

Versiones del pasado: Historiografía y Religión de la Antigüedad de China

Compartiré aquí con ustedes unas reflexiones sobre las percepciones que de la cultura e historia chinas tenemos popularmente en Occidente, e indagaré en sus orígenes. Mi argumento es que, en esto, somos herederos de los primeros jesuitas que llegaron a China finales del siglo XVI y transmitieron observaciones, experiencias y conocimientos a Europa durante más de un siglo. Lógicamente, los jesuitas influyeron, por no decir distorsionaron, las percepciones sobre la religiosidad en China. Como la historia de las religiones chinas es el tema principal de mi investigación como sinólogo dedicaré la segunda parte de esta presentación a una exploración del término *jiao*, que se suele traducir como “religión”, para mostrar que un *jiao* es algo muy distinto de lo que entendemos como religión en la tradición judeo-cristiana.

No soy especialista en el período de la historia de China que se podría identificar como “Antigüedad”. Investigo y publico sobre las relaciones entre el Estado y el budismo en los siglos V-VII y sobre la transmisión de conocimientos tecnológicos en los rituales oficiales y populares durante los siglos XVI-XVII. La “Antigüedad china” estará presente en la primera parte de esta charla en tanto que objeto de interpretación por los jesuitas y solo en la segunda parte hablaré en más detalle sobre éste mismo período.

Pero ¿a qué período nos referimos cuando hablamos de la “antigüedad” china? En términos cronológicos estamos hablando de un período de casi 1500 años, entre el año 1300 a.n.e y finales del siglo II d.n.e., desde la aparición de la escritura hasta la caída de la primera dinastía imperial. Yo me voy a referir más a menudo al final de este largo período, a la transición desde el período de los Reinos Combatientes (470-221 a.n.e.) hasta la dinastía Han (209 a.n.e.-220 d.n.e.), el primer imperio unificado (lo que en inglés se conoce por “Early China”). Durante este período es cuando se crea una nueva identidad que podemos llamar China. Es una identidad nueva y construida desde la necesidad de imaginar y crear un imperio unificado, respondiendo a las necesidades y condiciones de este período histórico.

Considero necesario hacer un trabajo sobre las percepciones generales de esta identidad creada, “China”, dada la creciente importancia de esta parte del mundo para nosotros, importancia que contrasta con la falta de conocimientos que, a su vez, se nutre de estereotipos y clichés. Mi opinión es que estos clichés abundan en cualquier conversación o que surgen al principio de cada curso que doy en la universidad, cuando pregunto a mis estudiantes sobre sus percepciones de “China” y aparecen tópicos como el del “gigante con una cultura milenaria”; el del chino que es tan “diferente”, el de su “pragmatismo”, etc.... Si se sopesa debidamente creo que cada uno de nosotros es capaz de añadir un sin fin de adjetivos o características a esta visión, que vendrían a la mente sin mucho esfuerzo.

China como “lo otro”

Por muy larga o corta que sea esta relación de características con la que describir lo que entendemos por China, desde un punto de vista epistemológico tenemos que afirmar que la visión de China está firmemente basada en lo que puede llamarse el “mito de la otredad” o de “lo

otro”, es decir, la idea de que China es un mundo completamente diferente del nuestro, en definitiva, un mundo opuesto al nuestro.

Victor Segalen (1878-1919)

El mito de China como “lo otro” en su forma más extrema es relativamente reciente y tiene su mayor representante en las formulaciones y pensamiento del exotismo articulados por el escritor francés Victor Segalen. Entre 1909 y 1914 residió en Pekín y Tianjin, y viajó extensamente por China, pero, como dijo en una carta, “en el fondo, no es China lo que he venido a buscar aquí sino una visión de China.” Y en su visión, China fue el Otro por excelencia; el Otro que es fascinante precisamente porque es percibido (construido) como impenetrable. Aun siendo escritor (es autor de la novela “René Leys” y de otras obras localizadas en China), Segalen también se dedicó a la investigación arqueológica de la historia de China.

Victor Segalen fue el ideólogo del exotismo, pero la obra tal vez más influyente que logró incluso convencer a los lectores de que el universo chino (los chinos) obedece leyes que le son únicas fue escrito por un paisano contemporáneo de Segalen. El sinólogo y sociólogo Marcel Granet publicó “*La Pensée chinoise*” (El pensamiento chino) en 1934. En él, la visión de China como “lo Otro” parece investida de la autoridad de la investigación académica. El éxito de esta publicación fue tal en el mundo que se convirtió en un libro de referencia que influyó profundamente en la visión “popular” de lo Chino en Occidente.

Marcel Granet (1884-1940)

Granet quiso demostrar que en “el pensamiento chino” uno “no encuentra ningún mundo de realidades fuera del mundo humano,” pero que esta falta de nociones o principios trascendentes no es un defecto, sino la fuerza misma y peculiaridad del pensamiento chino. “Los chinos, - dice Granet que alcanza rápidamente la generalización -, no tienen el sentido de Ley trascendente ni la noción de un Dios o la de lo abstracto. El cosmos concebido por los chinos es un cosmos totalmente monístico. “Los seres humanos y la naturaleza no forman dos reinos separados, sino una única sociedad.” En el tono admirativo que subyace a su análisis podemos apreciar actitudes críticas hacia la religión que estaban presentes en el pensamiento decimonónico francés. Como veremos más abajo, Granet es heredero de una tradición francesa que ve en China “el país ilustrado sin religión”, como se vió a los “filósofos ilustrados”.

Granet fundó su análisis del “pensamiento chino” en los textos de la dinastía Han (209 a.n.e – 220 d.n.e.), del período del primer imperio. Herederos de un largo período de desunión y de enfrentamientos guerreros, ideológicos y sociales, que se conoce por el nombre de los Reinos Combatientes, el pensamiento de este nuevo período imperial estaba profundamente influido por un programa universal que intentaba crear un nuevo sistema imperial unificado. Y este intento no solo incluía aspectos políticos y sociales, sino que abarcaba el mundo ideológico (pensamiento). Los pensadores de este período – que, en su mayoría trabajaban para la corte imperial –, se dedicaban a integrar las diferentes tradiciones de los Reinos Combatientes y a elaborar grandes y complejos sistemas de relaciones correlativas, basados en las fuerzas binarias y complementarias del yin y del yang, las cinco fases cosmológicas y las relaciones entre un micro y un macro-cosmos. Esta visión cosmológica del pensamiento Han fue parte del intento de convertir la autoridad del emperador (*huangdi*) (un nuevo y presuntuoso título creado en 221 a.n.e.), en una realidad, mostrando así que su poder es el mismo poder del cosmos y de la naturaleza.

Sin embargo, Granet nunca analizó estas nociones cosmológicas en tanto que conceptos desarrollados bajo condiciones históricas muy concretas, y que eran y son por lo tanto, susceptibles al cambio. Estas nociones – las del yin y el yang o de las cinco fases – son para

Granet representativas del “pensamiento chino” desde y para siempre. En vez de aclarar por qué y cómo fueron desarrolladas dentro de un contexto histórico particular, él y junto a él otros muchos desde entonces, ven en estos conceptos una esencia de “lo Chino” que, como si se tratara de un modo especial de pensar, es concebido como en su esencia diferente del modo Occidental. (Relacionado en este sentido fueron los trabajos de Richard Wilhelm en Alemania; conocido por su traducción del *Libro de los Cambios* o *Yijing*.)

Hoy en día esta reducción a una supuesta esencia de “lo Chino” se aprecia en muchos fenómenos que pertenecen al ámbito de lo esotérico. Tanto los horóscopos chinos basados en este pensamiento correlativo como el *fengshui* (geomancia) o ciertas artes marciales se venden como señas de identidad china sin tener en cuenta que pertenecen a tradiciones surgidas en diferentes momentos históricos y en contextos religiosos muy diferentes que, a veces, contienen propuestas contradictorias entre sí. Esta complejidad se pierde si se entiende sólo como algo “chino”.

Pero me permitiré indagar un poco más en la historia de nuestra recepción, que se retrotrae a los orígenes del estudio en Europa de la antigüedad china.

Antecedentes en los siglos XVII-XVIII

No fueron los eruditos de la primera mitad del siglo XX quienes crearon el mito de la “otredad” de China, aunque forjaran su articulación más extrema. Sus orígenes se remontan a los primeros contactos con visos de permanencia desarrollados entre China y los países europeos a partir de finales del siglo XVI. Fue la misión jesuita en Asia la que proporcionó el marco institucional para los primeros conocimientos de China que llegaron a Europa, y especialmente, para la élite intelectual de este continente (excepción hecha de Marco Polo, cuyo libro fue acogido más como libro de fantasía – novela – que historiográfico).

Estudiando China nunca deberíamos olvidar el indiscutible mérito de los Jesuitas por su “descubrimiento de la China”. Somos, hasta cierto punto, sus herederos. Pero es una herencia lastrada. Tenemos que mantener presente que su forma de aproximación a China y sus visiones de esta cultura y su pasado fueron profusamente teñidos por los objetivos de su presencia en China, así como por sus propios prejuicios y preocupaciones. La imagen de China que se forjó la Compañía fue el resultado de muchos factores, entre los cuáles tuvo un papel importante la justificación ante la opinión pública en Europa de su peculiar estrategia de misión (iglesia, poder político e intelectual).

Esta estrategia consistía, entre otros, en un intento de convertir el imperio de arriba abajo empezando por sus emperadores y dirigentes (a los que llamaron letrados confucianos). Para ganar la confianza de esta clase y para estar cerca del ámbito del poder, los jesuitas más destacados sirvieron como funcionarios de las últimas dinastías chinas, sobre todo como astrólogos pero también como pintores y otras funciones públicas. Para justificar este compromiso con el poder mundano de una cultura no-cristiana hacía falta transmitir a Europa una imagen favorable de los soberanos chinos, de su gobierno, de la clase dirigente (los mandarines) que administraba el imperio y de la ideología dominante (que los jesuitas llamarían “confucianismo”). Según los jesuitas, esta ideología constituía la llave del universo intelectual de los letrados y del ámbito en el que se desenvolvían.

Fue en el período de la historia antigua de China donde los jesuitas buscaron la clave y la promesa para el logro de su inmensa empresa de la cristianización de China. Guiados por sus maestros de chino – en su mayoría gente del entorno social de los letrados –, los jesuitas empezaron a estudiar los llamados libros clásicos (“cinco clásicos y cuatro libros”). Estos textos

habían formado el plan de estudios para todos los aspirantes a los puestos en la administración pública desde la dinastía Han (el siglo I a.n.e.). Para los jesuitas, que venían de una cultura “del libro” (Biblia: *Book Culture*) la verdad y el acceso a la realidad solo se podían conseguir a través de libros que guardaban la autoridad sobre el pasado, es decir, libros de un canon autoritativo.

Con esta aproximación textual a la cultura china, los jesuitas, de hecho, se convirtieron en los primeros sinólogos. La sinología como estudio académico se desarrolló a partir de estos orígenes como rama de la filología que, desde el punto de vista de su metodología, estaba profundamente influida por los Estudios Clásicos. Los primeros eruditos se dedicaron a las traducciones de los textos clásicos y más tarde a la literatura, sobre todo la poesía. Hasta aproximadamente la década de 1970, la sinología fue en su mayoría un estudio de textos que se dedicó a la traducción y dejó a un lado gran parte de la realidad social e histórica. Esta visión de China como un país hecho “sobre papel” fue personificada por el famoso sinólogo británico Arthur Waley (1889-1966), uno de los mejores traductores de su literatura. Dijo – memorablemente – que no le interesaba la China contemporánea y, por lo tanto, murió sin haber pisado nunca China u otro país de Asia.

A partir de estos estudios de textos se desarrolló una visión idiosincrática del pasado chino, que les permitía no perder la esperanza de un posible éxito y seguir representando ante sus patrocinadores en Europa que dicha tarea era realista. Matteo Ricci (1552-1610), el padre fundador de la misión en Pekín y de la mencionada estrategia de conversión, escribió en una carta lo siguiente:

De todas las naciones paganas que son conocidas de nuestra Europa, no conozco a ninguna que cometa menos errores contra los asuntos de la Religión que la nación China en su Antigüedad temprana. De hecho, en sus libros veo que siempre han rendido culto a una deidad suprema a la que llaman el Rey del Cielo y del Cielo y de la Tierra... Ellos nunca creyeron cosas tan indecentes del Rey del Cielo y de otros Espíritus, o sus ministros, como hicieron nuestros romanos, griegos, egipcios y otras naciones extranjeras. Así es de esperar que, dado la gran bondad de nuestro Señor, muchos de los antiguos han sido salvados, de acuerdo con la ley natural y con la ayuda especial que dios suele dar a todos los que dan lo mejor de ellos para merecerlo.

El texto refleja la valoración de la actitud ante la antigüedad china que reinaba por lo general en la misión jesuita en China (sin que esto quiera decir que no hubiera voces críticas ante esta estrategia y ante semejante actitud hacia China).

A partir de esta primera valoración de los Chinos en la antigüedad, Ricci desarrolló una versión más detallada de la historia de China, que representaba un intento de armonizar la visión cristiana de la historia basada en la Biblia con contradicciones a esta visión en las fuentes históricas chinas. Para hombres tan profundamente convencidos de la universalidad de su propia religión, era una tentación muy grande asumir que los Chinos habían tenido en algún momento conocimientos del Dios verdadero o que, por lo menos, estuvieron iluminados por la “luz de la razón”. Así Ricci identificó al dios supremo de la religión de los Shang, *shangdi* 上帝, con el dios cristiano (que tradujo como *tianzhu* 天主). Con esta estrategia filológica, convirtió de una sola vez a los antepasados más remotos de los Chinos en creyentes, y reinterpretó la historia china como un declive paulatino desde un pasado en la Verdad hacia un presente en el cual, según Ricci, los Chinos se habían convertido en ateos.

Por un lado, esta interpretación fue difundida en China a través de publicaciones y conversaciones, para convencer a posibles conversos chinos de la clase culta de que la adopción de la fe cristiana de ningún modo representaba una traición a la cultura propia. Al contrario, la conversión al cristianismo constituiría una vuelta a las raíces de su propia cultura antes de su

corrupción por influencias externas y malignas que los jesuitas identificaron con sus rivales principales: lo que hoy en día llamamos religiones pero que para los jesuitas no eran más que supersticiones e idolatrías: el Budismo (desde la India) o el Taoísmo. El cristianismo, por lo tanto se presentó a los chinos como la esencia pura de su propia cultura.

Esta estrategia encontró en China mucha resistencia y crítica. Pero no voy a extenderme más sobre el impacto que tuvo la misión de los jesuitas en China. Estoy más interesado en el impacto que tuvo en Occidente la visión jesuita del pasado antiguo. Nunca se ha de subestimar este impacto. Durante todo el siglo XVII y principios del siglo XVIII, los padres en misión mantuvieron una correspondencia prolija no solo con miembros de la Compañía en Europa, sino también con los miembros destacados del poder político y los miembros de la “república de las Letras” (Leibnitz como ejemplo más famoso). Durante este período de “entusiasmo por China” no ha de olvidarse que durante gran parte de los siglos XVII y XVIII China y todo asunto relacionado con ella estuvo en boga entre las clases altas y educadas de Europa. Desde la “chinoiserie”, la porcelana o el té hasta los exámenes de oposición para entrar en la administración y diversos rituales, tuvieron sus seguidores y defensores, sobre todo en Francia, y más tarde – por su supremacía cultural y política en el continente durante este período-, en casi toda Europa.

El rey francés, Luis XIV, emulando a los emperadores chinos, se empeñó en llevar a cabo un antiguo ritual chino, y aró personalmente en primavera el primer surco para inaugurar solemnemente el año agrícola. Pero, paradójicamente, el éxito más grande de las noticias de China cundió entre los enemigos de la Compañía y de su misión, entre los “*philosophes*” o escritores como Voltaire o Diderot. Para ellos, China era una nación en la cual no existía ninguna arbitrariedad real, ningún abuso impuesto mediante privilegios ofensivos y exclusivos de sacerdotes que combatían la razón en nombre de una verdad revelada. Para ellos, China era gobernada por un déspota ilustrado, atendido por unos letrados-filósofos que eran seleccionados por sus méritos y que actuaban según preceptos morales ilustrados, los del sabio Confucio.

En este breve resumen de semejante visión de China puede distinguirse una estructura que subyace a casi todas las visiones occidentales de China desde entonces. China es el doble de Europa al otro lado del continente euroasiático, a través de ella Europa se mira a sí misma, como si fuera a través de un espejo. Da igual si lo que se ve en este espejo (China) es una imagen ideal que sirve para criticar las propias condiciones y realidades (como ocurriera en el siglo XVIII) o si es una imagen distorsionada que muestra las fealdades humanas (como ocurrió durante gran parte del siglo XIX y principios del siglo XX): solo en muy pocas ocasiones, China es y ha sido vista tal y como es, y por sí misma.

Estoy haciendo tanto hincapié en este aspecto del tema para llamar la atención y provocar una reflexión sobre hasta qué punto – y cómo – nuestro discurso público sobre China sigue estas mismas pautas. Se trata de un discurso al que, evidentemente, aqueja una carencia de difusión de conocimientos de la historia y la cultura de China en muchos países de Occidente. Digo “falta de difusión” – educación –, porque hoy tenemos otros conocimientos necesarios para conocer mejor. Y durante el resto de mi charla quiero dedicarme a matizar nuestras preconcepciones de la religión en China.

Una nación sin religión

Como ya hemos visto arriba en nuestra breve discusión de la obra de Marcel Granet uno de los componentes claves de la visión popular de China, de su historia y de su gente – los Chinos – es la falta, en esencia, de un pensamiento que acceda a lo trascendental. Siendo un historiador de las religiones chinas se me afirma frecuentemente con sorpresa, “pero los Chinos no tienen

religión”. Esta percepción se plasma a menudo en la pregunta de si el Confucianismo – o incluso el Budismo – son religiones o meramente filosofías.

Herederos de una definición muy estrecha de lo qué es una religión, nuestra incapacidad de reconocer una religión china (o religiosidad) depende en gran parte de nuestras preconcepciones y prejuicios. Así llegamos a plantearnos la pregunta:

¿Qué es la religión china?

Formular una teoría de religiones en China no es nada fácil. No hubo ni una palabra en el Chino clásico para traducir “religión” ni un concepto con un campo de significados similares. El término *zongjiao* 宗教, desde entonces usado como traducción, es uno de los muchos neologismos introducidos a principios del siglo XX en la lengua china desde el japonés. Al principio, *zongjiao* se refirió exclusivamente al cristianismo y fue usado sobre todo por los misioneros cristianos. Pero a lo largo del siglo XX se desarrolló un sentido más amplio, que abarcaba todas las religiones extranjeras en China, como el Budismo y el Islam. Hoy, el término *zongjiao* se refiere a las religiones reglamentadas y enmarcadas institucionalmente en la constitución de la República Popular de China.

El hecho de que no existiera un concepto equiparable a “religión” en China, no significó que no se dieran fenómenos e instituciones tales como la rica y diversa tradición ritual o los espacios sagrados como cuevas y templos, etc... que pudieran subsumirse dentro del marco de este concepto. Pero subsumir estos fenómenos bajo la categoría de la religión, trae consigo el riesgo de aislarles de sus propios contextos culturales y así de perder sus significados originales.

Volvemos a Matteo Ricci que formuló la primera teoría de la religión china y cuyos conceptos hemos, hasta cierto punto, heredado. Para él la religión estatal en China desde la antigüedad se basaba en un monoteísmo ilustrado (*shangdi*) y por eso no era opuesta al cristianismo sino compatible, e incluso complementaria. Esto fue, como hemos visto, el fundamento de la esperanza del éxito para la misión. Además, para él y los Jesuitas, los rituales, los sacrificios del Estado y el culto a los ancestros no tenían carácter religioso. Este punto se convirtió al principio del siglo XVII en una gran controversia en el Vaticano. Durante más de un siglo, los Jesuitas empleados como funcionarios de la dinastía justificaron ante la Santa Sede así su participación como tales en los grandes sacrificios del Estado. También permitieron a los conversos seguir con el culto a los ancestros. Su teoría de la religión estatal le permitió tratar con el gobierno chino sin comprometer sus principios cristianos. Sin embargo, Ricci condenó con firmeza los sacrificios populares a distintos dioses en China, así como las prácticas de los taoístas y budistas y esto pese a no haber considerado como religiones a ninguna de las dos. Para él eran pura idolatría basada en supersticiones.

Para evitar caer en una evaluación tan limitada de las religiones chinas hay que reflexionar sobre qué es para nosotros una religión. De una forma esquemática podemos esbozar siete aspectos fundamentales que distinguen a la religión en China de los conceptos de religión que tuvieron los Jesuitas y que, hasta cierto punto, todavía tipifican la nuestra.

1. En Occidente hay separación de las instituciones del Estado y de la Religión; en China no existe esta clara separación (emperador y funcionarios desempeñan papeles religiosos).
2. En Occidente religiones conocidas están basadas en un cuerpo de textos sagrados, sea la Biblia, el Corán o la Torah; en China hay religiones basadas en escrituras sagradas: religiones institucionales como el Budismo, Taoísmo y Confucianismo,

aunque sin cánones cerrados. Pero también existe una religiosidad sin escrituras como el la religión popular.

3. En Occidente la religión puede trazar su origen a un fundador, en China no (los Jesuitas, no obstante, se “inventaron” el “Confucianismo”)
4. En Occidente las religiones reconocen a un Dios supremo (monoteísmo) en China no (politeísmo).
5. En Occidente se pone énfasis sobre la trascendencia y la fe (lo que uno cree), en China, sobre la ritualidad (lo que uno hace).
6. En Occidente énfasis en la doctrina (ortodoxia); en China, sobre todo en el ámbito popular, es más la práctica que la doctrina.
7. En Occidente la religión verdadera puede ser solamente una (no reconocimiento de la pluralidad de religiones) y en China no.

Pluralidad de religiones

Uno de los aspectos más difíciles de entender y de aceptar para los misioneros cristianos era la percibida pluralidad de religiones en China. Era inconcebible para los occidentales que distintas tradiciones pudieran coexistir pacíficamente en un país. Para los jesuitas, una orden de la Contrarreforma acostumbrada a un dogma muy rigurosamente definido, sólo **una** religión podía abarcar la única verdad. Pero la situación religiosa en China era aún más complicada. No sólo las religiones coexistían en distintas comunidades bien delimitadas, también las prácticas religiosas de religiones aparentemente distintas, se mezclaron, se "sincretizaron." Escandalizado, escribió Ricci:

La opinión más común entre la gente que se considera más sabia es que las Tres Sectas (Confucianismo, Budismo, Taoísmo) son una y la misma cosa y que las tres pueden observarse al mismo tiempo. Con esta actitud, la gente se engaña a sí misma y a otros también, creando así la más grande confusión; porque a ellos les parece que acerca de la religión, cuantas más formas hay de poner las cosas, *mejor para el reino*. Al final, el resultado es exactamente el contrario del que esperaban, porque intentando seguir todas las leyes, se encuentran sin ninguna y nunca seguirán alguna con todo su corazón. Así, algunos reconocen francamente su incredulidad y otros, pensando que creen no creen verdaderamente, por eso la mayoría de gente acaba permaneciendo atrapada en un ateísmo más profundo. (énfasis añadido).

En el entorno popular, con creencias, prácticas y cultos variados, esta característica del sincretismo destacaba aún más.

¿Jiao como Religión?

Vamos a analizar el concepto de las “Tres Enseñanzas”, *sanjiao* 三教, que Ricci traduce como “Tres Sectas”, pero que usualmente se traduce como “Tres Religiones”. Este término se refiere al Budismo, Taoísmo y Confucianismo y con esta palabra, *sanjiao*, encontramos un concepto aparentemente indígena, conciliable con un concepto occidental de “religión”. Pese a ello, la palabra *jiao* 教, que forma la segunda parte del término *sanjiao*, Tres Religiones, y también del neologismo sino-japonés *zongjiao* 宗教, religión, traducido en el sentido de “religión”, es problemático. Las connotaciones del término *jiao* son bastante diferentes de lo que implica el concepto religión entendido en el sentido de las siete características delineadas arriba. Un recorrido histórico de este concepto, nos ayudará a entender esta diferencia mejor.

Según el *Shuowen jiezi* 說文解字, el primer diccionario chino compilado a principios del siglo II d.n.e., *jiao*, en su sentido original significa “*lo que los superiores otorgan y los inferiores emulan.*” Así está usado en las fuentes de los Clásicos. Como abarca tanto los campos políticos como culturales es traducido normalmente según el contexto bien como *guiar*, *dirigir* bien como *enseñar*, *educar*. En su uso nominal podemos traducirlo como *enseñanza* o *doctrina*.

En estos mismos textos de máxima autoridad, *jiao* es la prerrogativa del soberano ideal, personificado en los reyes-sabios (*shengwang*) de la remota antigüedad, los milenios del oro mítico-histórico. Según la historiografía Han estos reyes-sabios, actuando como héroes culturales, transformaron a los seres humanos que vivían en estado salvaje en seres cultos capaces de una convivencia armónica y civilizada. Fue a través de sus “enseñanzas” específicas cómo consiguieron esta transformación.

Si los primeros héroes aportaron las tecnologías básicas y los conocimientos materiales para mejorar las condiciones de vida (construcción de casas, fuego, agricultura), los reyes-sabios de edades más recientes enseñaron los valores y virtudes esenciales para garantizar la convivencia del conjunto social. Inventaron el gobierno, y la tradición establece que los fundadores de las Tres Dinastías antiguas ejemplares dirigieron a su pueblo, enseñándole respectivamente “reverencia”, “lealtad,” o “ritualidad”. Así, las fuentes clásicas y sus intérpretes hablan de distintas *jiao*/enseñanzas ejemplares en relación a los diferentes soberanos paradigmáticos. Pero estas diferencias correspondían a las exigencias específicas de las condiciones históricas bajo las cuales cada soberano reinó. Cada momento histórico necesitaba su particular estrategia para establecer el orden socio-religioso.

Sea cual sea la enseñanza particular, su objetivo como forma de gobierno fue siempre único y universal: la paz socio-religiosa de “lo que yace bajo el cielo” (es decir, del reino) en armonía con el cosmos del que forma parte. Es el gran ideal que entró en la tradición con el término de *taiping* 太平, igualdad/paz universal, un concepto que hasta la revolución comunista en la mitad del siglo XX podía movilizar a las masas en busca de una utopía. En este sentido, las diferentes enseñanzas de los reyes-sabios fueron siempre únicas, solo había un *jiao*. Fue inconcebible para la dinastía Han, durante la cual este planteamiento se convirtió en la ortodoxia estatal, que pudiesen coexistir diferentes enseñanzas con diferentes planteamientos, dado su énfasis absoluto sobre la unión y la universalidad del sistema imperial. El emperador era el único garante de una única enseñanza.

Según el pensamiento de los Han, con la llegada de Confucio (551-479) en el siglo V a.n.e., tras el deterioro político durante el período de los Reinos Combatientes (479-221), las condiciones históricas habían cambiado de tal manera que el ideal del rey-sabio era imposible que fuera alcanzado en el mundo. Confucio, a quien la tradición Han reconoció como el último sabio, aunque él mismo siempre negara serlo, según esta tradición nunca llegó a ser rey, que era su verdadera vocación (como la de todos los sabios anteriores). Por haber sufrido esta frustración, y sólo por esto, se dedicó a editar los escritos transmitidos del pasado, para que estos textos, llamados Clásicos más tarde, pudiesen servir como fuente de memoria de los ideales del pasado, también como línea de guía para futuras generaciones y como base para la formación de una clase letrada.

El hecho de que Confucio no escribiera los Clásicos, sino que sólo los editara y transmitiera era fundamental, en la concepción que de sí mismas tenían las personas que llamamos en Occidente, engañosamente, “Confucianos” (letrados). Confucio no fue un fundador de una enseñanza distinta, *jiao*, sino que fue el que transmitió “las enseñanzas de los reyes-sabios” (*shengwang zhi jiao*) del pasado. Por eso, en China nunca se habló de un sistema de enseñanza de Confucio, *kongjiao*, que se podía traducir correctamente como Confucianismo.

Se habla mucho de la confucianización de la dinastía Han, por haberse establecido durante la misma los cinco textos clásicos como base para la formación de los funcionarios del Estado en la universidad imperial. Quizás sería más apropiado hablar de una doctrina (enseñanza) imperial universal, basada en la reinterpretación del pasado a partir de la creación de

un canon de escrituras “sagradas” (privilegiadas, autorizadas). Solo tiene sentido hablar de una enseñanza distinta, o particular, confuciana cuando se habían establecido otras enseñanzas. Pero esto tuvo lugar sólo cuando esta doctrina universal imperial entró en una profunda crisis que fue fomentada por la ruptura del imperio en Estados rivales: en otras palabras, cuando la universalidad y la unidad del sistema imperial fueron retadas. Fue durante el período de fragmentación política, que comprende los siglos III al VII, cuando las otras tradiciones, el taoísmo y el budismo, se apropiaron del término *jiao*.

La palabra china *rujiao*, que traducimos ahora desde la época de Matteo Ricci “erróneamente” como “confucianismo”, aparece en las fuentes históricas sólo desde los siglos V-VI d.n.e. Es bastante tardía. Sin embargo, el término *ru*, tomado aisladamente, tiene una historia más larga. Como *Ru* fueron denominados los eruditos que se dedicaron a los estudios de los textos (en tanto que filólogos) durante los siglos anteriores y posteriores a la creación del imperio en 221 a.n.e. En el período de los Reinos Combatientes (479-221), un período de constantes guerras y rápidos y profundos cambios en todos los ámbitos – político, administrativo, social, económico etc. – diversas y competitivas propuestas fueron elaboradas por pensadores para superar lo que se vivía como una profunda crisis. Las propuestas de eruditos “textuales” (*ru*) fueron solo algunas de entre un sin fin de ellas y destacaron por la manera de fundamentar la argumentación en los textos antiguos. Los bibliógrafos e historiadores Han, comprometidos con el proyecto unificador imperial, clasificaron estas propuestas en diferentes escuelas (*jia*) creando *a posteriori* un orden a partir del caótico pasado: la escuela de los Eruditos (*ru*) fue una de entre las muchas que crearon los historiadores: otras escuelas rivales fueron clasificados como legistas, agricultores, estrategas, sofistas, mohistas y otros. Es importante diferenciar la Escuela de Eruditos (*rujia*) de la historiografía Han de la “Enseñanza de los Eruditos” (*rujiao*), un término que no existía en ese momento. Los eruditos (*ru*) nunca pretendieron tener un *jiao*, es decir, una enseñanza particular independiente del *jiao* universal, la enseñanza de la antigüedad transmitida por los reyes sabios.

El concepto de los Tres *Jiao* (Religiones, Enseñanzas, Doctrinas) se formó en los siglos V y VI d.n.e., cuando por primera vez este término fue aplicado a una tradición particular y no a la tradición universal del Estado. Una profunda crisis socio-política (iniciada con la caída de la dinastía Han en 220 d.n.e. que duró casi cuatrocientos años hasta la reunificación y fundación de la dinastía Tang en 618 d.n.e., coincidió con la introducción y difusión de nuevos modos de pensamiento y de religiosidad, a los que llamamos hoy en día Budismo y Taoísmo.

El Taoísmo tiene sus orígenes como religión en las diversas revelaciones del siglo II en las que se transmitió una nueva visión de un orden socio-político que no podemos sino llamar teocrático. Fue un intento de regresar a un gobierno y orden social ideal en la crisis del desmembramiento del imperio Han. Estos movimientos religiosos milenaristas – el más importante fue el de los Maestros Celestiales (*tianshi*) – fueron suprimidos por el Estado. Sin embargo, los Maestros Celestiales, descendientes del primer Maestro Celestial Zhang Daoling, en el siglo III, se pusieron del lado de algunas de las dinastías posteriores a los Han se inició un largo proceso de difusión de esta nueva forma de religiosidad por toda China. Se efectuaron profundos cambios en esta nueva religión con un sin fin de nuevas revelaciones; nuevas sectas, que, a pesar de su diversidad, veneraron en el primer Maestro Celestial su origen ancestral. En este conjunto de movimientos religiosos podemos ver el origen del Taoísmo.

Uno de estos Maestros Celestiales, Kou Qianzhi (425-451), activo durante la primera mitad del siglo V, usó por primera vez el término *dao**jiao* 道教, “Doctrina del Dao”. Este término, que hoy en día traducimos como Taoísmo, fue, en su momento, toda una provocación. Refiriéndose a su particular tradición religiosa, Kou afirmó con este neologismo que esta

tradicción era una Enseñanza universal, un *jiao*. Esta apropiación del término tenía relación directa con su proyecto político religioso. Después de haber recibido un cargo como funcionario de la dinastía Wei del Norte (-535), Kou se puso a la tarea de crear un Taoísmo estatal para instaurar una teocracia y un nuevo orden socio-político con el emperador como “Auténtico Señor de la Paz Universal” (*taiping zhenjun*), es decir, como una deidad taoísta. Con la apropiación del término *jiao* por parte de la tradición de los Maestros Celestiales y la creación del neologismo “taoísmo”, *daojiao*, esta tradición aspiró a participar en el gran proyecto de gobierno del imperio, y redefinió el sistema imperial así como el papel imperial a desempeñar en nuevos términos religiosos.

De la misma manera en la que las corrientes Taoístas se transformaron en un *jiao* – es decir, en la enseñanza para un gobierno ideal –, el Budismo llegó a convertirse en el más importante rival del Taoísmo en este período. Durante estos siglos de caos social y político afirmó ser un *jiao*, una enseñanza, también pretendiendo poder efectuar el cambio socio-político necesario para instituir un gran imperio ideal con un orden social justo. En el siglo VI, durante la dinastía Liang, situado al sur del río Yangzi, el Emperador Wu patrocinó los monasterios budistas y creó nuevos y grandiosos rituales imperiales-budistas, convirtiendo así esta religión de origen extranjero, en uno de los pilares de su ideología estatal. Fue en este ámbito donde se usó por primera vez el término *fojiao*, budismo, o enseñanza del Buda. En fuentes chinas anteriores a esta fecha se usaba el término “la ley del Buda”, *fofa*, traducción del sánscrito del término *dharma*.

Así, sólo desde la segunda mitad del siglo VI d. n. e. existieron las tres Enseñanzas, *sanjiao*, en China. Pero, reitero, es importante tener en cuenta que el concepto de *jiao* no coincide con el de religión en Occidente, sino que representa un sistema de prácticas, rituales e instituciones definido con relación a la tarea política-religiosa de gobernar el imperio y de regular el cosmos. La clara separación entre instituciones del Estado y de la Iglesia en el Occidente cristiano, que los Jesuitas asumieron como una de las características de la religión, no existía igual en China.

Volviendo al siglo VI: las tres enseñanzas no fueron considerados equivalentes. Se mantuvo una división importante según su concepción: por un lado, la enseñanza exterior/exotérica (*wai*), complementada por la/s enseñanza/s interior/es/esotérica/s (*nei*). Los dos tipos, exterior e interior, formaron un entero armónico y fueron percibidos como mutuamente dependientes el uno del otro, dos caras de la misma moneda. La enseñanza exterior, casi universalmente identificada con la Doctrina de los Eruditos (*ru*) fue considerada imprescindible para mantener el Estado, el gobierno y el orden social o, en las palabras de un monje budista del siglo VI, para “cuidar el cuerpo, servir el Estado y armonizar la sociedad.” La enseñanza interior se aplicó a aspectos espirituales, y en la misma fuente se la define como “liberando el espíritu, yendo más allá de la sociedad, y trascendiendo vida y muerte.”

No obstante, entre los representantes del Budismo y del Taoísmo, se mantuvo una larga polémica en la que los partidarios de las distintas Enseñanzas intentaron demostrar que su sistema era la verdadera “Enseñanza interior”. Fue sobre todo en el contexto de estos debates cuando se acuñó por primera vez el concepto de las Tres Enseñanzas, como distintas opciones disponibles para los emperadores de reconstruir un imperio reunificado y gobernar sobre toda la sociedad. Desde entonces, los emperadores convocaron con cierta regularidad competiciones de debates en la corte en las que eminentes representantes de las diferentes Enseñanzas participaron. La meta para los distintos representantes era demostrar la excelencia de su propia Enseñanza interior, a saber, comprobar por un lado que estaba en armonía con la Enseñanza exterior, y podía así contribuir al proyecto político-social, y, por otro lado, demostrar que la Enseñanza del

adversario era nociva para este mismo proyecto. Al final de estos debates, el emperador, erigido en árbitro, elegía una de las Enseñanzas como ganadora.

Al principio, la derrota en estos debates podía implicar tremendas consecuencias para los derrotados, y podía llevar hasta la persecución de los monjes y monjas y la destrucción de las instituciones, como ocurrió en el año 570, cuando el Budismo sufrió su segunda gran persecución en China. Pero con el tiempo, desde la mitad del siglo VII, los debates fueron cada vez más ritualizados y se formó un gran consenso: que los distintos *jiao*, cada uno en su particular contexto y con sus métodos y rituales específicos contribuían todos al mantenimiento estable del orden total del imperio y del cosmos. Este consenso fue formalizado como una teoría mediante un concepto: las tres Enseñanzas diferentes eran tres métodos particulares en el plano fenomenológico para alcanzar una sola meta, y más allá de las palabras y de los fenómenos, confluían en el *Dao supremo*, la base fundamental del orden universal. En el plano socio-político, la unidad universal que trasciende todos los particulares, corresponde al emperador, que, como ideal, trasciende los intereses particulares de las distintas enseñanzas y se sitúa en la universalidad del Inefable.

Con algunos cambios, este consenso se mantuvo hasta el final del imperio en el año 1912. No obstante, diversos cambios sociales de profundidad y la emergencia del movimiento reformista de los siglos XI-XIII, el llamado Neo-Confucianismo, así como la nada universal predilección de algunos emperadores por una u otra enseñanza, necesitaron de nuevo debates y re-alineaciones entre las diferentes enseñanzas.

Así vemos que los campos conceptuales de los términos *jiao*, enseñanza, en China y religión, en Occidente, son distintos, con respecto a su orientación. Religión como doctrina, doxa y ortodoxia se orientan hacia la Verdad, con mayúscula; *jiao*, en tanto que enseñanza hacia un orden ideal, se orienta hacia la paz universal, que engloba sociedad y cosmos. Como hemos visto en la cita más arriba, lo que más sorprendió a Ricci de la Religiones en China era el hecho de que “a ellos les parece que acerca de la religión, cuantas más formas hay de poner las cosas, **mejor para el reino**”, lo que le pareció una ofensa contra la lógica. La Verdad solo podía ser una. De acuerdo con su análisis empezó a enseñar a “los chinos” la base de la lógica aristotélica y la matemática euclidiana.

Conclusión:

Ricci y muchos otros han mirado hacia China buscando una religión y no la han encontrado o lo que han encontrado les parecía una perversión de la religión (idolatría, superstición). Los resultados de sus búsquedas fueron, en muchos de los casos, más reveladores de sus propias preconcepciones y prejuicios con los que miraron hacia la otra cultura que de la religión en China propia.

Con esto llego al final de mi presentación sobre los orígenes del encuentro entre occidente y China. Para terminar quiero resaltar dos o tres puntos que me parecen importantes para que el encuentro con China pueda ser un encuentro de verdad y se pueda desarrollar un diálogo. Primero: en este encuentro es necesario evitar reducir el otro lado a una esencia simple y permanente. Tanto como se habla aquí de “lo Chino” o de “los Chinos” en términos de grandes generalizaciones, uno encuentra, frecuentemente, el mismo fenómeno en China donde se habla del “lo Occidental” como si fuera único. Con estas reducciones del otro a una esencia podemos encontrar en este nada más que nuestras propias proyecciones. Como consecuencia no puede haber el diálogo e intercambio que tan necesario en estos tiempos globalizados. Segundo: necesitamos estudios e investigaciones sobre China, tanto de las diversas apocas de la historia de China como de la China contemporánea. Y es imprescindible que los resultados de estas

investigaciones se divulguen más allá del ámbito universitario. Tercero: en estas investigaciones, los sinólogos tienen que ir más allá del estudio textual de la antigüedad, tal y como lo concibieron los jesuitas. La sinología se tiene que diversificar con sus estudios de la cultura material, con metodologías como la arqueología, la antropología etc. Tenemos que superar la creencia de que en la antigüedad y sus textos clásicos encontramos la única llave de esta cultura.

Bibliografía: Libros consultados

- Billeter, Jean François. 2007. *Contre François Julien*. Paris: Éditions Allia.
- Gernet, Jacques. 1986. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jensen, Lionel M. 1997. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke University Press.
- Kircher, Athanasius. 1667. *China Monumentis*. Amsterdam: Jacobum à Meurs. (en <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/content/chineseknowledge/china>)
- Mignini, Filippo, ed. 2005. *Matteo Ricci: Europa am Hofe der Ming*. Milano: Mazzotta.
- Paper, Jordan. 1995. *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany: SUNY Press.
- Puett, Michael J. 2002. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, Mass.: University of Harvard Press.
- Walravens, Hartmut, ed. 1987. *China Illustrata: das euroäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Weiheim: VCH.
- Vandermeersch, Léon. 1995. "El confucianismo" en Jean Delumeau, ed. *El hecho religioso: Enciclopedia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.