

## La retórica en el mundo chino, entre la oralidad y la escritura

[Rhetoric in China, between orality and the written word]

Ana Carolina Hosne

(Universidad Nacional de San Martín-CONICET)

ahosne@unsam.edu.ar

### Resumen:

Este artículo se centra en el análisis de una de las primeras traducciones y definiciones de la retórica en China hechas por un jesuita italiano, Giulio Aleni (1582-1649), en su tratado el *Compendio de Saberes de Occidente (Xixue fan)* (Hangzhou, 1623). Al mismo tiempo, el análisis de este tratado nos remite a otras problemáticas. Nos referimos, sobre todo, a un debate que ocupó a un grupo considerable de académicos en el área de estudios chinos, que objetan el “monopolio” de la retórica por parte del mundo occidental, ya que sostienen que también hubo una retórica en China desde el período pre-imperial. A partir del tratado *Xixue fan* de Aleni, así como del análisis de los estudios partidarios de la existencia de la retórica en China, este artículo se propone reflexionar sobre su existencia entre dos mundos, el europeo y el chino, en una tensión entre la oralidad y la escritura.

**Palabras clave:** Retórica; China; *Xixue fan*; Aleni

### Abstract:

This article aims to examine one of the first translations and definitions of rhetoric in China by the Italian Jesuit Giulio Aleni (1582-1649), who composed a treatise usually translated as *Summary of Western Learning (Xixue fan)* (Hangzhou, 1623). At the same time, an analysis of this Summary raises other issues that are here examined. One in particular is the contention by several academics in the field of Chinese studies of what they believe is a “monopoly” of rhetoric by the West, as they claim the existence of rhetoric in ancient China. This article studies the treatise *Xixue fan* with a focus on the definition and explanation of rhetoric as a field of knowledge from the West, and it also engages in the analysis of different academic works claiming the existence of a Chinese rhetoric. Its final purpose is to reflect on rhetoric in between two worlds, the European and the Chinese, weighing on orality and the written word.

**Keywords:** Rhetoric; China; *Xixue fan*; Aleni

Recibido: 27/08/2020

Evaluación: 22/11/2020

Aceptado: 07/10/2021

Anuario de la Escuela de Historia *Virtual* – Año 12 – N° 20 – 2021: pp. 83-104.

ISSN: 1853-7049

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria>



## La retórica en el mundo chino, entre la oralidad y la escritura

Este artículo se centra en el análisis de una de las primeras transmisiones del arte de la retórica en China, presente en el tratado del jesuita italiano Giulio Aleni (*Ai Ruliè* 艾儒略, 1582-1649),<sup>1</sup> *Xixue fan* 西學凡, el cual puede traducirse como *Compendio de Saberes de Occidente* y fue publicado en la ciudad de Hangzhou en 1623.<sup>2</sup> Previamente, un correligionario de Aleni, el jesuita Alfonso Vagnone (*Gao Yizhi* 高一志, 1566-1640) introdujo en China algunos aspectos de la retórica como materia de estudio en los colegios (jesuíticos) europeos. El tratado de Vagnone, *Tongyou jiaoyu* 童幼教育 (*Sobre la educación de los niños*), se publicó circa 1632, esto es, casi una década después del tratado de Aleni. Pero Vagnone compuso uno de los capítulos que integran su tratado, *Xixue* 西學 o “Enseñanzas de Occidente”, diecisiete años antes que el resto. Esta primera introducción de la retórica en China realizada por Vagnone sería posteriormente ampliada por Aleni en su tratado *Xixue fan* de 1623. Esta transmisión de saberes refleja, al mismo tiempo, la organización del *Plan oficial de Estudios de la Compañía de Jesús*, conocida como *Ratio Studiorum*, cuya versión definitiva se publicó en 1599.<sup>3</sup> Como analizamos en este artículo, Aleni profundiza y sistematiza esa introducción previa de la retórica para sus pares letrados chinos.

Esta cuestión nos remite a un marco más amplio de problemas en torno a la traducción, tal como fue planteada por Peter Burke, mediante el concepto de “traducción cultural”, que implica constantes pérdidas y renunciaciones en este proceso, las cuales redundan en lo que denomina una “traducción negociada” (Burke y Hsia, 2007, p. 17). De todos modos, hubo otros desafíos a los que se enfrentaron los misioneros en China a la hora de transmitir conocimientos como, por ejemplo, el de qué terminología usar para expresar nuevas ideas. Esto remite, al mismo tiempo, a la cuestión de la capacidad de la lengua china para albergar conceptos de lenguas europeas (Lackner, Amelung, Kurz, 2001). En el plano específicamente lingüístico, la creación de nuevos términos por parte de los misioneros descansaba en las siguientes opciones: otorgar nuevos significados a términos “prestados” de la lengua local, fabricar términos mediante adaptaciones fonéticas del chino o, simplemente, producir neologismos, como vemos en este artículo (Masini, 1997, pp. 539-40).

<sup>1</sup> Incluimos los nombres chinos de Giulio Aleni y de Alfonso Vagnone, dado que los tratados de su autoría analizados aquí están firmados con dichos nombres. Asimismo, utilizamos caracteres tradicionales para los nombres tal como figuran en las obras originales y el chino simplificado para nombres o referencias actuales.

<sup>2</sup> Si bien somos conscientes de que el término “Occidente” tiene una significativa carga semántica, aquí optamos por una traducción convencional del carácter chino *xi* 西, que se utiliza actualmente para referir a “Occidente”. En ese momento, la elección de este término por parte de los misioneros hacía referencia a Europa.

<sup>3</sup> Su nombre completo es *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*.

Muchos de estos letrados ocupaban cargos en el servicio civil, a los cuales accedían mediante la aprobación de una serie de exámenes que los definió culturalmente como elite, con una formación letrada, a partir del conocimiento de la lengua literaria y la memorización de un canon compuesto por libros que –*grosso modo*– se denominan “confucianos”, entre otros aspectos. En síntesis, la carrera para la obtención de cargos en el servicio civil contribuyó fuertemente a la definición de una cultura letrada, cuya cultivación moral se orientaba, a su vez, a servir a los intereses de la dinastía gobernante (Elman, 2013, pp. 46 y ss.).<sup>4</sup> Un europeo culto, como podía ser un misionero de la Compañía de Jesús, receptor de la educación y cultura humanistas, podía identificarse con esa elite letrada, curiosa de conocer la formación y estudios de sus pares europeos. Uno de los propósitos primordiales del tratado *Xixue fan* fue el de satisfacer esa curiosidad. En esta dirección, uno de los temas centrales de este artículo es el de la producción, traducción y circulación de saberes entre mundos letrados, europeos y chinos, en torno a la retórica. Al mismo tiempo, este tema nos remite a debates actuales que ocupan a algunos académicos en el área de estudios chinos, que objetan lo que consideran un lugar privilegiado de la retórica en la tradición greco-latina, así como un supuesto “monopolio” occidental, como si esta fuese exclusiva de la tradición europea. Este debate refleja, entre otras cosas, tensiones entre la oralidad y la escritura que la retórica presenta, no solo en el mundo europeo, sino también en su proyección fuera de él, en este caso, en China. Más aún, estas líneas de investigación se reúnen en un campo de estudios, el de “retórica comparada”, que cuenta con una amplia producción académica en los últimos años. Quienes defienden la existencia de una retórica china *per se* sostienen que existió bajo la forma de argumentación, persuasión, o mediante el uso de figuras retóricas, desde China pre-imperial en adelante, sobre todo en el ámbito de la escritura.<sup>5</sup> Asimismo, muchos de estos enfoques establecen diversas comparaciones con la retórica en la Europa de la Antigüedad clásica, estrechamente ligada a la figura del orador, sus discursos, la gestualidad y la capacidad de generar emociones en su audiencia, entre otros aspectos.

Este artículo no se propone resolver la cuestión de si existió (o no) una retórica en China, sino analizar algunos aspectos que, de algún modo, reflejan las tensiones y compromisos entre oralidad y escritura que los tratados de Vagnone y, sobre todo, de Aleni, revelan en torno a la retórica europea. Conscientes de su magnitud en China, los misioneros encontraron en la lengua escrita, sobre todo en un registro literario, un anclaje local para introducir el arte de la retórica. Sin embargo, tal como intentamos

---

<sup>4</sup> Cabe aclarar que, si bien los oficiales imperiales pertenecían generalmente a la elite letrada, no todos los letrados ocupaban cargos en el servicio civil, ya sea por no aprobar los niveles de exámenes requeridos para acceder a dichos cargos o porque, sencillamente, no estaban interesados en tomarlos, entre otros casos (Standaert, 2001, p. 389).

<sup>5</sup> El período pre-imperial abarca las dinastías Xia, Shang y Zhou y se extiende hasta el año 221 a. e. c. Es con la dinastía Qin (221-206 a. e. c.) que se inicia la era imperial. La Dinastía Qin, muy breve, fue seguida por la Dinastía Han, que se divide en dos períodos: Han occidentales (206 a. e. c. - 9 e. c.) y Han orientales (25-220 e. c.).

demostrar aquí, la explicación que Aleni desarrolla en el *Xixue fan* muestra cómo el jesuita logra un compromiso entre la oralidad y la escritura, reflejadas en una retórica entre dos mundos.

La primera parte analiza la trayectoria de la retórica en Europa, a partir de algunos textos fundacionales en la tradición greco-latina, para luego examinar su avance sobre la composición escrita en los *studia humanitatis*, sobre todo desde del siglo XV. Asimismo, examina los materiales de retórica en los colegios de la Compañía de Jesús, especialmente el manual del humanista portugués Cipriano Soares (1524-1593), de gran influencia en los tratados de Vagnone y Aleni en China. La segunda parte se focaliza en el tratado del jesuita Giulio Aleni, *Xixue fan* (1623), y en los contrastes que observamos respecto de los contenidos sobre la retórica elaborados por su antecesor, Alfonso Vagnone. Este análisis examina, sobre todo, cuestiones terminológicas y conceptuales que intervinieron en la introducción de la retórica en China, así como en los procesos de traducción que ella implicó. La tercera parte se centra en los debates actuales que ocupan a algunos académicos partidarios de la existencia de una retórica china, según una amplia definición, en tanto dispositivo de argumentación, persuasión o debate, entre otros aspectos, para analizarla en sus propios términos, a menudo dentro de un esquema de comparaciones con la retórica europea. Unas últimas reflexiones, a modo de conclusión, se centran en las adaptaciones, reapropiaciones y omisiones implicadas en estos procesos de producción, traducción y transmisión de saberes, en este caso en torno a la retórica, entre mundos letrados europeos y chinos.

### **La retórica, desde los tratados de la Antigüedad clásica a la educación humanista en la Europa moderna temprana**

Los desplazamientos entre la dimensión oral y la escrita atravesaron a la retórica en el mundo europeo a través del tiempo y también entraron en juego a la hora de producir, transmitir y traducir este saber y formación en China, donde los jesuitas percibieron el fuerte peso de una cultura escrita, como analizaremos más adelante. Con esta observación en mente, en este apartado analizamos ciertos aspectos de la retórica a partir de algunos de sus textos fundacionales en la tradición greco-latina, para luego examinar sus transformaciones según los propósitos de la educación humanista, con énfasis en los colegios de la Compañía de Jesús, con el fin de proveer un contexto para su posterior trayectoria en China.

Comencemos por mencionar los diálogos ciceronianos *De Inventione*, de comienzos de la década de 80 a. e. c. y *De Oratore* (55 a. e. c.), el tratado anónimo *Rhetorica ad Herennium* (86 - 82 a. e. c.) –en el pasado falsamente atribuido a Cicerón–, y la *Institutio Oratoria* (95 e. c.) de Quintiliano, que posteriormente ocuparían un rol primordial en la educación humanista y en la enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús.

Tanto *De Inventione* de Cicerón como la *Rhetorica ad Herennium* proponen una división del arte de la retórica en cinco partes: la invención, la disposición, la elocución, la memoria y la acción.<sup>6</sup> La figura del orador entra en juego aquí, dado que no solo debe dominarlas sino sobresalir en la ejecución de cada una de ellas. El diálogo *De Oratore* de Cicerón entre Licinio Craso (n. 140 a. e. c.) –uno de los más ilustres oradores romanos, tutor de Cicerón– y el rival amistoso de Craso, Marco Antonio, pone énfasis en la formación del orador, además de su entrenamiento retórico (Fantham, 2004, pp. 16-21).<sup>7</sup> Sin embargo, así como las partes de la retórica van a formar parte de los contenidos que tanto Vagnone como, en mayor medida, Aleni transmiten posteriormente en China, la figura del orador no va a tener un rol preponderante en la explicación sobre este arte dirigida a los letrados chinos.

Un aspecto a resaltar, por su influencia en el modo en el que tanto Vagnone –si bien de modo más escueto– como Aleni introducen la retórica en China, es el de la relación entre oralidad y escritura que cruza al arte de la retórica. Podemos preguntarnos si hay un lugar, o cuál es el lugar de la dimensión escrita en la retórica tal como es representada en estos tratados latinos del período clásico. La *Institutio Oratoria* de Quintiliano puede guiarnos al respecto. En el capítulo III del Libro X “Del modo de escribir”, Quintiliano se refiere a la gran utilidad de la pluma para alcanzar la elocuencia –algo ya señalado por el maestro Marco Tulio– y la escritura como un ejercicio que evita “una vana locuacidad” (Quint. *Inst.* X.3). Ahora bien, cuando nos centramos en el período moderno temprano como contexto para comprender la transmisión de la retórica en China, la relación entre oralidad y escritura refleja fines diferentes.

En términos generales, los tratados de Cicerón, *De inventione* y *De Oratore*, la *Rhetorica ad Herennium* y la *Institutio oratoria* de Quintiliano constituyeron la base para la formación en el arte de la retórica hasta bien entrado el siglo XVI (Ong, 1974, pp. 49-50). No obstante, este entrenamiento respondió a otras necesidades, sobre todo cuando consideramos su lugar en la educación humanista. Dado que el término “educación humanista” puede resultar amplio, resaltamos aquí dos aspectos. Por un lado, como sostienen Anthony Grafton y Lisa Jardine, su triunfo, sobre todo a partir del siglo XV, es el de una educación adaptada a las necesidades de las elites gobernantes en Europa. En esta dirección, la retórica no solo se convirtió en un signo de distinción social y de prestigio sino también en la piedra de toque de las habilidades argumentativas y, por lo tanto, un instrumento de poder en la esfera pública (Grafton y Jardine, 1986, pp. xi-xiii,

---

<sup>6</sup> Recordemos brevemente en qué consisten estas cinco partes. La invención (*inventio*) comprende los argumentos en una determinada situación retórica. La disposición (*dispositio*) refiere a la estructura de un texto, esto es, la introducción, particiones, refutación, etc. En tercer lugar, la elocución (*elocutio*), en términos generales, implica el uso de las palabras, la estructura de oraciones y las figuras retóricas. En cuarto orden, la memoria (*memoria*) refiere a los métodos o entrenamientos para ayudar y mejorar la memoria para la recitación del discurso. La quinta y última parte de la retórica reside en la acción (*pronuntiatio*), que comprende el manejo de la voz y los gestos en el discurso oral.

<sup>7</sup> Elaine Fantham señala un contraste con *De Inventione* donde Cicerón se concentra, sobre todo, en la elocuencia como herramienta para persuadir.

4–28; Battistini, 1981, pp. 74-120). Por otro lado, en los niveles iniciales de formación, la retórica en las aulas se adaptó también a aquellos alumnos que no necesariamente frecuentarían los círculos cortesanos, diplomáticos, o de altas esferas eclesiásticas. En esos casos, el entrenamiento de la retórica se guió por la practicidad y se orientó a la composición escrita para la formación de quienes más factiblemente se convertirían en secretarios o burócratas que difícilmente se verían en la posición de recitar discursos. Los manuales de retórica también respondían a estas necesidades, si bien no eran materiales exclusivos. De hecho, había una fluida circulación de textos de distinta naturaleza, en forma de tratados, discursos, epistolarios y en los más variados ámbitos, como escuelas comunales, eclesiásticas, universidades o el ámbito privado de la educación a cargo de tutores individuales, por mencionar algunos. En cualquier caso, Cicerón no perdió el lugar prominente que ocupaba como modelo de gracia y elocuencia a imitar (Grendler, 1989, p. 210).

Recordemos además la mayor amplitud de textos gracias a su recuperación por los humanistas en el siglo XV. Sin ir más lejos, podemos mencionar los hallazgos de Poggio Bracciolini (1380-1459) de dos discursos de Cicerón en Cluny en 1415 y el texto completo de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano y comentarios de Asconio sobre los discursos ciceronianos, entre otros, en San Gall en 1416. Y, sin duda, la imprenta contribuyó a una mayor circulación de obras sobre retórica. La mayoría se imprimió en Italia, pero a partir de la segunda década del siglo XVI se incrementaron las ediciones en el norte de Europa (Mack, 2011, pp. 13-14).

En términos generales, en la educación pre-universitaria los manuales de retórica fueron el material de estudio más frecuente, si bien no exclusivo.<sup>8</sup> La Compañía de Jesús no fue una excepción respecto del uso de manuales para el aprendizaje y entrenamiento de la retórica en sus colegios, como veremos a continuación.

#### *La retórica en los Colegios de la Compañía de Jesús*

Dado que las primeras transmisiones, traducciones y explicaciones en torno a la retórica en China estuvieron a cargo de los jesuitas, centrémonos ahora en el rol que jugaron los colegios de la Compañía de Jesús respecto de su enseñanza. Como señala John O'Malley, tal vez el cambio más importante que produjo la Compañía en sus escuelas fue el compromiso de sus miembros de ir más allá de las materias tradicionales como filosofía y teología en su currícula, con la transmisión de una educación humanista que sellaba una unión armónica entre artes y letras (O'Malley, 1993, p. 241). La necesidad de un plan de estudios sistematizado fue una prioridad en la agenda de la Compañía de Jesús desde una fecha tan temprana como principios de la década de 1550, pero se materializaría cuatro décadas más tarde en la *Ratio studiorum* (*Plan oficial de estudios de la Compañía de*

---

<sup>8</sup> Hay una larga lista de humanistas que compusieron este tipo de manuales. Por mencionar un ejemplo, tal es el caso de Gasparino Barzizza (1360-1430), quien ocupó un cargo como enseñante en Padua. Barzizza compuso varias obras en el campo de la oratoria, retórica y escritura epistolar, entre otros.

*Jesús*). La primera versión se imprimió por primera vez en 1586 para una revisión en privado, seguida por otra versión preliminar para revisión en 1591, hasta la aprobación oficial del texto impreso en 1599 durante el Generalato de Claudio Acquaviva (1543-1615). Respecto de la enseñanza de la retórica en particular, uno de los fundadores de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola (1491-1556), había alentado la lectura directa de los textos clásicos como *De Oratore*, la *Institutio Oratoria* y la *Rhetorica ad Herennium*. Sin embargo, su estudio podía resultar algo complejo para los estudiantes; de allí la necesidad de manuales que tomaran los textos clásicos sobre retórica más accesibles para ellos. Eventualmente surgió un manual fiel a la autoridad de los textos clásicos pero, al mismo tiempo, sintético y simplificado según las demandas pedagógicas de la Compañía de Jesús. Se trata de *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano deprompti* compuesto por el humanista portugués Cipriano Soares (1524-1593). Como puede observarse en el título, Aristóteles tiene un lugar preponderante en este manual para comprender cómo la retórica se relaciona con la dialéctica.<sup>9</sup>

El manual apareció por primera vez en 1562 y fue inmediatamente adoptado en el Colegio Romano, si bien Soares solo había enseñado en los colegios de Lisboa y Coimbra. Rápidamente, su manual comenzó a circular entre los colegios jesuitas en Europa y contó con sucesivas reimpresiones.<sup>10</sup> La primera versión (1586) de la *Ratio Studiorum* provee instrucciones sobre el “modo de leer la retórica de Cipriano”:

El modo de leer la retórica de Cipriano es afirmando lo que está allí sin agregar ninguna otra cosa, o muy poco, porque hacer tratados, o expandirse demasiado sobre discursos de retórica, no se admite ni por el grado de las escuelas ni por las capacidades de los estudiantes, y se pierde tiempo infinito, pero provee un sumario de cosas más necesarias, que sirven para comprender mejor la fábrica de la retórica, ya sea por vía de diálogos, o de los maestros, pero no añadiendo lo propio (*Monumenta paedagogica*, 1901 [1586], p. 256) .

Centrémonos ahora en los contenidos del manual de Soares, la principal referencia para la transmisión de la retórica en China. En los primeros seis capítulos, Soares introduce el arte de la retórica, de qué se ocupa, qué fines tiene, su utilidad y los distintos géneros, específicamente, el deliberativo, el judicial y el demostrativo (o epideíctico) según la división aristotélica. A partir del capítulo VII explica las cinco partes de la retórica –*De partes Rhetoricae*–, con la elocuencia como su fin principal. Soares desarrolla las cinco partes en tres libros: el primer libro, de 56 capítulos, se focaliza en la *inventio*. La *inventio* es tratada a la luz de múltiples aspectos, tales como la creación de argumentos, los tópicos, siguiendo a Aristóteles, los *loci*, la comparación, la

<sup>9</sup> Recordemos que la *Retórica* aristotélica comienza, justamente, por asociar la dialéctica con la retórica ya que “ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada (Arist. *Rh.* 1354a)

<sup>10</sup> El manual tuvo una amplia circulación y varias reimpresiones en distintas ciudades hasta mediados del siglo XVII, cuando otros textos comenzaron a cobrar importancia. No obstante, el manual de Soares no desapareció del todo, como muestra una reimpresión de 1836 (Hinz, Righi, Danilo, 2004, pp. 17-18).

amplificación, entre tantos otros recursos considerados en esta parte. El segundo libro, de 27 capítulos, se focaliza en la *dispositio*, donde trata distintos tipos de exordio, la narración, refutación, peroración, entre otros aspectos. El tercer libro, de 57 capítulos, está dedicado a la *elocutio*, *memoria*, y *pronuntiatio*. Respecto de la elocución (caps. 1-52), Soares menciona el ornamento, los tropos, metáforas, sinécdoque, antonomasia y onomatopeia, entre otros. Sobre la memoria (caps. 52-55), distingue –en clave aristotélica– la natural, esto es, innata, de la artificial –aquella que requiere entrenamiento– y, por último, la *pronuntiatio* o acción (caps. 56-57) resumida en el uso de la voz y la gestualidad, tratadas en los dos últimos capítulos respectivamente (Soares, 1584).

Este apartado se centró brevemente en distintos momentos de la retórica en Europa, con desplazamientos entre la oralidad y la escritura a través del tiempo. No se trata aquí de plantearlas como excluyentes, sino de observar el protagonismo que cada una de ellas cobra en distintos momentos, según diferentes propósitos, como contexto para luego comprender las estrategias desplegadas por los misioneros para transmitir el arte de la retórica en China.

### **La retórica en el tratado *Xixue fan* (Hangzhou, 1623) de Giulio Aleni**

Previamente a su ingreso a la Compañía de Jesús, en el año 1600, Giulio Aleni (1582-1649) cursaba sus estudios en Humanidades en la ciudad de Brescia. En ese momento, el colegio de Brescia adoptó el plan de estudios de la Compañía conocido como *Ratio studiorum*, aplicando rigurosamente las reglas que el mismo imponía para la enseñanza de la retórica (Colpo, 1997, p. 75). Luego Aleni estudió filosofía en el Colegio de Parma, entre 1602 y 1605, que también había pasado a manos de la Compañía en 1604. En los dos años posteriores, Aleni fue enviado al Colegio de Aristócratas en Bologna para adquirir experiencia docente. Allí enseñó Humanidades en el primer año, 1605, y retórica en el segundo, 1606. A la edad de 25 años el jesuita debía, supuestamente, comenzar sus estudios de teología en Padua, pero, dado que la universidad estaba sobrepoblada de estudiantes en esta rama de estudios, los más destacados fueron derivados al Colegio Romano, Aleni entre ellos. En 1607 comenzó sus estudios de teología en el Colegio Romano –epicentro de la educación superior de la Compañía de Jesús en Europa– y los completó en la Universidad de Coimbra hasta que, en 1609, junto con otros misioneros seleccionados para ser enviados al Este asiático, Aleni se embarcó en Lisboa con rumbo a China, adonde llegó en el año 1610. Su formación, como estudiante y profesor, no dejan dudas acerca de su dominio de la retórica en distintos ámbitos educativos.

Una vez en China Aleni compuso, entre otras obras, el tratado *Xixue fan* 西學凡, que puede traducirse como *Compendio de Saberes de Occidente*. Fue publicado por primera vez en la ciudad de Hangzhou en 1623 a pedido de sus pares letrados chinos, curiosos de

obtener información sobre la educación y erudición en Europa. Como mencionamos en la introducción, la obra de Aleni es una continuación de uno de los capítulos –las “Enseñanzas de Occidente” (*xixue* 西學)– que integran el tratado *Tongyou Jiaoyu* 童幼教育 (*Sobre la educación de los niños*), dividido en dos volúmenes, compuesto por el superior de la residencia jesuita de Nanjing Alfonso Vagnone (1568-1640). Si bien la obra se publicó en 1632, Vagnone escribió este capítulo diecisiete años antes que el resto, alrededor de 1615. Allí presenta por primera vez el sistema educativo europeo a sus lectores chinos, con claras referencias a la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús (Falato, 2020, p. 16; Luk, 1997, p. 488). Como ya señalamos, el manual de retórica de Cipriano Soares era el que se utilizaba en los colegios de la Compañía y del que se sirvieron Vagnone y Aleni para traducir la retórica europea en China (Li, 2019, p. 27).

Vagnone –así como Aleni– estaba en la ciudad de Nanjing cuando compuso este capítulo sobre las “Enseñanzas de Occidente” en 1615. Poco después estalló lo que se conoce como la persecución anti-cristiana de 1616.<sup>11</sup> Vagnone fue arrestado y enviado a Macao, pero Aleni logró escapar y encontró refugio en la casa del converso chino Yang Tingyun (1562 - 1627), bautizado Miguel, quien escribió un prefacio para el *Xixue fan* de Aleni (D’Elia, 1950, p. 63).

Durante la residencia de Vagnone en Macao, Aleni retoma el trabajo de su superior. Completa y sistematiza la explicación de Vagnone sobre la retórica para sus pares chinos creando, además, una terminología más amplia para referir a algunos de sus aspectos. Como señalamos en la introducción, cuando los misioneros se dedicaron a la producción y traducción de contenidos de distintos saberes al chino, se enfrentaron con el desafío de crear nuevos términos y conceptos, en un constante proceso de apropiaciones y negociaciones con la lengua local. El lingüista Federico Masini explica este proceso según tres alternativas con las que contaban los misioneros a estos fines: tomar términos prestados de la lengua local para darles un nuevo significado, fabricar términos a partir de adaptaciones fonéticas del chino o crear neologismos. Cualquiera fuera la opción, generalmente contaron con la ayuda de sus pares chinos en este proceso (Masini, 1997, pp. 539-540).

No proponemos aquí una comparación sistemática entre la versión de Vagnone y la de Aleni en torno a las “Enseñanzas de Occidente”, sino analizar aquellos elementos de la versión de Vagnone que revelan de qué modo Aleni profundizó la transmisión de la retórica europea en China. Con este propósito en mente, examinemos la breve introducción de la retórica en el capítulo *Xixue* de Vagnone, el quinto capítulo del

---

<sup>11</sup> Como señala Adrian Dudink, no se trató de una persecución anti-cristiana *per se*, si no de una persecución contra las enseñanzas “heterodoxas”, fuera del control estatal (Dudink, 1995, pp 5-7). Fue el ministro interino del Ministerio de Ritos en Nanjing (Nangong), *Shen Que* 沈灌 (1565-1624) quien escribió memoriales, presentados en 1616, contra los misioneros en Nanjing. Shen los acusaba de ser extranjeros que entraron y armaron su residencia en China de modo ilegal, de introducir prácticas y creencias que dañaban la tradición china, a la vez que representaban una amenaza política a la dinastía Ming, entre otras cosas. La residencia jesuita fue allanada y los misioneros encarcelados.

segundo volumen del tratado. Siempre centrado en el tema de la educación de los niños, el jesuita ubica a los *wenxue* 文學, un préstamo de la lengua local al cual le otorga el significado de “estudios literarios”, como el primer conocimiento a adquirir para ser virtuosos, si bien señala que cada país tiene un orden de aprendizaje diferente.<sup>12</sup> Previamente dedica un capítulo entero –el tercero– al tratamiento de estos estudios, asignados a los niños luego de recibir la educación primaria (Gao, c. 1632, sin numeración).

Un aspecto que muchos estudiosos destacan del texto de Vagnone es su utilización del término *wen* 文, un préstamo tomado de la lengua china que remite sobre todo a la escritura, para referirse a la retórica europea (D’Elia, 1950, p. 64; Falato, 2020, p. 238, n. 232; Li, 2019, p. 28). En esta dirección, el académico taiwanés Li Sher-Shiueh sostiene que el término *wen* utilizado por Vagnone muestra la intención del jesuita de acomodar la retórica a la cultura literaria china, fundamentada en la escritura antes que en la oralidad. Lo que pudo haber motivado a Vagnone a elegir este término fue su comprensión del chino clásico o literario (*wenyanwen* 文言文) como lengua “común” en China Ming, línea que continúa Aleni (Li, 2019, pp. 27-28). En esta dirección, la “retórica” que estos jesuitas conocieron en China era la de las formas elegantes de escritura en distintos tipos de géneros, cortesanos o administrativos (Blitstein, 2016, pp. 26-29).<sup>13</sup> Incluso, uno de los jesuitas fundadores de la misión en China en 1583, Matteo Ricci, había observado anteriormente el peso de la escritura. Sostenía que la lengua hablada en China daba lugar a malentendidos dado que muchas “letras” –*lettere*– tienen el mismo significado, pero una “figura” –se refiere a caracter– diferente, por lo que al final los chinos terminan dibujando el caracter, para evitar confusiones, aún entre la “gente elocuente, letrada y con una buena pronunciación”. Ricci prosigue:

A estos malentendidos con las palabras [se suma el hecho de que] tienen cinco acentos extremadamente sutiles con los cuales diversifican casi todas las palabras o letras, al punto que, una de nuestras sílabas, pronunciadas en cinco modos [tonos] diferentes, significa cinco cosas completamente distintas. Esta es, en mi opinión, la razón por la cual desde tiempos antiguos esta nación prestó gran atención a la buena escritura antes que a la palabra oral, y toda su retórica y elocuencia reside en la composición, como aquella de Isócrates [...] (Ricci, 1942, I, 37. Traducción de la autora).<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Cabe mencionar que *wenxue* 文學 es el término moderno chino que se traduce como “literatura”, que se consolida como tal a mediados del siglo XIX (Blitstein, 2016).

<sup>13</sup> Una explicación sobre los distintos géneros literarios en China, así como sus transformaciones en torno a distintos criterios estéticos a través del tiempo, escapa de los límites y objetivos de esta investigación. Solo mencionemos un cambio que se produjo bajo la dinastía Ming, con la imposición de un estilo de prosa “de ocho patas” (*baguwen* 八股文) exigido para el sistema de exámenes para el ingreso al servicio civil, que consistía en una rígida división en ocho secciones y el requerimiento de una composición restringida a las discusiones de los textos confucianos (Luo, 2011, I, p. 656).

<sup>14</sup> Por “acento”, Ricci se refiere a los cinco tonos en la lengua china.

No obstante, Vagnone atribuye una mínima dimensión oral al *wenxue* –los “estudios literarios”– cuando lo vincula a las cinco partes de la retórica. Señala que el aprendizaje de las lenguas en el “lejano Occidente” (*taixi zhi wen* 太西之文) comprende cinco etapas, que refieren claramente a la *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*:

Primero, investigamos el potencial de todas las cosas, hombres y el tiempo, y consideramos las razones detrás del discurso para entender su bello significado. Luego, nos ocupamos de su disposición y orden [...] Tercero, debemos ornamentar el discurso con dichos antiguos y bellos. En cuarto lugar, una vez hecho el discurso, hay que memorizarlo y recitarlo sucesivas veces. Por último, este conocimiento atesorado en nuestra mente es pronunciado en un auditorio frente a personas sabias (Gao, c. 1632, sin numeración. Traducción de la autora).

Dado que el misionero prepara un capítulo sobre los saberes de Occidente en general, explica que, una vez concluidos los “estudios literarios”, las enseñanzas subsiguientes se dividen en tres ramas, según las aspiraciones de los estudiantes. Algunos estudian derecho (*falü* 法律), otros medicina (*yixue* 醫學) y otros filosofía. Respecto a la filosofía, Vagnone toma un término del pensamiento neoconfuciano, *gewu qiongli zhe xue* 格物窮理哲學, que puede traducirse como “la investigación de las cosas y la comprensión de los principios”. Como vemos más adelante, Aleni no va a utilizar este término en su tratado para referirse a esta disciplina.

### El tratado *Xixue fan* de Giulio Aleni

Pasemos ahora al análisis del *Xixue fan* de Giulio Aleni, quien complejiza el modelo de Vagnone en torno a las “Enseñanzas de Occidente”. Aleni divide las materias de estudio en Europa en seis ramas, a las cuales se refiere con el término chino *ke* 科 que se traduce actualmente como “disciplina”. Crea una terminología para referirse a estas seis ramas, con distintos recursos, como préstamos semánticos y fonéticos, muchos de los cuales redundan en la creación de neologismos. Comienza por la retórica, expresada mediante un préstamo fonético, *leduolijia* 勒鐸理加, y el préstamo semántico *wenke* 文科, referido a los “estudios literarios” –por lo que modifica al término elegido por Vagnone–, dentro de los cuales incluye a la retórica. Para el resto de las materias, Aleni se sirve de préstamos semánticos y fonéticos para crear nuevos términos: filosofía, como *like* 理科 y *feilusofeiya* 斐錄所費亞, medicina como *yike* 醫科 y *modijina* 默第濟納, derecho como *fake* 法科 y *leis* 勒義斯, derecho canónico como *jiaoke* 教科 y *jianuoyusi* 加諾捩斯 y teología como *daoke* 道科 y *douluriya* 陡祿日亞 (Ai 艾, 1965 [1623], pp. 27-28; Masini, 1997, pp. 545-554).

Como mencionamos, Aleni –siguiendo el modelo de Vagnone– se refiere a los “estudios literarios” pero con una pequeña variación, el término *wenke* 文科 en lugar de *wenxue* 文學, que también describe como necesario en la preparación para toda educación superior. También forja otro término alternativo para referirse al “estudio de

las letras”, i.e. *wenyi zhi xue* 文藝之學, tal como se observa en la siguiente cita textual. Aleni pregunta:

¿De qué se tratan los estudios literarios? Dado que las lenguas sirven para la comunicación de persona a persona, mientras que los textos pueden abarcar tanto la historia como el presente y transmitir las ideas de los sabios, ya sea a lugares distantes como a las generaciones posteriores, es esencial iniciarse en los estudios superiores a partir de los “estudios literarios” (*wenyi zhi xue* 文藝之學). En términos generales, ellos se dividen en cuatro tipos: el estudio de las enseñanzas de antiguos sabios, las historias de todos los reinos, distintos tipos de poesía y la composición de un ensayo argumentativo. A ellos se añaden las normas de etiqueta para establecer relaciones sociales, la música, la danza y las matemáticas (Ai, 1965, [1623], p. 28).<sup>15</sup>

A continuación, Aleni señala que quienes se inician en los estudios literarios desde niños, primero comienzan en una sala de práctica donde su escritura es examinada y luego, en un auditorio, ejercitan la argumentación (*yilun* 議論). En términos generales, prosigue Aleni, el método de la argumentación comprende cinco etapas. Es aquí donde el jesuita introduce las cinco partes de la retórica de Europa, de modo más detallado que Vagnone:

El método de la argumentación, en términos generales, comprende cinco etapas. La primera consiste en la observación de cosas, asuntos y personas, las circunstancias presentes, y luego en ejercitar esa habilidad de observación para confrontarla con la razón y poder distinguir lo verdadero de lo falso. Este es el material sobre el cual se basa la argumentación. La segunda refiere a su organización lógica y ordenada. La tercera radica en la selección de bellas sentencias de los clásicos para adornar los propios argumentos. La cuarta refiere a su recitación de memoria. Las personas de gran intelecto tienen facilidad para memorizar y para conservar esta capacidad de memorizar. En cambio, las personas que fácilmente olvidan y difícilmente se acuerdan de las cosas deben ejercitar este método de la memoria. (Ai, 1965 [1623], pp. 28-29).

A continuación, respecto a la quinta y última etapa, Aleni explica que:

[...] el estudiante acude al oficial que preside el examen público en el auditorio, ya sea para recitar o para argumentar y debatir con hombres sabios desde el podio. El propósito de la argumentación es disipar las dudas e iluminar a la gente, para que puedan manejar sus asuntos de la mejor manera posible. Pero, si estas palabras no llegan al corazón de la audiencia, ni despiertan emociones en ella, entonces no tienen utilidad. Es por eso que hay distintas formas de hablar, ya sea con más o

---

<sup>15</sup> La traducción del *Xixue fan* respecto de la retórica en este artículo se encuadra en un proyecto mayor que incluye la traducción de todo el tratado de Giulio Aleni, actualmente en curso, junto con mi colega Ren Le de la Universidad de Sichuan. Todas las traducciones del *Xixue fan* son nuestras. Para una traducción de las partes de *Xixue fan* respecto de la retórica, ver también Luk (1997, especialmente pp. 487-490).

menos énfasis, más rápido o más pausado, y también con expresiones faciales, movimientos ascendentes de las manos y el movimiento de ojos. Y todos cuentan con un método para, mediante las palabras, lograr que los oyentes amen, odien, se aflijan o se alegren. Cuando las palabras conmueven a la audiencia, no se dispersan en el vacío (Ai, 1965 [1623], pp. 29-30).

Como vemos aquí, Aleni profundiza la transmisión de la retórica y su entrenamiento a sus pares letrados chinos, sobre todo haciendo referencia a la dimensión de la oralidad, algo que es apenas mencionado por Vagnone en la quinta parte de la retórica.<sup>16</sup> Más aún, la descripción de Aleni de esta parte de la retórica, la acción, nos recuerda a la figura del orador en sus referencias a la gestualidad, el manejo de la voz y la capacidad de generar distintas emociones en la audiencia. Recordemos que Cipriano Soares dedica solo los dos últimos capítulos de su tratado a la acción, por lo que también ofrece una breve explicación de esta parte en comparación con el tratamiento y extensión de las otras cuatro que componen la retórica.

Aleni toma algunos términos que los defensores de una retórica china en la academia actual invocan como una clara prueba de su existencia. En la cita más arriba, cuando Aleni menciona la argumentación y debate entre estudiantes con hombres sabios, utiliza el término *bian lun* 辯論, que puede traducirse como “argumentar o debatir”. Sin embargo, también hay ausencias de términos chinos que podían fácilmente relacionarse con la retórica y que los jesuitas sin duda conocían. Trataremos estos aspectos de modo más detallado en el próximo apartado, pero podemos ofrecer aquí un ejemplo, como el término para persuasión (*shui* 說) que no es prácticamente utilizado. Respecto al ornamento (*shi* 師), es un término utilizado por Vagnone, pero está ausente en el *Xixue fan* de Aleni.

En síntesis, podríamos decir que no se observa una marcada intención de utilizar términos ya existentes en la lengua local que ayudasen a los misioneros a introducir la idea de retórica en China. Desconocemos los motivos de estas omisiones, pero tal vez podamos especular sobre las mismas. Posiblemente, su intención era la de presentar la retórica como un saber, formación y entrenamiento únicos del “lejano occidente” (*taixi* 太西), y a ese fin solo tomar prestado un concepto local, el de *wen*, con el que los pares chinos se identificasen en tanto miembros de una cultura letrada, para luego introducir la retórica europea.

Para concluir, podemos preguntarnos si los misioneros en China, quienes ejercieron un rol clave en la transmisión de información que Europa tuvo sobre China desde fines del siglo XVI, mencionaron la existencia de una retórica local a un público europeo. El tratado *Imperio de la China* del jesuita Álvaro Semedo (1585-1658), con una primera edición en Madrid en 1642, puede ayudarnos a responder esta pregunta. Semedo estaba

---

<sup>16</sup> A continuación, como indica Li Sher-Shiueh, Aleni también señala la introducción de los tres géneros de retórica según Aristotéles, esto es, deliberativo, epidéictico y forense, dado que “el discurso tiene que adaptarse según las circunstancias” (Ai, 1965, p. 30; Li, 2019, pp. 24-25). Sin embargo, el análisis de los tres géneros de retórica en el tratado de Aleni escapa los límites de este trabajo.

en Nanjing cuando ocurrió la persecución anti-cristiana y, junto con Vagnone, fue enviado a Macao, donde permaneció hasta 1621. Años después, en 1636, viajó a Europa como Procurador de la Compañía y durante esa estancia compuso una larga relación sobre China, traducida del portugués al castellano.<sup>17</sup> Según David Mungello, las referencias de Semedo acerca de las ciencias y artes liberales en China se organizaron en torno a la concepción medieval de las “siete artes liberales”, esto es, el *Trivium* –que comprende gramática, lógica y retórica– y el *Quadrivium* –que comprende aritmética, geometría, música y astronomía– (Mungello, 1989, pp. 81-86). Semedo describe la noción de una supuesta “retórica china” a su audiencia europea de modo breve en el onceavo capítulo, “Sobre las ciencias y, en especial, las artes liberales” [*Das ciencias e, em especial, das artes liberais*], junto con la gramática y lógica. Allí Semedo establece que, en China, “en cuanto a la lógica y la dialéctica, no tienen otras reglas que aquellas dadas por la naturaleza. Usan frecuentemente la retórica, aunque no formulan reglas para ella. La mayor de las veces la usan a través de imitación, para practicar lo que consideran bueno en otras composiciones” (Semedo, 1994 [1642], p. 107. Traducción de la autora).

Lo que observamos es que, para un público europeo, Semedo señala la existencia de una retórica en China y la limita a la composición escrita, sin reglas a seguir y con la práctica del copiado de composiciones tomadas como modelos a imitar.<sup>18</sup> Sin embargo, curiosamente, no figura una explicación del *wen* 文 como un concepto representativo de la lengua escrita y, sobre todo, de la lengua literaria, del cual los misioneros se sirvieron para introducir la retórica europea. Podemos pensar, entonces, que esta transmisión de la retórica en China no adquirió una dimensión verdaderamente transcultural, esto es, de apropiaciones de conceptos y términos que circulan en dos direcciones (Herren, Rüesch y Sibille, 2012, pp. 6-9). El ejemplo de Semedo es representativo en este sentido dado que limita la explicación de una retórica en China a la de la composición escrita, omitiendo la complejidad del concepto de *wen* detrás de ella.

### ¿Existió una retórica en China?

Cuando Vagnone y Aleni transmitieron a sus lectores chinos los distintos saberes de “Occidente”, presentaron a la retórica como un saber propio de sus instituciones educativas buscando, al mismo tiempo, anclajes en la cultura letrada china, sobre todo al incluir la retórica dentro de los *wenxue* 文學, *wenke* 文科 o *wenyi zhi xue* 文藝之學, términos que los mismos misioneros adaptaron para referir a los “estudios literarios”, la base para luego realizar otros estudios. Desde luego, esta búsqueda de anclajes locales se replicó en otros campos, no solo en la retórica, como una estrategia que permitió a los misioneros tornar nuevos contenidos, conceptos y terminología más familiares a sus lectores chinos. En el caso que analizamos aquí, si bien este anclaje en el concepto de *wen*

<sup>17</sup> Su título original en portugués es *Relação da Grande Monarquia da China*.

<sup>18</sup> Probablemente esto remita al modelo de composición según el *baguwen*, mencionado en la nota 13.

facilitó a los jesuitas introducir la formación y entrenamiento en el arte de la retórica europea, este proceso selectivo estuvo menos orientado a su asimilación con ciertos dispositivos argumentativos y de persuasión que, sin duda, existían en China. Como ya mencionamos, tal vez el propósito de estas omisiones era el de enfatizar “lo novedoso” de este arte frente a su audiencia china.

Estos temas nos remiten a un debate en la academia actual en torno a si hubo una retórica en China, el cual reúne a algunos académicos que se oponen a su supuesto “monopolio” por parte de la Antigüedad greco-latina y de “Occidente” en general, si bien esta categoría resulta algo problemática como entidad analítica.<sup>19</sup> En síntesis, convencidos de la existencia de una retórica china, reaccionaron contra lo que consideran una falta de interés por sus expresiones fuera de Occidente, con la propuesta de explorar formas alternativas y, en todo caso, contrabalancear el “monopolio occidental de la retórica”. Esta cuestión ganó terreno especialmente en nuevas publicaciones, como el voluminoso *The Routledge Handbook of Comparative World Rhetorics*, que reflexiona sobre la existencia de la retórica en mundos no europeos. En la introducción a este volumen, el editor sostiene que el campo de la “retórica comparada” se define a partir de la imprecisión de este término. Si bien parte de la definición de la retórica aristotélica como el “arte de la persuasión”, esta corriente propone una visión más abarcativa de la retórica en tanto fenómeno global (Lloyd, 2020, p. 4).

En el caso de China, algunos de estos académicos se guiaron por ciertos interrogantes, tales como: ¿qué es una retórica china? Y ¿cómo se corresponde con o se diferencia de la retórica del mundo occidental? Entre otros estudios, un número especial de la revista francesa *Extrême Orient, Extrême Occident*, editado por Paul Van Els y Elisa Sabatini, propone partir de una definición amplia de retórica, como herramienta para informar, persuadir o motivar a diferentes audiencias y analizar cómo se utilizó en textos chinos antiguos, sobre todo del período pre-imperial. Se trata de analizar la tradición retórica en China en sus propios términos, ya que cuenta con un vocabulario técnico claramente definido, como el de “debatir” (*lun* 论), “discutir” o “argumentar” (*bian* 辩) o “persuadir” (*shui* 说), entre otros. Si bien los compiladores son partidarios de la existencia de una retórica en China, reconocen que ella se apoya en una dimensión netamente escrita, a diferencia de la retórica occidental, que desde sus inicios se centró en la dimensión oral. Señalan un estudio de la académica Wu Hui que muestra cómo los estudiantes chinos entre el tardío siglo XIX y el temprano siglo XX se encontraron con la retórica occidental por primera vez cuando estudiaban en Japón. A partir de entonces, el término chino *xiuci* 修辞 (que literalmente se traduce como “uso ornamentado de las palabras”) es el que se usa hasta la actualidad para referir a la “retórica”. Dado que *xiuci* está tradicionalmente asociado con la palabra escrita –sostienen–, no sorprende que los letrados chinos en el

---

<sup>19</sup> Utilizamos este término como traducción de aquel usado por estos académicos en inglés –*the West*– dado que muchos de ellos pertenecen a academias angloparlantes.

siglo XIX desarrollaran una comprensión de la retórica muy distinta a la del mundo occidental (Van Els y Sabattini, 2012, pp. 8-10).

Un estudio extenso sobre la retórica en China es el de Chen Wangdao, *Xiucixue fajan* 修辞学发凡 (*Una introducción a la retórica*), publicado en dos volúmenes por primera vez en 1932 en Shanghai.<sup>20</sup> Consiste en un análisis sistemático de distintos estilos retóricos en un amplio espectro de obras, que puede abarcar tanto textos antiguos de China pre-imperial como libros de literatura moderna. Como ejemplo, Chen muestra dispositivos retóricos en el *Libro de las Mutaciones* (*Yi jing* 易经), por mencionar algunos de los textos antiguos, así como en la novela *Nahan* 呐喊 (*Llamado a las armas*, 1923) del escritor Lu xun 鲁迅 (1881-1936), un exponente de la literatura china moderna (Chen, 1979 [1932]). Por cierto, Chen incluye una obra que cobra protagonismo en todas estas interpretaciones partidarias de una retórica en China, *La mente literaria y el grabado de dragones* (*Wen xin diao long* 文心雕龙) de Liu Xie 刘勰 (c. 465-520 e. c.), que contiene varias menciones al “uso ornamentado de las palabras” (*xiuci*), el cual –como mencionamos más arriba–, es el término chino que se traduce como “retórica”.<sup>21</sup> Es sobre todo en la tercera parte de la obra, centrada en la creación literaria, que Liu Xie discute lo que algunos de estos estudiosos definirían como “retórica”. Otro tratado posterior, también centrado en la existencia de una retórica china, es el de Zheng Ziyu 郑子瑜, quien marca siete etapas en torno a su estudio, las cuales se corresponden con distintas dinastías, partiendo de una primera etapa de germinación del pensamiento retórico bajo la dinastía Qin 秦 (221-201 a. e. c.), hasta una etapa contemporánea, posterior a la Dinastía Qing (1644-1911), de innovación de la retórica (Zheng, 1979, p. 7).

Otros estudios más recientes realizan un ejercicio de comparación directa entre China antigua y la tradición greco-latina para reflexionar sobre la existencia de una retórica china. En su libro *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E.: A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, la académica Lu Xing propone una comparación con la retórica griega, mediante el análisis de obras literarias, filosóficas e históricas. Señala la ausencia de obras de retórica, explícitamente identificables como tales, en China antigua. No obstante, sostiene Lu, si bien no hay un único término equivalente al de “retórica” en aquellos textos, esto no denota necesariamente su ausencia en China, ya que se

<sup>20</sup> Cabe mencionar que Chen Wangdao es también conocido por haber traducido el *Manifiesto Comunista* al chino.

<sup>21</sup> Uno de los términos que también utiliza Liu Xie, en el sentido de adornar u ornamentar, es el de *shi* 飾 que, como ya mencionamos, es utilizado por Vagnone en su capítulo titulado *Xixue*. Para describir brevemente la obra de Liu Xie, se compone de cincuenta capítulos, que generalmente se dividen en cuatro partes: “Observaciones generales” (capítulos 1-5), “Géneros” (capítulos 6-25), “Teoría de la creación” (capítulos 26-45) y “Temas variados” (capítulos 46-49), y un epílogo (capítulo 50). En las observaciones generales, Liu incluye –entre otros temas– el análisis de textos clásicos escritos por sabios, los cuales erige como obras modelo. La segunda parte, sobre géneros, se centra en el análisis de escritos con rima en los primeros diez capítulos y escritos sin rima en los siguientes diez capítulos. Liu explica el origen, desarrollo, significado, forma y método de escritura de cada género. En la tercera parte, “Teoría de la creación”, Liu Xie discute algunos elementos básicos de la creación literaria, como la imaginación, estilo, el diseño de la estructura, ritmo y entonación y el ornamento. La última parte, sobre temas diversos, se focaliza en la historia literaria, autoría, público lector y en el autor.

compensa con otros cuyos significados giran en torno al discurso, el habla, la persuasión y la argumentación, lo que da cuenta de una experiencia retórica. La autora sostiene que el estudio de la retórica en Occidente es comparable al término chino *ming bian xue* 名辨学, literalmente traducido como el “estudio de los nombres”, que considera el equivalente más próximo al griego *rhetoriké*. Si bien el *ming bian* no constituyó un saber formal en China antigua, sus nociones se transmitían, desarrollaban y aplicaban a usos del lenguaje, modos de argumentación y métodos de persuasión (Lu, 1998, pp. 3-5).<sup>22</sup>

Por su parte, el académico taiwanés Li Sher-Xueh sostiene que de ningún modo los chinos carecían de retórica, si no que su naturaleza difería de aquella de la Grecia Antigua. Está presente en distintas obras, como las de dos pensadores de China pre-imperial, Xunzi (c. 310-215 a. e. c.) y Han Feizi (280-233 a. e. c.), y también incluye a *La mente literaria y el grabado de dragones* de Liu Xie, mencionada más arriba. Según Li, una de las diferencias entre las dos tradiciones reside en la carencia de una unidad lingüística en China. En esta dirección, sostiene que la retórica china se aleja de la Retórica de Aristóteles, que esencialmente basa la discusión en la *koiné* –la “lengua común”– cuando autores del período pre-imperial, previo a la unificación de China, provenían de reinos diferentes y variados en el plano lingüístico, por lo que términos como *bian* 辨, *shui* 说, *yi* 议, *dui* 对 y *lun* 论, generalmente asociados a la retórica china, no respondían a una unidad lingüística (Li, 1999, p. 19). Otro punto de comparación que señala Li –y también la académica Wu Hui– refiere a la distinción entre el ámbito privado y el público. En la época de los Estados combatientes (c. 500-200 a. e. c.), de aguda fragmentación política, los gobernantes de distintos reinos tenían que informarse sobre otros estados y planear estrategias de contraataque. Los pensadores y consejeros políticos visitaban estos estados para guiar a sus respectivos gobernantes mediante elocuentes discursos, sin comprometerse con ninguno de ellos. Sin embargo, a diferencia de la tradición retórica greco-romana, esos discursos persuasivos dirigidos a estos gobernantes para que se inclinassen por una determinada acción o estrategia tenían lugar en espacios privados, sin ser concebidos para una audiencia (Li, 1999, p. 19; Wu, 2020, pp. 86-87). Otras de las diferencias que se imponen en este ejercicio de comparaciones se vincula con el ámbito de las emociones, específicamente la capacidad del orador de conmover o suscitar emociones en su audiencia. En esta dirección, Lu Xing, mencionada más arriba, subraya que el poder persuasivo de las emociones, a diferencia de la tradición greco-latina, no jugó un rol en los dispositivos retóricos en China (Lu, 1998, 301).

Otros académicos involucrados en este debate señalan diferencias en el estilo argumentativo. En este sentido, Andy Kirkpatrick establece que la única diferencia entre

---

<sup>22</sup> Otro estudio que aplica el método comparativo es el de la académica Lan Haixia, *Aristotle and Confucius on Rhetoric and Truth: the Form and the Way*, que propone un estudio comparado de la Retórica de Aristóteles y las *Analectas* de Confucio. Parte de la premisa de que los estudios comparativos en retórica pueden ser más inclusivos e interdisciplinarios, según la definición de retórica que se tome. Partidaria de un enfoque inclusivo para realizar esta comparación, la autora encuentra que estos límites, tanto en Aristóteles y Confucio, son “porosos.” (Lan, 2016).

la retórica china y la occidental reside en los modos de argumentación. Mientras que en China se inclinaron por el método inductivo, en Occidente primó el método deductivo (Kirkpatrick, 1995, pp. 271-295).

Luego de analizar diversas posturas partidarias de la existencia de una retórica en China, cabe aclarar que no pretendemos aquí participar en este debate, ni tampoco establecer comparaciones entre una retórica china y la de tradición europea. Como vimos en este apartado, estas comparaciones trascienden las tensiones entre oralidad y escritura entre el mundo europeo y chino, ya que intervienen otras variables, como la dimensión de lo público y lo privado, o el vínculo entre el discurso retórico y las emociones que debe generar en su audiencia, entre otras cuestiones. Asimismo, también podemos incluir un aspecto que muchas de estas comparaciones no mencionan: la minuciosa reflexión sobre la retórica en sí misma, como arte, sus fines, sus géneros, su entrenamiento, entre otras cuestiones, en los tratados de retórica en Europa, lo que agrega más excepciones y salvedades a estos análisis comparativos.

## Conclusiones

En este artículo partimos de fuentes clásicas europeas fundacionales del arte de la retórica, con énfasis en su oralidad, para luego analizar algunas de las transformaciones que atravesó en el ámbito de la educación humanista, cuando la retórica también se extendió al ámbito de la composición escrita. En esta dirección, la enseñanza de la retórica se adecuó a una educación que no contemplase exclusivamente a aquellos estudiantes con un futuro en altos círculos eclesiásticos, cortesanos o diplomáticos, sino también a aquellos que ocuparían cargos en la administración civil o se desempeñarían como secretarios privados, por mencionar algunos ejemplos. No por ello la retórica como parte de los *studia humanitatis* se alejó de los ideales de estilo, gracia, elegancia y elocuencia bajo la impronta ciceroniana.

Luego analizamos la introducción de la retórica como uno de los saberes y enseñanzas de “Occidente” –como traducción del término chino *xi* 西 que actualmente refiere a Occidente y que para los jesuitas en ese entonces refería a Europa– tal como transmite Alfonso Vagnone en uno de los capítulos de su tratado *Tongyou jiaoyu*, contenidos que Giulio Aleni completa y amplía en su tratado *Xixue fan* años después. Como mencionamos aquí, Aleni contaba con una gran experiencia en la enseñanza de la retórica, que no era más que un producto de su formación en esta materia en los distintos colegios de la Compañía de Jesús en Italia. Allí tuvo estrecho contacto con la retórica, en distintos registros: como pilar de la formación del retoño de una elite que la consideraba un signo de distinción social y de prestigio, y como vía de acceso para un desempeño destacado en la esfera pública o religiosa. Tanto Vagnone como Aleni se sirvieron de los contenidos del manual de retórica de Cipriano Soares que conocían a la perfección, y que proveyó los cimientos para el juego de adaptaciones que desplegaron para comunicar la noción de retórica a sus pares letrados chinos. Estas primeras transmisiones

de la retórica en China se apoyaron en algo que los misioneros percibieron desde el inicio: el peso de la lengua escrita a la cual se aferraron para introducir la retórica europea en el campo de los “estudios literarios”.

No obstante, como analizamos aquí, Aleni también introdujo, con mayor énfasis que su predecesor Vagnone, la dimensión oral de la retórica. En este sentido, este artículo propone una conceptualización del *Xixue fan* de Aleni como un compromiso entre la escritura y la oralidad. Además de proveer una explicación más detallada de las cinco partes que componen la retórica, destacamos su explicación de la quinta parte, la acción, que incluye la gestualidad y el manejo de la voz en la pronunciación del discurso, así como la referencia a las emociones que debe despertar en la audiencia. Es aquí donde, posiblemente, Aleni busca introducir un aspecto novedoso en su explicación sobre la retórica como parte de las “Enseñanzas de Occidente” para sus pares letrados chinos, con la impronta ciceroniana, mediatizada por Soares. En síntesis, la retórica presentada por Aleni toma la iniciativa de Vagnone para servirse del *wen* como anclaje para la retórica europea, pero a la vez se aleja de él para profundizar su dimensión oral.

Por otra parte, en este proceso constante de apropiaciones, omisiones, adaptaciones, e introducción y creación de nuevos términos y conceptos, estos jesuitas dejaron de lado algo característico de los tratados sobre retórica desde Aristotéles en adelante, esto es, una profunda reflexión sobre la retórica en sí misma, como arte, sus fines y su entrenamiento, entre otros aspectos. Como vimos en el apartado anterior, esto tampoco es mencionado en los debates en torno a la existencia de una retórica china o en el ejercicio de comparaciones entre los mundos europeos y chinos que estos debates generan.

Para concluir, retomemos la breve referencia a la “retórica” china en el tratado *Relação da Grande Monarquia da China* de Álvaro Semedo, destinada a una audiencia europea. Ella nos permite reflexionar sobre los elementos que los mismos jesuitas tomaron y omitieron respecto no solo de una posible retórica china, sino también del concepto que eligieron para introducir la retórica europea: el *wen*. No observamos en el tratado de Semedo una explicación del *wen* como un complejo concepto que en China puede remitir a la lengua literaria en particular y a la escritura en general, entre otros aspectos. Tampoco menciona los términos y prácticas locales respecto a la argumentación, persuasión u ornamento, por mencionar algunos ejemplos, cuando había un vocabulario claramente definido para ello, que los misioneros sin duda conocían. Estas observaciones nos obligan a repensar el impacto de los procesos de producción, traducción y circulación de conocimiento, así como las decisiones en torno a las adaptaciones, reappropriaciones y omisiones que conllevan y los efectos e intenciones que se esconden detrás de ellas.

## Referencias bibliográficas

### Fuentes primarias

- Ai, Rulie 艾儒略 (1965 [1623]). *Xixue fan* 西學凡. En Li Zhizao 李之藻 (Ed), *Tianxue chuhan* 天學初函, 臺北,台灣: 學生書局.
- Aristóteles (1999). *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Q. Racionero Carmona. Madrid: Editorial Gredos.
- Gao, Yizhi 高一志 (1632). *Tongyou jiaoyu* 童幼教育. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52501696c/f101.item.r=Alfonso%20Vagnone.zoom> (Consultado: 27/9/2021).
- Liu, Xie 劉勰. *Wen xin diao long* 文心雕龍. Recuperado de <https://ctext.org/wenxin-diaolong/zhs>
- Monumenta Paedagogica Societatis Iesu quae primam Rationem studiorum anno 1586 editam praecessere*. (1901). Gómez Rodeles, C. (Ed). Matriti: Typis A. Avrial. Recuperado de <https://archive.org/details/monumentapaedago00gmez/page/256/mode/2up> (Consultado: 23/8/2021).
- Quintiliano (2004 [1887]). *Instituciones oratorias*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <https://archive.org/details/INSTITUCIONESORATORIASQUINTILIANO/page/n393/mode/2up> (Consultado: 23/8/2021).
- Ricci, M. SJ. (1942). *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina, nuovamente edita ed ampiamente commentata col sussidio di molti fonti cinesi da Pasquale M. D'Elia S. I.* Vol. 1. Roma: Libreria dello Stato.
- Soares, C. (1584). *De arte rhetorica libri tres ex Aristotle, Cicerone & Quintiliano pracipue deprompti*, Parisiis: Thomam Brumennium, in clauso Brunello, sub signo Olivae, M.D. LXXXIII. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12658545/f2.item.texteImag> (Consultado: 12/8/2021).
- Semedo, A. (1994 [1642]). *Relação da grande monarquia de China*. Macau: Direcção de Serviços de Educação e Juventude.

### Bibliografía secundaria

- Battistini, A. (1981). I Manuali di retorica dei Gesuiti. En G. P. Brizzi. (Ed.). *La "Ratio Studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*. Roma: Bulzoni.
- Blitstein, P. A. (2016). From "Ornament" to "Literature": An Uncertain Substitution in Nineteenth-Twentieth Century China. *Modern Chinese Literature and Culture* 28 (1), 222-272.

- Burke, P., Hsia, R. P. C. (2007). *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chen, W. 陈望道. (1979 [1932]). *Xiucixue fafan* 修辞发凡. 上海: 教育出版社.
- Colpo, M. (1997). "Giulio Aleni's Cultural and Religious Background". En T. Lipiello y R. Malek (Eds.). *Scholar from the West. Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (pp. 73-83). Brescia - Sankt Augustin: Fondazione Civiltà Bresciana - Monumenta Serica.
- D'Elia, P. (1950). Le "generalità sulle scienze occidentali" 西學凡 di Giulio Aleni 艾儒略. *Rivista degli studi orientali*, 25 (1/4), 58-76.
- Dudink, A. (1995). "Christianity in Late Ming China: Five Studies" (Tesis de doctorado). Universidad de Leiden, Leiden.
- Elman, B. A. (2013). *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Falato, G. (2020). *Alfonso Vagnone's Tongyou Jiaoyu (On the Education of Children, c. 1632). The Earliest Encounter between Chinese and European Pedagogy*. Leiden: Brill.
- Fantham, E. (2004). *The Roman World of Cicero's De Oratore*. Oxford: Oxford University Press.
- Grafton, A. y Jardine, L. (1986). *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth-and Sixteenth-Century Europe*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grendler, P. F. (1989). *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Herren, M., Rüesch, M. y Sibille, C. (Eds.). (2012). *Transcultural History: Theories, Methods, Sources*. Berlin - Heidelberg: Springer.
- Hinz, M., Righi, R. y Danilo Z. (Eds.) (2004). *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*. Roma: Bulzoni.
- Kirkpatrick, A. (1995). Chinese rhetoric: Methods of argument. *Multilingua*, 14 (3), 271-295.
- Lackner, M., Amelung I. y Kurtz, J. (Eds.) (2001). *New Terms for New Ideas. Western knowledge and Lexical Change in Late imperial China*. Leiden: Brill.
- Lan, H. (2016). *Aristotle and Confucius on Rhetoric and Truth: the Form and the Way*. Oxon: Routledge.
- Li, S.-S. (1999). *Toward a Missionary Poetics in Late Ming China: The Jesuit appropriation of "Greco-Roman" Lore through the Medieval Tradition of European Exempla* (Tesis de doctorado). University of Chicago, Chicago.
- Li, S.-S. (2019). *Rhetorica and Exemplum: The Genesis of Christian Literatura in Late Imperial China*, *Religions*, 10, 23-34.
- Lloyd, K. (Ed.). (2020). *The Routledge Handbook of Comparative World Rhetorics. Studies in the History, Application, and Teaching of Rhetoric Beyond Traditional Greco-Roman Contexts*. Oxon: Routledge.
- Lu, X. (1998). *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E.: A Comparison with Classical Rhetoric*. South Carolina: University of South Carolina Press.

- Luk, B. H. K. (1997). Aleni introduces the Western Academic Tradition to Seventeenth Century China. A Study of the *Xixue fan*. En T. Lipiello & R. Malek (Eds.). *Scholar from the West. Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (pp. 479-518). Brescia - Sankt Augustine: Fondazione Civiltà Bresciana - Monumenta Serica Institute.
- Luo, Y. (2011). *A Concise History of Chinese Literature*. Vol. 1. Leiden: Brill.
- Mack, P. (2011). *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620*. New York: Oxford University Press.
- Masini, F. (1997). Aleni's contribution to the Chinese Language. En T. Lipiello & R. Malek (Eds.). *Scholar from the West. Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* (pp. 539-554). Brescia - Sankt Augustine: Fondazione Civiltà Bresciana - Monumenta Serica Institute.
- Mungello, D. E. (1989). *Curious Land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- O'Malley, J. (1993). *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ong, W. J. (1974). *Rhetoric, Romance and Technology. Studies in the Interaction of Expression and Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- Standaert, N. (2001). *Handbook of Christianity in China. Vol. I: 635-1800*. Leiden: Brill.
- Van Els, P. y Sabattini, E. (Eds.). (2012). Political Rhetoric in Early China (número especial). *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 34, 5-216. doi: <https://doi.org/10.4000/extremeorient.241>
- Wu, H. (2020). From Oratory to Writing. An overview of Chinese Classical Rhetoric (500 BCE – 220 CE). En K. Lloyd (Ed.). *The Routledge Handbook of Comparative World Rhetorics. Studies in the History, Application, and Teaching of Rhetoric Beyond Traditional Greco-Roman Contexts* (pp. 86-95). Oxon: Routledge
- Zheng, Z. 郑子瑜. (1979). *Zhongguo Xiuxi Shigao* 中国修辞学史稿. 上海: 教育出版社.

Para citar este artículo:

Hosne, Ana Carolina (2021). La retórica en el mundo chino, entre la oralidad y la escritura. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 20, 83-104.