- Fonseca, Cosimo Damiano, "Collegio e città: progetto culturale e scelte strategiche", en Filippo Iappelli y Ulderico Parente (eds.), *Alle origini dell'Università dell'Aquila: cultura, università, collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale*, Atti del convegno internazionale di studi promosso dalla Compagnia di Gesù e dell'Aquila nel IV centenario dell'istituzione dell'*Aquilanum Collegium* (1596), L'Aquila, 8-11 de noviembre de 1995, Roma, IHSI (coll. Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, núm. 52), 2000, pp. 91-106.
- Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- García Oro, José, "La provincia franciscana de Santiago y el origen de los descalzos", en *Liceo Franciscano*, 2a. época, núm. XV, 1962, pp. 2-30.
- , *Prehistoria y primeros capítulos de la evangelización de América*, Venezuela, Ediciones Trípode, 1988.
- Gerbi, Antonello, *La natura delle Indie nove: da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo*, Milán, Ricciardi, 1975.
- Giard, Luce, *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, París, Presses Universitaires de France, 1995.
- Giard, Luce y Louis de Vaucelles, S.J., *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
- Gil, Juan, *Hidalgos y samuráis: España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Ginzburg, Carlo, *Il nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Turín, Einaudi, 1970, p. 203.
- Goichot, Émile, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux*, Estrasburgo, Publications de l'Université de Strasbourg, 1982.
- Golvers, Noël, "Verbiest's Introduction of *Aristoteles Latinus* (Coimbra) in China: New Western Evidence", en Noël Golvers (ed.), *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*, Leuven, Leuven University Press/Ferdinand Verbiest Foundation, 1999, pp. 33-51.
- Gómez Canedo, Lino, "¿Hombres o bestias?: nuevo examen crítico de un viejo tópico", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 1, 1967, pp. 29-51.
- , "Los colegios apostólicos de Propaganda Fide: su papel en la evangelización de América", en Lino Gómez Canedo, *Evangelización, cultura y promoción social:*

- ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, México, Porrúa, 1993, pp. 553-569.
- , "Misiones del Colegio de Pachuca en el obispado del Nuevo Reino de León", *Humanitas*, núm. XIII, 1972, pp. 409-452.
- , *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977.
- , *La educación de los marginados durante la época colonial: escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.
- Góngora, Mario, "Estudios sobre el Galicanismo y la 'Ilustración católica' en América Española", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, vol. 125, 1957, pp. 96-152.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.
- González Rodríguez, Luis, *El Noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM, 1993.
- Gorman, Michael John, "From 'The Eyes of All' to 'Useful Quarries in Philosophy and Good Literature': Consuming Jesuit Science, 1600-1665", en John O'Malley (ed.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 170-189.
- , "The Angel and the Compass: Athanasius Kircher's Geographical Project", en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 239-262.
- Gorritz, Jaime (ed.), *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, revisada por Pedro Chirino, S.J., Barcelona, Portic, 2000.
- Gottardo da Como, *La Missione Tibet-Hindustan negli scritti del P. Giuseppe da Rovato, O.F.M. Cap., Prefetto Apostolico del Tibet (1761-1786)*, Asmara, Scuola Tipografica Franciscana, 1954.
- Grafton, Anthony, "Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus", en *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991, pp. 145-161.
- Grafton, Anthony, Nancy Siraisi y April Shelford (eds.), *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1995 [1992 1a.].
- Grant, Edward, *Le origini medievali della scienza moderna: il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, Turín, Einaudi, 2001.
- Gratien de Paris, *Historia de la fundación y evolución de la orden de frailes menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, Ediciones Desclée, 1947.
- Guarnieri, Luigi y Carlo Carducci, *Nuovo mondo e ordine politico*, Rimini, Il Cerchio, 1997, pp. 115-134.
- Guibert, Joseph de, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: esquisse historique*, Roma, IHSI, 1953.
- Gutiérrez Casillas, José, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1977.
- Halbfass, Wilhelm, *India and Europe: an Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988.

- Han Qi, "Sino-French Scientific Relations through the French Jesuits", en Stephen Uhalley y Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk, NY, M. E. Sharpe, 2001, pp. 137-147.
- Harris, Steven J., "Confession Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science", *Early Science and Medicine*, vol. 1, núm. 3, 1996, pp. 287-318.
- , "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge", en John O'Malley, Steven J. Harris y Gauvin Bailey (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 212-240.
- Hein, Olaf, *Die Drucker und Verleger der Werke des Polyhistor Athanasius Kircher, S.J.*, Colonia, Böhlau, 1993.
- Heuken, Adolf, S.J., *The Catholic Church in Indonesia before 19th Century*, Jakarta, Cipta Loka Caraka, 2002.
- Hofer, Johannes, *Dissertazione medica sulla ΝΟΣΤΑΛΓΙΑ ovvero HEIMWEHE*, en Antonio Prete, *Nostalgia: storia di un sentimento*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 1992.
- Hsia, Florence, "Athanasius Kircher's *China Illustrata* (1667): An *apologia pro sua vita*", en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 383-404.
- , "Jesuits, Jupiter's Satellites, and the Académie Royale des Sciences", en John O'Malley (ed.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto/Bufalo/Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 241-273.
- Iannaccone, Isaia, "La vie et le travail mathématique de Giacomo Rho dans la Chine des Ming: Introduction au 'Shou Suan'", ponencia presentada en el Colloque International Science et Empires, París, 1990, utilizada con el consentimiento del autor.
- , "Scienziati Gesuiti nella Cina del XVII secolo", en Lionello Lanciotti y Beniamino Melasecchi (eds.), *Scienze Tradizionali in Asia: principi e applicazione*, Perugia, Fornari, 1996, pp. 151-167.
- Jami, Catherine, "From Clavius to Pardies: The Geometry Transmitted to China by Jesuits (1607-1723)", en Federico Masini (ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII Centuries)*, Roma, IHSI, 1996, pp. 175-199.
- Jami, Catherine, Peter M. Engelfriet y Gregory Blue (eds.), *Statecraft and Intellectual Renewal in late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1662-1633)*, Leiden/Boston/Colonia, Brill, 2001.
- Jiménez Rueda, Julio, *Historia de la cultura en México: el virreinato*, México, Cultura, 1960.
- Jones, William, "On the Gods of Greece, Italy and India", en *Asiatic Researches*, vol. 1, 1788, pp. 221-275.
- Jonsen, Albert R. y Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Jonson, Elizabeth A., *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, Nueva York, Crossroad, 1990.
- Josson, Henri y Leopold Willaert (eds.), *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jésus (1623-1688)*, Bruselas, Palais des Académies, 1938.

- Kalapura, Jose [as Jose K. John], *Religion and Community: The Bettiah and Ravidas Christian Communities in Bihar, 1930-1980*, tesis doctoral inédita, Jawaharlal Nehru University, Nueva Delhi, 1999.
- Kaspar Oldrich, *Los jesuitas checos en la Nueva España, 1678-1767*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.
- Katz, Victor J., *A History of Mathematics: An introduction*, Nueva York, Harper Collins College Publishers, 1993.
- Keenan, Philip y Juan Casanovas, S.J., "The Observations of Comets by Valentine Stansel, a Seventeenth Century Missionary in Brazil", en *AHSI*, vol. 62, 1993, pp. 319-330.
- Kern, Iso, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Bern/Nueva York, P. Lang, 1992.
- Kessler, Eckhard, "The Intellective Soul", en Charles B. Schmitt y Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 485-534.
- Khalanthar, Margar Johanness (Mesroby Jacob Seth), *Armenians in India, from the Earliest Times to the Present Day*, Nueva Delhi, Oxford/IBH Pub. Co., 1992.
- Knitter, Paul F., *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1996.
- Konings, Johan, *La Biblia, su historia y su lectura: una introducción*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1995.
- Kopf, David, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- Kramer, Roswitha, " '... ex ultimo angulo orbis': Atanasio Kircher y el Nuevo Mundo", en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Frankfurt, Vervuert, 1997, pp. 361-362.
- Küng, Hans, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Munich, Piper Verlag GmbH, 1997 (*Una ética mundial para la economía y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000).
- Küng, Hans (ed.), *Christianity and World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1993.
- Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas. Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México, Plaza y Valdés, 2000.
- Lach, Donald, *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, *The Century of Discovery*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- Lach, Donald Frederick y Edwin J. van Kley, *Asia in the Making of Europe*, vol. 3, *A Century of Advance*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Lackner, Michael, "Jesuit Memoria, Chinese Xinfu: Some Preliminary Remarks on the Organisation of Memory", en Federico Masini, *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries): Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25-27, 1993*, Roma, IHSI, 1996, pp. 201-219.
- Lamalle, Edmond, "La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)", *AHSI*, 1940, vol. 9, pp. 75-89.

- Lanciotti, Lionello y Beniamino Melasecchi (eds.), *Scienze Tradizionali in Asia: Principi e applicazione*, Perugia, Fornari, 1996.
- La Real Universidad de México: *estudios y textos*, I, México, UNAM, 1987.
- Launay, Adrien, *Histoire de la Mission du Thibet*, 2 vols., París, Missions Étrangères de París: Indes Savantes, 2001 [1903].
- Leinkauf, Thomas, *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers, S.J. (1602-1680)*, Berlín, Akademie Verlag, 1993.
- Leitao, Henrique, "Peculiarities and Impact of the Mathematical Courses at the Jesuit College of Santo Antão in Lisbon", en John W. O'Malley (ed.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2005.
- León-Portilla, Miguel, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*, México, UNAM, 1986.
- Li Yan y Du Shiran, *Chinese Mathematics: A Concise History*, trad. John N. Crossley y Anthony W.-C. Lun, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Llompert, Gabriel, *Gaetano de Thiene, 1480-1547: estudios sobre un reformador religioso*, Roma/Wiesbaden, F. Steiner, 1969.
- Lo Sardo, Eugenio (ed.), *Athanasius Kircher, S.J.: il Museo del mondo*, Roma, Edizioni De Luca, 2001.
- Lohr, Charles H., S.J., "Les jésuites et l'aristotélisme du XVI siècle", en Luce Giard y Louis de Vaucelles, S.J., *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Grenoble, Jérôme Million, 1996, pp. 79-91.
- López Piñero, José María, y José Pardo Tomás, *Nuevos materiales y noticias sobre la Historia de las plantas de Nueva España de Francisco Hernández*, Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universitat de València-C.S.I.C., 1994.
- Lorenzen, David N., "Marco della Tomba", en Monika Horstmann (ed.), *Images of Kabir*, Nueva Delhi, Manohar, 2002.
- , "Who Invented Hinduism?", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 4, 1999, pp. 630-659.
- , *Religious Movements in South Asia: 600-1800*, Delhi/Nueva York, Oxford University, 2004.
- MacLoad, Roy, *Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise*, vol. 15, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- Madrigal Terrazas, Santiago, S.J., *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid, Desclée de Brouwer, 2002.
- Maestre, Agapito, "¿Alianza de civilizaciones?", *Metapolítica*, IX, 2005, 43, p. 17.
- Mahoney, Edward P., "Plato and Aristotle in the thought of Agostino Nifo (ca. 1470-1538)", en Giuseppe Rocco (ed.), *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 1989, pp. 81-102.
- Maier, Christoph T., *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

- Malek, Roman (ed.), *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*, 2 vols. Nettatal, Steyler Verlag, 1998.
- Marcocchi, Mario, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. L'Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale*, Milán, Jaca Book, 1981, pp. 48 y ss.
- Marrone, Caterina, *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher*, Viterbo, Stampa Alternativa & Graffiti, 2002.
- Marshall, Peter James, *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1970.
- Martin, Luis, *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo 1568-1767*, Nueva York, Fordham University Press, 1968.
- Martizloff, Jean-Claude, *A History of Chinese Mathematics*, trad. Stephen S. Wilson, Berlín/Heidelberg/Nueva York, Springer-Verlag, 1997.
- Massimi, Marina, "A psicologia dos jesuítas: uma contribuição à história das idéias psicológicas", *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 14, núm. 3, 2001, pp. 625-633.
- Masini, Federico (ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries)*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1996.
- Mayagoitia, David, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Jus, 1945.
- McCloskey, Michael Brendan, *The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz de Querétaro 1683-1733*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1955.
- Mehta, Uday Singh, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Melquíades, Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994.
- Menegus, Margarita y Enrique González (eds.), *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica: métodos y fuentes*, México, CIES-UNAM, 1995.
- Milhau, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, España, Casa-Museo de Colón: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.
- Miller, Peter N., "Making the Paris Polyglot Bible: Humanism and Orientalism in the Early Seventeenth Century", en Herbert Jaumann (ed.), *Die Europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, pp. 59-85.
- Molina, Michelle J., "True Lies: Athanasius Kircher's *China Illustrata* and the Life Story of a Mexican Mystic", en Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 365-382.
- Monteiro da Rocha, José, *Sistema físico-matemático dos cometas*, Carlos Ziller Camenietzki y Fábio Mendonça Pedrosa (eds.), Río de Janeiro, MAST, 2000.
- Morales, Francisco, "Los Coloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, 2001, pp. 175-188.
- , "Missionary Colleges", *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, vol. II, pp. 320-321.

- Moscheo, Rosario, *Francesco Maurolico tra Rinascimento e scienza galileiana, materiali di ricerca*, Messina, Società Messinese di Storia Patria, 1988.
- , *I gesuiti e le matematiche nel secolo xvi: Maurolico, Clavio e l'esperienza siciliana*, Messina, Biblioteca dell'Archivio Storico Messinese, 1998.
- , *Mecenatismo e scienza nella Sicilia dell'500: i Ventimiglia di Geraci e il matematico Francesco Maurolico*, Messina, Società Messinese di Storia Patria, 1990.
- Muslow, Martin, "Ambiguities of the *Prisca Sapientia* in Late Renaissance Humanism", *Journal of the History of Ideas*, vol. 65, núm. 1, 2004, pp. 1-13.
- Mungello, David E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origin of Sinology*, Honolulu, 1985, University of Hawaii Press, 1985.
- Murr, Silvia, "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières", en Marie-Claude Porcher (ed.), *Inde et littératures [Purusartha 7]*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, pp. 233-284.
- Naux, Charles, *Histoire des logarithmes de Neper à Euler*, t. I: *La découverte des logarithmes et le calcul des premières tables*, Paris, Librairie Scientifique et Technique, 1966.
- Navarro, Bernabé, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948.
- Navarro Brótons, Víctor, "La *Libra astronomica y philosophica* de Sigüenza y Góngora: la polémica sobre el cometa de 1680", *Cronos*, vol. 2, núm. 1, 1999, pp. 105-144.
- Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Nobre, Sergio, "Valentin Estancel (1621-1705): Jesuit-Mathematiker in der Kolonialzeit Brasiliens", en *Österreichisches Simposion zur Geschichte der Mathematik*, Vienna, 1996, pp. 132-141.
- Nummedal, Tara, "Kircher's Subterranean World and the Dignity of the Geocosm", en Daniel Stolzenberg (ed.), *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopaedia of Athanasius Kircher*, Stanford, Stanford University Libraries, 2001, pp. 37-47.
- Oldrich, Kaspar, *Los jesuitas checos en la Nueva España, 1678-1767*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.
- Oliver, Antonio, C.R., *Los teatinos: su carisma, su historia, su fisonomía*, Roma, 1991.
- Olmos Sánchez, Isabel, "Cambios socio-estructurales en la institución eclesiástica", en Isabel Olmos Sánchez, *La sociedad mexicana en vísperas de la independencia (1787-1821)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989, pp. 203-245.
- Ollé, Manuel, *La invención de China: percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo xvi*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- O'Malley, John, *The First Jesuits*, Cambridge, MA, Londres, Harvard University Press, 1993.
- O'Malley, John (ed.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and The Arts, 1540-1773*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1999.
- O'Neill, Charles E., Joaquín Ma. Domínguez, S.J., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Roma/Madrid, IHSI, Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Osorio Romero, Ignacio, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, México, UNAM, 1988.

- , *La luz imaginaria: epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, UNAM, 1993.
- Pacheco, Juan Manuel, "La Universidad Javeriana de Santa Fe de Bogotá durante la época colonial", en José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez, S.J. (eds.), *La pedagogía jesuítica en Venezuela, 1628-1767*, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, 1991, pp. 77-173.
- Paci, Libero, "L'ambiente religioso maceratese del settecento", en *Il settecento nella marca: atti del dodicesimo convegno di studi maceratesi: Treia, 20-21 novembre 1976* (Studi Maceratesi, 12), Macerata, Centro di studi storici maceratesi, 1978.
- Pagden, Anthony, *La Ilustración y sus enemigos: dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, José María Hernández (ed.), Barcelona, Península, 2002.
- , *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1982.
- Palomo, Federico, *Fazer dos campos escolas excellentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal, 1551-1630*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- Panikkar, Raimon, "Can Theology be Transcultural?", en Paul F. Knitter, *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*, Lanham, MD, University Press of America, 1990, pp. 3-22.
- Panofsky, Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. y posfacio de Pierre Bourdieu, París, Les Éditions de Minuit, 1967 (2a.).
- Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.
- Park, Katharine, "The Organic Soul", en Charles B. Schmitt y Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 464-484.
- Park, Katharine y Eckhard Kessler, "The Concept of Psychology", en Charles B. Schmitt y Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 455-463.
- Pastine, Dino, *La nascita dell'idolatria: l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Florencia, La Nuova Italia, 1978.
- Pavone, Sabina, *Le astuzie dei gesuiti: Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigiesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno Editrice, 2000, pp. 167-176.
- Payne, Alina A., *The Architectural Treatise in the Italian Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Paz, Octavio, *Sor Juana, or The Traps of Faith*, trad. Margaret Sayers Peden, Cambridge, MA, Belknap Press, 1993. [Edición original en español, Octavio Paz, *Sor Juana o Las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.].
- Pelikan, Jaroslav Jan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven/Londres, 1985, Yale University Press, 1985.
- Pennec, Hervé, *Des jésuites au royaume du prêtre Jean (Éthiopie): stratégies, rencontres et tentatives d'implantation (1495-1633)*, París/Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.
- Pesce, Mauro, "L'indisciplinabilità del metodo e la necessità politica della simulazione e della dissimulazione in Galilei dal 1609 al 1642", en P. Prodi, *Discipli-*

- na dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società..., *op. cit.*, p. 161 (161-184).
- Petech, Luciano, "I francescani nell'Asia Centrale e Orientale nel XIII e XVI secolo", en *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Asís, Società Internazionale di Studi Francescani, 1979, pp. 213-246.
- , *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, Roma, Libreria dello Stato, 1952-1956.
- Peters, Edward, *Inquisition*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Pfister, Louis, S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, t. I, XVI^e et XVII^e siècles, Shanghai, Imprinta de la Misión Católica, 1932.
- Phelan, John Leddy, *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses (1565-1700)*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1959.
- Pisa, Bartolomé de, "De Conformitate Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu autore Bartolomé de Pisa", *Analecta Franciscana*, vols. IV y V, Quaracchi, 1906 y 1912.
- Polzer, Charles W., *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of North-western New Spain*, Tucson, University of Arizona Press, 1976.
- Pomar, Juan Bautista y Alonso de Zurita, *Código Franciscano*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Preterossi, Geminello (comp.), *Le ragioni dei laici*, Bari, Laterza, 2005.
- Prodi, Paolo, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime, la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Prodi, Paolo (coord.; Carla Penuti, colaboradora), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Cuaderno 40, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Prodi, Paolo y Wolfgang Reinhard (coords.), *Il Concilio di Trento e il moderno, annali dell'Istituto storico italo-germanico*, quaderno 45, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Prosperi, Adriano, "Il missionario", en Rosario Villari, *L'uomo barocco*, Roma/Bari, Editori Laterza, 1991, pp. 187-199 (179-218).
- , *Tribunali della coscienza*, Turín, Einaudi, 1996, pp. 588 y ss.
- Ramada Curto, Diogo, "The Jesuits and Cultural Intermediacy in the Early Modern World", *AHSI*, LXXIV, 147, 2005, pp. 3-22.
- Ramírez, Clara Inés, *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas, los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, México, UNAM, 2001.
- Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprinta Universitaria, 1943.
- Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Kösel-Verlag, 1968. Trad. it. *Introduzione al cristianesimo*, nueva edición, Brescia, Editrice Queriniana, 2003, p. 37.
- Ratzinger, Joseph y Marcello Pera, *Senza radici: Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milán, Mondadori, 2004.
- Recht, Roland, *Le croire et le voir: l'art des cathédrales (XII^e-XV^e siècles)*, París, Gallimard, 1999.
- Reichert, Folker E., *Incontri con la Cina*, Milán, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1997.

- Reilly, Conor, "A Catalogue of Jesuits in the *Philosophical Transactions* of the Royal Society of London (1665-1715)", *AHSI*, vol. 27, 1958, pp. 339-362.
- Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1936.
- Rey Fajardo, José del (ed.), *La pedagogía jesuítica en Venezuela*, 3 vols., Bogotá/San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, 1991.
- , "La implantación de la *Ratio Studiorum* en la provincia del nuevo reino de Granada", *Revista portuguesa de filosofía*, vol. LV, núm. 3, 1999, pp. 275-317.
- Rivosecchi, Valerio, *Esotismo in Roma barocca: studi sul padre Kircher*, Roma, Bulzoni, 1982.
- Roca, Paul M., *Jesuit Churches in Mexico's Tarahumara*, Tucson, University of Arizona Press, 1979.
- Romano, Antonella, "Arpenter la 'vigne du Seigneur': note sur l'activité scientifique des jésuites dans les provinces extra-européennes (xvi^e-xvii^e siècles)", en Antonella Romano (ed.) *Mission et diffusions des sciences européennes en Amérique et en Asie: les cas jésuite (xvi^e-xviii^e s.)*, *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 52, núm. 148, 2002, pp. 73-101.
- , "Être jésuite en Chine au milieu du xvii^e siècle: polémique sur le Tribunal des Mathématiques de Pékin", en *Annales d'histoire et sciences sociales*, 2004, pp. 729-753.
- , "I gesuiti e le scienze in età moderna: fonti, storia, storiografia", *Annali di storia dell'esegesi*, "Anatomia di un corpo religioso: l'identità dei gesuiti in età moderna", vol. 19, núm. 2, 2002, pp. 437-449.
- , "Maurolico tra Messina e Messico: il tramite gesuità: nota sullo sviluppo della matematica nel collegio S. Pedro y Pablo di Messico alla fine del secolo xv", en P. D. Napolitana (ed.), *Francesco Maurolico e le Matematiche del Rinascimento*, atti del convegno di Messina, 15-17 de ottobre 2002 (en prensa).
- , "Mission et diffusion des sciences européennes en Amérique et en Asie: le cas jésuite (xvi^e-xviii^e s.)", Introducción al volumen temático coordinado por la autora, *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 52, núm. 148, 2002, pp. 69-72.
- , "Modernité de la *Ratio Studiorum* (Plan raisonné des études): Genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante", en Étienne Ganty, Michel Hermans y Pierre Sauvage (eds.), *Tradition jésuite et pratique pédagogique: Histoire et actualité*, Namur, Bruselas, Presses Universitaires de Namur, Éditions Lessius, pp. 44-87, 2002. (Idem, *Tradición jesuita. Enseñanza-Espiritualidad-Misión*, Montevideo, Presse Universitaire de Namur/Universidad Católica de Uruguay, 2003).
- , *La contre-réforme mathématique: constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance, 1540-1640*, Roma, École française de Rome, 1999.
- Romero Osorio, Ignacio, *La luz imaginaria: epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, UNAM, 1993.
- Roscioni, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turín, Einaudi, 2001.
- Rose, Paul Lawrence, *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Ginebra, Droz, 1975.

- Russell, Jeffrey Burton, *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*, Nueva York, Praeger, 1991.
- Sáiz Diez, Félix, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Lima, CETA, 1992 (2a.).
- Saussy, Haun, "The Universe in a Cup of Tea", en Daniel Stolzenberg (ed.), *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopaedia of Athanasius Kircher*, Stanford, Stanford University Libraries, 2001, pp. 105-114.
- Scalfari, Eugenio (ed.), *Attualità dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 2001.
- Schivelbusch, Wolfgang, *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants*, trad. David Jacobson, Nueva York, Pantheon, 1992.
- Schmitt, Charles B., "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, núm. 4, 1966, pp. 505-532.
- Schmitt, Charles B. y Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- , *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1983.
- Schurhammer, Georg, S.J., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (ed. al cuidado de George Schurhammer, S.J., y Joseph Wicki, S.J.), tomo II, Roma, 1945, MHSI, núm. 68 (2 tomos).
- , *Franz Xavier, Sein Leben und Seine Zeit*, 2 vols. en 4 tomos, Friburgo, Herder, 1955-1973; trad. esp. *Francisco Javier, su vida y su tiempo* (trad. adaptada a la documentación original por Felix de Areitio Ariznabarreta, S.I.), Bilbao, Mensajero, 1969.
- Seth, Mesroby Jacob, *Armenians in India, from the Earliest Times to the Present Day*, Nueva Delhi, Oxford/IBH Pub. Co., 1992.
- Sigüenza y Góngora, Carlos, *Seis obras*, en William G. Bryant (ed.), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.
- Simmons, Alison, "Jesuit Aristotelian Education: The *De anima* Commentaries", en John O'Malley, S.J. (ed.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 522-537.
- Smith, David Eugene, *History of Mathematics*, Nueva York, Dover, 1958.
- Sobel, Dava, *Galileo's Daughter: A Drama of Science, Faith and Love*, Londres, Fourth Estate, 1999.
- Sommervogel, Carlos, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, Nouvelle Édition, Bibliographie, Bruselas/París, Oscar Schepens, Alphonse Picard, 1895.
- Souza, Daniel Anthony de, *Capuchin Missions in India*, Brahmavar, Karnataka, Capuchin Publications, 1993.
- Standaert, Nicolas, "The Investigation of Things and Fathoming of Principles (*gewu qiongli*) in the Seventeenth-Century Contact between Jesuits and Chinese Scholars", en John Witek, S.J. (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688), Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Nettetal, Steyler Verlag, 2004, pp. 395-420.
- , "The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China", *Renaissance Studies*, vol. 17, núm. 3, 2003, pp. 367-391.
- , *L'"autre" dans la mission: leçons à partir de la Chine*, Bruselas, Éditions Lessius, 2003.

- Standaert, Nicolas (coord.), *Handbook of Christianity in China*, Leiden/Boston/Columbia, Brill, 2001.
- Stolzenberg, Daniel (ed.), *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopaedia of Athanasius Kircher*, Stanford, CA, Stanford University Libraries, 2001.
- , *Egyptian Oedipus: Antiquarianism, Oriental Studies and Occult Philosophy in the Work of Athanasius Kircher*, tesis de doctorado de la Universidad de Stanford, 2003.
- Subrahmanyam, Sanjay, "The 'Kaffirs of Europe': A Comment on Portugal and the Historiography of European Expansion in Asia", *Studies in History*, vol. 9, núm. 1, 1993, pp. 131-146.
- , *The Career and Legend of Vasco da Gama*, Cambridge, Inglaterra, Nueva York, Cambridge University Press, 1997.
- Szczesniak, Boleslaw, "Athanasius Kircher's *China Illustrata*", *Osiris*, vol. 10, 1952, pp. 385-411.
- Tamarón y Romeral, Pedro, *Libro registro de la segunda visita*, introducción y notas de Clara Bargellini y Chantal Cramaussel, México, Siglo XXI, 1997.
- Tamayo Acosta, Juan José, *Para comprender la escatología cristiana*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2000.
- Tan lejos, tan cerca: a 450 años de la Real Universidad de México*, México, UNAM, 2001.
- The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, 2001.
- Tietz, Manfred y Dietrich Briesemeister, *Los jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Madrid, Veruert/Iberoamericana, 2001.
- Tihon, Paul, S.J., "L'Église, les religions et la culture moderne", *Nouvelle Revue Théologique*, 126, 2004, pp. 435-445.
- Torres Villarreal, Diego de, *El padre don Jerónimo Abarrategui C. R. fundador y primer rector del Colegio Salamantino de los clérigos regulares (teatinos)*, Palma de Mallorca, 1978.
- Trabulsi, Elías, *Arte y ciencia en la historia de México*, México, Fomento Cultural Banamex, 1995.
- , *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , *El círculo roto: estudios históricos sobre la ciencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Trampus, Antonio, *I gesuiti e l'illuminismo: politica e religione in Austria e nell'Europa centrale, 1773-1798*, Florencia, L. S. Olschki, 2000.
- Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía filosófica mexicana* (Herón Pérez Martínez, introd.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989.
- Vallin, Philippe, "Situation religieuse et culturelle de l'Église de Christ", *Revue des Sciences Religieuses*, 76, 2002, p. 324.
- Vannini, Fulgentius, *Christian Settlements in Nepal during the Eighteenth Century*, Nueva Delhi, Agra/Capuchin Ashram, 1977.
- , *Hindustan-Tibet Mission*, Nueva Delhi, Agra, Capuchin Ashram, Udyognagar, 1981.

- Varey, Simon (ed.), *The Mexican Treasury: The Writings of Dr. Francisco Hernández*, trad. Rafael Chabrán, Cynthia L. Chamberlin y Simon Varey, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- Varey, Simon, Rafael Chabrán y Dora B. Weiner (eds.), *Searching for the Secrets of Nature: The Life and Works of Dr. Francisco Hernández*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- Vasoli, Cesare, *Enciclopedia del seicento*, Nápoles, Bibliopolis, 1978.
- Vattimo Gianni, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milán, Garzanti, 1996.
- , *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milán, Garzanti, 2002.
- Veny Ballester, Antonio, C.R., *Paulo IV, cofundador de la Clerecia Religiosa, 1476-1559: trayectoria ejemplar de un papa de la Contrarreforma*, Palma de Mallorca, Diputación Provincial de Baleares/Instituto de Estudios Baleáricos, 1976.
- Verhaeren Hubert (comp.), *Catalogue of the Pei-T'ang Library*, Pekín, Lazarist Mission Press, 1949.
- Waley-Cohen, Joanna, *The Sextants of Beijing: Global Currents in Chinese History*, Nueva York/Londres, W. W. Norton & Company, 1999, pp. 72-80.
- Wallace, William A., "Traditional Natural Philosophy", en Charles B. Schmitt y Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 201-235.
- Weber, David J., *The Spanish Frontier in North America*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- Weber, David J. (ed.), *New Spain's Far Northern Frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1979.
- Westman, Robert S., "The Copernicans and the Churches", en David C. Lindberg y Ronald L. Numbers, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1986, p. 92 (76-113).
- Wicki, Josef, S.J., "Die *Miscellanea Epistolarum* des P. Athanasius Kircher S.J. in Missionarischer Sicht", en *Euntes Docete*, vol. 21, 1968, pp. 221-254.
- Windschuttle, Keith, *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*, Nueva York, Free Press, 1997.
- Wright, Jonathan, *I gesuiti: storia, mito e missione*, Roma, Newton & Compton Ed., 2005 (trad. de *The Jesuits: Missions, Myth and Histories*, 2004).
- Wussing, Hans y Arnold W., *Biografías de grandes matemáticos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1989.
- Wyngaert, Anastasius van den, "Itinerarium", en *sf*, vol. I, 1929, pp. 145-332.
- , "Ystoria Mongolorum", en *sf*, vol. I, 1929, pp. 1-130.
- Yabuuti, Kiyoshi, *Une histoire des mathématiques chinoises*, trad. Kaoru Baba y Catherine Jami, París, Belin, 2000.
- Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1966.
- Young, Richard Fox, *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Viena/Leiden, Indological Institute, University of Vienna, Brill, 1981.

- Zermeño, Guillermo, "La filosofía jesuita novohispana en perspectiva", en Alfonso Alfaro (ed.), *Los colegios jesuitas en la Nueva España*, México, *Artes de México*, vol. 58, diciembre, 2001, pp. 78-87.
- Zhang, Qiong, "Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature", en John O'Malley (ed.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto/Buffalo/Londres, 1999, University of Toronto Press, pp. 364-379.
- Ziller Camenietzki, Carlos, "O cometa, o pregador e o cientista: António Vieira e Valentim Stansel observam o céu da Bahia no século xvii", *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, vol. 14, 1995, pp. 37-52.
- , "Savants du bout du monde: les astronomes jésuites de Salvador", en Antonella Romano (ed.), *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 52, núm. 148, 2002, pp. 147-158.
- , "The Celestial Pilgrimages of Valentin Stansel (1621-1705), Jesuit Astronomer and Missionary in Brazil", en Mordechai Feingold (ed.), *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives*, Dordrecht, Kluwer, Archimedes, 2003, vol. 6, pp. 249-255.
- Ziller Camenietzki, Carlos y Carlos A. Zeron, "Quem conta um conto aumenta um ponto: o mito do Ipupiara, a natureza americana e as narrativas da colonização do Brasil", *Revista de Indias*, vol. 60, 2000, pp. 111-134.
- Zupanov, Inês G., "Drugs, Health, Bodies and Souls in the Tropics: Medical Experiments in Sixteenth-century Portuguese India", en *The Indian Economic and Social History Review*, vol. XXXIX, núm. 1, 2001, pp. 1-43.
- , *Disputed Mission: Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Delhi, Oxford University Press, 1999.
- Zürcher, Eric, "China and the West: The Image of Europe and Its Impact", en Stephen Uhalley y Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk, NY, M. E. Sharpe, 2001, pp. 43-61.
- , "Renaissance Rhetoric in Late Ming China: Alfonso Vagnoni's Introduction to his *Science of Comparison*", en Federico Masini, *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries, xvii-xviii Centuries: Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25-27, 1993*, Roma, IHSI, 1996, pp. 331-360.
- , "Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative", en David E. Mungello (coord.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal, Styler Verlag, 2004, pp. 40-41.

NOTAS SOBRE LOS AUTORES

CLARA BARGELLINI recibió su doctorado en historia del arte de la Universidad de Harvard. Es investigadora del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM y catedrática en la misma UNAM. Ha sido profesora visitante en varias universidades de México y de los Estados Unidos, incluyendo el Institute of Fine Arts de la Universidad de Nueva York, y las Universidades de Chicago y de Pensilvania. Sus publicaciones versan sobre arquitectura barroca del norte de México, pintura novohispana de los siglos XVII y XVIII, e historiografía. De particular relevancia para este volumen son varios trabajos sobre arte de los jesuitas: *El retablo de la Virgen de los Dolores* (1993), y sus participaciones en John O' Malley (coord.), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773* (Toronto, 1999), Eugenio Lo Sardo, *Athanasius Kircher: il museo del mondo* (Roma, 2001), *Misiones para Chihuahua* (2004), y Thomas Dacosta Kaufmann, *Time and Place: The Geohistory of Art* (2005).

JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ es profesor en el ITESM, Monterrey (México), Departamento de Estudios Humanísticos. Licenciado en ciencias físicas (1993) y doctor en historia de la ciencia (1999) por la Universidad de Zaragoza; estudió lengua china e historia de la ciencia china en la Universidad de Sichuán, China, 1993-1996). Su investigación trata acerca de la introducción de la ciencia europea en China por los misioneros católicos en los siglos XVI y XVII. Ha trabajado sobre la labor científica de los dominicos y agustinos en las Filipinas y la obra matemática de Giacomo Rho, S.J. (1592-1638), en la corte de Pekín. Entre sus publicaciones destaca la obra *Ciencia misionera en Oriente*, publicada por la Universidad de Zaragoza en 2001. Sus artículos han aparecido en revistas internacionales y en actas de congresos de varios países como España, Japón, China, Singapur, Bélgica, México.

ELISABETTA CORSI es profesora-investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Estudió historia del arte, filosofía, religiones comparadas y sinología en Roma, Beijing, Hong Kong y Bombay. Obtuvo su doctorado en "La Sapienza" de Roma. Su investigación se enfoca en el apostolado intelectual de la Compañía de Jesús, principalmente visto desde

la perspectiva de conversos e intelectuales chinos. Ha estudiado la vinculación entre ciencia y artes plásticas a través de temas como la óptica, la perspectiva lineal y la psicofisiología. Recientemente ha publicado *La fábrica de las ilusiones: los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766* (México, 2004), que próximamente será publicado en inglés por Harvard University Press.

ANDRÉS DEL CASTILLO es candidato a doctor en estudios de Asia y África y maestro en estudios de Asia y África, especialidad Sureste Asiático por El Colegio de México. Su investigación se enfoca en el estudio del encuentro de culturas en el Sureste Asiático, en especial entre los pueblos ibéricos y los misioneros católicos en esa región y su impacto en las culturas locales. Desde hace varios años es funcionario de la ONU residente en Timor Este.

ISABELLE DUCEUX obtuvo un doctorado en sinología por el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Su investigación doctoral se ha enfocado en la introducción del aristotelismo en la China de los siglos XVI-XVII. Estudió una maestría en filosofía china en este mismo centro y una maestría en filosofía política por la Universidad de París I, Panteón-Sorbonne, Francia. Ha publicado varios artículos sobre problemas de filosofía china, en particular sobre la trascendencia en el daoísmo y la exégesis en el neoconfucianismo y el neoplatonismo.

PIERRE-ANTOINE FABRE es director de estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Su obra se centra en el primer siglo de la Compañía de Jesús y en la historia de la espiritualidad del siglo XVII. Es el animador, en la EHESS, del grupo de investigación sobre las misiones ibéricas en la época moderna. Como autor ha publicado *Ignace de Loyola: le lieu de l'image*, París, Vrin, 1992; como coordinador, con Antonella Romano, "Les jésuites dans le monde moderne: nouvelles approches historiographiques", *Revue de Synthèse*, núm. 4, 1999. Se encuentran actualmente en prensa una nueva edición del *Diario espiritual* de Ignacio de Loyola y el volumen *Notre lieu est le monde: missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*, coordinado con Bernard Vincent y que será publicado en la Collection de l'École Française de Rome.

PAULA FINDLEN es profesora de Historia italiana, titular de la Catedra Ubaldo Pierotti de la Universidad de Stanford. Entre sus publicaciones destacan: *Possessing Nature: Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy* (Berkeley, 1994); (con Pamela H. Smith, coords.), *Merchants and Marvels*

(Nueva York, 2001). Ha coordinado el volumen *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (Nueva York, 2004). Actualmente está terminando las obras: *A Fragmentary Past: The Making of Museums and the Making of the Renaissance* e *In the Shadow of Newton: Laura Bassi and Her World*.

GERMÁN FRANCO TORIZ realizó estudios de maestría en literatura comparada en la UNAM, donde también imparte cursos. Se interesa además por la filosofía (siglos XVI y XVII) y los temas novohispanos. Es autor de “Semiótica e interacción sustancial: lectura experimental de Descartes, o ¿lo que Descartes no sabía que sabía cuando la mente se comunicaba con el cuerpo?”, en L. Benítez y J. A. Robles (coords.), *Homenaje a Margaret Wilson* (México, 2002) y “Una singular aportación indiana al tema de la melancolía: la cura de la ‘merarquía’ por cauterios”, en R. Bartra, *El siglo de oro de la melancolía: textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma* (México, 1998). Traductor por El Colegio de México, ha traducido obras como *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930* (México, 1998) de Mauricio Tenorio, y la compilación de Saurabh Dube, *Pasados pos-coloniales* (México, 1999).

YUNERSY LEGORBURO IBARRA obtuvo la licenciatura en historia del arte en la Universidad de La Habana (2000), donde fungió como profesora de Arte asiático durante algunos años. Desde entonces ha impartido cursos y conferencias sobre el tema, en particular Arte y arquitectura islámicos, en diversas instituciones y universidades, como el Instituto Superior de Arte en La Habana, el Centro Nacional de las Artes, la Universidad Nacional Autónoma y la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México. Obtuvo el grado de maestría en estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente, en El Colegio de México (2004). Su investigación ha estado enfocada hacia la arquitectura islámica en Irán, Asia central e India fundamentalmente, con especial referencia a madrasas y santuarios sufíes. Durante los últimos años ha centrado sus estudios en la educación islámica, principalmente la producción y clasificación del conocimiento en el Islam medieval. Ha publicado diversos ensayos en revistas especializadas.

DAVID LORENZEN ha sido profesor-investigador en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México desde 1970; ha sido profesor visitante en la Universidad de Iowa, la Universidad de Harvard y la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Su especialidad es la historia de la India, particularmente de los movimientos religiosos hinduistas y de las misiones católicas. Entre sus libros se encuentran: *The Kapalikas and Kalamukhas*

(1972, 1991), *Kabir Legends* (1991), *Praises to a Formless God* (1996), y *Who Invented Hinduism?* (2006). Actualmente está trabajando en una biografía sobre el misionero capuchino del siglo XVIII Marco della Tomba.

FRANCISCO MORALES VALERIO, OFM, obtuvo su doctorado en historia en la Catholic University of America (Washington, D.C.) en 1971. Ha publicado varios libros, entre los cuales destaca: *Franciscanos en América: 500 años de presencia evangelizadora* (coordinador y editor), México, 1993. Ha escrito además numerosos artículos para las siguientes revistas y repertorios biográficos: *Archivo Ibero Americano* (España), *Archivum Franciscanum Historicum* (Italia), *The Americas* (USA), *Estudios de Cultura Náhuatl* (México), *Caravelle* (Francia), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures* (EUA), *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (Italia) y *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* (México). Actualmente desempeña el cargo de codirector del Centro de Estudios Humanísticos Fray Bernardino de Sahagún (Cholula, Puebla).

ADRIÁN MUÑOZ GARCÍA es licenciado en lengua y literatura inglesas por la UNAM, maestro en estudios de Asia y África (especialidad en Sureste de Asia) por El Colegio de México, y doctor por la misma institución. Sus temas de interés abarcan movimientos religiosos shivaítas, tradiciones tántricas y literatura en general. Ha impartido conferencias en distintos foros y publicado artículos, ensayos, traducciones especializadas y poesía en diversas publicaciones. Se desempeña como traductor profesional e imparte clases de lengua inglesa en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, y de lengua sánscrita en la Casa de la Cultura de la India.

ANTONELLA ROMANO, doctora en historia por la Universidad de París I "Panteón-Sorbonne", es miembro distinguido de la École française de Rome. Después de haber servido como encargada de la investigación en el Centro A. Koyré del CNRS de París, ha sido nombrada profesora en el Departamento de Historia y Civilizaciones del European University Institute de Florencia. Ha publicado, entre otros, un libro dedicado a la enseñanza de las matemáticas en los colegios jesuíticos en el espacio europeo. Su trayectoria de investigación actual está encaminada en dos vertientes complementarias: la historia social y cultural de los ambientes intelectuales en la época moderna, en particular en el territorio italiano, y la historia del desarrollo de la ciencia moderna en el mundo católico. Esta segunda directriz de investigación se enfoca principalmente en el estudio de los jesuitas "savants" entre Europa y otros mundos.

JOSÉ WALDO VILLALOBOS es estudiante de literatura francesa en la Universidad Nacional Autónoma de México, y de 2005 a 2007 fue asistente de redacción de la revista *Estudios de Asia y África* del CEAAC de El Colegio de México. Ha presentado trabajos en los congresos internacionales *Derrida: Pasiones institucionales* y *Lecturas levinasianas* en la UNAM, y en el XIII Congreso de Filosofía en Morelia (actualmente en prensa). Asimismo, participa en los proyectos de investigación “Políticas de la memoria” del Instituto de Investigaciones Filológicas, y en el “Seminario de Investigación sobre Literatura y Música Pop” de la Facultad de Filosofía y Letras.

GUILLERMO ZERMEÑO es doctor en ciencias sociales con especialidad en historia por la Universidad de Frankfurt, Alemania. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesor-investigador de Teoría de la historia y de Historia cultural e intelectual en El Colegio de México. Ha escrito *La cultura moderna de la historia: una aproximación teórica e historiográfica* (2004, 2a. reimp.). Actualmente desarrolla investigaciones en el campo de la historia intelectual y cultural, con énfasis en la historia moderna de México, siglos XIX y XX.

En relación con los estudios sobre las misiones ha publicado: “Algunas reflexiones antes de que el siglo XXI nos alcance”, en *Noviembre de 1989: el asesinato de los jesuitas en El Salvador. Testimonios y reflexiones*, Universidad Iberoamericana, 1990, pp. 142-148. “Entre el integrismo y el modernismo: notas sobre los jesuitas, la Acción Católica y la revista *Christus* en la década de los treinta”, en *Umbral XXI*, 12, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 29-41. “Cine, censura y moralidad en México: en torno al nacionalismo cultural católico, 1929-1960”, en *Historia y Grafía*, 8, Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 77-102. “La filosofía jesuita novohispana en perspectiva”, en *Los colegios jesuitas en la Nueva España*, Alfonso Alfaro (coord.), México, *Artes de México*, 58, diciembre de 2001, pp. 78-87.

*Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una
historia misionera de los espacios coloniales*
se terminó de imprimir en mayo de 2008
en los talleres de Tipográfica, S.A. de C.V.,
Imagen 26, col. Lomas de San Ángel Inn.
01790 México, D.F.

Tipografía y formación: Sans Serif Editores, S.A. de C.V.

Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.

La edición estuvo al cuidado de la autora,
bajo la supervisión de la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

Este libro aborda el estudio de las experiencias misioneras durante la primera edad moderna. Es ésta una serie de ensayos cuyos autores, desde diversas perspectivas, intentan esclarecer la misión como lugar privilegiado de encuentro con el otro, de producción y transmisión del saber; espacio donde se tejen de manera compleja las relaciones entre centro y periferia.

En las experiencias de capuchinos, teatinos y, principalmente, jesuitas se indaga y cuestiona la complejidad de este fenómeno característico de la cultura colonial.

Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales ofrece una manera novedosa de abordar la circulación de ideas en un espacio tripolar que contempla la relación entre Europa y Asia, así como la que los dos continentes mantienen con el mundo colonial novohispano.

Elisabetta Corsi estudió historia del arte, religiones comparadas y sinología en Roma, Beijing, Hong Kong y Bombay. Fue profesora-investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México de 1994 a 2007, donde publicó *La fábrica de la ilusiones. Los jesuitas y la transmisión de la perspectiva lineal en China (1698-1766)*.

