

El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial

Manuel Rocha Pino

Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen. En este trabajo se describe el inicio de los contactos entre China y Europa desde dos experiencias distintas: el método de evangelización realizado por la Compañía de Jesús en aquel país y su acercamiento a la tradición confuciana, así como la reacción que otros miembros de la Iglesia Católica tuvieron ante tal método de evangelización. Dichos eventos marcarán definitivamente el transcurso posterior de las relaciones sino-europeas.

Palabras clave: 1. relaciones sino-europeas, 2. evangelización, 3. acomodación, 4. confucianismo, 5. controversia de los ritos chinos.

Abstract. This paper will describe the beginnings of the contact between China and Europe through two different experiences: the evangelization method realized by the Society of Jesus in that country and its approach to the Confucian tradition as well as the reaction that other members of the Catholic Church had towards such evangelization method. These events will definitively mark the later course of the Sino-European relations.

Keywords: 1. Sino-European relations, 2. mission, 3. accommodation, 4. Confucianism, 5. Chinese rite's controversy.

culturales

VOL. VI, NÚM. 12, JULIO-DICIEMBRE DE 2010

ISSN 1870-1191

1. Introducción¹

EL CONCILIO DE TRENTO (1545-1563) SIGNIFICÓ una renovación de la idea de evangelización llevada a cabo por la Iglesia Católica y tuvo como consecuencia la aparición de nuevas órdenes misioneras y educadoras, como la Compañía de Jesús. La Contrarreforma tendría un efecto trascendental en la misión evangelizadora llevada a cabo en China, pues de ella se desprendió la generación de religiosos que arribaron al imperio Ming durante los siglos dieciséis y diecisiete, entre quienes sobresaldrían los miembros pertenecientes a la orden jesuita. En este trabajo se describen los métodos de evangelización que desarrollaron aquellos religiosos, como Alessandro de Valignano y Matteo Ricci: hombres heterodoxos para su tiempo, fieles a sus ideales y, simultáneamente, respetuosos de una realidad cultural distinta, quienes resultaron ser los protagonistas en el nacimiento de las relaciones sino-europeas modernas.

El contacto de esta primera generación de evangelizadores europeos con China fue uno de los eventos más memorables en la historia de las relaciones entre China y Europa en general, en contraste con las numerosas tragedias que posteriormente colmaron la historia de las relaciones de China con Occidente, especialmente durante el siglo diecinueve y parte del veinte.

La experiencia de Matteo Ricci y sus compañeros resulta valiosa, no sólo por las particularidades de su proyecto de evangelización, sino porque contribuye a la reflexión sobre las relaciones entre Oriente y Occidente, con el fin de enfrentar pacíficamente los procesos de cambio por los que atravesará el mundo en los siguientes años: cambios que se asocian íntimamente con el ascenso político y económico de la República Popular China contemporánea.

¹ Este trabajo fue realizado gracias a una beca de estudios de posgrado otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de México.

2. La Contrarreforma y el molismo

Los cambios doctrinales y la ciencia media

Para aproximarnos al contexto intelectual en el que Matteo Ricci (1552-1610) formuló su método de acomodación en el periodo tardío de la dinastía Ming (1368-1644), deben mencionarse dos cambios doctrinales fundamentales que brotaron durante el proceso de Contrarreforma.

Uno de los cambios doctrinales más importantes consistió en la crítica de un conjunto de postulados de tipo aristotélico que habían compuesto a los presupuestos fundamentales de la teología medieval. Una de esas críticas fue el cuestionamiento del uso del silogismo como método demostrativo.

Otro cambio doctrinal relevante fue estimulado por los deseos de la Iglesia Católica por deslindarse de la idea de predeterminación divina, ya enarbolada entonces por quienes abrazaron la Reforma protestante. Contra la predeterminación surgieron nuevas ideas acerca de los medios por los cuales podía operar la gracia divina para alcanzar la salvación: una de las propuestas teológicas para distinguir a la gracia de la idea protestante de predeterminación fue el concepto de *ciencia media* ideado por el jesuita español Luis de Molina (1535-1600). La ciencia media era considerada como una instancia mediadora entre la gracia y la voluntad humana a través de la cual Dios podría advertir cómo actuaría una voluntad o albedrío en cualquier circunstancia en que se encontrara, eliminando con ello la noción de los *futuros condicionados*, a su vez relacionada con la predeterminación. Para la ciencia media los futuros no se encontraban condicionados sino que dependían de ciertas condiciones particulares.

Como afirma Miquel Beltrán, a través del concepto de *ciencia media* Luis de Molina defendía

una concepción de gracia eficaz *ab extrinseco*, esto es, que tiende infaliblemente a un efecto contemplado por Dios, no en efecto de que éste

Culturales

lo haya decretado, sino por medio de un elemento exterior, a saber, la ciencia media, gracias a la cual Él conoce todos los futuros contingentes con una suerte de autoridad lógica a Sus propios decretos. Conoce, en particular, cuáles serán los actos libres que cada uno de nosotros realizará bajo *la incitación o el auxilio de cierta gracia particular*. Lo que le importa a Molina es, en efecto, salvaguardar la libertad de indiferencia del hombre y entiende conseguirlo afirmando que Dios, conociendo lo que haría cada hombre si estuviera sumido en éstas o en aquellas circunstancias, y sabiendo además cuáles serán las circunstancias en las que se encontrará todo hombre en cada momento de su vida –pues Él mismo las ha decretado– puede en consecuencia prever qué actos libres realizará el hombre a lo largo de su existencia, *pero ello no predeterminándolos causalmente*. Molina reduce así la predeterminación (en cuanto concierne a los designios de la voluntad humana y a las acciones consecuentes de ella) a la presencia divina y no a los medios humanos para que ésta se produzca *non ex parte mediorum effectusque praedestinatione, sed ex parte divinae praescientia* [“los medios no efectúan la predestinación, sino la presencia divina”] (Beltrán, 1997:14).

Si bien la ciencia media encontró un fuerte rechazo de un sector de la Iglesia durante el siglo diecisiete, suscitando largos debates teológicos sobre el tema de la omnipotencia de Dios, tuvo como resultado el paulatino abandono del uso del silogismo como método único para llegar a conocer una verdad mediante el concepto de *probabilismo*. El probabilismo fue el argumento que permitió a Matteo Ricci articular una versión del confucianismo coherente con los dogmas católicos.

La ciencia media, como Molina había presentado, era un conocimiento de los objetos condicionales (futuros contingentes) cuyo estatus condicional contiene el hecho de que no son deseados por la voluntad de Dios en la etapa de su conocimiento previo. A pesar del condicionamiento contingente de los objetos de aquel conocimiento –su carencia de realidad ontológica–, la ciencia media de Dios, para los molinistas, era totalmente necesaria, cierta e infalible (Feldhay, 2003:174). Es decir, la ciencia media reconocía la presencia de un libre albedrío sin contradecir la omnipotencia de Dios.

Las consecuencias culturales de esta nueva dimensión de la capacidad humana para actuar, reconocida en el contexto del catolicismo, suscitaron un cambio histórico. Un ejemplo de ello, en el caso de los jesuitas, fue el creciente interés por relacionar la formación educativa con una profesionalización laboral adecuada (las actividades profesionales debían ser concordantes con una formación previa), que ocasionaron un cambio doctrinal, ideológico y epistémico. Además, al adjudicarle el atributo de ley divina a la ciencia media, y no solamente a la gracia, el deslinde frente al determinismo protestante fue definitivo (aunque para la Iglesia Católica la predeterminación se conservó hasta cierto punto en los atributos carismáticos de los santos y profetas).

A partir del Concilio de Trento los cambios de tipo doctrinal tuvieron su equivalente en los cambios institucionales. Éstos se enfocaron en hacer de los miembros de la Iglesia sujetos más dinámicos para que encontraran en la acción de la propagación de la fe la razón de su pertenencia a la Iglesia, rompiendo con la idea medieval que relacionaba la contemplación de Dios y el enclaustramiento con el aseguramiento de la salvación. En contra de ello, durante Trento se tomaron medidas como dotar de las responsabilidades diocesanas a los obispos, al mismo tiempo que la Iglesia se orientaba hacia la formación de un clero regular. Como es sabido, de los nuevos grupos religiosos que aparecieron la orden jesuita fue uno de los más significativos, debido a la amplia identificación que tuvieron sus miembros con las aspiraciones de cambio contenidas en la *Devotio Moderna*: es decir, una aproximación personal y cotidiana a Dios mediante la oración, como en el caso de los *ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola (y no limitándose al puro conocimiento escolástico), así como mediante una activa labor misionera.

Estas aspiraciones pueden resumirse en una nueva idea de ser humano como ser complejo, que los jesuitas comenzaron a desarrollar tras la muerte de Loyola. La idea de complejidad humana fue el punto de partida de su desarrollo intelectual posterior y tuvo como resultado el inicio de una investigación

protocientífica (al menos en un nivel especulativo), los centros de estudios propios de la *Ratio Studiorum* (la modificación en el sistema de estudios que reemplazó a las divisiones medievales del *Trivium* y el *Quadrivium*) y la creciente profesionalización de sus miembros, así como la justificación que permitió la penetración jesuita entre las élites políticas e intelectuales de su época; en lo que concierne a la aproximación de Ricci a la cultura china, esta idea sobre la complejidad humana permitió la conformación de algo que puede caracterizarse como una idea temprana sobre lo que será el respeto hacia la otredad (Criveller, 1998:5).

3. Dos experiencias en los primeros contactos de Occidente con China: el método de acomodación jesuita y la evangelización realizada por las órdenes mendicantes

El método de acomodación jesuita

Desde la época de Francisco Javier, quien se percató de que no podría realizar su misión evangelizadora en Japón sin la ayuda de los *daimios* locales, los jesuitas entienden que es necesario penetrar entre las élites locales de Asia para iniciar un proceso de evangelización desde arriba, y no a partir de la conversión de las clases populares, como creían los frailes de las órdenes mendicantes. Francisco Javier, quien ya tenía una experiencia de diez años en las misiones de la India, Malaca y Japón, fue también el primero en percatarse de que la misión en China resultaría la más trascendente en un proyecto para iniciar la evangelización a gran escala en esa parte del mundo, pero nunca obtuvo el permiso para entrar en el territorio Ming, y murió en Macao en 1552 (Higashibaba, 2001:12-14). La organización de un Estado burocrático como el imperio Ming obligaba al desarrollo de una estrategia de evangelización distinta a la usada en otras regiones con estructuras políticas menos complejas.

Acomodación jesuita y evangelización en China

La misión en China fue iniciada bajo la responsabilidad del italiano Alessandro de Valignano, quien en 1577 llegó a Macao con el nombramiento de Visitador del Este y quien decide que los jesuitas eran quienes deberían adoptar las costumbres chinas, en lugar de que “los conversos sean simples japoneses o chinos transformados en portugueses” (Ross, 1994:42-43). Valignano pertenecía a la generación de italianos jesuitas que habían sido enviados a Asia para evitar un conflicto de intereses entre la Compañía de Jesús y el *Padroado* portugués:

El Patronato Real (*Padroado* en portugués) era una concesión que la Iglesia otorgaba a una monarquía por sus servicios a la religión católica. Según el contrato realizado en Tordesillas en 1494, los portugueses lograron en Asia, como su zona legítima de evangelización, todo el territorio oeste del meridiano 370, incluyendo India, Malaca, China y Japón. Sin embargo, al poco tiempo, llegaron a esa zona cada vez más misioneros desde Nueva España y Filipinas, de manera que la polémica entre los dos países (*España y Portugal*) sobre el Patronato Real resultó inevitable (Shen, 2000:48).

Dos años después, el también italiano Michele Ruggieri (1553-1607) se reúne con Valignano en Macao. Ruggieri había permanecido durante un tiempo en la misión de Goa, en India, pero había preferido viajar a otra misión debido a los problemas políticos que se suscitaban con los indios. Desde su llegada, Ruggieri se dedicó al estudio del idioma chino y en algún momento trató de traducir el texto confuciano de *La Gran Sabiduría o Daxue*. Bajo las ideas de Valignano, Michele Ruggieri se dedicó a estudiar a la sociedad china, y decidió que el mejor método para acercarse a los chinos era adoptar el aspecto de los bonzos budistas, y transformado de esta forma se reunió con Fernando Pasio en Zhaoqing en 1585 (Ross, 1994:121-122). En el caso de la misión jesuita en China, la inculturación por la vía violenta fue sustituida por el denominado *modo soave* perfeccionado por Valignano: una mezcla de búsqueda por el conocimiento de la condición humana con base en la educación, los intereses

intelectuales, la inclinación a establecer lazos amistosos con los chinos y la flexibilidad para la adopción de nuevas costumbres, sumado al deseo y el compromiso de transmitir una Verdad propia. Desde su estancia en Japón, Valignano había comprendido la naturaleza de la misión que esperaba en Oriente, y es en Japón donde formula el concepto de acomodación, teniendo a la barrera del idioma como el primer objetivo que habría de vencer (Moran, 1998:178). Valignano comentaba:

[...] estamos en un lugar diferente y en una época diferente; ya no se puede seguir el viejo método en que los misioneros [...] “con una Biblia en una mano, con la espada en la otra” [...] se encuentran con otras naciones [...]. Este método no puede ser efectivo en el gran imperio del Oriente Extremo (citado por Shen Dingping, 2000:64).

Por su parte, Ruggieri redactó un catecismo en latín para ayudarse en su labor de evangelización y lo hizo traducir al chino por los intérpretes de Macao. Esta obra es el llamado *Catecismo de Michele Ruggieri* o *Tianzhu Shilu* (“Verdadero tratado del Señor de Cielo”), publicado en 1584, y que es considerado “la primera obra occidental escrita en chino”. Una adaptación del *Tianzhu Shilu*, denominada *Siguo Tianzhu Shilu* (“Verdadero tratado del Señor de Cielo adorado en Occidente”), circuló como manuscrito hasta que fue revisada por la censura de los propios jesuitas. En este primer catecismo de Ruggieri los misioneros se denominaban a sí mismos como *seng* o bonzos budistas y no contenía ninguna alusión al confucianismo (Cervera Jiménez, 2002:213-214).

La identificación de los jesuitas con los monjes budistas fue sencilla, por el estilo de vida de estos monjes y porque, desde el punto de vista chino, los católicos también profesaban una religión proveniente desde tierras ubicadas en occidente (en el sentido de que el budismo fue introducido en China desde la India). A primera vista, los jesuitas debieron haber aparecido como un nuevo grupo de monjes budistas, entre los muchos que habían llegado a China. Pero los jesuitas observaron que

los religiosos (budistas o taoístas) no tenían, ni remotamente, la posición social y la respetabilidad que el clero católico tenía en Europa (Cervera Jiménez, 2002:216). La élite social y política del imperio Ming se integraba por los letrados y los burócratas ascendidos mediante el sistema de exámenes confucianos.

Por su parte, Matteo Ricci, quien tenía una formación humanista completa (estudió matemáticas con Christopher Clavius en el Colegio Romano), había conocido a Valignano en Roma y viajó a Goa en 1578, pero tras desalentarse por la situación en India decide transitar a Japón. En este momento Ruggieri le sugiere que se reúna con el grupo jesuita en Zhaoqing, lugar en el que Ricci se dedicará al estudio del idioma chino; hacia 1584 ya era capaz de mantener conversaciones en chino e intenta traducir los cuatro libros de Zhu Xi (1130-1200), el filósofo de la dinastía Song creador de la escuela filosófica que los jesuitas bautizaron como *neconfucianismo* (un término inexistente en China) (Ross, 1994:122-123).

Por su parte, Ruggieri tuvo que partir de China en 1588, y para ese entonces los jesuitas se habían percatado de las desventajas de ser tratados como bonzos “ignorantes y superticiosos”, pues así los prejuaban los funcionarios confucianos; el perfeccionamiento del proyecto de evangelización de Ricci comenzó a fructificar hacia 1595, coincidiendo con el cambio de la sede de la misión a Nanchang y el inicio de la autotransformación de Ricci en un letrado confuciano. En Nanchang, Ricci pudo entrar en el mundo de los letrados confucianos y comenzó a escribir obras en chino, cosa que aumentó su prestigio personal, además de que alcanzó fama entre la élite intelectual por su memoria privilegiada (podía recordar perfectamente clásicos confucianos completos), sus conocimientos científicos (Ricci era un iniciado en geografía, matemáticas y astronomía) y la elaboración de su primera interpretación cristiana del confucianismo. Posteriormente Ricci viajaría a Nanjing, en donde aumentaría su círculo de conversos chinos (como los letrados Xu Guangqi, Li Zhizao y Yang Tingyun). A partir de 1601 se establecería permanen-

temente en Pekín hasta su muerte en 1610 (Cervera Jiménez, 2002:217).

Mediante sus estudios sobre la filosofía confuciana, Ricci intentará concretar una síntesis ética entre el cristianismo y el confucianismo. Esta síntesis se articularía mediante los elementos sociales y morales del confucianismo con los espirituales del cristianismo (Mungello, 1999:68-69). Para ello equipara el concepto chino de *Tianzhu* al de Dios, en la lógica de una ley o religión natural que necesita de la Revelación. El proyecto de evangelización ricciano funcionaría si lograba convertir al catolicismo al emperador Ming mediante las aportaciones intelectuales y científicas de los jesuitas a la corte. Éste era un objetivo más bien ilusorio, pero notable si consideramos la desastrosa experiencia de la misión en Japón y sus métodos de evangelización y conquista, causantes de la persecución anticristiana desatada por Hideyoshi entre 1596-1597. Para evitar una experiencia como la que provocaría la masacre de misioneros en Japón, Ricci se orientó hacia métodos intelectuales para lograr atraer la atención de la élite burocrática china:

Frente a la dificultad de obtener la licencia de la misión en China, (los jesuitas) enfatizaron el principio de una misión pacífica y de acomodación, cuyo enfoque no radicaba en los intereses actuales, sino más bien en el desarrollo a largo plazo. Para concretar este propósito, tomaron a los letrados chinos como los objetos más importantes de evangelización; sin embargo, para ello se tomó un procedimiento de desarrollo (Shen, 2000:72).

En contraste a lo sucedido en Japón, la de Ricci fue “...una de las pocas alternativas serias frente al generalmente brutal centrismo étnico que caracterizó a la expansión europea a lo largo de la Tierra” (Criveller, 1998:68-69).

El método de evangelización de Ricci se puede definir como un apostolado indirecto y consistió en la aproximación de los evangelizadores a los gentiles mediante el diálogo y la discusión sobre la verdad revelada a través de un conjunto de refutaciones

y disputas con las que se esperaba convencer al interlocutor. Para ello el misionero se despojaba frente al otro de su identidad y adoptaba algunas de sus costumbres, como la indumentaria o el idioma, pero sin perder la esencia de su labor, que era el mensaje de salvación. “Ricci tuvo que presentarse como moralista, filósofo y sabio y fueron discursos de laico los que se esforzó por pronunciar primero ante los letrados, practicando un estilo de moda a fines del periodo Ming: el de la conferencia filosófica (*jiangxue*)” (Gernet, 1989:27). La acomodación se puede entender en dos sentidos: “En cierto modo, la acomodación, aunque es un término muy simple, indica un proceso muy complejo, mediante el cual los jesuitas se ‘reinventaron’ a sí mismos y a su visión de la cultura autóctona, en este caso la china; también los chinos ‘cristianizados’ u ‘occidentalizados’ cambiaron” (Cervera Jiménez, 2002:220).

La acomodación de Ricci constaba de cuatro puntos:

- Adaptación al estilo de vida, incluyendo lenguaje, vestido, alimentos, etiqueta y estilos de viaje.
- Traducción de las ideas cristianas mediante el uso de los clásicos confucianos o el uso de historias populares chinas, utilizadas metafóricamente para una mejor explicación de la doctrina.
- Un comportamiento ético de los evangelizadores en el que sus actos fueran coherentes con la prédica, especialmente en el caso de los valores que fueran más cercanos a la moral occidental, entre ellos la amistad. Ricci consideraba que la integridad de los misioneros avalaba la verdad del mensaje.
- La posibilidad de incorporar los ritos funerarios confucianos en la liturgia católica (Criveller, 1998:38-39).

En los encuentros con sus amigos letrados Ricci no hablaba sobre los misterios propios de la fe católica y un catecismo era lo único que se le proporcionaba a aquellos que verdaderamente deseaban abrazar la religión. Por ello la instrucción religiosa antes

del bautismo era un hecho muy largo, serio y completo. En cierto sentido, Ricci ocultaba el verdadero fin de la labor misionera, que era la transmisión de una nueva fe religiosa a China, y prefería mostrar un perfil bajo, como un simple intelectual extranjero integrado al entorno, algo comprensible si consideramos los riesgos políticos y judiciales que conllevaba despertar las sospechas de los funcionarios imperiales. Para llevar a cabo dicha instrucción, Ricci se apoyó en un catecismo escrito por él y en una selección de historias y verdades cristianas a las que llamó la *Doctrina Cristiana*. Posteriormente estas acciones fueron especialmente criticadas por los frailes mendicantes, quienes hacían una *tabula rasa* sobre el valor de todas las enseñanzas católicas. Para los frailes nada debía ser discriminado en la misión, en tanto verdad revelada o vida de Cristo, y se escandalizaban de que Ricci, en su catecismo, hubiera suprimido ciertas cuestiones sobre la Pasión.

La principal obra de Ricci, el *Tianzhu shiyi* (“El verdadero sentido de la doctrina del Señor de Cielo”) fue publicada en 1603, pero Ricci la había comenzado a escribir desde su estancia en Nanchang. El *Tianzhu shiyi*, llamado también *Catecismo de Ricci*, “de hecho es más una doctrina (o diálogo preevangélico) que un catecismo, ya que no es tanto una exposición de las verdades fundamentales del cristianismo para los ya convertidos como una obra apologética para hacer ver lo razonable de la religión cristiana a los intelectuales chinos” (Cervera Jiménez, 2002:223). El texto se estructura como un diálogo intelectual entre un letrado chino y el misionero occidental que va respondiendo a sus cuestionamientos. La predicación masiva o apostolado directo, aunque un método que se supone más rápido, era algo inadecuado en el proceso de convencimiento intelectual de la élite de letrados a la que aspiraba Ricci. Esto produjo cierta oposición entre algunos miembros de la orden jesuita, como Nicolo Longobardi (quien sucedería a Ricci en el mando de la misión tras su muerte en 1610), quien prefería la conversación grupal abierta, mientras que Ricci establecía comunidades marginales o de élite. Posteriormente, Longobardi escribirá sus desacuerdos con Ricci,

los cuales serán publicados por el dominico fray Domingo de Navarrete (Cummins, 1993:61).

Durante el periodo tardío de la dinastía Ming, China ya no era tan reacia a aceptar la presencia de extranjeros y a recibir las influencias culturales que éstos llevaban (Minamiki, 1985:2). La crisis política y social que menos de medio siglo después de la llegada de Ricci acabarían con el periodo histórico de la dinastía Ming en 1644, más que a las amenazas externas inmediatas, se debió a problemas internos provocados por luchas por el poder entre dos grupos cortesanos: los eunucos, que progresivamente habían alcanzado una gran influencia en la corte interior, y las facciones de letrados confucianos que se hacían cargo de los puestos burocráticos. El Estado tradicional Ming se dividía en una corte interior (el grupo de funcionarios y allegados íntimos de la familia imperial habitante de la Ciudad Prohibida) y una corte exterior, dominada por la primera y compuesta por el resto de los funcionarios que laboraban en los distintos niveles del gobierno (Hucker, 1968:53). La competencia entre los poderes institucionalmente establecidos de los letrados confucianos y la informalidad cortesana de los eunucos causó una serie de crisis administrativas que terminaron afectando a la eficacia del poder público. El resultado fue un creciente malestar entre los campesinos, quienes languidecían por cargas fiscales cada vez peores. Tras algunos años de violentos levantamientos campesinos que devastaron el campo y muchas ciudades, la situación fue aprovechada por los manchúes, fundadores de la dinastía Qing. Sin embargo, tal crisis social no se manifestaba en el mundo hermético de la corte interior, en la que habitaba el emperador Ming aislado del resto del mundo.

Las pugnas cortesanas causaron una creciente ortodoxia confuciana entre la élite de funcionarios, lo que seguramente benefició a la presencia jesuita en la corte interior durante ese tiempo: tal reacción ortodoxa era hostil a las influencias budistas que habían penetrado profundamente en los medios letrados, un proceso que se había desarrollado desde los últimos años del

siglo dieciséis. Esta ortodoxia confuciana, siendo tanto política como filosófica y moral, muy pronto se hizo inseparable de la lucha que enfrentaba en el palacio imperial a los favoritos eunucos con el grupo de funcionarios y letrados “inquietos por la degradación de las costumbres políticas y por la impotencia del Estado” (Gernet, 1989:35). Sin embargo, es en la corte interior en la que se moverá de una forma sorprendentemente libre la élite jesuita que penetró en China durante el siglo dieciséis, superando las conocidas fobias culturalistas de la China imperial contra lo extranjero (Criveller, 1998:7). Matteo Ricci arribó a China en un momento en que los extranjeros debían tener especial cuidado si no querían ser expulsados del país. Sin embargo, alcanzó un gran éxito entre los letrados y funcionarios de Pekín, al punto de que se le llamó “hombre extraordinario” o *jiren*: “Muchos se apresuraban a verlo e invitarlo, y Matteo Ricci (*a quien en China llamaban Li Madou* –利瑪竇–) se quejaba en una de sus cartas de ya no disponer de momento alguno para sí mismo hasta el punto en que olvidó decir misa” (Gernet, 1989:29).

No obstante, la élite jesuita sólo era reconocida en la corte interior Ming. Fuera de ella poseía una buena cantidad de opositores y críticos, sobre todo en el seno de la misma Iglesia Católica, debido a la estrategia que había tomado para realizar la misión evangelizadora. De la estrategia de misión realizada por estos jesuitas aparecerá una de las controversias más importantes del mundo católico tras la Contrarreforma: el debate sobre la aceptabilidad de los ritos chinos en la liturgia católica, tema que aún llena los debates actuales sobre teología.

La acomodación jesuita y el confucianismo

Los jesuitas se dieron cuenta de que el confucianismo era un sistema de creencias para un sistema de vida, sin un panteón o un dogma supernatural que lo sustentara: el confucianismo era un sistema moral que regulaba las relaciones personales mediante el

reconocimiento del lugar que cada individuo tenía socialmente. La piedra angular de tales relaciones era la filialidad, de la cual se derivaban las otras cuatro relaciones sociales confucianas: el hijo le debía obediencia al padre, la esposa al esposo y el hombre común al emperador; solo los amigos podían establecer relaciones entre iguales. La ritualidad de estas creencias o *li* era más bien una regulación del comportamiento y no buscaba agradar o hacer ceremonias a algún ente. De esta filialidad (ante todo ética) es que se deriva el tipo de ritualidad funeraria china que será, junto con los ritos realizados en el templo de Confucio, el centro del debate sobre los ritos chinos (Minamiki, 1985:3).

Estas ceremonias se realizaban para honrar la memoria del fallecido o de algún ancestro por la necesidad confuciana de relacionar alguna sustancia material con la memoria de la persona. A su vez, la persona fallecida se representaba mediante una tablilla de madera con su nombre escrito, es decir, la tabla del espíritu del personaje, además del ideograma *shen*: “el asiento del espíritu”.

Los rituales funerarios no investían un carácter totalmente privado, pues los regulaba el Ministerio de Ritos del Imperio, lo que unificaba profundamente lo sagrado con lo profano y lo privado con lo público y lo estatal (Minamiki, 1985:11).

Cabe mencionar que en la mentalidad tradicional china no se establecía una distinción tajante entre los aspectos profano y sagrado, ya que el poder le era cedido al emperador por el Cielo (*Tian*) a manera de mandato. El Cielo delegaba la autoridad a un hombre que se convertía, de esta forma, en el *Hijo del Cielo* pero sin transformarlo en la divinidad o en parte de esta divinidad. Esta condición no era un contrato ni existía algo que, por escrito, estableciera los términos de tal situación. La delegación del mandato a un hombre en particular se daba en términos morales, totalmente explicables desde la perspectiva de la ética confuciana en función de la actuación virtuosa del soberano. El emperador debía comportarse con la rectitud de un sabio confuciano, para de esta forma convertirse en un ejemplo para sus

súbditos. Por ello la virtud del emperador lo hacía grato a los ojos del Cielo (una entidad por lo demás abstracta) y su buena actuación se manifestaba en la prosperidad del país. Por medio de su mandato el emperador podía ser un sumo sacerdote, pero su principal función era la de administrar y gobernar con sabiduría: el aspecto profano se situaba por encima de lo sagrado, lo cuál era una instancia simbólica y formaba parte de la labor de gobierno ejercida.

La idea china de unidad entre lo sagrado, lo profano y lo político fue determinante en el desarrollo que tuvo la controversia de los ritos chinos y el posterior rechazo de los gobernantes de la dinastía Qing (1644-1911) a lo que consideraron intromisiones de la Iglesia Católica en los asuntos internos de China. La prohibición papal a la realización de los ritos en honor de los ancestros sobre un segmento de la sociedad china, por muy pequeña que fuera, cuestionaba la autoridad moral del emperador: al prohibir los ritos funerarios, el papa se pronunciaba en contra de la autoridad y la virtud del Estado, al mismo tiempo que atentaba contra las buenas costumbres sociales de respeto filial. Los jesuitas lograron entender que estas prácticas sociales chinas en realidad eran un sistema de creencias complejo, lleno de significación simbólica sobre la moralidad, mientras que otros evangelizadores, en particular los frailes mendicantes, vieron en tal comportamiento social sólo superstición e idolatría.

El método que los jesuitas emplearon para lograr discernir la verdadera naturaleza de los ritos confucianos fue emplear el probabilismo derivado del molinismo. Para Ricci, la probabilidad se inclinaba a que los ritos funerarios no fueran supersticiosos, y por ello argumentaba que se debía analizar cada una de las partes del ritual funerario entre los conversos para determinar las partes que fueran posiblemente no supersticiosas de las que eran seguramente idólatras (las cuales prácticamente no existían, a juicio de Ricci). Lo que prevalecía en esta verificación era la tolerancia por la generalidad del ritual funerario, y quedaban prohibidas solamente las peticiones a los muertos y la quema de

papel moneda; pero se permitía el uso de velas, flores e incienso en el funeral, así como el uso de la tabla del espíritu del fallecido con el ideograma *shen* (Minamiki, 1985:18-19).

Uno de los argumentos probabilísticos de Ricci para establecer que los ritos funerarios no eran supersticiosos fue el estudio de los textos clásicos confucianos que realizó para conformarse una idea total de lo que era el confucianismo (Criveller, 1998:61). Esta profundización en el pensamiento chino fue un paso fundamental en su proceso de identificación (y mimetización) con el otro con el fin de buscar su conversión. Para Ricci, los chinos en realidad poseían una religión natural, porque no habían contado con la Revelación hasta ese momento: la ayuda de los jesuitas consistía en completar ese conocimiento primitivo con la buena nueva católica (Cummins, 1993:52-53).

Tras estudiar los textos morales de Confucio y comprobar el escepticismo que el maestro tenía hacía la metafísica, Ricci concluyó que los chinos en realidad poseían tal religión natural ya no como una probabilidad sino como una certeza y que en realidad Dios estaba relacionado con la idea del *Tianzhu* chino, por lo que existían dos términos similares en su idioma para referirse a la divinidad: *Tian* (cielo) y *Shangdi* (señor de lo alto). Sin embargo, para Cervera Jiménez la existencia de ambos conceptos representaba un problema:

El dilema era el siguiente: si se usaba *Shangdi* parecería que el cristianismo no se diferenciaba del confucianismo, y si se utilizaba *Tian*, era un término demasiado impreciso e impersonal. Al final se adoptó el término *Tianzhu*, algo así como el “señor del cielo”, que si bien está dentro de la tradición china, es más personal que simplemente *Tian* (Cervera Jiménez, 2002:229).

Hasta la fecha se sigue usando el término *Tianzhu* como la denominación del Dios cristiano en China.

Ricci estableció cuatro puntos de análisis para seleccionar los aspectos del confucianismo que podían integrarse al catolicismo:

Culturales

- La favorable interpretación de los puntos dudosos.
- La distinción entre las fuentes básicas y los comentarios.
- Considerar al confucianismo una religión natural o una simple filosofía.
- Considerar que en el cristianismo se realizarían los valores éticos del confucianismo (Cummins, 1993:61).

Según Ricci, los rituales no habían sido, en su forma primitiva, actos religiosos sino sólo actos reverenciales, con consecuencias únicamente sociales o civiles, algo importante para los letrados conversos (Minamiki, 1985:21). Sin embargo, esta interpretación fue duramente criticada tras la llegada de los frailes mendicantes a Macao en 1633 y fue el principal tema que originó la controversia sobre los ritos chinos entre ambos grupos hasta el juicio definitivo de la bula papal *Ex Quo Singulari* de 1742.

La discusión de Ricci se centraba en el plano moral, pero los mendicantes y otros jesuitas llevaron el problema hasta la esencia misma de la religión. Esto produjo que ciertas prácticas de respeto a los ancestros hayan sido calificadas de idólatras y que las autoridades de las órdenes mendicantes cuestionaran si Confucio, al haber sido un pagano, había alcanzado la salvación. Los argumentos de Ricci a favor de la salvación de Confucio eran: “Todos aquellos que conocen y aman a Dios sobre todas las cosas, y murieron en el conocimiento de Su amor, son salvados. Si Confucio los había hecho, entonces él fue salvado” (Cummins, 1993:112). Igualmente, otro aspecto en el proyecto de acomodación fue el proceso de formación de un clero nativo, además del establecimiento de las residencias en donde se entrenarían los nuevos seminaristas, y el uso del chino para la enseñanza de la teología: Roma sólo permitió con reservas la formación del clero nativo.

Otra discusión fue sobre el tipo de identidad que debería adoptarse para realizar la acomodación. Como se ha mencionado, Ruggieri se inclinaba hacia el budismo, mientras que Ricci vio en el confucianismo y el mundo de los letrados el camino más

sencillo para viajar hacia Pekín, aunque ello no significó una confrontación directa entre ambos (Criveller, 1998:90). Lo cierto es que Ricci tenía una visión muy negativa sobre el budismo, al que calificaba de “engañoso, una creencia que le ha hecho gran daño a este país”, etcétera. Ricci planeaba desplazar al budismo mientras se asociaba con el confucianismo simultáneamente y, junto a las afinidades filosóficas, utilizar el clima político para sus fines (Ricci, 1985:134-135). Para él el budismo en realidad había corrompido las antiguas tradiciones chinas, mientras que el neoconfucianismo de Zhu Xi se había dejado contaminar por los budistas. Como es de esperarse, sus posiciones antibudistas le atrajeron una mayor simpatía entre sus amigos letrados. Por razones prácticas, Ricci deseaba establecer una alianza con los confucianos contra los budistas y esperaba que algunos aspectos ambiguos del confucianismo pudieran ser interpretados de una manera que fueran compatibles con las doctrinas cristianas (Rule, 1986:28).

Fue tanto el furor antibudista de Ricci que llegó a afirmar en el *Tianzhu shiyi*:

La religión del Señor del Cielo es una religión muy antigua, y Sakyamuni vivió en el Oeste. Secretamente él debió haber escuchado de esta enseñanza... Sakyamuni debió haber tomado las doctrinas del Señor del Cielo, Señor del Infierno (para nosotros), con el fin de promover sus particulares puntos de vista y enseñanzas heterodoxas; nosotros transmitimos el camino correcto (Ricci, 1985:143).

Es decir, Ricci comete el error de considerar al Buda histórico como un falso transmisor del cristianismo.

Algo que preocupó a Ricci en relación con el budismo (y el neoconfucianismo) era la esencia monista de sus postulados, lo que chocaba no sólo con su formación renacentista sino con toda la orientación dualista de la tradición del pensamiento occidental. Por ello Ricci fue reacio a aceptar la idea de una igualdad en la esencia de los animales y los seres humanos, así como la creencia de la transmigración de las almas, idea básica del budismo:

Culturales

El Señor del Cielo no cambia la naturaleza de lo creado sólo por el bien o el mal que pudieran haber hecho. Por ejemplo, la naturaleza de los pájaros y las bestias no está destinada desde el nacimiento para la vida eterna, por lo cual, aunque en ocasiones pudieran hacer el bien, el Creador no lo tomaría en cuenta para que pájaros y bestias cambiaran en criaturas con naturalezas destinadas para la vida eterna (Ricci, 1985:169).

La amistad

Ricci usó su atractivo personal para hacer amigos y así penetrar en la sociedad china. Los chinos lo veían como una persona virtuosa, con barba rizada, “una voz como campana”, inteligente, amable, talentoso y que podía leer e investigar sobre cualquier tema una vez introducido en él (Mungello, 1989:145). Junto a un aspecto que inspiraba confianza, Ricci logró despertar en los chinos un gran interés, no sobre la filosofía moral que más interesaba al propio Ricci, sino sobre un mapa mundial de su propiedad. Este mapa puede considerarse como el primero en mostrar Europa y América a los chinos.

Los contactos anteriores tuvieron como base la relación de amistad entre los participantes de una tertulia intelectual. De la misma forma, la presencia de Ricci en la corte Ming inició con obsequios al emperador Wanli de libros, mapas, clavicordios y un reloj tras su llegada a Pekín (Cummins, 1986:43-44). La amistad es el plano práctico en que se realizan las ideas de Ricci, ya que por un lado ella formaba parte de una de las cuatro relaciones confucianas, aunque en el caso de la amistad la relación personal era asumida voluntariamente y se ponía al servicio para fortalecer las relaciones familiares y con la clase oficial. Gracias a sus relaciones de amistad, Ricci logró penetrar en la sociedad china y consiguió buena parte de sus conversos: “Ricci y sus amigos chinos vieron en la amistad un primer y valioso punto de encuentro en común entre dos mundos: su compartida aproximación humanística a la vida” (Criveller, 2003).

Matteo Ricci enfatizaba la necesidad de establecer lazos frater-

Acomodación jesuita y evangelización en China

nos entre extraños, quienes no tienen razón para enfrentarse entre sí sólo por el hecho ser diferentes: ésta es una de las lecciones más valiosas de la experiencia jesuita en China. No obstante su heterodoxia, Ricci nunca abandonó sus ideales religiosos y políticos, y su método de acomodación es, en el fondo, el medio para llevar a cabo un proyecto político fiel a la ideología de quienes lo trataron de llevar a cabo (la evangelización paulatina de todo el imperio Ming), pero a través de la persuasión, el estudio de la *otra* cultura y el intercambio pacífico de ideas: “Para los jesuitas la defensa de la voluntad libre era extremadamente importante dadas sus pretensiones pedagógicas y de expansión político-religiosa” (Beltrán, 1997:15).

El método de evangelización mendicante

Hasta antes de la llegada de la orden franciscana a China en 1633, el problema de la aceptabilidad de los ritos confucianos en la liturgia había permanecido como parte de las discusiones teológicas intramuros de los jesuitas. Pero con la ruptura de su monopolio misionero la controversia tomó unos senderos ya temidos por Ricci hasta antes de su muerte en 1610.

El monopolio jesuita en China fue fracturado con el arribo de los franciscanos a Catay (como se conoció a China durante la Edad Media), su segunda llegada a Oriente desde que el franciscano Juan de Piano Carpini lo había hecho en 1245. En aquel tiempo Carpini permaneció un tiempo en la corte del khan mongol Güyük, aunque en realidad la corte de Güyük se encontraba en Karakorum, en el desierto de Gobi (fueron los jesuitas quienes esclarecieron el lugar donde se situaba Mongolia y que la famosa Catay en realidad era China). Carpini había sido enviado por el papa Inocencio IV en un viaje a lo largo de Asia Central para tratar de evangelizar a los mongoles y, sobre todo, para averiguar si éstos tenían la intención de invadir Europa Occidental, como lo habían hecho con Polonia y Hungría entre

1240 y 1241. William de Rubruck, otro franciscano, llegaría en 1253 a la corte del sucesor del Güyük, el khan Möngke, y, al igual que Carpini, notó que entre los nobles mongoles había un buen número de cristianos nestorianos, lo que serían buenas noticias en la intención de una posible evangelización en esas tierras. Además de dar cuenta de las curiosas prácticas nestorianas (su recitación de las escrituras en siríaco, un idioma que desconocían, la poligamia con las mujeres “tártaras” o la usura que practicaban), Rubruck fue el primer europeo medieval en tener contacto con el budismo, religión que, pensó, sería una especie de cristianismo deformado (Foltz, 1999:117-129). Después de estos franciscanos, hasta el siglo dieciséis ninguna delegación papal importante había regresado a Oriente.

Los franciscanos habían llegado por primera vez al sur de China en 1579, en un grupo encabezado por Pedro de Alfaro, y durante muchos años las órdenes de frailes mendicantes (franciscanos, agustinos y dominicos) trataron de ingresar a China, pero sus permisos fueron negados por la natural desconfianza de los burócratas aduanales y la policía. Sin embargo, hacia el primer tercio del siglo dieciséis la autoridad Ming ya se encontraba lo suficientemente debilitada, debido a medio siglo de lucha de facciones y revueltas, como para impedir la porosidad fronteriza. La crisis dinástica y la transición del poder Ming a la dinastía Qing facilitaron la entrada de los frailes en China.

En 1628 un grupo de franciscanos llegó a Manila procedente de Nueva España y en 1633 llegaron a la actual provincia de Fujian (en la costa sudoriental de China, frente a la isla de Taiwán) para fundar una misión. Para 1699 ya había dos iglesias franciscanas y una agustina en Guangzhou.

Los franciscanos adquirirían esta segunda oportunidad de evangelizar China con especial fervor, al mismo tiempo que se guiaban moral e intelectualmente por la exitosa labor misionera que habían realizado en América. Esta “segunda venida” a China era importante por varias razones: era la realización de un sueño franciscano; la realización de una profecía, un misterio y una

vocación (Cummins, 1986:33). Desde el principio algunos frailes veían a China como su última meta e imaginaban una invasión a China “por la cruz y por la espada”.

Por su parte, la bienvenida que los jesuitas dieron a los frailes fue menos tibia, con la preocupación de que no se enteraran en qué consistía la acomodación, cosa que aumentó las sospechas que desde Manila tenían los franciscanos sobre el método de evangelización que se llevaba a cabo en China (Cummins, 1993:55). Los mendicantes se consideraban portadores de una “ortodoxia sin compromisos” y, además, algunos jesuitas mantuvieron una actitud de menosprecio hacia esas ideas. La cuestión de los ritos chinos no se decidió con una discusión entre las órdenes presentes en China, y los desacuerdos terminaron resolviéndose como una lucha de facciones en Roma (Cummins, 1986:65). “Los frailes sospechaban desde su estancia en Manila de cierta heterodoxia por parte de los jesuitas, debido a la propaganda que los mismos jesuitas hacían de su labor” (Cummins, 1993:60). “Los misioneros de Manila, quienes vinieron principalmente desde México, siempre intentaron destruir las costumbres exóticas de los paganos. Por tanto, los dominicos y los franciscanos hicieron el mayor esfuerzo posible para oponerse a la estrategia que los jesuitas adoptaron” (Shen, 2000:54-55).

De forma paradójica, los estratos menos educados serían los preferidos por los frailes debido al valor que la tradición confuciana ponía en la educación. Sobre los chinos los franciscanos opinaban: “los chinos no son como los indios, que con cualquier razón se convencen, sino que arguyen y replican la respuesta... pluguiera al señor venir por acá los maestros de Salamanca, que muchas ocasiones tuvieran muy mucho donde emplear bien sus talentos”; o también: “se debe poner mucho cuidado en elegir ministros para China, que no se han de tomar del montón; no es lo mismo ser apto para el ministerio de Manila que serlo para China” (Cummins, 1986:81).

En el caso de las tradiciones religiosas chinas, las afinidades de los mendicantes tendieron más bien hacia las religiones místicas

Culturales

de los chinos, otra razón para que el diálogo entre la visión jesuita y los criterios de los frailes nunca se diera: la visión de Ricci se concentró en el atractivo de los aspectos jerárquicos de la sociedad confuciana y su ética; en el extremo, los franciscanos, fieles en su reverencia hacia la naturaleza y la predicación paradójica (teniendo nada y, al mismo tiempo, poseyéndolo todo), podían haber encontrado una resonancia en un segmento de la sociedad china profundamente imbuido por el taoísmo y el budismo:

La visión y originalidad de los franciscanos consistía en enviar a sus hombres para que se regocijaron en la pobreza como un asunto positivo, excitante y romántico; quienes eran felices por ser los más pobres entre los pobres, los más humildes entre los humildes y los más ignorantes entre los ignorantes (Cummins 1986:61).

Los agustinos también pensaron que una evangelización de China consolidaría la misión que llevaban a cabo en todo el mundo. Desde 1541 una expedición compuesta por varios agustinos había zarpado del puerto de Navidad en México para iniciar la nueva misión, pero fueron atacados por los portugueses en Moluca (Shen, 2000:49). Más tarde, en 1572, el agustino Martín de Rada logró entrar a la provincia de Fujian debido a la colaboración sino-española para capturar al pirata cantonés Limaphong, quien previamente había atacado a Manila. En la capital de Fujian, Fuzhou, Rada solicitó un permiso para establecer una misión, pero fue rechazado por el gobernador de la provincia, sospechando de sus actividades, y le pidió que se retirara en cuanto fuera capturado el pirata (quien finalmente logró escapar). Durante el mes que duró su estancia en China, Rada logró hacer observaciones valiosas sobre la sociedad del lugar. Con sus observaciones personales y su posterior estudio de algunas fuentes chinas, Martín de Rada redactó el primer informe confiable sobre el mundo chino escrito por un europeo y lo envió a México y España. Dicho informe levantó el interés de Felipe II para financiar una expedición oficial a China, y nombró al agustino Juan González de Mendoza como su delegado.

Sin embargo, una vez en México, Mendoza no pudo dirigirse finalmente al Oriente debido a la oposición del virrey novohispano. Por este contratiempo, Mendoza se dedicó a escribir en México el texto *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reyno de la China*, combinando el informe de Rada con algunos textos chinos traducidos en Filipinas y con conversaciones con Jerónimo Martín, uno de los compañeros de Rada. Este libro fue un gran éxito al publicarse en España (Shen, 2000:51-52).

Finalmente, durante el gobierno del último emperador Ming, Si Zong (1628-1644), los misioneros dominicos lograron infiltrarse en el interior de China. En 1632 el dominico Angelo Cocchi llegó a la provincia de Fujian y estableció una misión en Fuan, al nordeste de la misma; posteriormente, un converso fujianés llamado Lu Wenzao, bautizado en Filipinas, arribó para ayudar en la misión. La evangelización realizada por los dominicos fue rápida y para 1660 se había extendido hacia todo Fujian. Extrañamente, la crisis político-militar y el proceso de cambio dinástico no afectó el desarrollo de las misiones en el sureste de China; por lo contrario, éstas aumentaron en número, mientras la presencia jesuita disminuía paulatinamente. En 1668 el obispo Lu Wenzao llegó a radicar a Nanjing.

La lucha de los dominicos contra la acomodación jesuita fue especialmente intensa por motivos ideológicos y políticos. En ese momento la orden dominica, la antigua élite intelectual de la Edad Media, se encontraba en franca competencia con el sistema educativo jesuita en Europa. En China una aguda controversia de tipo intelectual tomó lugar igualmente, en esta ocasión debido a la oposición dominica en contra del optimismo jesuita sobre la laicidad del confucianismo. Para empeorar la situación, los intelectuales dominicos usaron los textos neoconfucianos para iniciar su estudio del confucianismo, justo lo contrario a lo realizado por Matteo Ricci: la visión dominica del confucianismo se basó en las fuentes del filósofo neoconfuciano Zhu Xi (Rule, 1998:38).

Culturales

Los frailes, por otra parte, concluyeron que quienes siguieran a Chu Hsi (*Zhu Xi*) eran por igual ateos y materialistas, sin creencia en la otra vida, al mismo tiempo que las masas sin educación eran idólatras. La cuestión fue confundida por el hecho de que los neoconfucianos, en lugar de crear nuevos conceptos para sus definiciones, habían adoptado las viejas definiciones racionalizándolas, y les habían dado un nuevo significado; por consecuencia, los letrados educados y la masa ignorante podrían usar los mismos conceptos pero entenderlos de manera distinta: los primeros, dándoles un sentido racionalista y materialista; los segundos, entendiendo los conceptos de acuerdo con su vieja religión, en un sentido supersticioso (Cummins, 1993:96).

El resultado fue una enorme confusión.

Para los dominicos era imposible cualquier diálogo teológico entre el cristianismo y el confucianismo desde la perspectiva de la religión natural, como había hecho Ricci en su estudio de la ética confuciana. De esa manera el confucianismo iba a parar al *index* de las supersticiones o del ateísmo, de acuerdo con la interpretación dominica.

Otro punto de crítica para los dominicos concernía al probabilismo:

Molinistas y dominicos por igual deseaban tratar los actos futuros del hombre como “futuros contingentes”, no reales o hipotéticos, sino ontológicamente condicionados. Sin embargo, ambos negaban que la teoría del adversario en verdad justificara el estatus de contingencia conferido sobre los objetos del conocimiento de Dios en términos de la teoría rival. Los dominicos establecieron que, en los términos de la teoría jesuita, aquellos objetos—los actos futuros del hombre—eran actos absolutamente necesarios y no contingentes (Feldhay, 2003:179).

El argumento principal de Matteo Ricci para no condenar a los ritos chinos era establecer la posibilidad, y posteriormente el hecho, de que estos ritos tenían un carácter civil. Pero para los dominicos las prácticas se sometían a una *tabula rasa* en la que, si eran proscritas por las escrituras o por la autoridad papal, resultaban ser herejías, y una simple cuestión de conciencia no

bastaba para aseverar lo contrario. En este punto radicaba la lucha de facciones en ciernes: "... la aun cuestionada teoría del probabilismo era aplicada enfáticamente por un grupo mientras que era resistida con alarma por otro grupo. En tal circunstancia, la disputa era algo inevitable". Lo más importante era que conforme fuera más amarga la disputa era más efectivo conseguir el fin (Cummins, 1986:35). El fin último era la derrota intelectual y política de la otra facción; por ello la Iglesia en China se tornó profundamente dividida. Además de los asuntos de sutileza teológica, los frailes también trataban de basar sus argumentos en toda clase de chismes e intrigas alrededor del comportamiento heterodoxo de los conversos.

Otras críticas dominicas se lanzaban sobre la manera como los jesuitas ocultaban la cruz o modificaban la historia de la pasión de Cristo para no contravenir a las susceptibilidades chinas, como los prejuicios confucianos sobre el respeto al cuerpo como una forma de filialidad. Por lo anterior, los jesuitas usaban una cruz sin la imagen del crucificado. De acuerdo con los criterios confucianos, el cuerpo era dado a los hijos por los padres, y los primeros tenían la obligación de respetarlo como forma de virtud filial (los letrados eran reacios a participar en guerras por el miedo a las mutilaciones físicas). El ocultamiento de la cruz ocasionó la indignación de los dominicos. De la misma forma, la traducción de la fórmula del bautismo al chino realizada por los jesuitas era criticada por los dominicos: de las dos fórmulas que existían sólo una era válida, lo que quería decir que los conversos bautizados por medio de la fórmula errónea en realidad no habían sido librados del pecado original (Cummins, 1993:148).

El primer juicio realizado por Roma en la materia fue llevado a cabo por la instancia de Propaganda Fide en 1645, durante el papado de Inocencio X, tras una denuncia del dominico Juan Bautista Morales interpuesta ante el obispo de Manila sobre las prácticas toleradas por los jesuitas. De las 17 proposiciones presentadas por Morales, ocho correspondían a las prácticas religiosas en el templo de Confucio. En la décima proposición

se señalaba que la imagen del muerto durante el rito funerario, colocada sobre su ataúd, debía sustituirse por una cruz, y en la decimoprimer propuesta se señalaba que en lugar de las tablas debían colocarse cruces o imágenes de santos. La denuncia de Morales trataba a las ceremonias en términos estrictamente religiosos y no con un sentido neutral o referido al contexto confuciano (usando conceptos como *altare, sacrificiu, templum, sacerdos*, etcétera) (Minamiki, 1985:27-28).

“En opinión de Morales, al intentar rechazar un pecado, los Padres estaban autorizando dos: un pecado exterior de idolatría, y otro pecado interior de hipocresía, ficción y mentira” (Cummins, 1993:76). Como resultado, el papado ordenó preservar la uniformidad del trabajo de la misión entre todas las órdenes y la liturgia tradicional. La denuncia de Morales fue el inicio de un serio revés para la misión en China. Para 1659 la Propaganda Fide ordenó una instrucción que autorizaba el establecimiento de un clero nativo sólo en el sur de China (en Guangdong y Fujian, principalmente), es decir, donde se encontraban los enclaves de las misiones franciscanas y dominicas. Con ello se debilitaba la posición de los jesuitas en la región, en favor del sistema del *Padroado* portugués. Si bien el problema de los ritos no se abordó abiertamente en la instrucción, era claro que su fin era eliminar a los jesuitas, quienes en los años siguientes llegaron a China en números cada vez más pequeños (Minamiki, 1985:31).

Epilogo y conclusión

En 1645 el jesuita Martino Martini (1614-1661), geógrafo e historiador, presentó una defensa ante Roma aclarando el tipo de rituales confucianos que llevaban a cabo los conversos. Martini señalaba que los ritos llevados a cabo en honor a Confucio sólo eran parte de la celebración de los estudiantes que obtenían grados académicos; los estudiantes sólo hacían una reverencia (el *kowtow*) ante la imagen de Confucio y otros maestros. El

énfasis en la respuesta de Martini se orientaba hacia el carácter civil de los ritos. Sin embargo, la posición de Roma se volvería cada vez más radical, al punto de considerar perder la misión en China con tal de mantener la unidad doctrinal (Minamiki, 1985:30-31). Tiempo después los dominicos se inconformaron por la anuencia que el Santo Oficio hiciera de las proposiciones de Martini, por lo que Juan Polanco fue enviado en nombre de su congregación en Manila para presentar la queja correspondiente. La decisión papal, emitida en 1669, prefirió dejar en la conciencia de los misioneros la manera en que se debía realizar la liturgia (Minamiki, 1985:37).

Previamente, entre 1667 y 1668 habían tenido lugar las llamadas Conferencias de Cantón, en el contexto de la transición de la dinastía Ming a Qing y como resultado indirecto de un periodo de persecuciones anticatólicas ocurridas en China durante los años 1664-1665, que habían asustado mucho a los frailes. Estas persecuciones se derivaban de la rivalidad y el celo que los astrónomos musulmanes de la corte tenían contra los jesuitas y las intrigas palaciegas resultantes, pero el movimiento no duró mucho gracias a la intervención de la madre del nuevo emperador en favor de los católicos. Se dice que un pequeño terremoto bastó para “señalar la injusticia” (Latourette, 1929:115). Tras la persecución, los frailes discutieron los métodos de la evangelización en China en un conjunto de conversaciones que duraron 40 días y finalizaron el 26 de enero de 1668. La principal resolución de las reuniones fue la prohibición a los chinos no conversos de participar en cualquier liturgia, y aunque la calificación negativa sobre los ritos chinos fue un tanto ambigua, se le pidió a los creyentes que colocaran sobre la tumba del fallecido un rosario y un crucifijo. Tras la decisión en 1669, que había dejado el asunto de los ritos casi como una cuestión de conciencia, aparecieron otras posturas oficiales o semioficiales sobre el tema pero bajo la forma de la lucha entre facciones. El debate propiamente teológico había sido dejado de lado.

Entre las acciones anteriores se puede mencionar el mandato

de 1693 de Maigret, el vicario apostólico de Fujian, quien ordenaba a los misioneros prohibir los rituales argumentando que los ideogramas chinos tenían el significado de “espíritu”, lo cual era indiscutiblemente supersticioso y se pedía cuidado en su uso en la liturgia. Esta nueva discusión coincidió con un escrito del emperador manchú Kangxi (1661-1772) dirigido al papa en el que se establecía que los ritos sólo eran ceremonias particulares en las que los familiares recordaban y mostraban sus respetos a los antepasados. Sin embargo, la reacción papal fue enérgica, pues calificaba al escrito diplomático de Kangxi como una intromisión en un asunto de la Iglesia. Después de este hecho, cada vez más autoridades del Vaticano simpatizaron con la posición de los dominicos (Minamiki, 1985:43).

Poco después el papa Clemente XI promulgaría un decreto que prohibía definitivamente la participación de los conversos en los rituales confucianos, alegando que de otra forma no habría esperanza para la conversión, además de que tales libertades causaban miedo a los misioneros respecto a la persecución que por ellas podrían sufrir. La prohibición se extendía a los funcionarios chinos premiados o a los estudiantes que estaban graduándose en las escuelas confucianas (quienes estaban obligados a participar por la naturaleza cívica de las ceremonias). De la misma forma se instó a los conversos a deshacerse de las tablillas de los espíritus que poseyeran.

Un nuevo decreto en 1704 representó un claro esfuerzo para poner un fin tajante a la controversia de los ritos. Pero su trascendencia radicó en la posición oficialmente aislacionista de la Iglesia respecto a toda la sociedad china, lo que generó una profunda desconfianza del gobierno Qing y la sociedad local, de por sí xenófoba y en ese momento aún traumada tras la caída de la dinastía Ming (los Qing eran extranjeros invasores y algunas regiones en China aspiraban a una restauración de los Ming). Poco después el gobierno volvió obligatorio el uso del *piao* (una identificación) para los misioneros, bajo el riesgo de su expulsión (Minamiki, 1985:49-50).

Acomodación jesuita y evangelización en China

Al ver que Kangxi endurecía el control sobre los misioneros, Clemente XI respondió en 1710 condenando los ritos en su totalidad mediante un decreto. La decisión del papa, lejos de uniformar los trabajos de la misión, sólo consiguió crear una mayor contradicción entre las prácticas litúrgicas que realmente se llevaban a cabo (los ritos confucianos no podrían ser eliminados de la noche a la mañana) y el punto de vista de Roma. Mediante la carta evangélica *Ex illia die*, de 1715, se trató de obligar a los misioneros a ceñirse al punto de vista único de la autoridad papal (Minamiki, 1985:59).

La arrogancia colonial de los misioneros iba demasiado lejos, y cuando Kangxi leyó una traducción al chino de la carta *Ex illia die*, escribió personalmente:

Habiendo leído esa proclama me pregunto cómo esos occidentales incultos pueden hablar de los grandes principios (filosóficos y morales) de China... La mayoría de sus proclamas y razonamientos son ridículos. A la vista de esta proclama, confirmo finalmente que su doctrina es del mismo estilo que las pequeñas herejías de los bonzos budistas y de los monjes taoístas. Como absurdos jamás habíamos visto nada igual. Prohíbo a partir de ahora [...] propaguen su doctrina en China. Así nos evitaremos muchos disgustos (citado por Gernet, 1989:232).

Los misioneros se habían convertido en agitadores peligrosos que prohibían a los chinos el cumplimiento de sus deberes civiles, y para 1720 el emperador prohibió a los misioneros que hablaran el idioma chino en la corte (Franke, 1967:57). El paso definitivo para la prohibición total de los ritos confucianos fue el decreto *Ex Quo Singulari* de 1742, el cual era condenatorio de los ritos pero que también resultaba coercitivo:

[...] ordenamos que sin ningún retraso se retiren de las misiones a los hombres obstinados, calamitosos o polémicos de toda clase para que sean trasladados a Europa inmediatamente, así como el envío de información concerniente a esos hombres para que así podamos castigarlos de acuerdo con la gravedad de sus delitos (Minamiki, 1985: 64).

La bula *Ex Quo Singulari* no sólo representaba un nuevo endurecimiento de la política papal contra los ritos. También significó un obstáculo para que la Iglesia pudiera realizar de forma masiva su labor evangelizadora en China; sin darse cuenta, el papado hacía de la comunidad católica en China una comunidad en realidad marginal y aislacionista respecto al resto del entorno social. Como consecuencia, se agregó un tema más al debate crítico del Iluminismo contra la autoridad eclesial. Pero estos eventos también fueron el principio de una larga lista de conflictos que contaminaron con desconfianza y malos entendidos las relaciones entre China y Occidente durante los decenios siguientes, hasta llegar a los eventos de las Guerras del Opio, la Revuelta Taiping y las humillaciones sufridas por China durante los siglos diecinueve y veinte.

Bibliografía

- BELTRÁN, MIQUEL, “Judaísmo y molinismo en el siglo XVII. Consideraciones teológicas en torno al problema del libre albedrío”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 2, 1997.
- CERVERA JIMÉNEZ, JOSÉ ANTONIO, “La interpretación ricciana del confucianismo”, *Estudios de Asia y Africa*, vol. 32, núm. 2, 2002.
- CRIVELLER, GIANNI, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits’ Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei Ricci Institute (en colaboración con la Fondazione Civiltà Bresciana), Taipei-Brescia, 1998.
- , “Dialogues on Jesus in China: The Way of the Friendship”, *Tripod* (Hong Kong), vol. 23, núm. 131, 2003.
- CUMMINS, J. S., *A Question of Rites. Friar Domingo de Navarrete and the Jesuits in China*, Scholar Press, Londres, 1993.
- , “Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits”, en J. S. Cummins (ed.), *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, Variorum Librorum, Londres, 1986.

Acomodación jesuita y evangelización en China

- FELDHAY, RIVKA, *Galileo and the Church. Political Inquisition or Critical Dialogue?*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- FOLTZ, RICHARD C., *Religions of the Silk Road*, St. Martín's Griffin, Nueva York, 1999.
- FRANKE, WOLFGANG, *China and the West. The Cultural Encounter, 13th to 20th Centuries*, Harper & Row Publishers, Nueva York, 1967.
- GERNET, JACQUES, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- HIGASHIBABA, IKUO, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Brill, Leiden/Boston, 2001.
- HUCKER, CHARLES, *The Traditional Chinese State in Ming Times (1368-1644)*, Arizona University Press, Tucson, 1968.
- LATOURETTE, KENNETH S., *A History of Christian Missions in China*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres, 1929.
- MINAMIKI, GEORGE, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago, 1985.
- MORAN, J. F., *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-century Japan*, Routledge, Londres, 1993.
- MUNGELLO, D. E., *Curious Land. Jesuits Accommodation and the Origins of Sinology*, Hawaii University Press, Honolulu, 1989.
- , *The Great Encounter of China and the West (1500-1800)*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1999.
- RICCI, MATTEO, *Costumbres y religiones de China*, Universidad del Salvador y Diego Torres, Buenos Aires, 1985a.
- , *The True Meaning of Lord of Heaven (Tien-chu Shih-i)*, reedición del original chino de 1603, traducción, introducción y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen, S. J., The Ricci Institute, Taipei, 1985b.
- ROSS, ANDREW, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, Orbis Books, Nueva York, 1994.
- RULE, PAUL A., *K'unt Tzu or Confucius?*, Allen & Unwin, Sydney, 1986.

Culturales

DINGPING, SHEN, “La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos XVI y XVII. Un estudio comparativo entre sus estrategias”, *Estudios de Asia y África*, vol. 35, núm. 1, 2000.

Fecha de recepción: 29 de enero de 2010
Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2010