

## Traducir China durante el Renacimiento

### Una lectura crítica de cuatro epístolas del jesuita Matteo Ricci (1552-1610)

*Paula Hoyos Hattori*

*Facultad de Filosofía y Letras, UBA*

#### Resumen

El presente trabajo se centrará en el epistolario que el jesuita Matteo Ricci (1552-1610) escribe durante su estadía en China. Se analizarán cuatro epístolas en particular, cada una de las cuales es redactada por Ricci desde una ciudad diferente (Zhaoqing, Shaozhou, Nanchang, Pekín), dando cuenta de los diversos estadios en su “ascenso a Pekín” (Spence 1988), ciudad imperial que fue desde su llegada a China el objetivo último de la misión.

La lectura del conjunto de estas epístolas dará cuenta no solo de los cambios en la percepción de Ricci sobre la cultura que lo rodea, sino también de las modificaciones suscitadas en el propio jesuita acerca del modo en el que debe relacionarse con esa cultura.

El problema de la traducción será considerado como un eje fundamental para la lectura crítica del corpus, tanto en lo concerniente a la comprensión de Ricci de libros clásicos del confucianismo, como en referencia a sus elecciones de ideogramas chinos para referir términos propios del dogma cristiano.

Matteo Ricci (1552-1610) fue un misionero jesuita italiano. En 1571 ingresa en el noviciado de la recientemente fundada Compañía de Jesús para, seis años después, partir hacia las Indias Orientales. Su formación comienza en Roma, y se completa en las sucesivas etapas de su viaje, primero en Lisboa y luego en Goa y en Macao, ambas colonias portuguesas en el Este asiático.

El presente trabajo propone el análisis de tres epístolas enviadas por el jesuita desde China. La primera, referida a Giambattista Román, fue escrita el 13 de septiembre de 1584 en Zhaoqing; la segunda, a Girolamo Costa, el 28 de octubre de 1595 en Nanchang; finalmente la tercera, destinada a Francesco Pasio, el 28 de febrero de 1609 en Pekín. El corpus de investigación elegido permite pensar distintos momentos del camino del jesuita hacia Pekín, ciudad imperial que fue desde su llegada a China el objetivo último de la misión, tal como lo señala Johnatan Spence (1988).

El eje para su lectura es la pregunta acerca de los diversos modos en que Ricci concibe la cultura, tan distinta de la propia, en la que vive durante los últimos veintisiete años de su vida. Ahora bien, subyacen a esta cuestión dos problemas que resultan fundamentales para este trabajo: por un lado, la conciencia ricciana de la necesidad de saber chino; por otro, el método de conversión construido por el jesuita, a la vez contemporáneo y por completo diverso al utilizado por otras misiones.

Acercas de lo primero, es el carácter idiogramático del idioma lo que inicialmente fascina a Ricci, el punto tal de anticipar las reflexiones de Francis Bacon sobre los “caracteres reales”, es decir, aquellos que representan “no letras o palabras, sino directamente cosas y nociones” (citado en Rossi, 1989: 180). Explica Ricci a Martino de Fornari, en una epístola datada en 1583, que el chino “ha tante lettere quante sono le parole o le cose (...) l’istessa lettera potrebbe servire a tutto il mondo” (Ricci, 2001: 45). La misma potencial universalidad de ese idioma es referida por el propio Bacon: “en China y en las regiones del Lejano Oriente se utilizan los caracteres reales, no nominales (...) un libro escrito en esos caracteres puede ser leído por cualquiera en

su propia lengua” (Rossi, 1989: 181). Luego, tras esta primera mirada fascinada sobre la lengua, Ricci la comprende como requisito ineludible para la conversión del Imperio oriental, tal como se ampliará a través del análisis de las epístolas.

En relación a lo segundo, tal como señala Pascuale D’Elia (1956), puede pensarse el método misional de Ricci como *adattamento*, en oposición al método denominado *tabula rasa*. Este último implica la concepción de la cultura a convertir como necesariamente equivocada, cuyo bagaje debe simplemente eliminarse para construir *ex nihilo* algo nuevo, es decir, la aplicación de la doctrina que se pretende imponer. Por el contrario, el método de *adattamento*, atribuido a la Compañía de Jesús no solo en la misión en Oriente sino también en la americana, promueve la necesidad de adaptar la propia doctrina a la cultura que se pretende convertir. En el caso en particular de Matteo Ricci y la misión a Oriente, el *adattamento* es posible solo a través del profundo conocimiento que el jesuita cultiva sobre la cultura china. En las cartas que analizaremos a continuación la cuestión del saber sobre el otro resultará, pues, fundamental.

## Mirar

La primera de las cartas mencionada está escrita en español. A pocos meses de su arribo a China, Ricci comenta las características fundamentales del país, manifestando sus recientes conocimientos sobre la historia, la geografía, la arquitectura, la economía, la religión, la vestimenta y la organización política chinas.

Ricci presenta sus percepciones sobre el imperio como “la pura verdad” (2001: 63), revelando a un tiempo el valor asignado por él a la experiencia como legitimadora del conocimiento, y la conciencia sobre la necesidad de ese saber en Europa, que solo conoce a Oriente conjeturalmente.

Insiste en este último punto en una epístola anterior. En ella, solicita al padre Gian Pietro Maffei, quien estaba trabajando en un libro sobre la misión a Oriente, que aguarde la llegada a Italia del informe que ha preparado el entonces Padre Visitador, Alessandro Valignano, escrito *in situ*. Ricci señala la fundamental diferencia que hay entre las perspectivas de Maffei y la suya propia, y sostiene su pedido diciendo “eu estoy ca e veyo as cousas com meus olhos”<sup>1</sup> (2001: 23).

Así, la mirada legítima las interpretaciones sobre la alteridad, erigiéndose Ricci como autoridad para, incluso, desmentir los libros europeos sobre China.

En esta primera epístola, por ejemplo, el jesuita menciona que el nombre con el que se conoce al país oriental en Europa resulta extemporáneo. Procede a historizarlo, explicando que “China” es simplemente el nombre que tuvo el Imperio mientras fue gobernado por la dinastía Chin, en el siglo II a. C. pero que quedó establecido “entre nosotros para siempre” (2001: 60).

Luego, sobre la geografía, el gesto epistemológico no es la historización sino la pretensión de “poner en orden” (2001: 62) los límites y las provincias chinas, tarea que finalmente Ricci realizará a través de la primera edición de su *mappamundi* en 1584.

Respecto de la descripción de los paisajes chinos, Ricci construye un *locus amoenus* conciliando con imágenes conocidas por sus lectores europeos. Dice, por ejemplo:

la China es tan hermosa y fresca, que parece toda un jardín, y no se puede ymitar cosa tan apacible. La tierra, como he dicho, está llena de arboledas y de vergeles, que están la mayor parte del año verdes de labranzas de las mieses; y todo está dividido con ríos de aguas dulces, navegables

---

1 Como ya se ha notado, Ricci escribe epístolas no solo en italiano, sino también en español y portugués. Progresivamente deja de utilizar su lengua madre, y acude a otras lenguas latinas para su comunicación con Europa. Ya en 1584, recientemente arribado al Este asiático, se disculpa ante Claudio Acquaviva por su redacción italiana, diciendo: “V.P. mi perdoni di scrivere questa tanto male, perché certo qua non mi ricordo più della lingua italiana” (2001: 93). Para un análisis puntual de este aspecto, ver Ricciardolo. 1992. “Matteo Ricci e la lingua italiana”, en *Mondo cinese*, N° 77: 73-90.

por todas partes, como desde aquí á Paquin, que ay tres meses de camino, é se anda por agua ú por tierra, como cada uno quiere ó puede: de manera que todo es una Venecia grande. (Ricci, 2001: 66)

Para referirse a la arquitectura, también acude a comparaciones con Europa, que combina con figuras hiperbólicas suscitadas por su mirada maravillada: “Qué diré de las ciudades (...) de grandeza é abundancia e multitud de gente, nos dan ventaja á las de Europa (...) parece toda la China edificada por un matemático, que andava con el compás en la mano, poniendo cada población en su lugar” (2001: 67).

Un tono de admiración similar utiliza Ricci para referirse a la organización política del Imperio, que aún no ha terminado de discernir (pues recién en epístolas posteriores manifiesta ser conciente de la centralidad de los confucianos, clase letrada, en el gobierno del país), pero ya lo fascina: “parésceme que no supo tanto Platón poner en especulación de república quanto la China puso en plática” (2001: 76).

Ahora bien, son sus declaraciones respecto a la religión del país las que revelan que su conocimiento sobre la cultura china se encuentra en un estadio inicial. En esta epístola refiere a los dioses que observa en pagodas y templos como “ydolos”, además de sostener rotunda y apresuradamente: “en China no ay religión y el poco culto que ay, es tan intrincado, que sus mismos religiosos no saben dar razón dél. (...) comúnmente no creen la inmortalidad del ánima” (2001: 83-84). Si bien ya vislumbra el jesuita la necesidad de comprender el idioma y de editar textos católicos en chino, aún no comprende la influencia de la *setta* confuciana tanto en la organización política como en la posibilidad de que los misioneros alcanzaran el anhelado permiso de estadía.

El conocimiento sobre China, por supuesto, se incrementa a medida que Ricci avanza en el estudio del idioma, que constituye la puerta de acceso a los libros antiguos del confucianismo hacia 1590. En esa profundización radica el perfeccionamiento del método de *adattamento* que se refleja en la propia iniciativa de ajustarse a la extraña cultura que lo rodea. Si bien en esta epístola no está explicitado, sabemos que desde 1583 Ricci se viste como bonzo budista, comprendiendo el carácter ineludible de su adaptación a los usos y costumbres de la cultura china. En este marco debe entenderse la siguiente frase, escrita en una epístola de 1585: “nel vestito, cera, nelle ceremonie e tutto l’esteriore ci siamo fatti cinesi” (2001: 116).

## Vestir

La segunda de las epístolas que conforman el corpus de análisis data de 1595, año clave para la comprensión del método ricciano en tanto es entonces cuando el jesuita cambia por segunda vez sus vestiduras.

Por consejo de su amigo letrado confuciano Qu Taisu, Ricci decide dejar los vestidos de bonzo para adoptar la apariencia exterior de los confucianos. Se ha agudizado la percepción sobre el orden institucional chino de Ricci, que descubre, en términos de Joseph Shih “l’importanza non solo di vestire e vivere come i letterati confuciani, ma soprattutto di predicare il Vangelo in modo diverso” (1983: 141).

Ese “modo diverso” de predicación refiere a la conciliación de la doctrina cristiana con el confucianismo. Recordemos en este punto que en los nueve años íntegros que han pasado desde la anterior epístola analizada, Ricci se ha encargado de aprender chino lo suficiente como para iniciarse en la lectura de los *Cuatro Libros* del confucianismo, así como para escribir su primer texto en chino sin ayuda de hablantes nativos, titulado *De Amicitia*.<sup>2</sup>

---

2 El título en chino es *Jiaoyou lun*, pero aún en la primera edición figuraba *De Amicitia* como traducción del título. Existe una reciente edición del texto en italiano, dirigida por Filippo Mignini (Macerata, Quodlibet, 2010).

La amistad con los estudiosos confucianos de la Academia del Ciervo Blanco (entre ellos, el ya mencionado Qu Taisu), que Ricci cultiva durante su estadía en Nanchang, contribuye a su perfeccionamiento en el conocimiento del confucianismo y la consecuente consolidación de su “posizione di prestigio” (Shih, 1983: 147) como letrado. En un mismo movimiento, Ricci fortalece su lugar de autoridad para argumentar entre los confucianos como uno más, y perfecciona la adaptación de la doctrina cristiana a los antiguos preceptos de la *setta*.

Este período es concebido por Spence como el que “saw him move from the first simple catechism drawn up with Ruggieri, through its increasingly complex revisions, to the final linguistic and intellectual tour de force of his later works of theological argumentation” (1988: 13). En otras palabras, los argumentos del jesuita se agudizan, mientras que su posición en tanto “determinai di lasciar il Nome di bonzi, e mettermi in abito e stato di predicatore” (Ricci, 2001: 290-291) posibilita el diálogo entre iguales. Dice Ricci en esta epístola sobre el modo en que lo reciben en la Academia: “Qui è un’Accademia di letterati nella quale si tratta di cose morali, il cui presidente è un vecchio chiamato Cianteuucium. Qui, più che altrove, quel nostro amico, (...) aveva detto di noi gran cose, così intorno al sapere, come intorno alla santità e al modo di vivere” (2001: 292).

Es preciso resaltar la conciencia del jesuita respecto de estos cambios en su relación con la cultura china. En esta misma epístola, explica cuáles son los motivos a los que atribuye el “straordinario concurso” (2001: 292) del que es objeto. La primera es que los gentiles ven en él a “un forastiero, cosa insolita, et máximamente che sappia la lingua e la scienza, le usanze e cerimonie del paese” (2001: 292). Doble rareza, pues, la de ser un extranjero en la China de la dinastía Ming y un conocedor de tal cultura. Las siguientes tres razones consignadas por Ricci detallan esos saberes que los chinos le atribuyen: el dominio de la alquimia, el arte de la memoria, el conocimiento astronómico. Y es notorio que deje Ricci para el último lugar el motivo religioso, explicado en términos de “salute” (salvación):

[loro vengono per] udir le cose di lor salute, tanto che in ginocchioni me ne pregano: gli accademici stessi, che non credono l’immortalità dell’anima, dicono che la nostra legge è vera per gli discorso che con loro feci, dopo i quali, senza contraddire, con molta umiltà si abassano fin in terra, e mi ringraziano della buona doctrina che ho loro insegnato. (Ricci, 2001: 293)

La religión ya no es planteada en términos de inexistencia o confusión. Ahora Ricci ha comenzado a vislumbrar el modo en que conviven el budismo y el confucianismo, siendo este último la doctrina a la cual es preciso adaptarse. Se trata de comprender y argumentar, para lo cual debe erigirse como interlocutor legítimo, tal como él mismo sostiene hacia el final de la carta: “soprattutto desidero che acquistiamo buon nome apresso queste genti: perché poi potremo far con loro quanto vorremo” (2001: 294).

## Persistir

La tercera de las epístolas elegidas data del 15 de febrero de 1609, siendo apenas quince meses anterior a la muerte de Ricci. Su destinatario es Francesco Pasio, y refiere únicamente a dos cuestiones, que desarrolla *in extenso*: los inconvenientes que suscita la obtención de una licencia para permanecer en Pekín y los motivos de la esperanza por la conversión completa de Imperio.

Sobre lo primero, señala: “può V.R. congetturare quanto impossibil sarà humanamente chiedere o ottenere licenzia per predicare liberamente la nostra legge” (2001: 513). Aun en el final de su viaje, Ricci no ha podido conseguir el permiso para permanecer y predicar, lo cual manifiesta lo anómalo de la estadía de un extranjero en suelo chino. Comprende, sin embargo, que es preciso persistir en los intentos, para “potere i padri di questa missione star sicuri in questo regno, etiamdio dipoi della mia morte” (2001: 509).

En este mismo punto, el jesuita sostiene que a pesar de los riesgos que implica la misión, “nostra doctrina non solo non fa male, ma anco aiuta il governo e pace del regno” (2001: 514): ya ha comprendido, pues, que es posible compatibilizar el confucianismo primitivo y la doctrina cristiana, tal como lo explicita en el tratado *Tianzhu shiyi [Vero significato [della dottrina] del Signore del Cielo]*, en el que emparenta la noción confuciana de *Tian [cielo]* con el dios cristiano. Señala en la epístola: *i libri de’ letterati, che sono i più antichi e di più autorità, non danno altra adoratione che al cielo e alla terra e al Signore di essi* (2001: 518).

La preocupación de Ricci parece centrarse en la interpretación de la doctrina de los letrados chinos. No se trata, pues, de una cuestión ontológica sino hermenéutica, tal como se desprende de la siguiente cita: “nel [cose] morale concorda quasi tutta con noi; e così cominciai in questi libri che ho fatti a laudarle e servirmi di esse per agiuto di confutare le altre, non confutando, ma dando interpretatione ai luoghi che paiono contrarii alla nostra santa fede” (2001: 520, destacado nuestro).

Punto cúlmine en la comprensión del confucianismo y el consecuente perfeccionamiento del método de conversión, esta carta también puede pensarse como retrospectiva o, mejor, conclusiva, acerca de lo que ha venido percibiendo y entendiendo sobre la cultura china. Es posible que Ricci sintiera la cercanía de la muerte, o, al menos, la necesidad de legar las reflexiones sobre el Imperio para que la misión excediera su figura.

Traductor, entendedor, interpretador sensible, Ricci constituye una figura fundamental en la historia del contacto intercultural entre Europa y China. Al mismo tiempo, y sin desentender por ello su condición de misionero, es sin duda un hombre del Renacimiento, que promueve la comprensión de la alteridad como tal, siendo versátil al punto de hacerse chino con los chinos si no para “ganarlos” (I Cor 9: 19-23), al menos para construir el primer puente entre ambas culturas.

## Bibliografía citada

- D’Elia, Pasquale. 1956. “Il metodo di adattamento del P. Matteo Ricci S.I. in China”, *La Civiltà Cattolica*, N° 107, vol. 3: 174-182.
- Jensen, Lionel. 1997. *Manufacturing Confucianism*. Durham/Londres, Duke University Press.
- Ricci, Matteo. *Lettere (1580-1609)*. 2001. Mignini, Filippo (pról.). Corradini, Piero (ed.). Macerata, Quodlibet.
- Rossi, Paolo. 1989. *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*. Cohen, Esther (trad.). México, Fondo de Cultura Económica.
- Shih, Joseph. 1983. “Il metodo missionario di Matteo Ricci”, *La Civiltà Cattolica*, N° 134, vol. 1: 140-155.
- Sorge, Bartolomeo. 1980. “Il padre Matteo Ricci in Cina pioniere di mediazione culturale”, *La Civiltà Cattolica*, N° 131, vol. 3: 32-46.
- Spence, Johnatan. 1988. “Matteo Ricci and the Ascent to Peking”, en Ronan, Charles y Oh, Bonnie (eds.). *East meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago, Loyola University Press: 3-18.

**CV**

PAULA HOYOS HATTORI ES PROFESORA EN LETRAS EGRESADA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (UBA). FORMA PARTE DE LA CÁTEDRA DE LITERATURA EUROPEA DEL RENACIMIENTO DE ESA MISMA UNIVERSIDAD. HA PARTICIPADO COMO PONENTE EN EL V ENCUENTRO NACIONAL DE ESTUDIANTES DE LETRAS (UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORESTE, 2008) Y EN EL III CONGRESO INTERNACIONAL ENCUENTRO DE MUNDOS (UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO, 2009).