

# El misionero como medio: China y la tolerancia ilustrada

## The Missionary as Medium: China and Enlightenment Toleration<sup>1</sup>

Mario Wenning  
Universidad Loyola, Andalucía  
mwennig@uloyola.es

**Enviado:** 24 mayo 2021 | **Aceptado:** 7 diciembre 2021

### Resumen

El artículo se centra en el imaginario europeo sobre China durante la Edad Moderna temprana y su contribución al pensamiento ilustrado. Parto recordando la precaria condición del misionero jesuita en cuanto “medio complejo” de intercambio intercultural. El artículo interpreta la misión jesuita desde la perspectiva de la filosofía de los medios de comunicación y destaca la forma específica de subjetividad que fomentó. La segunda sección se centra en las disputas intestinas de la Iglesia católica y el protagonismo del misionero dominico Domingo Navarrete (1619-1689). Su descripción de China y su crítica a la misión de los jesuitas, según concluye la sección final, contribuyeron al desarrollo de un discurso misionero ilustrado y crítico, el cual culminó en el desarrollo de una política de tolerancia religiosa y en el surgimiento del secularismo europeo.

Palabras clave: China, ilustración, tolerancia, misionarios.

### Abstract

The paper focuses on the early modern imagination of China in Europe and its contribution to the Early Enlightenment. It sets out by recalling the precarious condition of the Early Modern missionary understood as a complex medium of intercultural exchange. The article interprets the Jesuit mission from a media philosophical perspective and highlights the specific form of subjectivity the China mission fostered. The second section focuses on the intracatholic quarrels and the central figure of the Dominican missionary Domingo Navarrete (1619-1689). His account of China and his critique of the Jesuit mission, the final section concludes, contributed to an Enlightenment discourse that culminated in a politics of religious tolerance and the rise of European secularism.

Keywords: China, Enlightenment, toleration, missionaries.

---

<sup>1</sup> Este artículo fue traducido al español por Manuel Rivera Espinoza.

## Introducción

Toda historia del intercambio intelectual entre Oriente y Occidente debe darle a la figura de misionero un lugar protagónico. A pesar de ser “evangelizadores” profesionales, los misioneros cristianos que viajaron a China durante los siglos XVI y XVII fueron pioneros del diálogo intercultural y allanaron el camino de la globalización tanto cultural como espiritual (Chanda; Sloterdijk; Clossey; Romano; Banchoff y Casanova). Viajaron en las mismas naves que los mercaderes y los mercenarios, y sin embargo se embarcaron en una búsqueda notablemente diferente y motivada espiritualmente. Estos misioneros son los fundadores de la sinología moderna (Mungello; Jensen). Y más aún, su obra puso en marcha el proyecto, aún inacabado, del diálogo intercultural e interreligioso. ¿Cuáles fueron las transformaciones causadas por la primera misión jesuita en China, particularmente desde la perspectiva de la filosofía de los medios de comunicación? ¿En qué sentido los misioneros fueron más que encargados de comunicar la “buena nueva” del cristianismo a sujetos considerados necesitados de conversión para su salvación? ¿Cuáles fueron las repercusiones filosóficas del descubrimiento europeo del “Extremo Oriente”?

En lo que sigue, retomaré estas cuestiones y argumentaré que el “misionero” es mejor entendido como un “medio complejo”. Los “medios complejos” son medios o canales que transportan más de lo que proclaman o se proponen transportar. Como explica Marshall McLuhan (1911-1980), “el medio es el mensaje” (7-21). Con esta frase, McLuhan nos invita a prestar atención al proceso en el cual medios de comunicación generan nuevas perspectivas no por medio del contenido que transmiten, sino que a través de la creación de nuevas formas de percibir el mundo. Desde este punto de vista, no fue el contenido semántico del cristianismo lo que determinó la naturaleza específica del misionero como “medio”, sino la práctica misionera de adaptación y transformación intercultural. Así, este artículo utiliza la teoría de McLuhan para analizar los medios de comunicación humanos, particularmente los misioneros, es decir, aquellos que durante los siglos XVI y XVII se dedicaron a enviar y recibir mensajes (*mittere*) religiosos y filosóficos. Se dice que un número importante de misioneros que regresaron a Europa después de haber vivido en China iban vestidos con ropas tradicionales chinas al bajar del barco en Lisboa. Trajeron consigo las fuentes clásicas chinas, incluidos los cuatro libros de Confucio y los cinco clásicos. Además, sus informes introdujeron a las y los lectores europeos a la geografía y la cocina china, así como a lo que se consideraba una curiosa cultura de ritos y tradiciones diferentes y, sin embargo, muy desarrolladas, se trataba del *li* 禮 confuciano. Y lo que es más importante, más allá de la transmisión de ideas, los informes de los misioneros jesuitas cambiaron la percepción que la Europa cristiana tenía de sí misma. Aunque los misioneros intentaron, con diversos grados de éxito, difundir la doctrina cristiana en el mundo y de convertir al mayor número posible de “infeles”, sus viajes dieron comienzo a una revolución y conversión aún más decisiva e imprevisible, la del propio continente europeo. Puede que los misioneros no hayan rescatado tantas almas como hubiesen querido, pero contribuyeron a un cam-

bio en la autopercepción de Europa, así como a una expansión de sus horizontes. En efecto, y so riesgo de generalizar, se puede decir que la transferencia de conocimientos contribuyó a una extraña transformación de la autoimagen europea. De ahora en adelante, la Europa cristiana no sería vista como el centro del mundo, sino que como un “Lejano Oeste” recién descubierto por un Oriente milenario. Algunas de las mejores mentes de Europa –entre ellos Leibniz, Voltaire y otras figuras menos conocidas que mencionaremos más adelante– comprendieron que el continente europeo debía frenar sus ambiciones y tendencias misioneras y aprender a verse como una península relativamente pequeña en la periferia occidental de Eurasia. Paradójicamente, al expandirse por el mundo, Europa se volvió provinciana. Así, los informes sobre China tuvieron importantes repercusiones y contribuyeron a una transformación radical de la subjetividad europea. La corrección de un etnocentrismo ingenuo y asertivo dio lugar a un anhelo por Oriente que tomó la forma de, según se lo mire, una sinofilia o sinomanía. En términos estéticos, las *chinoiseries* tomaron la vanguardia de la innovación artística, especialmente en los círculos aristocráticos con un gusto por lo exótico.

La misión jesuita contribuyó al surgimiento del euro-confucianismo, el euro-daoísmo y el euro-budismo. Su contribución al desarrollo del imaginario moderno temprano es poco conocida, en particular su injerencia en el surgimiento de un discurso de tolerancia entre las diferentes “sectas” cristianas, así como en las luchas con otros contendientes monoteístas y politeístas por ser la “verdadera religión” (Roetz 9-33). La tolerancia de diferentes religiones, el agnosticismo y el ateísmo fueron en gran medida consecuencia de las concesiones hechas en los intercambios con China. De ahora en adelante, una nueva narrativa universal, “corregida y aumentada,” adquiriría crédito y prestigio: los “europeos y europeas conscientes” se sentirían “culpables” de ser meramente europeos. Para contrarrestar el riesgo del monolingüismo y provincianismo filosófico y religioso, los ciudadanos ilustrados tendrían que cultivar una forma distintivamente moderna de sensibilidad cosmopolita que reflejase una pluralidad de formas de vida y pensamiento. El artículo analizará la misión jesuita en China desde la perspectiva de la filosofía de los medios de comunicación, específicamente en referencia a la subjetividad que ella fomentó (sección I) para luego centrarse en las disputas intracatólicas y la figura del dominico Domingo Navarrete (sección II), quien contribuyó al desarrollo de un discurso ilustrado crítico que culminó en una política de tolerancia y así en el surgimiento del secularismo europeo (sección III).

## Misioneros jesuitas: Cadáveres ambulantes

Los relatos historiográficos sobre el encuentro entre Europa y China a principios de la Edad Moderna tienden a destacar el papel de la Compañía de Jesús (Banchoff y Casanova). Fundados por Francisco de Loyola, los jesuitas fueron la vanguardia de la contrarreforma. Loyola fue un verdadero general militar. Herido por una bala de

cañón cuando defendía Pamplona de los invasores franceses, experimentó una conversión religiosa leyendo novelas de viajes e inventando ejercicios espirituales que luego se volvieron la marca “psicotecnológica” de los jesuitas. Estos ejercicios, muchos de los cuales consistieron en imaginar vívidamente el infierno, se convertirían en el mejor equivalente cristiano de las prácticas meditativas habitualmente asociadas a las religiones asiáticas. Aunque no hacen hincapié en el agotamiento corporal, los ejercicios ignacianos son formas intensas de concentración espiritual destinadas a “incendiar el mundo” (Cline). Siguiendo los pasos de Ignacio de Loyola, los jesuitas se transformaron en medios “auto-instrumentalizantes”. El jesuita es una combinación de pasión y disciplina, una celosa herramienta que se volvería famosa por su entrega absoluta a la misión evangelizadora. Fue en pos de esa misión que la adaptación a la cultura china se justificó. En palabras de Ignacio, el misionero debió someterse por completo, es decir, “obedecer como si fuese un cadáver” (*perinde ac si cadaver essent*). En cuanto instrumentos al servicio incondicional del Papa, los misioneros jesuitas fueron verdaderos satélites que difundieron la fe católica en los rincones más lejanos del mundo. Asimismo, el propio Papa fue un “hipermedio” en cuanto, según la doctrina cristiana, Dios se comunicó con los humanos exclusivamente a través de él y desde el Vaticano, la *sancta sedes*, roca sobre la cual se irguió la Iglesia global después de que Pedro (la “pequeña piedra”) fuese proclamado primer obispo de Roma. De este modo, podemos entender los misioneros como “satélites del Vaticano” movidos por el celo misionero y la obediencia incondicional. Dado que las limitaciones tecnológicas de la época impidieron una comunicación expedita, los misioneros jesuitas no fueron satélites fácilmente controlables, y gozaron, en cambio, de cierto margen de maniobra, funcionando más bien como especies de cadáveres autotélicos.

La misión jesuita en China imitó muchas de las estrategias de la “revolución mediática” iniciada por los protestantes, las cuales enfatizaron la importancia del monopolio de la escritura y la fe (*sola scriptura, sola fidei*). Los jesuitas fueron protagonistas de los primeros intercambios entre Oriente y Occidente gracias a la introducción de diversas técnicas mediáticas basadas en el famoso repertorio mágico de la Iglesia católica. Francisco Javier, misionero poseedor de una pionera vocación hacia lo oriental, llegó a la India y a Japón, pero sin cumplir su deseo de pisar el gigantesco imperio chino. Estuvo muy cerca de ello, muriendo frente a la costa china, en la isla de Sancho, el 3 de diciembre de 1552. Tras el fallecimiento de Javier, su santo cadáver siguió viajando. Su cuerpo fue trasladado y enterrado en Goa, la avanzada portuguesa en la India. El viaje *post mortem* de los santos huesos de Javier lo llevaron, al menos en parte, a Roma. Supuestamente “cansado por el bautismo de miles de personas”, su brazo inferior derecho fue devuelto a la Iglesia del Gesù, madre de la orden jesuita, en Roma. Uno de sus dedos del pie goza de la infame reputación de haber sido incluido por la revista *Time* en la lista de las 10 extremidades robadas más famosas, mientras que el hueso de su húmero se exhibe en la Iglesia del Seminario de San José en Macao como símbolo de que su inconcluso viaje a China fue completado póstumamente. En 1622, con motivo

de la canonización de San Ignacio y San Francisco Javier, los jesuitas organizaron un verdadero acto multimedia en Milán, el cual consistió en una eficaz combinación de grandes representaciones de las hazañas de los santos, cantos de coro y carros alegóricos (Ardissino). Esta *performance* pone de manifiesto que los jesuitas utilizaron diestramente los medios de comunicación para transmitir mensajes espirituales.

Dispersas por todo el mundo, las reliquias de santos como Javier se convirtieron en las contrapartes espirituales de los puestos militares de ultramar, revelando el alcance global de la expansión eclesiástica. Las sedes episcopales con reliquias funcionaron como estaciones de recepción de conversos, recién convertidos e infieles, animándolos a alcanzar las mayores alturas espirituales y, si Dios lo quiere, a transmitir la Buena Nueva de la salvación. Esta dispersión estratégica de reliquias de primera, segunda y tercera categoría fue una de las muchas invenciones mediáticas de una empresa espiritual protoglobalizadora. El observador secular podría entender estas reliquias como resabios necrófilos de lo mágico; y, de hecho, ellas retratan el primer intento moderno de establecer una red global conectada no material, sino que espiritualmente. Los puestos de avanzada en los más distantes rincones del planeta reflejan la ambición cosmopolita por establecer una religión global, en concordancia con las aspiraciones universalistas y unificadoras de un celoso monoteísmo. El alcance global de la Iglesia católica hizo realidad lo que las mismas monarquías nacionales que la apoyaron solo pudieron soñar: una interconexión planetaria sin fronteras políticas, religiosas o culturales.

La empresa jesuita se caracterizó por la combinación de curiosidad aventurera, instrucción militar y talento excepcional para una técnica de comunicación transcultural bautizada como “acomodación”. Xavier proclamó la primera regla de esta técnica mediática misionera: “convertir es convertirse”, convertir significa ser convertido (Muñoz Vidal 86-99). Matteo Ricci, el sucesor más conocido de San Javier en la Misión de China, interpretó literalmente este lema y se convirtió, junto con Michele Ruggieri, en el pionero de la adaptación a las tradiciones chinas, aunque interiormente conservando, podemos suponer, una distancia con ellas. Después de viajar por cuatro años, incluyendo una larga estancia en Goa, Ricci llegó casi muerto al puerto comercial de Macao el 7 de agosto de 1582. Permaneció casi tres décadas en China hasta su muerte en Pekín en 1610. Aprovechando los recursos culturales de una educación humanista, así como amplios conocimientos científicos y astrológicos, Ricci se convirtió en un caso paradigmático del ideal renacentista del *uomo universale*. Un polímata de amplia formación y un medio de comunicación ejemplar, cuyo carisma descansó en la capacidad de conservar una apariencia modesta (Spence, *Memory*; Fontana). Fue precisamente su brillante capacidad de transformación transcultural lo que cimentó su legado. Cruzando fronteras, Matteo Ricci se transformó en Li Madou 利瑪竇, vistiéndose primero de monje budista y después, cuando dicho traje dejó de impresionar a sus interlocutores chinos, de literato confuciano.

En lugar de predicar el evangelio, Ricci atrajo a sus anfitriones chinos con relojes mecánicos, pinturas religiosas y máximas éticas epicúreas y estoicas. Su famoso

mapamundi situó a China en el centro y no en la periferia, en lo que fue más un acto de adulación que un gesto de amistad. El misionero explica las razones de su relativa fama en China en una carta escrita en Nanchang, capital de la provincia de Jiangxi, fechada el 4 de noviembre de 1595: 1) la capacidad de hablar y escribir en chino, 2) la buena memoria, que le permitía recitar los cuatro clásicos confucianos, 3) el conocimiento de las matemáticas (y de la geometría euclidiana), 4) los curiosos objetos que llevaba consigo, 5) su fama de alquimista y 6) las doctrinas cristianas que enseña. Curiosamente, “los que vienen por la última razón son los menos numerosos” (cit. en Gernet 209). Se hizo evidente para Ricci que la estrategia jesuita de “autotransformación”, cuyo objetivo fue el de primero convertir al emperador y luego evangelizar desde arriba hacia abajo, no estaba funcionando como era previsto. Aun así, murió creyendo que había abierto la puerta para la propagación del evangelio en China. No sospechaba que, ya abiertas las puertas, ellas podrían cruzarse en ambas direcciones, así como cerrarse nuevamente.

En efecto, aunque varias generaciones de jesuitas trabajaron al servicio de la corte, sus contribuciones como artistas, reformadores del calendario y astrónomos no condujeron al éxito de la labor misionera. So riesgo de generalizar excesivamente, concluyo preliminarmente que el misionero, en cuanto medio, tendió a transmitir y recibir un mensaje diferente del que inicialmente se propuso propagar. De este modo, y tal como lo sugiere la máxima jesuita de “convertir es convertirse”, el resultado de la labor misionera no consistió solamente en la acomodación a otra cultura para convertirla, sino que también, e irónicamente, en la transformación del misionero por los mismos sujetos que intentaba convertir. Y lo que es más importante, los mensajes jesuitas transformaron a la comunidad transmisora de maneras bastante imprevisibles y a menudo imperceptibles.

Desde la perspectiva de la revolución de los medios de comunicación durante la Edad Moderna temprana, los primeros misioneros del Lejano Oeste fueron tanto facilitadores como obstaculizadores. La contrarreforma jesuita buscó replicar el éxito de la revolución mediática protestante. En 1615, en imitación de la adopción del alemán como lengua de culto en Alemania por Lutero, el jesuita Nicolás Trigault convenció al Papa Pablo V de que permitiera a los misioneros realizar la liturgia en chino en vez de en latín. A partir de ese momento se les permitió también a los misioneros vestirse con trajes locales. Trigault se convirtió en uno de los primeros misioneros itinerantes después de volver a Europa, gozando de gran popularidad. Vestido de mandarín, recorrió las cortes de Madrid, Florencia, Parma, Milán, Múnich, Viena, París, Bruselas y Colonia, en un esfuerzo por obtener libros y fondos para la misión jesuita en China.

Sin embargo, los jesuitas también obstaculizaron los procesos de transmisión cultural. Aunque compartieron ciertas innovaciones tecnológicas con sus interlocutores chinos en el ámbito, por ejemplo, de la construcción de cañones, no transfirieron innovaciones esenciales como la perspectiva lineal. La invención renacentista de la perspectiva lineal no solo revolucionó la estética europea, sino que también contribuyó

al desarrollo de ventajas estratégicas de Europa por sobre China, las cuales permanecieron hasta mediados del siglo XIX. La “enorme campaña de ilustración” de los jesuitas y, en particular, del sucesor de Ricci en la corte Ming, el padre Adam Schall von Bell, “propagandista de la perspectiva”, no consiguió provocar una “revolución perspectivista” en China a pesar de sus esfuerzos (Kittler 68-69; Belting 142). China, el “País Central” (*zhong guo* 中國), con el emperador a su cabeza, siguió percibiéndose a sí misma como el centro del mundo, magno emisor de civilización, dogma que se mantuvo incólume hasta la arremetida de los poderes coloniales europeos en la década de 1840. Al mismo tiempo, la Iglesia católica siguió considerándose a sí misma como una empresa mediática mundial teledirigida desde el Vaticano por el Papa, representante de Dios en la tierra. Este fue el teatro del primer encuentro entre Oriente y Occidente, cuyas repercusiones superaron con creces la intención declarada de la “misión china”: difundir la fe cristiana.

La imagen de China como habiendo sufrido un cambio radical de perspectiva, pasando de ser un centro emisor para convertirse en un participante de la comunicación intercultural, es un tanto engañosa, ya que presupone una oposición binaria entre emisor y receptor. En la práctica, el proceso de transformación de la primera generación de misioneros fue más complejo, lo cual quedará en claro al analizar el crucial papel de Domingo Navarrete, un crítico de los “cadáveres ambulantes” jesuitas y quien moldeó el imaginario europeo sobre China, antes de ser injustamente olvidado.

### **Una inversión de perspectivas: Crítica e innovación en el pensamiento de Domingo Navarrete**

Afirmar el carácter pionero de los procesos de intercambio y mezcla desarrollados por la Misión China durante la tumultuosa transición de la dinastía Ming a la Qing sugiere la existencia de una red religiosa unificada. Sin embargo, esta afirmación tiende a obviar la diversidad interna de la Misión China. De hecho, los jesuitas tuvieron feroces rivales. Los franciscanos, dominicos y otras confesiones estuvieron inmersos en una dura competencia plagada de rivalidades tan serias como las que existieron entre diferentes nacionalidades. A las y los observadores chinos debieron resultarle extrañas las disputas entre las “sectas cristianas” del Lejano Oeste. Las luchas entre las distintas denominaciones misioneras pudo ser vista, incluso por los observadores más caritativos, como indicando que el cristianismo difícilmente podría iluminar o incluso contribuir a la cultura espiritual del Reino Central, el que se vanagloriaba de su naturaleza integradora y armonizadora. De este modo, no es casual que las y los chinos se interesaran más por la pericia tecnológica que por la ciencia teológica de los misioneros.

A pesar de las luchas, a menudo violentas, por supremacía global entre las potencias imperiales –España, Inglaterra, Francia, Portugal y los Países Bajos–, el cristianismo fue un punto de referencia común a todas ellas, y así también a los misioneros. El cristianismo siguió siendo la “religión verdadera”, la vara con la cual

medir a las demás religiones del orbe. La fe cristiana fue la fuerza unificadora de la “Concordia”, sirviendo de vaso comunicante para un proyecto apostólico dividido internamente. En un sentido superficial, las fricciones internas guardaron relación con las divergentes interpretaciones del “culto a los antepasados” en la religión popular china, así como con la traducción correcta de conceptos esenciales de la religión cristiana, como Dios y Cielo. Mientras que los jesuitas abogaron por tolerar los ritos chinos tradicionales, entendiéndolos como “ritos sociales” y presentando a Confucio como un “maestro celestial” (*tianzhu* 天主), sus rivales argumentaron que esta interpretación era teológicamente deficiente, cuando no abiertamente blasfema. En un nivel más profundo, los debates intracatólicos atingieron la ética y hermenéutica del encuentro intercultural, más específicamente, el encuentro con tradiciones religiosas y espirituales diferentes de las europeas. En este proceso, una serie de cuestiones cobraron importancia, cuestiones que han dominado los debates metodológicos de los filósofos y las filósofas interculturales desde entonces: ¿Cómo debe uno acercarse a una persona con un bagaje espiritual e intelectual significativamente diferente? ¿Cómo hay que interpretar los textos sagrados y las tradiciones extranjeras? ¿Qué une y qué divide a los seres humanos de diferentes partes del mundo?

Uno de los mayores críticos del enfoque acomodaticio de los jesuitas a estas cuestiones fue el dominico Domingo Fernández Navarrete, quien proveyó un importante punto de conexión entre los informes sobre China y el pensamiento de la primera Ilustración europea. La vida de Navarrete fue la de un viajero incansable. Sus relatos de viaje revelan una sorprendente cantidad de detalles y son un paradigma del emergente género de la literatura de viajes de inspiración religiosa. Nacido en Valladolid en 1619, Navarrete zarpó hacia Filipinas en 1648. Después de aprender tagalo y realizar labores misioneras, fue profesor de filosofía y teología en la Universidad de Santo Tomás en Manila. Su intento de regresar a España por motivos de salud fracasó al quedar varado en Madagascar. Esto lo llevó de vuelta a Macao, desde donde viajó a diferentes partes de China, como Guangzhou, Fukien, Fokan y Pekín. En Guangzhou fue encarcelado junto con varios misioneros jesuitas y dominicos, con los que mantuvo un extenso debate que llegó a conocerse como la “Conferencia de Guangzhou”, pero luego logró escapar a Macao, y desde ahí viajar de regreso a Roma y luego a España. A pesar de haber sido encarcelado en Guangzhou, sentía un profundo aprecio por la cultura china y se dice que regresó a Europa vestido a la usanza china. Tras su regreso a Madrid, Navarrete escribió los influyentes *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China: Descripción breve de aquel imperio, y ejemplos raros de emperadores, y magistrados del. Con narración difvsa de varios svcessos, y cosas singvlares de otros reynos, y diferentes navegaciones* (1676) y *Controversias antiguas y modernas entre los misioneros de la Gran China* (1679). Tras otra estancia en Filipinas, fue nombrado arzobispo de Santo Domingo (en lo que hoy se conoce como República Dominicana), desde donde luchó por la mejora de las condiciones de los esclavos de América y las islas

Canarias. Ahí escribió su último tratado sobre los debates de la Misión de China, titulado *Ratificación de verdades y retractación de engaños, dirigida al entendimiento del lector, no a la voluntad*. Murió de causas naturales en 1689.

Los dominicos fueron los principales rivales de los jesuitas en cuanto hicieron hincapié en que, en última instancia, los seres humanos debían entregarse a la gracia salvadora de Dios. Los jesuitas, en cambio, cuestionaban esta idea y hacían hincapié en la libertad individual. Junto con el fundador de la orden dominicana, Domingo Félix de Guzmán, Domingo Navarrete fue un “sabueso del señor” (*domini canis*). Y a este perro no le gustaban los huesos jesuitas. Tanto así que en varias ocasiones Navarrete ha sido acusado de haber contribuido a la supresión de la orden jesuita. Basándose en el manuscrito *De Confucio ejusque doctrina tractatus* del jesuita Niccolò Longobardo, Navarrete argumentó que las tácticas de acomodación jesuitas no solo se basaban en fundamentos teológicamente deficientes, sino que además eran ateas. Así, contribuyó indirectamente al desarrollo de una crítica aún más radical de la legitimidad y los fundamentos de la misión evangelizadora.

Sus *Tratados* (1676) se tradujeron rápidamente al italiano (1684), inglés (1704), francés (1748) y alemán (1749). Su impacto en la formación del ideario europeo sobre China difícilmente podría sobrestimarse. Cummins, un especialista en Navarrete, resume sus elogios de la siguiente manera: “aparte de lo religioso, en China ordenan mejor las cosas” (6; Ollé 42-55; Busquets 220-250). Jonathan Spence menciona que “casi todo lo chino parece haber recibido la aprobación de Fray Navarrete: el ingenio de los artesanos chinos, que ‘tienen sus artilugios para todo’; el hecho de que los estudiantes chinos tuvieran sólo ocho ‘días de recreo’ al año y ‘ninguna vacación’; incluso el carácter benévolo de la ‘orina’ china, que ayudaba a crecer a los cultivos chinos mientras que la orina europea ‘quema y destruye todas las plantas’” (*The Chan’s* 101). Desde su mismo inicio, los *Tratados* deleitan al público lector con una feliz combinación de literatura de viajes y utopismo, típica de los primeros informes sobre China (Davis 534-548, Liu):

Los últimos terminos de la parte mas esclarecida de el Orbe, que es la Asia, los ocupa el Imperio mas noble en lo natural de quantos gozan de la claridad del Sol. Llamamosle vulgarmente los Europeos la Gran China, y con muchissima razon, pues en todo es grande, rico, fertil, abundante, y poderoso, como se vera claramente de lo poco que aqui escribirè dèl [...] Està el Imperio de China tan abastecido, y aun sobrado de todo, que si por menudo se huviera de escribir, lo que en el ay, fueran necesarios libros grandes para su noticia, mi intento no es otro que apuntar algo de lo principal, lo qual bastara para conocer, quan liberal anduvo la mano de Dios con aquellos, que no le conocen, dandoles mucho de todo, sin serles necessario buscar algo de afuera” (Navarrete 33).

Sería engañoso interpretar estos pasajes como meros intentos propagandísticos por presentar la civilización china de la manera más favorable posible de modo de ob-

tener apoyo para la misión. Al contrario, y como Robert Ellis comenta, los elogios de Navarrete lo confrontaron con una auténtica paradoja teológica: “que Dios haya elegido conceder su máximo favor a un pueblo que ni siquiera le conoce. Esta paradoja cruza todo el texto de Navarrete, eventualmente desbaratando su diferenciación del mundo entre lo cristiano/lo no cristiano” (103). Tanto la disrupción de las dicotomías culturales como el cuestionamiento de la legitimidad de la religión revelada fueron llevadas a cabo a un nivel personal, ello en cuanto Navarrete adoptó muchas costumbres chinas, como la cortesía y la hospitalidad, las cuales les parecían genuinamente atractivas. Como explica Ellis, el misionero “expresa una especie de hibridación cultural que funciona como un dislocamiento de la centralidad tanto de la China (que fue tradicionalmente considerada por sus propios habitantes como el Reino Central, el centro de la tierra) como de la Cristiandad Europea” (108). Este posicionamiento entre identidades culturales, en un “ni aquí ni allá”, le permitió a Domingo Navarrete, o *Min Mingwo* 閔明我, ser a la vez partícipe y observador crítico de ambas culturas.

Por ejemplo, aunque apreciaba la hospitalidad china, era crítico del trato que recibían las mujeres en China; aunque destacaba la importancia de la empatía en la cultura europea cristiana, criticaba también la tendencia europea, especialmente de los hombres, a ser groseros e irrespetuosos, sobre todo cuando estaban en grupo. En otro pasaje, subraya la necesidad de ser autocrítico y confrontar las atrocidades de nuestra propia cultura: “las que hizieron los Espanoles en la America, ya las sabemos, y aboninamos tener ojos para ver lo ageno, y carecer de vista para los defectos propios; es ageno de toda buena razon”. Respecto de esto cita a un lego que dijo que “los portugueses somos la gente mas bárbara de el mundo, sin razón, sin gobierno, y sin cabeza” (365). A diferencia de Ellis, no creo que esto indique que Navarrete haya adherido a una especie de relativismo cultural, más bien creo que su relato se empeña en subrayar el rol de la razón como criterio principal para considerar como civilizada una cultura. Tomando como ejemplo el suicidio ritual en Japón y las corridas de toros en España, se embarca en un trueque de papeles y un intercambio de perspectivas. Así, “desbarbariza” la otredad cultural, la del samurái japonés o del chino que come lagartos, burros y perros, llegando a entender que su propia identidad cultural española, simbolizada en las corridas de toros, fácilmente podría ser vista como cruel y bárbara cuando vista desde fuera. Navarrete utiliza estos ejemplos de inversión intercultural para subrayar la función esclarecedora del intercambio intercultural. “Los paganos y gentiles se han convertido en maestros de los fieles” (*Pagani facti sunt Doctores fidelium*, 167), nos dice citando a San Agustín. Lo que distingue su compromiso con la heterotopía realmente existente de China es su contribución conceptual a una ética del encuentro transcultural. Pero a diferencia de los jesuitas, Navarrete subrayó las limitaciones propias del esfuerzo por someter todos los ámbitos de la vida al arbitrio de las negociaciones de significados implicadas en toda comunicación religiosa intercultural, especialmente en referencia a los asuntos relacionados con los ritos y las doctrinas religiosas. De hecho, cultivó un marcado “antijesuitismo teológico sobre la

cuestión de los ritos y los intereses políticos en constante renovación para el terreno chino” (Romano 258). Para Navarrete, no hubo duda de que los chinos, y particularmente los literatos, eran ateos (282). A pesar de estos desacuerdos en materia religiosa, seguía siendo posible comunicarse con ellos y, más aún, aprender de sus costumbres en otros ámbitos no religiosos, como la vida civil, la moral y la política.

De este modo, en lugar de postular un abismo insalvable entre una Europa cristiana civilizada y una China exótica y atea, Navarrete hace hincapié en la necesidad de deconstruir al otro y verse a uno mismo como “bárbaro”. Más aún, subraya el papel de las prácticas discursivas y racionales en los intercambios interculturales. A este respecto, sigue la trayectoria del dominico Vittoria, quien ya había defendido la *ius communicationis* en su tratado *Sobre los indios*. Como se ha mencionado anteriormente, la piedra de toque de la disputa intracatólica entre jesuitas y dominicos fue la cuestión del culto a los antepasados y la acusación de ateísmo. A pesar de su elogiosa descripción de China, Navarrete defendió ambas acusaciones. Basándose en ciertas reservas teológicas, fue crítico de la práctica jesuita de acomodarse a las “supersticiones” chinas. Por otra parte, inspirado por Longobardo, puso también de manifiesto las tensiones y contradicciones entre los clásicos confucianos y el confucianismo de las dinastías Song y Ming, contribuyendo así de forma significativa a la tradición de la crítica intertextual que rompe con la suposición de que la cultura china es un todo homogéneo y coherente.

El relato de Navarrete sobre la complejidad, riqueza y belleza de la civilización china fue bien recibido por Locke, Leibniz y Voltaire, entre otros. Voltaire se refiere al “célebre arzobispo” Navarrete como un “sabio” (Ellis 99). Bayle, Bossuet, Pascal también participaron de las polémicas en las cuales Navarrete estuvo al centro. La sinofilia crítica y las concepciones sobre el aprendizaje intercultural de Navarrete culminaron en la afirmación de Leibniz de que “me parece que necesitamos que los chinos nos manden misioneros que nos enseñen el uso y la práctica de la teología natural, del mismo modo que nosotros les hemos enviado maestros de la verdadera teología”. A partir de la descripción de Navarrete de la sociedad china como una racionalmente ordenada (aún si a expensas de la religión revelada), Leibniz argumentó que Europa debía de introducir la literatura china junto a la judía y la musulmana, y aprender también a apreciarla y “evaluarla críticamente” (*critic quidem iudicio*) (Roetz).

## La crítica de la Misión China y la tolerancia ilustrada

El enfoque crítico de la Misión China tuvo importantes repercusiones en la Ilustración centroeuropea. Pierre Bayle cultivó una actitud crítica hacia la misión jesuita en China, intentando combinar el particularismo cultural con el universalismo ético. Su filosofía crítica y enciclopédica recurre repetidamente a ejemplos de tradiciones culturales no europeas (Kow “Enlightenment” 347-358, *China* 57-67). Como señala Ernst Cassirer,

el *Diccionario Histórico Crítico* de Bayle “fue el verdadero arsenal de toda la filosofía de la Ilustración” (167). A partir de Bayle, el discurso de la Ilustración incluyó una reflexión crítica del misionero. En su “Comentario filosófico” sobre el dicho bíblico de “oblígalos a entrar” (Lucas 14, 23), Bayle pone en escena una “conferencia” o diálogo imaginario entre el emperador chino y los misioneros cristianos, concluyendo que

A partir de esta primera entrevista, no se puede condenar razonablemente a este Emperador por juzgar que la Religión de estos Misioneros es ridícula y diabólica: Ridícula, por ser fundada por un autor que, por un lado, exige a todos los hombres que sean humildes, mansos, pacientes, desapasionados, dispuestos a perdonar las injurias; y, por otro lado, les ordena apalea, encarcelar, desterrar, azotar, colgar y entregar a los soldados a todos aquellos que no le sigan. Y diabólico, porque debe ver que, además de su repugnancia directa a las luces de la razón, autoriza toda clase de crímenes, cuando se cometen para su propio beneficio; no permitiendo otra regla de lo justo y lo injusto que su propia pérdida y ganancia; y tiende así a convertir el mundo entero en una espantosa escena de violencia y derramamiento de sangre (98).

Bayle refina su crítica al carácter “ridículo” y “diabólico” de los misioneros al revelar lo que considera como la hipocresía fundamental tras su actuar. Los misioneros, según Bayle, predicán la humildad y practican la violencia. “Entran en China bajo la apariencia de ser portadores de gran moderación, y, tal cual zorros, llegado el momento se convierten en tigres y leones” (101). Para Bayle, el encuentro con creyentes de confesiones no cristianas conlleva la toma de diferentes perspectivas, la deliberación racional y, sobre todo, la práctica de tolerancia, incluida la tolerancia de los ateos y ateos. Así, Bayle promovió la tesis de Navarrete de que los chinos eran ateos para argumentar que las justificaciones morales no tenían por qué hacerse en referencia a verdades religiosas. De este modo, sentó las bases de la convicción, aún vigente, de que la libertad de conciencia y religión son una condición necesaria para una sociedad liberal bien ordenada (Forst cap. 5). Así pues, es interesante notar que el descubrimiento del “ateísmo chino” por medio de las misiones cristianas fue uno de los factores que contribuyeron a la crítica del fundamentalismo religioso y así al surgimiento de la concepción moderna de libertad de religión y tolerancia. Bayle, junto con otros grandes pensadores de los siglos XVII y XVIII como Martino Martini, Isaac Vossius, Jean de Labruné, Leibniz, Voltaire y Wolff, contribuyeron al proceso de secularización de Europa desencadenado por la recepción religioso-filosófica de China (Rogacz).

## Conclusión

Volviendo a nuestro punto de partida, el lema de McLuhan “el medio es el mensaje” adquiere un significado desconcertante en el contexto de la Misión China. Hemos analizado al misionero como un “medio complejo” en sus diferentes encarnaciones, ya sea como “cadáver ambulante” jesuita, como “sabueso del señor” dominico o, desde la perspectiva ilustrada, como zorro que se convierte en lobo. ¿Qué mensaje comunica este desconcertante “medio”? En primer lugar, he intentado hacer ver que la misión cristiana no debe interpretarse exclusiva ni principalmente en términos de si tuvo éxito o no en su tarea evangelizadora, que fue el objetivo explícito que se propuso. El éxito en este frente fue más bien limitado. Desde la perspectiva del número de conversas y conversos chinos, puede decirse que la misión fracasó. Más aún, ella ayudó a acrecentar las suspicacias chinas respecto de la fiabilidad de los visitantes de tierras lejanas. En Europa, por otra parte, la controversia sobre los ritos contribuyó a la prohibición de la orden jesuita, y así a la expulsión de los misioneros de China. Sin embargo, y paradójicamente, lo que sí consiguió la misión fue inaugurar la revisión crítica de la autoimagen de la Europa cristiana, al menos entre algunos pensadores progresistas, como Pierre Bayle. A partir de entonces, Europa empezó a percibirse a sí misma como un “Lejano Oeste”. Geográficamente, se convirtió en un apéndice relativamente pequeño de la gigantesca masa terrestre euroasiática, una península en la periferia occidental de Asia. Y lo que es más importante, sus tradiciones espirituales y culturales fueron cuestionadas y percibidas cada vez más como cuestiones contingentes y no ya necesarias. Ahora, a través de los informes de los misioneros, los europeos podían compararse con otras culturas igualmente sofisticadas, aunque significativamente diferentes.

Visto así, el misionero fue un medio complejo que protagonizó un proceso de transposición. Curiosamente, el propio McLuhan dio cuenta de esto, analizando lo que caracterizó como “reversión de un medio sobrecalentado”, la paradoja de la expansión europea: “el mundo occidental se tornó oriental, al mismo tiempo que el oriental se volvió occidental” (McLuhan 35). La Misión China marcó no solo el punto álgido de la expansión del espíritu europeo, sino también su punto de ruptura, dando inicio a un cambio radical de perspectiva por medio de la interacción, fusión y complejo juego de roles entre Oriente y Occidente. El nuevo espíritu de tolerancia y el llamamiento a la libertad de religión se convertirían en el credo posmisionero de la Ilustración. Así, el misionero fue un medio que contribuyó a su propia imposibilidad. Esta historia confirma la existencia de un nivel más profundo de entendimiento en el lema sanjavierano de “convertir es convertirse”.

## Referencias

- Ardissino, Erminia. "A Multimedia Jesuit Event: The Celebration for St Ignatius and St Francis Xavier (Milan, 1622)". *Forum for Modern Language Studies*, vol. 57, n° 1, 2021, pp. 60-77.
- Banchoff, Thomas y José Casanova Eds. *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*. Washington D. C. Georgetown University Press, 2016.
- Bayle, Pierre. *A Philosophical Commentary on these Words of the Gospel, Luke 14.23, "Compel them to come in, that my house may be full"*, Eds. John Kilcullen y Chandran Kukathas. Indianápolis, Liberty Fund, 2005.
- Belting, Hans. *Florenz und Bagdad: Eine westöstliche Geschichte des Blicks*. München, Beck, 2009.
- Busquets Alemany, Anna. "Más allá de la Querrela de los Ritos: el testimonio sobre China de Fernández de Navarrete". *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 24, 2015, pp. 220-250.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, Princeton University Press, 1951.
- Chanda, Nayan. *Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors shaped Globalization*. New Haven, Yale University Press, 2007.
- Cline, Erin M. *A World on Fire: Sharing the Ignatian Spiritual Exercises with Other Religions*. Washington, Catholic University of America Press, 2018.
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Cummins, James. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Vermont, Ashgate, 1993.
- Davis, Walter W. "China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment". *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n° 4, 1983, pp. 534-548.
- Ellis, Robert Richmond. "Lettres édifiantes et curieuses". *They Need Nothing: Hispanic-Asian Encounters of the Colonial Period*. Toronto, University of Toronto Press, 2012.
- Fontana, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Lanham, Rowman and Littlefield, 2011.
- Forst, Rainer. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham, Duke University Press, 1997.
- Kittler, Friedrich A. *Optical Media: Berlin Lectures 1999*. Cambridge, Polity, 2012.
- Kow, Simon. "Enlightenment Universalism? Bayle and Montesquieu on China". *The European Legacy*, vol. 19, n° 3, 2014, pp. 347-358.

- . *China in Early Enlightenment Political Thought*. Londres, Routledge, 2018.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*. Hamburgo, Felix Meiner, 2006.
- Liu, Yu. *Seeds of a Different Eden*. Columbia, University of South Carolina Press, 2008.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, The MIT Press, 1994.
- Mungello, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1989.
- Muñoz Vidal, Agustín. "Pintores jesuitas en la Corte china (siglos XVII y XVIII)". *Revista Española del Pacífico*, n° 7, 1997, pp. 86-99.
- Navarrete, Domingo Fernández. *Tratados históricos, políticos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*. Madrid, Imprenta Real, 1676.
- . *Controversias antiguas y modernas entre los misioneros de la Gran China*. Madrid, Imprenta Real, 1679.
- Ollé, Manuel. "A China de Domingo Fernandez de Navarrete." *Revista de Cultura*, n° 28, 2008, pp. 42-54.
- Roetz, Heiner. "The Influence of Foreign Knowledge on 18<sup>th</sup> Century European Secularism". *Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Eds. Marion Eggert y Lucian Hölscher. Leiden, Brill, 2013, pp. 9-33.
- Rogacz, Dawid. "The Birth of Enlightenment Secularism from the Spirit of Confucianism". *Asian Philosophy*, vol. 28, n° 1, 68-83.
- Romano, Antonella. *Impresiones de China: Europa y el englobamiento del mundo*. Madrid, Marcial Pons Historia, 2018.
- Sloterdijk, Peter. *In the World Interior of Capital: Towards a Philosophical Theory of Globalization*. Malden, Polity, 2013.
- Spence, Jonathan D. *Memory Palace of Matteo Ricci*. Nueva York, Penguin, 1985.
- . *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*. Londres, Norton, 1998.