

La religión china en el espejo de Occidente¹



ANDREAS JANOUSCH

1. Introducción

En China, anterior a la llegada de los poderes imperialistas en el siglo XIX, no se conocía un concepto de «religión». Esto no significa que los misioneros de las diferentes congregaciones cristianas que desembarcaban en China entraran en una sociedad carente de prácticas y creencias religiosas, sino apunta a que la vida religiosa se regía por pautas y conceptos diferentes de los que se habían desarrollado en occidente. Como se ha demostrado en recientes publicaciones, la introducción –para no decir, imposición– de conceptos occidentales en diferentes países del continente asiático dentro del proceso de «modernidad» ha resultado en una reorganización del conocimiento y de las prácticas en función de categorías como «religión» y otros. Las tensiones que surgían y todavía surgen de la incompatibilidad fundamental entre la realidad china y estos conceptos, han sido en unos casos creativas y en otras destructivas.² Lo que está claro, es que el estudio de fenómenos religiosos en China no es una empresa neutral, carente de distorsiones e imposiciones aunque la intención de la investigación sobre la «religión china» que, durante las últimas décadas, se está llevando a cabo en el ámbito de los Estudios Chinos, ha sido de identificar y analizar sus pautas y conceptos en su dimensión histórica y desde dentro de su propia tradición.

Es la intención de este artículo, escrito para un entorno hispanohablante en el cual estas investigaciones son todavía menos conocidas, poner en duda nuestros conceptos de religión, heredados de una tradición judeo-cristiana, como conceptos analíticos de la realidad histórica de China, para poder así abrir una nueva mirada hacia esta realidad, menos normativa y despojados de los clichés y prejuicios de los que somos herederos sin que nos demos cuenta. Para este fin, en la primera parte del artículo, se presentará una breve historia de lo que se ha llamado «el mito de la alteridad u otredad» (Cheng 2007, 7-12), localizando los orígenes de la visión de China que sustenta este mito en el encuentro entre los primeros misioneros de la Compañía de Jesús –enviados finales del siglo XVI al este para convertir a los Chinos a la fe cristiana– y la compleja realidad china. En la segunda parte, se ofrecerá una crítica del concepto «religión» y se analizará el término *jiao*, «enseñanza», «doctrina», desde

un punto de sus significados históricos, para demostrar que este concepto conlleva significados muy diferentes del de la «religión», por el que está frecuentemente traducido. En esta parte se esbozará también brevemente la situación religiosa en China antes del advenimiento de su proceso de modernidad.

2. China como «lo otro»

Desde un punto de vista epistemológico tenemos que afirmar que la visión de China en occidente está firmemente basada en lo que puede llamarse el «mito de la alteridad u otredad», es decir, en la idea de que China es un mundo completamente diferente del nuestro, en definitiva, un mundo opuesto al nuestro (Billeter, 2007, 9). La alteridad de China, basada en un conjunto de ideas preconcebidas que han sido a lo largo de la historia del encuentro entre China y Europa –y todavía son– sorprendentemente estables, han ocasionado respuestas tanto admirativas como despreciativas (Cheng, 2007, 7-8).

El mito de China como «lo otro» en su forma más extrema es relativamente reciente y tiene su mayor representante en las formulaciones y el pensamiento del «exotismo» articulados por el escritor francés Victor Segalen (1878-1919). Entre 1909 y 1914 residió en Pekín y Tianjin, y viajó extensamente por China, pero, como escribió en una carta, «en el fondo, no es China lo que he venido a buscar aquí sino una visión de China» (Billeter, 2007, 9). Y en su visión, China fue lo Otro por excelencia; lo 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 literarias localizadas o inspiradas 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 obedece a leyes que le son únicas, fue escrito por un paisano contemporáneo de Segalen. El sinólogo y sociólogo Marcel Granet (1884-1940) 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 todo el mundo que se convirtió en un libro de referencia que influyó profundamente en la visión «popular» de lo Chino en Occidente (Billeter, 2007, 10).

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 según él, 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» (Puett, 2007, 8). En el tono admirativo que subyace a su aná-

lisis 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 fue visto por los «filósofos ilustrados» (Billeter, 2007, 11-12).

Granet fundó su análisis del «pensamiento chino» en un corpus de textos limitados todos procedentes de la dinastía Han (209 a. C.-220 d. C.), que comprende el primer período del imperio. Durante los Han –que eran herederos de un largo período de desunión política y de enfrentamientos guerreros, ideológicos y sociales, que se conoce por el nombre de los Reinos Combatientes (475-221 a. C.)– el pensamiento estaba profundamente influido por un programa universal e integrativo a través del cual se intentaba crear un nuevo sistema imperial unificado digno de este nuevo período imperial. Este intento no sólo incluía aspectos políticos y sociales, sino que abarcaba el mundo ideológico. Los pensadores de este período –que, en su mayoría trabajaban para la corte imperial–, se dedicaban a integrar las diferentes tradiciones del período de los Reinos Combatientes en una gran visión cosmológica a través de 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 (Graham, 1989, 325-356). 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. C.– en una realidad, mostrando así que su extraordinario poder es el del cosmos y de la naturaleza misma (Lewis, 1999, 10).

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 (Puett, 2002, 9). Relacionado en este sentido fueron los trabajos de Richard Wilhelm en Alemania; conocido por su traducción del *Libro de los Cambios* o *Yijing* (Billeter, 2007, 11).

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 sociales y religiosos muy diferentes que, a veces, contienen propuestas contradictorias entre sí. Esta complejidad se pierde si están reducidos a un esencia «china».

No fueron los eruditos de la primera mitad del siglo XX quienes crearon el «mito de la alteridad u 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 (Jordan, 1995, 4; Billeter, 2007, 15).

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 (Billeter, 2007, 15).

Esta estrategia consistía, entre otros, en un intento de convertir el imperio de arriba abajo empezando por sus emperadores y la clase culta de dirigentes, los literatos. 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 en otras funciones públicas (Mignini, 2005). 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 que administraba el imperio y de la ideología dominante que los jesuitas llamarían «Confucianismo».³ Según los jesuitas, esta ideología constituía la llave del universo intelectual de la élite culta y del ámbito en el que se desenvolvían (Jensen, 1997, 127-133).

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 la lengua y cultura china —en su mayoría gente del entorno social de los literatos—, los jesuitas empezaron a buscar en las tradiciones literarias lo que pudiera estar de acuerdo con la fe cristiana y pudiera servir así como fundamento para su empresa (Gernet, 1986, 24). Sobre todo entraron en el estudio de los llamados libros clásicos. 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. C.). Para los jesuitas, que venían de una cultura «del libro» 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. Esta actitud se revela de forma emblemática en el comentario del Padre Prémare: «La religión de China radica completamente en los clásicos» (Gernet, 1986, 29). Aunque había residido en China entre 1698 y 1726 el acceso a la religión china, para él, solo podía ser a través de estos textos privilegiados.

Con esta aproximación a la cultura china por el estudio textual, 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 la Filología Clásica. Los primeros sinólogos 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 (Simon, 1967). Su total falta de interés por la realidad de la China contemporánea se reflejó en el hecho de que murió sin haber pisado nunca China u otro país de Asia.

A partir de estos estudios de textos los jesuitas desarrollaron una visión idiosincrática del pasado chino, que les permitía no perder la esperanza de un posible éxito de su empresa de evangelización 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 en nuestra Europa, no sé de 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 de sus ministros, como hicieron nuestros romanos, griegos, egipcios y otras naciones extranjeras. Así es de esperar que, dada 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 (*Fontani Ricciani* 1, 108-109, citado en Gernet, 1986, 25).

El texto refleja la valoración de la actitud ante la antigüedad china que reinaba por lo general en la misión jesuita en China.⁴

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 la visión derivada de 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*, con el dios cristiano que tradujo como *tianzhu*.⁵ 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 los Chinos se habían alejado de sus raíces en la Verdad y convertido en ateos.⁶

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 y el Taoísmo. El cristianismo, por lo tanto se presentó a los chinos como la esencia pura de su propia cultura (Gernet, 1986, 28).

Aunque esta estrategia encontró en China mucha resistencia y crítica por parte de algunos literatos (Gernet, 1986, 49) podemos identificar en estas actividades interpretativas de los jesuitas el origen del proceso de la reorganización del conocimiento de la cultura china del que hemos hablado en la introducción.⁷

El impacto que dejó el prolongado encuentro de los jesuitas con China en la imaginación de las elites europeas fue igualmente grande y no se ha de subestimar. Durante todo el siglo XVII y principios del siglo XVIII, los padres en misión mantuvieron una correspondencia prolija no sólo 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» –Voltaire y Leibnitz son solo los representantes más destacados (Hsia, 1985, 9-27 y 28-41; Billeter, 2007, 13-14)–. 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 (Walravens, 1987).

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. Según ellos, China era gobernada por un déspota ilustrado, atendido por unos literatos-filósofos que eran seleccionados por sus méritos y que actuaban según preceptos morales ilustrados, los del sabio Confucio (Billeter, 2007, 12).

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, que es 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: sólo en muy pocas ocasiones, China es y ha sido vista tal y como es, y por sí misma.⁸

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 saber mejor.

3. ¿Qué es la religión china?

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 en Occidente –de su historia y de su gente, los chinos– es la falta, en esencia, de un pensamiento que acceda a lo trascendental (Puett, 2002, 6-7). 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, sobre las cuales hay que hacer una crítica para evitar, que reducimos la realidad china al espejismo del «Otro» irreducible. Así llegamos a plantearnos la pregunta: ¿Qué es la religión china?

Formular una teoría de religiones en China no es nada fácil. La «religión» no formaba parte del vocabulario conceptual de la lengua clásica china. El término *zongjiao*, usado en el chino moderno como traducción de la palabra «religión», 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 mundiales en China, como el Budismo y el Islam. A lo largo del siglo XX el término *zongjiao* se refiere a las cinco religiones reglamentadas y enmarcadas institucionalmente en las diferentes constituciones chinas tanto de la República como de la República Popular de China: el budismo, el taoísmo, el islam, el catolicismo y el protestantismo (Jordan, 1995, 2-4; Potter, 2003, 18-26; Goossaert, 2007, 188-190).

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.

Para llevar a cabo una breve crítica del concepto «religión» en el contexto de la cultura china, 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 – con el dios supremo *shangdi* - y por eso no era opuesta al cristianismo sino compatible, e incluso complementaria (Jordan, 1995, 5). 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, sino puramente civil. Este punto de la estrategia jesuita de la «acomodación» se convirtió al principio del siglo XVII en una gran controversia en el Vaticano que concluyó en la mitad del siglo XVIII con el fin de su misión de evangelización en China.⁹ Pero 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 (Jordan, 1995, 4). También permitieron a los conversos chinos seguir con el culto a los ancestros. Su teoría de la religión estatal les 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 (Gernet, 1986, 214).

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 caracterizaba el concepto de «religión» para los jesuitas –y que hasta cierto punto, todavía tipifican o confunden nuestro entendimiento de fenómenos religiosos en otras culturas:¹⁰

- Separación de las instituciones del Estado y de la Religión.
- Textualidad: la religión está basada en la autoridad de un cuerpo de textos sagrados.
- Fundador: la religión puede trazar su origen a un fundador.
- Dios supremo (monoteísmo).
- Primacia de los aspectos de trascendencia y fe –lo que uno cree– sobre la ritualidad –lo que uno hace–; un aspecto desarrollado sobre todo en el concepto de la «religión» influido por el protestantismo.
- Pureza e importancia de la Doctrina (ortodoxia).
- La religión es única.

Esta mirada restrictiva de la «religión», francamente, ni era ni es adecuada para describir la situación religiosa en la China de los siglos XVII a XIX.¹¹ Los jesuitas

se encontraron en un entorno cultural en el cual las prácticas religiosas jugaban un papel importante en el funcionamiento mismo de la sociedad china. La organización religiosa de China formaba un sistema coherente que debemos llamar, por falta de un concepto adecuado como «la religión china».¹² Es una religión que existe sin un nombre propio, dado que ni tiene estructuras eclesiásticas que organicen a un conjunto de laicos, ni conoce una autoridad dogmática global. Sin embargo, engloba casi la totalidad de la vida religiosa –menos las religiones de orígenes extranjeras y monoteístas (cristianismo, islam y judaísmo)–. Este sistema comprende, dentro de un marco cosmológico unificador, un conjunto de formas de prácticas religiosas tanto individuales –incluyendo técnicas de salud, meditación, ascetismo, devoción y obras meritorias, técnicas del cuerpo como las artes marciales y técnicas de trance y escritura espontánea como acceso a revelaciones y conocimientos– como colectivas –incluyendo cultos a las divinidades locales, a los ancestros o ritos funerarios–. «La religión china» también abarca la antigua religión sacrificial –el Confucianismo–, el Budismo y el Taoísmo, tanto como movimientos sectarios que surgían durante el período tardío del imperio. La forma más difundida es la comunidad de culto que se organiza alrededor de un templo dedicado a una divinidad tutelar y local. Esta comunidad no es ni confuciana, ni budista, ni taoísta, pero está relacionada e influida por las tres. Este sistema de la «religión china» y la religiosidad difundida en la sociedad fue rechazado directamente por los jesuitas como pura superstición o idolatría que no merecía el nombre de religión.¹³

El Confucianismo, el Budismo y el Taoísmo son las tres formas de la religión china que han llegado a un nivel más alto de institucionalización, entendida por cuatro elementos constitutivos: un clero –especialistas religiosos ordenados y formados–, una liturgia, un canon –que define hasta cierto punto una ortodoxia– y centros de formación y culto –como monasterios y academias (en el caso del Confucianismo)– en los cuales se conserva el canon y se forma y se ordena el clero. Es solamente en estos centros de formación donde se encuentra el Confucianismo, el Budismo y el Taoísmo de una forma pura. De estas tres formas de la religión institucional china los jesuitas rechazaron el Budismo y Taoísmo como idolatría y reconocieron el Confucianismo como un mero sistema ético.

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 sobre la sincretización el entorno de la élite culta:

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 (*Fontani Ricciani* 1, 32, citado en Gernet, 1985, 64, énfasis añadido).

Como hemos visto en el breve resumen, en el entorno popular, con creencias, prácticas y cultos variados, esta característica del sincretismo destacaba aún más. En China, sólo el clero y una minoría muy pequeña de laicos se identifica de forma exclusiva con una de las tres religiones, adoptando una forma de vida estrictamente guiada por las reglas. La mayoría se identifica con su comunidad de culto a la que pertenecen o de una forma obligatoria —a través de su residencia en una comunidad territorial, su linaje o su profesión— o voluntaria —en asociaciones pías o grupos sectarios de los cuales existe una gran diversidad. Estas comunidades requieren los servicios de los tres cleros y recurren a los recursos simbólicos, textuales y teológicos de las tres religiones (Goossaert, 2007, 187).

En lo que sigue vamos a analizar el concepto de las «Tres Enseñanzas» (*sanjiao*) que Ricci traduce como «Tres Sectas», pero que usualmente se traduce como «Tres Religiones». Con esta palabra, *sanjiao*, encontramos un concepto indígena, aparentemente conciliable con un concepto occidental de «religión». Pese a ello, traducir la palabra *jiao* —que forma la segunda parte del término *sanjiao*, y también del neologismo sino-japonés *zongjiao* (religión)— 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 durante el período en el cual se creó el sistema de las «Tres Enseñanzas» —desde la dinastía Han hasta la dinastía Tang (siglos II a. C. a VII d. C.)—, nos ayudará a entender esta diferencia mejor.

Según el *Shuowen jiezi*, el primer diccionario chino compilado a principios del siglo II d.C., *jiao*, en su sentido original significa «*lo que los superiores otorgan y los inferiores emulan*» (*Zhongwen da dacidian*, 1973, 7.915b, no. 13546). 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 de la remota antigüedad, los milenios de oro míticos-históricos. Según la historiografía de la dinastía 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 (Lewis, 1999, 127-129). Fue a través de sus «enseñanzas» específicas cómo consiguieron esta transformación (Vilà y Galvany, 2006, 543-544).

Si los primeros héroes enseñaron las tecnologías básicas y los conocimientos materiales para mejorar las condiciones de vida –como la construcción de casas, la invención del fuego o la agricultura (Ning y García-Noblejas, 1998, 137-138)–, los reyes-sabios de edades más recientes enseñaron los valores y virtudes esenciales para garantizar la convivencia del conjunto social: inventaron el gobierno. La tradición establece que los fundadores de las Tres Dinastías antiguas ejemplares dirigieron a su pueblo, enseñándole respectivamente las virtudes de la «reverencia», de la «lealtad» y de la «ritualidad». Así, las fuentes clásicas y sus intérpretes hablan de distintas *jiaol* 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 y restablecer el orden socio-religioso.

Sea cual sea la enseñanza particular de un soberano, 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 «igualdad/paz universal» (*taiping*), un concepto que hasta la revolución comunista en la mitad del siglo XX podía movilizar a las masas en busca de una utopía.¹⁴ 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 que por su universalidad no podía tener un nombre. Es decir, no se trataba del «Confucianismo» que es una doctrina particular, definido en relación con otras doctrinas particulares que surgieron más tarde en la historia.

Según algunos planteamientos en el pensamiento de los Han, con la llegada de Confucio (551-479) en el siglo V a. C., las condiciones históricas habían cambiado de tal manera que el ideal del rey-sabio era imposible que fuera alcanzado en el mundo de nuevo. La tradición Han reconoció a Confucio como el último sabio, aunque él mismo siempre negara serlo. Pero, esta misma tradición reconoció que por las condiciones históricas nunca consiguió convertirse en rey, como los sabios anteriores. La frustración de no poder haber llevado a cabo su obra como soberano, restableciendo desde esta posición el orden ideal en un mundo en vías de declive se convierte, en esta reinterpretación Han del personaje de Confucio, en la causa de su trabajo como editor y transmisor de los textos del pasado. Confucio no era el autor de estos textos, que los Han más tarde designaron «Clásicos». Por lo tanto, para la tradición china, Confucio no es fundador de una enseñanza –un aspecto importante que se confunde con el concepto de «Confucianismo»– sino la persona que rescató

las fuentes de memoria de los ideales del pasado y quien las reorganizó para que pudieran servir como guías para todas las futuras generaciones y como base para la formación de una clase de literatos.

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» (literatos). Confucio no fue un fundador de una enseñanza distinta, *jiao*, sino que fue él 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 imperial universal, basada en la reinterpretación del pasado a partir de la creación de un canon de escrituras «sagradas». Sólo tiene sentido hablar de una enseñanza distinta, o particular, confuciana desde que se establecieron 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 como «Confucianismo» (Jensen, 1997), aparece en las fuentes históricas sólo desde los siglos V-VI d. C. 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. C. En el período de los Reinos Combatientes, 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» 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» fue una de entre las muchas que crearon los historiadores: otras escuelas rivales fueron clasificadas como legistas, agricultores, estrategas, sofistas, mohistas y otras (de Bary, Chan y Watson, 1960, 189-190). Es importante diferenciar la Escuela de Eruditos (*rujia*) de la historiografía Han de la «Enseñanza de los Eruditos» (*rujiao*), un término que no estaba en uso 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 las «Tres Enseñanzas» se formó en los siglos V y VI d. C., 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. C., que duró casi cuatrocientos años hasta la reunificación y fundación de la dinastía Tang en 618 d. C.–, 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. En el siglo III, los Maestros Celestiales, descendientes del primer Maestro Celestial Zhang Daoling, se pusieron del lado de algunas de las dinastías posteriores a los Han, cuando se inició un largo proceso de difusión de esta nueva forma de religiosidad por toda China. Posteriormente 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 *daojiao*, «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 tradición 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 (386-534), 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 (Mather, 1979). 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 (Zürcher, 1972, 288-320; Kohn, 1995). 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 (Janousch, 1999). Fue en este ámbito dónde se usó por primera vez el término *fojiao*, Budismo, o enseñanza del Buda. En fuentes chinas anteriores a esta fecha se solía usar término como «la ley del Buda», *fofa*, traducción del sánscrito del término *dharmā*.

Durante este mismo siglo el nuevo término *rujiao*, «confucianismo» empezó a usarse en fuentes históricas que documentan los debates entre representantes de las diferentes enseñanzas. La introducción de este término representa el reconocimiento de una realidad en la que la tradición antigua, indígena china ya había perdido su estatus de universalidad y supremacía.

Así, sólo desde la segunda mitad del siglo VI d. n. e. existieron las tres Enseñanzas, *sanjiao*, en China como un concepto. 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, a disposición y bajo cierto control de la institución imperial. 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: vemos que las tres enseñanzas no fueron considerados equivalentes. Se mantuvo una división importante según su concepción: por un lado, una enseñanza exterior o exotérica, complementada por las enseñanzas interiores o esotéricas. Los dos tipos, exterior e interior, formaron un entero armónico y fueron percibidos como mutuamente dependientes el uno del otro. La enseñanza exterior, casi universalmente identificada con la «Doctrina de los Eruditos» 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» (Despeux, 2002, 154, 155, 169).

«En el mundo se considera que Confucio y Laozi fueron los que propagaron la Doctrina de los Eruditos y el Taoísmo. Pero si nos referimos a los textos ejemplares y canónicos, es el príncipe el soberano de la/s doctrina/s» (Despeux, 2002, 180). En esta cita de un debate entre diferentes representantes de las Doctrinas rivalizantes demuestra claramente como en el siglo VI, el papel del emperador en relación con las doctrinas fue supremo. Se detecta también una continuidad con planteamientos articulados durante la dinastía Han, en la que el soberano es el que dispensa y controla la doctrina —o como expone la misma cita— es la fuente de la/s doctrina/s. Este planteamiento revela una relación entre Estado y religión que trasciende la división entre instituciones estatales y las instituciones de la religión esbozado arriba.

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 (Despeux, 1999, 146-151; Kohn, 1995, 7). Desde entonces, los emperadores en su papel de soberanos de la doctrina convocaron con cierta regularidad competiciones de debates en la corte en las que eminentes representantes de las diferentes Enseñanzas participaron. Una de las metas para los distintos representantes de las Doctrinas 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 (Weinstein, 1987, 8).

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 (Ch'en, 1954). 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; las tres son tres métodos particulares en el plano fenomenológico para alcanzar una sola meta, y más allá de las palabras y de los fenómenos, confluyen en una realidad superior, 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, diversas transformaciones 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 y la Verdad suprema. La Verdad sólo podía ser una. De acuerdo con su análisis empezó a enseñar a los chinos la base de la lógica aristotélica y la matemática euclidiana como fundamento previo de la conversión a la única religión.

4. Conclusión

Ricci y muchos otros después de él miraban hacia China buscando una religión y no la han encontrado o lo que han encontrado les parecía una perversión de la religión –mera idolatría o superstición no digno de su consideración–. Otros, como los pensadores de la iluminación y sus descendientes, encontraron en China un ideal de un país gobernado por la moral basado en la razón sin recurso a la religión. Hoy en día, la mirada se vuelve hacia esta cultura en busca de un religiosidad –o espiritualidad– que no haya sido contaminada por lo que se rechaza en la propia tradición –poder, institución etc.–. Sea cual sea lo que estas miradas hacia la religión china encuentren, los resultados son, en muchos casos, más reveladores de las propias preconcepciones y prejuicios con los que miraron hacia la otra cultura que de la religión en China propia. Si no se someten las propias condiciones de la búsqueda a un riguroso examen y reflexión nuestras ideas sobre cualquier aspecto de China permanecen presos del «mito de la alteridad u otredad», que prohibirá que el encuentro con China pueda ser un encuentro de verdad y que se pueda desarrollar un diálogo, tan importante en estos tiempos de globalización.

En este artículo se ha intentado esbozar los orígenes y la trayectoria histórica de algunas de estas condiciones en relación con la religión para iniciar una reflexión de este tipo en el ámbito hispanohablante carente todavía de una tradición de investigación de la historia de la religión china.¹⁵ Hace falta poner a disposición del ámbito hispanohablante las investigaciones sobre la «religión china» que se han llevado a cabo en otras lenguas (japonés, francés e inglés sobre todo) durante las últimas décadas. En estas obras, se han conseguido investigar diversos aspectos de la vida religiosa del pasado histórico y del período contemporáneo recurriendo a metodologías como la arqueología, la antropología o otros de las ciencias sociales, adentrándose en la cultura material, superando así la hegmonía de la filología que reinaba en el pasado de la disciplina de la sinología. Esta ampliación de la mirada que intenta respetuosamente rescatar las pautas y conceptos desarrollados en la cultura china misma –como se ha intentado en este artículo con el concepto de *jiao*– descubrirá que la religión en China era y es una parte íntegra de la sociedad y de su funcionamiento.

Glosario:

daojiao 道教
fengshui 風水
fofa 佛法
fojiao 佛教
huangdi 皇帝
jia 家
jiao 教
ru 儒
rujia 儒家

rujiao 儒教
sanjiao 三教
shangdi 上帝
Shuowen jiezi 說文解字
taiping 太平
Taiping tianguo 太平天國
Taiping zhenjun 太平真君
Tianshi 天師
tianzhu 天主
zongjiao 宗教

NOTAS

1. El artículo es una versión elaborada de una conferencia dada en San Sebastián, en noviembre de 2008. Este trabajo es parte de una investigación realizada gracias al apoyo del Ministerio de Ciencia e Innovación (HUM2007-60125).
2. Sobre el concepto de «religión» en el caso de la India (van der Veer, 2001) y de China (Goossaert, 2007). Para conceptos como «filosofía» o «medicina» véase (Cheng, 2007, 160-184) y (Hsu, 2007).
3. Sobre la creación del término de Confucio y Confucianismo, véase (Jensen, 1997, 77-133).
4. Sin que esto quiera decir que no hubiera voces críticas ante esta estrategia y ante semejante actitud hacia China, sobre todo después de la muerte de Ricci en 1610, véase (Gernet, 1986, 30-33).
5. Sobre el *Tianzhu shilu*, «El Verdadero Explicación del Señor del Cielo» publicado en chino por Ricci en 1584 véase (Gernet, 1986, 8-9).
6. Para poder sostener esta tesis los jesuitas mantenían que esta parte de la tradición antigua (de la verdadera religión en China) se perdió en 213 a.C. cuando el Primer Emperador de la dinastía Qin ordenó la quema de los libros (Gernet, 1986, 28).
7. El impacto más profundo y a largo plazo ha sido la acuñación del concepto de «Confucianismo», (Jensen, 1997). Sobre la pregunta si el Confucianismo es una religión (Vandermeersch, 1995).
8. De la rica literatura sobre las representaciones de China en occidente serán mencionado solamente (Hsia, 1985), (Mackerras, 1989) y (Spence, 1998).
9. Se conoce bajo el término «Querrela de los ritos» el conflicto de larga duración, desde la mitad del siglo XVII hasta la mitad del siglo XVIII, en el que se enfrentaron las diferentes estrategias de evangelización de China representado por diferentes ordenes como los Franciscanos y Dominicanos.
10. La lista está basada en (Jordan, 1995, 4-12)
11. El resumen de la «religión china» que sigue está basado en (Gossaert 2007, 186-187).
12. En las investigaciones se usa también el término «religión popular» para distinguir la de las religiones institucionales. Para una presentación comprensiva de esta «religión china», véase (Gossaert, 2000).
13. Sobre el concepto de la «diffused religion» o religión difundida, véase (Yang, 1967, 296-300).
14. Desde el «Libro de la Gran Paz/Igualdad», el *Taiping jing*, revelado durante la dinastía Han, que sirvió de inspiración a diversos movimientos milenaristas de esta época (Hendrischke 2006) hasta el «Reino Celeste de la Gran Paz/Igualdad» (*Taiping tianguo*), rebelión que devastó el sur de China durante el siglo XIX.
15. La bibliografía en español sobre la religión china es muy breve. Caben destacar (Feuchtwang 2000) sobre la religión popular y un manual introductorio a la historia de la religión china (Adler, 2002).

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, Joseph A. (2002) : *Religiones chinas*. Madrid : Akal Ediciones.
- BILLETTER, Jean François (2007): *Contre François Julien*. Paris: Éditions Allia.
- CH'EN, Kenneth (1954): «On Some Factors Responsible for the Anti-Buddhist Persecution under the Bei-ch'ao», en *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17, pp. 261-273.
- CHENG, Anne (2007): *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Gallimard.
- DE BARY, WM Theodore; CHAN, Wing-tsit, y WATSON, Burton, eds. (1960) : *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1. Introduction to Oriental Civilizations. New York: Columbia University Press.
- DESPEUX, Catherine (2002): «La culture lettrée au service d'un plaidoyer pour le bouddhisme – le “Traité des deux doctrines” (“Erjiao lun”)», en Cathrine Despeux, ed., *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*. Paris: Éditions Peeters, pp. 145-227.
- FEUCHTWANG, Stephan (2000): *La métaphore imperial: Religión popular en China*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- GERNET, Jacques (1986): *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOOSSAERT, Vincent (2000): *Dans les temples de la Chine: Histoire des cultes, vie des communautés*. Paris: Albin Michel.
- (2007): «L'invention des “religions” en Chine moderne», en Anne Cheng, ed., *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Gallimard, pp. 185-213.
- GRAHAM, A.C. (1989): *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois.
- HENDRISCHKE, Barbara (2006): *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*. Berkeley: University of California Press.
- HSIA, Adrian, ed. (1985): *Deutsche Denker über China*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- HSU, Elisabeth (2007): «La médecine chinoise traditionnelle en République populaire de Chine: d'une “tradition inventée” à une “modernité alternative”», en Anne Cheng, ed., *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Gallimard, pp. 214-238.
- JANOUSCH, Andreas (1999): «The Emperor as Bodhisattva: the Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty», en Joseph P. McDermott, ed., *State and Court Ritual in China*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 112-149.
- 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>).
- KOHN, Livia (1995): *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.
- LEWIS, MARK E. (1999): *Writing and Authority in Early China*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

- MACKERRAS, Colin (1989): *Western Images of China*. Oxford: Oxford University Press.
- MATHER, Richard B. (1979): «K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 424-451», en Holmes Welch y Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven: Yale University Press, pp. 103-122.
- MIGNINI, Filippo, ed. (2005): *Matteo Ricci: Europa am Hofe der Ming*. Milano: Mazzotta.
- NING, Yao y GARCÍA-NOBLEJAS, Gabriel (1998) : *Han Fei Zi: El arte de la política (Los hombres y la ley)*. Madrid: Tecnos.
- PAPER, Jordan (1995): *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany: SUNY Press.
- POTTER, PITMAN B. (2003): «Belief in Control: Regulation of Religion in China», en Daniel L. Overmyer, ed., *Religion in China Today*. The China Quarterly Special Issues Series, No. 3. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-31.
- PUETT, Michael J. (2002): *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, Mass.: University of Harvard Press.
- SIMON, Walter (1967): «Obituary: Arthur Waley», en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 30.1, pp. 268-271.
- SPENCE, JONATHAN D. (1998): *The Chan's Great Continent: China in the Western Minds*. New York: W.W. Norton & Company.
- (2002): *El Palacio de la Memoria de Matteo Ricci: Un Jesuita en la China del Siglo XVI*. Barcelona: Tusquets Editores, S.A.
- VANDERMEERSCH, Léon (1995): «El confucionismo», en Jean Delumeau, ed., *El hecho religioso: Enciclopedia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 551-581.
- VAN DER VEER, Peter (2001): *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press.
- VILÁ, Jordi y GALVANY, Albert, trad. (2006): *El Libro de los Cambios con el comentario de Wang Bi*. Girona: Atalanta.
- WALRAVENS, Hartmut, ed. (1987): *China Illustrata: das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Weinheim: VCH.
- WEINSTEIN, Stanley (1987): *Buddhism under the Tang*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YANG, K.C. (1967): *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.
- ZHONGWEN DACI DIAN 中文大辭典 (1973). Taipei: Zhongguo wenhua daxue chuban.
- ZÜRCHER, Eric (1972): *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: E.J. Brill.

RESUMEN

PALABRAS CLAVE: religión china – Compañía de Jesús en China – Confucianismo – concepto *jiao* («doctrina»).

El presente artículo ofrece una reflexión sobre las condiciones epistemológicas que subyacen en las percepciones de la «religión china» en occidente («el mito de la alteridad u otredad»). Desde una perspectiva histórica se analizará el concepto de «religión» que subyacía en el proyecto de la evangelización de China por parte de los jesuitas y que lastra todavía nuestra comprensión de las religiones chinas. Se contrasta este concepto al término chino de la «doctrina» o «enseñanza», *jiao*, frecuentemente traducido como «religión» y se demostrarán las diferencias conceptuales. El artículo propone vías de acercamiento a las religiones chinas, más allá de los estereotipos que son resultado de una esencialización de la realidad china, tanto histórica como contemporánea.

LABURPENA

GILTZARRIAK: Religión china; Compañía de Jesús en China; Confucianismo; Concepto *jiao* («doctrina»).

Artikulu honetan Mendebalako erlijio txinatarrak jabetzean izan ohi dituen baldintza epistemologikoez egin du gogoeta, alteridad edota otredad mitoaz ari gara. Ikuspuntu historiko batetik aztertuko da «erlijioa» kontzeptua, jesulagunek ezarri zuten kontzeptu hau Txinaren ebanjelizazio hasi zelarik, eta horrek oztopatzen du Txinako erlijioen ulertzea.

Artikuluak *jiao* (doctrina, irakaspena) kontzeptua aztertzen da, kontzeptu hau maiz, erlijioaren ordaintzat hartu izan da, eta hori oker bat da. Bada, jesulagunek ezarritako kontzeptua eta *jiao* alderatu eta haien arteko ezberdintasun kontzeptualak frogatuko dira. Egileak Txinako erlijioen arteko hurbiltzea proposatzen du, estereotipoetatik haratako, estereotipo horiek baliatuz Txinako errealitatea, historika zein garaikidea, esentzialismotik ulertu izan baita.

ABSTRACT

KEYWORDS: Chinese Religion; Jesuits in China; Confucianism; The Jiao concept (doctrine).

The present article offers a reflection on epistemological conditions underlying the perceptions of «Chinese religion» in the occidental world («the myth of alterity or otherness»). From an historic perspective, the concept of «religion» will be analyzed, which underlay the Jesuit mission in China, and which still infers our understanding of Chinese religions. This concept is contrasted to the Chinese definition of «doctrine» or «teachings», *jiao*, frequently translated as «religion» and their conceptual differences will be shown. This article proposes ways of approaching Chinese religions, which go beyond stereotypes which result in the essentialization of Chinese reality, both historically and contemporarily.