

“El personaje del misionero”: Evangelización, legitimación y misticismo en el mundo rural chino durante el cambio dinástico de Ming a Qing

*“The character of the missionary”: Evangelization,
legitimation, and mysticism in the Chinese rural world
during the dynastic change from Ming to Qing*

RICARDO MARTÍNEZ ESQUIVEL
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3126-7838>

*Co-coordinador de la Red Sinolatino
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
ricardo.martinezesquivel@ucr.ac.cr*

Resumen: Durante las crisis económica y sociopolítica debido al cambio dinástico de Ming a Qing, paradójicamente la misión católica tuvo su mayor progresión entre los mundos de dialectos y analfabetismo del espacio rural chino. Una hipótesis que permite comprender esta nueva dinámica en la empresa misionera, se podría hallar en el “personaje del misionero”, imagen en sí misma de un grado de legitimidad simbólica para todas las esferas de la cultura china de la época. Es decir, desde su vestimenta, su corte de cabello, su forma litúrgica de expresarse y hasta su capacidad para la dirección de los rituales, la presencia y el liderazgo del religioso impusieron un aura de poder, temor y respeto entre las masas poblacionales. De esta manera, el misionero se erigió como uno más de los maestros místicos de lo sobrenatural en la China imperial tardía de los Ming.

Palabras clave: China, modernidad, Iglesia católica, sistemas de creencias, misticismo.

Abstract: During the economic and sociopolitical crises due to the dynastic change from Ming to Qing, paradoxically the Catholic mission had its greatest progression among the worlds of dialects and illiteracy of rural Chinese space. A hypothesis that allows us to understand this new dynamic in the missionary enterprise could be found in the “character of the missionary”, an image of a degree of symbolic legitimacy for all spheres of Chinese culture of the time. That is, from his clothing, his haircut, his liturgical way of expressing himself and even his ability to direct the rituals, the presence and leadership of the religious imposed an aura of power, fear, and respect among the population masses. In this way, the missionary consecrated himself as one of the Mystical masters of the supernatural in late imperial China of the Ming.

Keywords: China; Modernity; Catholic Church; Belief Systems; Mysticism.

Citar como: Martínez Esquivel. R (2024) “El personaje del misionero”: Evangelización, legitimación y misticismo en el mundo rural chino durante el cambio dinástico de Ming a Qing. *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, 3(1), 114-135. [10.15517/riea.v3i1.58544](https://doi.org/10.15517/riea.v3i1.58544)

I.

Durante la década de 1630 colapsó la última dinastía imperial china de origen chino —los Gran Ming 大明, 1368-1644—. Pronto y desde más allá de la gran muralla, llegó y se estableció la que sería la casa del último emperador de la historia de China: la extranjera de los manchúes. Sin embargo, el ejército de los invasores también lo integraron mongoles y chinos descontentos con el gobierno Ming. Sin duda, la conquista manchú se vio favorecida por las crisis sociopolítica y económica del país. Hubo una ruptura del liderazgo político de Beijing 北京 con las distintas provincias debido al cambio de uso monetario a la plata de finales del siglo XVI¹, a las constantes sequías y hambrunas², y a la proliferación de insurrecciones campesinas³. El éxito y la fortaleza del avance manchú llevaron a estos “bárbaros” a autoproclamarse como la nueva dinastía Qing en un momento tan temprano como 1636.

Entre tanto, en medio de estas calamidades, los misioneros católicos — todos de origen europeo— multiplicaron sus esfuerzos por propagar el evangelio. De concentrarse en las ciudades, centros de poder en el país, se pasó a un mayor enfoque a las periferias del imperio. Según el jesuita portugués António de Gouvêa (*He Dahua* 何大化, 1592-1677), en un informe sobre los trabajos misioneros de 1636, esta nueva estrategia significó una iglesia china creciente en su número de miembros y en la

¹Richard von Glahn, “Myth and Reality of China’s Seventeenth-Century Monetary Crisis”, *The Journal of Economic History* 56, no. 2, *Papers Presented at the Fifty-Fifth Annual Meeting of the Economic History Association* (1996): 429-454.

²Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure. Commerce and Culture in Ming China* (Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1999), 190-203; Zhibin Zhang, Huidong Tian, Bernard Cazes, Kyrre L. Kausrud, Achim Bräuning, Fang Guo y Nils Chr Stenseth, “Periodic climate cooling enhanced natural disasters and wars in China during AD 10-1900”, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 277, no. 1701 (2010): 3745-3753, doi: <http://doi.org/10.1098/rspb.2010.0890>

³Kenneth M. Swope, *The Military Collapse of China’s Ming Dynasty, 1618-44, Collection Asian States and Empires* (Londres y Nueva York: Routledge, 2014), 91-124.

calidad de su fe⁴. Nunca se había tenido tanto éxito, reportó el religioso. Curiosamente, al parecer la Misión China sin preocuparse por la legitimidad política o la inserción entre las élites pensantes, tuvo su mayor progresión en los mundos de dialectos y analfabetismo del espacio rural chino. ¿Qué ocurrió?

Una hipótesis que permite comprender esta nueva dinámica en la empresa misionera, se podría hallar en el “personaje del misionero”, imagen en sí misma de un grado de legitimidad simbólica para todas las esferas de la cultura china de la época. Es decir, desde su vestimenta, su corte de cabello, su forma litúrgica de expresarse y hasta su capacidad para la dirección de los rituales, la presencia y el liderazgo del religioso impusieron un aura de poder, temor y respeto entre las masas poblacionales. Entonces, el misionero católico se erigió al lado de los guías espirituales daoístas o budistas en particular, como uno más de los maestros de lo sobrenatural en la China imperial tardía de los Ming. Pero para insertarse en un mercado de creencias como el de la sociedad china tuvo que intensificar su estrategia. El norte continuó siendo la equiparación del cristianismo con el confucianismo.

II.

C. K. Yang propone el modelo de religión difusa para explicar las religiosidades y los sistemas de creencias en la cultura china en su conjunto⁵. El sociólogo explica que las actividades sacras no se encuentran localizadas en instituciones especializadas (como iglesias), ni guiadas por especialistas religiosos de tiempo completo, sino que están insertas en las lógicas sociopolíticas del linaje, de la burocracia o del gremio, no necesariamente de carácter religioso. Si bien este planteamiento puede funcionar para comprender e interpretar ciertos mundos culturales de creencias populares chinas o para las expresiones de religiosidad del

⁴ António de Gouvêa, *Cartas ánuas da China: (1636, 1643 a 1649)*, ed. Horácio P. Araújo (Macao y Lisboa: Instituto Português do Oriente y Biblioteca Nacional, 1998), 76.

⁵ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1961), 20-21.

confucianismo⁶, no se ajusta para las estructuras del daoísmo o el budismo, de grandes monasterios habitados por personajes religiosos especializados con su estatus de ordenación, poder y control sobre los ritos de iniciación, ni para los expertos populares de tiempo completo como adivinos, médiums o curanderos. Y es aquí donde el cristianismo paradójicamente se aleja del confucianismo, simplemente no había forma de adaptarse, el sacerdote católico no tenía equivalente confuciano; sin duda, era mucho más fácil integrar las funciones sacerdotales cristianas en el sistema monástico budista chino, como lo hicieron los nestorianos casi mil años antes⁷, pero por diversas razones los misioneros tenían otro plan.

Durante estos años, el nuevo horizonte neoconfuciano desarrolló socialmente un discurso metafísico donde lo más importante se encontró en la relación individual entre la persona y el *Tian* 天 o el Cielo como máxima autoridad⁸. Sin duda alguna, para los misioneros católicos se convirtió en una dificultad aceptar la ausencia de un dios-creador en la religiosidad china. Por consiguiente, a partir de una idea como el

⁶ El confucianismo era un sistema sin sacerdotes desde el emperador hasta el jefe de familia, una jerarquía sin centros de culto desde el Templo del Cielo hasta el altar ancestral de cada hogar, pero en todos los niveles integrando a las instituciones públicas del Imperio. Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *The Catholic Historical Review* 83, no. 4 (1997): 630-632. Para ampliar véase el trabajo de Yong Chen, *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*, trad. Abraham Navarro (México: COLMEX, 2012).

⁷ Para más detalles puede consultarse el texto de Hongyu Wu, “Lotus Blooming under the Cross: Interaction between Nestorian Christianity and Buddhism”, en *China, Silk Road Exchange in China. Sino-Platonic Papers* 142, ed. Kathryn Linduff (Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania, 2004), 27-37, https://sino-platonic.org/complete/spp142_silk_road_china.pdf#page=29/

⁸ Isabelle Duceux, *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII* (México: COLMEX, 2009), 240. Radina Dimitrova, *Conceptos clave del pensamiento y cultura China* (Ciudad de México: UNAM, 2022), 65-66.

de *Tianming* 天命 o “mandato del Cielo”, entre su preeminencia y capacidad de facultar al virtuoso para gobernar sobre los asuntos humanos, así como su predestinación y límites a la voluntad humana¹⁰, se intentó construir su versión china al respecto —y ello, desde periodos muy tempranos de la Misión China¹¹. Veamos dos casos que ilustran esta situación.

El primero de ellos lo encontramos en las palabras del agustino español Martín de Rada (1533-1578), uno de los pioneros de la Misión Sangley en Manila¹², cuando sostuvo: “contodo esso aqui en por verdadero Dios tienen es alçielo queatodos losdemas ponen por interçesores para querrueguen alçielo que ellos llaman Thien que les de salud ohazienda odignidad obuenniaje yentienden que todo lo cria y haze el çielo...”¹³. En esta cita el misionero caracteriza a *Tian* como un ser espiritual y antropomorfo, cuya voluntad gobierna sobre el universo, por ello es

⁹Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 47; Dainian Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trad. Edmund Ryden (Beijing: Foreign Languages Press, 2002), 3-4; Greta Bucher, “El Mandato del Cielo 天命 y el emperador Han Gaozu 高祖. Una lectura desde Max Weber y Hok-lam Chan”, *Revista Estudios* 33 (diciembre 2016-mayo 2017): 452-476. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/articulo/view/27379/27993/>

¹⁰Dimitrova, *Conceptos clave*, 68-69.

¹¹Véase al respecto el ensayo de Ricardo Martínez Esquivel y Pablo Rodríguez Durán, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la “otra” primera divergencia?”, *Revista Estudios* 32 (junio 2016), 518-557. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/articulo/view/25026/25368/>

¹²Se propone la categoría “Misión Sangley” como un laboratorio transcultural previo a la entrada a China, que tuvieron los misioneros para trabajar/experimentar la evangelización/conversión de chinos; se trató de un primer contacto de los religiosos europeos con la lengua, la cultura, las tradiciones y las creencias chinas. Para más detalles sobre esta propuesta puede consultarse el artículo de Martínez Esquivel, “Misión Sangley. La cristianización entre los chinos de Filipinas en el cambio de siglo del XVI al XVII”, *Revista Estudios de Asia y África* LIII (1), no. 165 (enero-abril 2018): 35-64, <http://dx.doi.org/10.24201/ea.v0i0.2271/>

¹³ Martín de Rada, *Relación Verdadera delas cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin que-lo vio yanduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha porel mismo*, 29, <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm/>

necesario acudir a su poder. Esta representación se encontraba presente en los imaginarios culturales chinos desde siglos antes de la llegada del cristianismo. De hecho, más adelante el jesuita italiano Matteo Ricci (*Li Madou* 利瑪竇, 1552-1610), padre de la Misión China, se apropia de esta idea para tratar de justificar la existencia de una revelación divina, una religiosidad natural desde los tiempos de Confucio¹⁴.

Y, el segundo caso, se identifica en el tratado del jesuita portugués Álvaro Semedo (*Zeng Dezha* 曾德昭, 1586-1658), quien vivió en China por casi 50 años, cuando aseveró acerca de la consciencia de lo divino en las mentalidades colectivas chinas de la época que:

Reconocen los desta Seta un Dios mayor, i otros menores, todo corporal: dan gloria, i pena: la gloria juntamente con el cuerpo, no solo en la otra vida, pero aun en esta, fingiendo que por ciertos ejercicios i meditaciones, vienen unos a remoçarse, i a bolverse mancebos; i otros a quedarse Xin sien, que son ciertos bienaventurados en la Tierra; teniendo della todo lo deseado: i poniendose de una parte en otra, aunque muy distantes, facil i velozmente¹⁵.

En estos casos se puede observar que una de las representaciones construidas por parte de los misioneros católicos sobre la religiosidad china fue la del culto a un dios principal al mismo tiempo de la existencia de muchos dioses menores o ídolos. Además, se observa un mayor acercamiento cultural a las expresiones del daoísmo y budismo que a las propias de la tradición confuciana. No obstante, el cristianismo alejó su discurso de esta situación, por un lado, siendo un arduo defensor de una supuesta armonía con el confucianismo, mientras, que, por otro lado,

¹⁴ Para más detalles sobre este acontecimiento, puede consultarse el ensayo de Martínez Esquivel, “*Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste” y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de *kongzi* 孔子 a 2000 años de su muerte”, *Revista de Lenguas Modernas* 23 (2015): 437-454, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rfm/article/view/22365/22522/>

¹⁵ Álvaro Semedo, *Imperio de la China i cultura evangelica en èl por los religios [sic] de la Compañia de Iesus. Compuesto por el padre Alvaro Semedo de la propia Compañia...; publicado por Manuel de Faria i Sousa...* ([Madrid]: Impresso por Iuan Sanchez en Madrid: a costa de Pedro Coello..., 1642), 119-120, <https://www.upf.edu/asia/proyectos/che/s17/semedo.pdf/>

atacando y condenando al daoísmo y al budismo¹⁶. Para la última etapa del Imperio Ming, estas dos escuelas se encontraban representadas o híbridadas prácticamente en todas las ciudades del país. Al respecto, Rada explicó en su momento:

Traenrrapadas las caveças y barbas llamanlos aellos huexio, Tienen uno comogeneral y bive encorte quellan Çecua. el qual pone en cada provinçia uno como provinçial quellanantoucon yelmayor opriorde cada casallaman Tienlo. Al inventordestas ordenes llaman Siquiag que tienen ellos porsanto y era estrangero Dizen que era de la provinçia de Tiantey aunqueunos desusfrayles nos dixeron que desiria, creenlos chinos ser las animas inmortales y quelos buenos y santos ban alçielo delos otros nos dixo unhuexio quesesotnavandemonios...¹⁷

Acerca del texto anterior, lo de cabezas rapadas hace pensar en el budismo, pero lo de las largas barbas e inmortalidad en el daoísmo. ¿Qué observó el misionero? ¿Qué lecturas se pueden elaborar de este tipo de situaciones cuando China llevaba siglos experimentando procesos de hibridaciones entre el daoísmo y el budismo¹⁸?

¹⁶A “El orientalismo de la Misión China: lecturas sobre las religiosidades “otras” en el *Confucius Sinarum Philosophus*”, en *Subjetividades orientalistas. Tomo III. Religiosidades*, eds. Ricardo Martínez Esquivel y Francisco Rodríguez Cascante (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colecciones del Pacífico, 2024), 35-74..

¹⁷De Rada, *Relación Verdadera*, 30.

¹⁸Erik Zürcher concluye acerca de esta relación lo siguiente: (i) una ausencia de préstamos de un budismo “especializado” en la literatura, a pesar de la enorme cantidad de monasterios; (ii) una cierta preferencia por lo milagroso y pintoresco; (iii) una imagen superficial algo distorsionada del budismo; (iv) el uso de términos propios de un budismo básico; y (v) una influencia marcada y la representación correcta del sistema de valores budista. Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao* 66 (1980): 84-147. También consúltese su estudio “The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript”, en *Religion und Philosophie in Ostasien*, eds. Gert Naudorf, Karl-Heinz Pohl y Hans Hermann Schmidt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), 359-375.

Debido a este contexto, el “personaje del misionero” se insertó conscientemente en el mundo chino de religiosidades evitando cierto vocabulario comprometedor. Veámoslo por medio de dos ejemplos.

El primero de estos se observa en el uso del concepto para referirse a “templo”, en su sentido de espacio sagrado y casa del arquetipo divino¹⁹, ya que los misioneros no utilizaron *miao* 廟 –término frecuente en el daoísmo y el budismo–, sino *tang* 堂, o más específicamente, *Tianzhu tang* 天主堂, el “Salón del Señor del Cielo”. Este término aquí no se refiere solamente a la edificación de templos católicos en China y de que ello haya podido representar una nueva oferta espiritual o esotérica en el mercado de creencias del país, sino, que se trata, sí de una nueva posibilidad, pero con un carácter único y original en términos de cultura material. Es decir, José María González en su trabajo biográfico sobre el dominico chino Luo Wenzao 羅文藻 (1615-1691) o Gregorio López, nos describe edificios exóticos entre lo barroco y lo chino, donde los rituales importados suceden en medio del humo del incienso y el canto del rosario en la lengua local. De hecho, los objetos religiosos necesarios para las ceremonias como el baldaquino de terciopelo, el recipiente de plata para la hostia, las vestimentas sacramentales, los altares, los tapices, la caligrafía, las velas o el incienso, llegaron vía Manila hasta mediados del siglo XVII, cuando empezaron a ser diseñados y producidos localmente, y adquiridos por la comunidad cristiana del lugar²⁰.

Y un segundo caso, en la forma que se percibieron ellos mismos como “sacerdotes”, administradores y servidores del templo. Esta representación se identifica desde dos perspectivas, el “yo misionero” y el “otro chino”, independientemente de que sea o no cristiano. A pesar de que hubo un intercambio entre quienes hicieron uso de los términos, el “yo misionero” utilizó por lo general el extravagante y transliterado *sazé’erduode* 撒澤爾鐸德 o su diminutivo *duode* 鐸德; mientras que el “otro chino” les llamó *shenfu* 神父 o padres espirituales. De igual manera, los jesuitas en sus esfuerzos por equiparar el cristianismo con el confucianismo, en sus roles de “letrados del oeste” se apropiaron del papel de *xiansheng* 先生 o maestro. Lo anterior es de resaltar, ya que en el esquema ideal

¹⁹Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández (Barcelona: Editorial Paidós, 1998), 21-52.

²⁰José María González, *El primer obispo chino, Fray Gregorio Lo, o Lopez, OP.* (Pamplona: OPE, 1966), 25-28.

confuciano de las relaciones sociales, la de maestro-discípulo es un derivado del patrón de roles padre-hijo, es decir, se le considera una fuente de aprendizaje y sabiduría, un ejemplo moral y a quien se le debe respeto y lealtad inquebrantables. Muchos testimonios tanto de conversos como de simpatizantes muestran que ese era efectivamente su papel y que a los misioneros les gustaba ello, qué mejor ejemplo que el nombre chino de Ricci: *Xitai* 西泰 o “la Eminencia del Oeste”.

A lo anterior, se debe agregar la forma en que decidieron vestir los misioneros²¹. En el caso de los jesuitas, dejar de lado la usanza budista por la confuciana trajo sus beneficios, contribuyendo en el diseño del “personaje del misionero”. El pelo largo y la barba indicaron edad, sinónimo de autoridad y seriedad en China. Esta apariencia madura y distinguida de unos misioneros vestidos de túnicas, marcó distancia entre el religioso y las masas poblacionales. La decisión de los jesuitas de verse similares a los miembros de la élite de los letrados confucianos buscó los deseados, por un lado, acercamiento entre cristianismo y confucianismo, y, por otro lado, distanciamiento de la religión europea del daoísmo y el budismo. En fin, si se observa, el uso de ambos términos, templo y sacerdote, contribuyeron en la construcción del aura del “personaje del misionero” en la cultura china.

Por otra parte, se debe señalar que estas concepciones de templo y sacerdote trajeron paralelismos contraproducentes para los objetivos de la Misión China. Por ejemplo el caso del líder de la comunidad cristiana de Quanzhou, el joven letrado Zhang Geng 瑪寶 (c.1570-1646/47), quien en su tratado *Tianzhu qinli ling xigao jie er yao guizhili* 天主親立領洗告解二要規之理 o “Reglas esenciales para el bautismo y la confesión”²², dio su versión del poder atribuido al misionero católico como sacerdote del templo. Según Zhang, la imagen del cristiano de rodillas confesando sus

²¹ Para ampliar sobre el tema, consúltese el texto de Eugenio Menegon, “‘The Habit That Hides the Monk’: Missionary Fashion Strategies in Late Imperial Chinese Society and Court Culture”, en *Catholic Missionaries in Early Modern Asia: Patterns of Localization*, eds. Nadine Amsler, Andreea Badea, Bernard Heyberger y Christian Windler (Londres: Routledge, 2020), 30-49.

²² Zhang Geng 瑪寶, *Tianzhu qinli ling xigao jie er yao guizhili* 天主親立領洗告解二要規之理, tratado breve manuscrito (10 folios), Bibliothèque Nationale de France, courant no. 7249, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9006402c/f3.item/>

pecados se asemeja a la de un joven “médium” que en el antiguo ritual a los ancestros personificaba el alma de los fallecidos y ante quien los parientes mayores se arrodillan y honran. En una cultura como la china de la época donde apenas se empezaban a manufacturar los conceptos de pecado y perdón, se podía esperar este tipo de interpretaciones apoloéticas de “buenas intenciones”, lejos de la explicación dogmáticamente correcta: el sacerdote es el único autorizado para conferir la absolución porque es el mismo Señor del Cielo quien ha confiado la remisión de los pecados a san Pedro y por lo tanto, por sucesión apostólica, al papa, quien a su vez se lo ha conferido a todos los sacerdotes.

No obstante, se debía tener cuidado con las “buenas intenciones”, ya que según el sistema confuciano de sacrificios, en la China imperial solamente los emperadores, *Tianzi* o el Hijo del Cielo, tienen el derecho a adorar o sacrificar a *Tian*. Al respecto, el *Liji zhusbu* 禮記注疏 o “Exégesis sobre los registros del ritual”, indica que “el Hijo del Cielo ofrece sacrificios a las montañas y a las aguas, y ve a los cinco picos sagrados como duques y a los cuatro ríos como gobernantes regionales. Los gobernantes regionales hacen sacrificios a las montañas y aguas dentro de sus propios reinos”²³. De esta manera, aparte del Hijo del Cielo, cualquiera que haga sacrificios a *Tian* será condenado por sacrificio excesivo o adorar a *Tian* en privado. Por ende, las afirmaciones y prácticas rituales de los misioneros católicos de adoración a *Tian*, los funcionarios eruditos anticatólicos las consideraron severas arrogancias a la autoridad imperial, razón por la cual el catolicismo debía ser condenado.

Independientemente de la reacción anticatólica, lo que interesa en el texto resaltar es cómo se va dibujando un “personaje del misionero” místico, especial, pero ante todo diferente a lo que se podía encontrar en la sociedad china.

²³ Traducción libre de “天子祭天下名山大川，五嶽視三公，四瀆視諸侯。諸侯祭名山大川之在其地者”，Xuan Zheng y Yingda Kong, eds., *Liji zhusbu* 禮記注疏 (Beijing: Peking University Press, 2000), 677-680.

III.

El perfil místico del “personaje del misionero”²⁴ fue un carácter que sin duda le otorgó una cuota importante en la atracción y la creación de vínculos con los recién conversos²⁵. Esto se vio reflejado en tres tipos de prácticas. Primero, en los rituales celebrados por el religioso, como la misa, los exorcismos o las invocaciones a un “Señor del Cielo”, vencedor sobre todas las deidades. Segundo, en la cooptación de los neófitos de parte del poder espiritual de los sacerdotes al recitar oraciones y portar objetos devocionales —elementos centrales en la piedad popular china—, del mismo modo, que el budismo lo venía repitiendo desde hacía siglos. Y tercero, en la bendición al creyente, ya sea mediante el uso de agua bendita o de gestos simbólicos como la señal de la cruz, considerada por el pueblo como una garantía de seguridad y protección²⁶.

A primera vista se podría pensar que “lo místico” no cuajaba con la racionalidad confuciana y su principio declarado de mantenerse lejos de lo sobrenatural. No obstante, en la ortodoxia confuciana, mientras no se amenazaran sus lógicas de orden moral, tampoco se condenarían prácticas como el exorcismo, la curación por medio de la fe, la interpretación de

²⁴Otras perspectivas sobre el perfil del misionero, incluyendo su carácter esotérico, se pueden consultar en las investigaciones de Liam M. Brockey, *Journey to the East, the Jesuit mission to China, 1579-1724* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 96-98; y de Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2010), 206-259.

²⁵Las circunstancias de esta situación se analizan con detalle en dos textos de Junhyoung Michael Shin, “The Reception of Evangelicae Historiae Images in Late Ming China: Visualizing Holy Topography in Jesuit Spirituality and Pure Land Buddhism”, *The Sixteenth Century Journal* 40, no. 2 (2009): 303-333; y “The Supernatural in the Jesuit Adaptation to Confucianism: Giulio Aleni’s Tianzhu Jiangsheng Chuxiang Jingjie (Fuzhou, 1637)”, *History of Religions* 50, no. 4 (2011): 329-361.

²⁶Gouvêa, *Cartas ánuas da China*, 91.

sueños²⁷, el uso de objetos sagrados o la comunicación directa con poderes invisibles. En todo momento, los letrados confucianos han tenido la libertad de buscar la ayuda espiritual, religiosa o mágica que consideraran necesaria sin sentir que de alguna manera u otra se encontraban traicionando sus principios confucianos. Esta circunstancia los misioneros la comprendieron, por lo que la tarea sería dejar claro la superioridad del poder salvador del cristianismo sobre las otras prácticas místicas o esotéricas tradicionales chinas.

La técnica sería clara y sencilla: Por el poder espiritual superior de la oración cristiana, los objetos santos y la recitación de textos sagrados, los demonios se ahuyentan, los enfermos se curan milagrosamente y los creyentes escapan de los desastres naturales. Erik Zürcher plantea que finalmente la eficacia de los rituales nada tuvo que ver con un razonamiento teológico en algún nivel, sino que, más bien, con una conciencia realista de que “funciona”, gracias a la expresión de una simple creencia en el poder del Señor del Cielo²⁸.

Desde el mismo Ricci a los misioneros se les representó culturalmente como *shushi* 術士, es decir, brujo o hechicero, término profundamente arraigado en el idioma chino. El poeta y ensayista Yuan Zhongdao 袁中道 (1570-1624), líder de la popular escuela Gong An 公安派 entre los círculos literarios de finales de la dinastía Ming, escribió sobre un Ricci como alguien de quien las personas sospechaban de tener ciertos

²⁷ Acerca de ello, consúltense los trabajos de Ronnie Po-Chia Hsia, “Dreams and Conversions: A Comparative Analysis of Catholic and Buddhist Dreams in Ming and Qing China. Part I”, *The Journal of Religious History* 29 (2005): 223-240, y “Dreams and Conversions: A Comparative Analysis of Catholic and Buddhist Dreams in Ming and Qing China. Part Two”, *Journal of Religious History* 34 (2010): 111-141; y de António Vitor Ribeiro, “Dreams, Visions, and a Taoist-Christian ‘Saint’ in the Seventeenth-Century Jesuit Records of the China Mission”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* LXXXVIII, no. 175 (2019): 103-133, https://arsi.jesuits.global/wp-content/uploads/2022/05/AH-SI-2019.I_3-Antonio-Ribeiro.pdf/

²⁸ Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity”, 642-644. Esto también lo señala Sun Xuliang, “Dealing with Strangers in the House: A Study on Conflicts between Catholics and Chinese Non-Believers in the Late Ming China” (Doctorado en Historia, Universidad de Macao, 2020), 252-257.

secretos de alquimia²⁹ y de conocer muchas cosas ocultas³⁰. El pintor Li Rihua 李日華 (1565-1635) habló de un Ricci especialista en el ocultismo de la espiración y la inspiración para que nadie le pudiera hacer daño y tener inmunidad a cualquier tipo de enfermedad³¹. Y hasta en la novela de misterio y lo sobrenatural referente de la dinastía Ming, *Kuaiyuan* 猗園 o *El jardín de la astucia* (1613), se incluyó a Ricci en la categoría de los *shushi* e inmortales legendarios³².

En esta época los misioneros consideraron a los chinos impíos e irrespetuosos de las deidades a menos de que estas respondieran a sus peticiones. Sin respuesta positiva no había adoración. En el mundo rural chino los vínculos entre las deidades y los creyentes se establecieron gracias a la eficacia divina, no a la comprensión de una doctrina religiosa y menos a un discurso “académico” como el utilizado por los jesuitas para acercarse a los letrados confucianos. Para la evangelización, los misioneros debían demostrar la superioridad del Señor del Cielo sobre las deidades daoístas y budistas. Esto era claro entre los religiosos, por lo que buscaron expresarlo en sus relatos sobre exorcismos y milagros.

La narrativa de las historias de los exorcismos en China tiene por lo general la misma estructura: se encuentra una persona poseída por demonios, su familia primero busca la ayuda de monjes budistas —considerados en la sociedad china de la época como los exorcistas más competentes—, cuando los bonzos fracasan en la tarea, la familia acude a los misioneros, quienes expulsan a los demonios de los poseídos, para finalmente, la familia en agradecimiento o convencimiento del poder superior del Señor del Cielo, convertirse al cristianismo. Veamos tres casos sobre ello, el primero:

Un hombre que cruzaba a la otra orilla de un río —deambulando de noche entre varias tumbas— estaba poseído por demonios. Esto probablemente se debió a su miedo, o [probablemente]

²⁹Para mayores detalles, consúltese el texto de Wang Xiliang, “The Imagination of Alchemy: A Chinese Response to Catholicism in Late Ming and Early Qing”, *Religions* 14, no. 12 (2003): 1-16, <https://doi.org/10.3390/rel14121521/>

³⁰Yuan Zhongdao 袁中道, *Kexuezhai youju feilu i Kexuezhai ji* 珂雪齋遊居 珂雪齋集 (Shanghái: Shanghai guji chubanshe, 1989), vol. 4, 1200-1201.

³¹Li Rihua 李日華, *Zitaoxuan zazhui* 紫桃軒雜綴 (Jinan: Qilu shushe, 1993), vol. 1, 13-14.

³²Qian Xiyan 錢希言, *Kuaiyuan* 猗園 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2003), vol. 4, 597.

porque estaba asustado por un demonio, o porque imaginó que había un demonio allí que lo asustaba. Como resultado, sus padres llamaron al ministro de los ídolos (es decir, un monje budista) para expulsar al demonio. Fue a ofrecer oraciones y realizar ceremonias, llenando su casa con varias imágenes pintadas, que parecían representar a los propios demonios. Aun así, el hombre no fue sanado. Por lo tanto, dado que otro cristiano informó a su padre sobre las virtudes de las enseñanzas cristianas, llamó a un padre religioso y le rogó que sanara a su hijo. Allí fue un padre religioso y —porque no creía que esta persona estuviera verdaderamente poseída— no hizo ningún exorcismo, sino que sacó y quemó todas las imágenes y todo lo que el ministro de los ídolos traía al hogar. Luego recitó algunas oraciones al hombre y puso su propio relicario [como un collar] alrededor del cuello del hombre, exhortándolo a venir a la iglesia y hacerse cristiano una vez que fuera sanado. Como fue sanado inmediatamente, su padre y el padre de este lo enviaron a la iglesia, y toda su familia también se hizo cristiana. Esta familia se componía de varias personas, y la noticia de que Dios lo había librado de un demonio por intervención del padre religioso difundió nuestra fama [en la región]³³.

Acerca del uso de objetos sagrados, Antonio de Caro ha demostrado que el uso de las imágenes devocionales en rituales donde hubo respuesta, paulatinamente reemplazó desde las creencias en seres espirituales hasta el tradicional *fengshui* 風水. Sobre esto último, las prácticas para elegir un lugar apropiado para un entierro, los cimientos de una casa o llevar a cabo cualquier actividad, los misioneros argumentaron que se trataban de un arte fruto de la labor demoniaca, por lo que promovieron la quema pública de los libros sobre adivinación, estatuillas o cualquier objeto relacionado con estas creencias, sustituyéndolas por otros nuevos objetos cristianos de protección³⁴.

³³ Traducción libre del autor de Pasquale M. D'Elia, ed., *Fonti Ricciane. Documenti Originali Concernenti Matteo Ricci e la Storia delle Prime Relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)* (Roma: La libreria di Stato, 1942-1949), vol. 2, 261.

³⁴ Al respecto puede consultarse el artículo de Antonio de Caro, "From the Altar to the Household. The Challenging Popularization of Christian Devotional Images, Objects, and Symbols in 16th and 17th Century China", *Eikón/Imago* 11, no. 1 (2022): 129-144, <http://dx.doi.org/10.5209/eiko.77135/>

Un segundo caso se identifica en las palabras de Álvaro Semedo:

Una busara estava enferma, i su dueño deseava sanarla. Consultose, si para esta cura llamarian a los hechizeros (es decir, los monjes budistas), a los Christianos llamaron a estos. Van allà con Agua bendita, rozian aquel irracional bruto, i venle subito levantarse con salud. Sobre lo que avia de aver gratitud, hubo acusacion. O inconstantissima ignorancia mortal! Si los hechizeros hizieran esta cura avia de ser milagro aplaudido, i porque le hizieron los Catolicos es acusado? Un hechizero aterrando a su muger Paula, firme Catolica, para que dexasse de serlo, le prometio, que si no lo dexava llamaria sus Capitanes a que la matassen. Ella estuvo invencible; i èl tocando una campanilla sobre sus caracteres labrados en el suelo convocava espíritus infernales. Levantase callado, por no poderlos ya sufrir, i và a coger de la agua bendita, que la muger tenia cerca de si, para rociarse. Acudiò ella, que hasta entonces fingia dormir, diciendo: *I bien: adonde estàn aquellos vuestros Capitanes, que no os acuden? Para que me hurtais mi agua? I èl: Ora llevad en cuenta; perdonadme, que me estoy muriendo, i baste que ya confieso que vuestra Ley es la cierta; i jamas la encontrarè.* Assi descubriò quantos la encuentran màs por malicia, que por ignorancia³⁵.

En el texto anterior se denota un aura milagrosa en el carácter místico del “personaje del misionero” a la hora del desarrollo de su ministerio. Si bien la estrategia de evangelización desde arriba se abstuvo del debate sobre los misterios y los dogmas sobrenaturales debido a las sensibilidades de los confucianos, desde abajo se centró en la eficacia suprema de la fe para exorcizar demonios y realizar milagros.

Aunque, se ha identificado una excepción cuando el franciscano español Antonio Caballero de Santa María (*Li Andang* 利安當, 1602-1669)³⁶, en 1667 relató sobre un milagro efectuado por el jesuita italiano Lodovico Buglio (*Li Leisi* 利類思, 1606-1682) a una familia adinerada:

³⁵Semedo, *Imperio de la China*, 336-337.

³⁶Acerca de su ministerio en China, consúltese la obra de David Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), 7-30.

Fue llamado el P. Luis Buglio a casa de un hijo, ya casado, del referido gobernador [en Beijing], para expeler della un duende que mucho molestaba la familia con grandes turbaciones de pedradas y otras inquietudes, que los bonzos de los ydolos (es decir, los monjes budistas) con sus diabolicos ritos y conjuros no avian podido expeler; antes el duende les deturbo a ellos fuera de la casa con una lluvia de piedras que sobre ellos arrojaron sin ver ni saber quien ni como las tiraban. El P. Luis Buglio conjuro al duende, bendixo la casa con agua bendita y los ritos de la Yglesia, fixo en sus puertas el santo nombre de Jesus estampado en papel, y no sientieron mas al duende, ni tuvo inquietud alguna³⁷.

Acerca de esta situación, se encuentran muchos casos documentados, un ejemplo de ello es el *Imperio de la China* del jesuita Álvaro Semedo, quien cuando escribió sobre milagros³⁸, siempre se relacionaron a una lucha contra el demonio y finalmente a una victoria materializada en “conversiones a toda luz milagrosas: ya por evidente expulsión de demonios, ya por salud repentinamente recibida, ya por apariciones de la misericordiosa recibida, ya por apariciones de la misericordiosa MARIA, i de Angeles, i de Santos”³⁹.

La animosidad del catolicismo contra el budismo se manifestó aún más en el comportamiento de sus seguidores, que destruyeron y quemaron las estatuas de los ídolos budistas. Durante los exorcismos, se rociaba con agua bendita, se mostraban cruces o relicarios, se cantaban versos bíblicos, se persignaba a la persona poseída, se invocaba el nombre del Señor del Cielo y se pedía la destrucción de las deidades. Estas eran las mismas prácticas

³⁷Fortunatus Margiotti y Anastasius van den Wyngaert eds., *Sinica Franciscana: Relationes et epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis* (Roma: Collegium S. Bonaventurae, 1975), vol. 2, 576-577.

³⁸Semedo, *Imperio de la China*, 258, 261, 267-269, 285-286, 314-315, 322, 326-327, 336, 341 y 344-345.

³⁹Semedo, *Imperio de la China*, 322.

de los exorcistas católicos en Europa y la América colonial de la época⁴⁰. Lo particular de China se encuentra en que los casos se identifican en su mundo rural dominado por el budismo.

A esta posición del cristianismo con relación al budismo tampoco se debe olvidar que los segundos sufrieron la disminución de sus donaciones y beneficios, ya que muchos de sus antiguos creyentes se convirtieron al catolicismo y dejaron de invitarlos a realizar actividades religiosas de paga como los rituales funerarios. Por todo esto, las respuestas anticatólicas budistas fueron una constante. Un caso de ellas se identifica en una pequeña aldea llamada Jingcun, en Shaozhou, cuando esta sufrió una fuerte sequía durante una campaña de evangelización. Un líder budista culpó a los recién conversos por haber quemado y enterrado la estatua del bodhisattva Guanyin 觀音 por orden del jesuita siciliano Nicolò Longobardo (*Long Huamin* 龍華民, 1559-1654). Se argumentó que el sacrilegio enfureció a Guanyin y por ello el castigo con la sequía. Entonces, algunos budistas de la comunidad se reunieron en el templo y juraron vengar a Guanyin, pero una lluvia evitó que empeorara la situación⁴¹.

Un último detalle a tomar en cuenta sobre la representación de los misioneros como *shushi* lo explica Sun Xuliang⁴². Para este autor, si bien, ella aportó cierta comodidad a la labor misionera desde un principio, este concepto tuvo su connotación marginal en la cultura imperial china, ya que las autoridades siempre la rechazaron y despreciaron. Aunado a ello, durante el cambio dinástico Ming-Qing, los *shushi* junto con los mendigos errantes, los vagabundos, los monjes budistas y los adivinos fueron los chivos expiatorios del poder imperial ante las crisis sociopolíticas y económicas. Por lo anterior, en algunas ocasiones cuando a los misioneros se les identificó como *shushi*, de inmediato reemplazaron al anterior grupo

⁴⁰Revítese la investigación de Brian Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West* (New Haven: Yale University Press, 2013), 81-112; así como el artículo de Margarita Paz Torres, “Inquisidores, exorcistas y obsesos en la América colonial: El caso de Luisa Benítez y las monjas clarisas de Trujillo (Perú)”, *Voces Dos Vales* 6 (III), no. 31 (2014): 1-31. <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/>

⁴¹ Sun Xuliang, “Dealing with Strangers in the House”, 257.

⁴² Veáse de Sun Xuliang, “Miracles and Miraculous Tales in Jesuit’s Mission in the Ming China”, *Aomen lishi yanjiu* 澳門歷史研究 18 (2019): 397-410; y “Dealing with Strangers in the House”, 157-159.

de personas marginadas convirtiéndose en el nuevo chivo expiatorio. Sin duda, esta situación permite comprender el surgimiento, la circulación y la manipulación de rumores sobre la capacidad de los misioneros de llevar a cabo “hechicerías malignas”.

IV.

Qiong Zhang⁴³ explica cómo entre las masas analfabetas, generalmente atraídas por la oferta de creencias “animistas” presentes en el budismo o en las religiosidades populares, el anzuelo “científico” se cambió por el del poder prodigioso de Dios. En este sentido, el proselitismo cristiano rechazó la superstición china, para reconstruirla sobre una nueva base ontológica —de control de miedos, ansiedades o anhelos— y devocional —en prácticas, símbolos e ideas— “cristiana-sinizada” más acorde a la cotidianidad de las mayorías del Estado Ming tardío.

Aunque al parecer esta estrategia de evangelización paralela a la acomodación también se desarrolló en exclusividad entre los jesuitas, sin la comunión al menos de algunos mendicantes. Por ejemplo, el dominico español Domingo Fernández de Navarrete (*Min Mingwo* 閔明我, 1618-1689) llegó a escribir sobre los milagros en la empresa china:

Algunos dicen, que si vieran milagros los Chinas, se convertirían sin duda. Pero yo respondo, que de los futuros contingentes nada podemos afirmar: muchos milagros vieron con sus ojos los Judios, no obstante quedaron obstinados; Pharaon, y otros del mismo modo. Añado, que algunos refieren no pocos milagros, que ha obrado Dios en esta Nacion, y con todo no ha correspondido a ellos el fruto, que juzgan se seguirá...

⁴³Qiong Zhang, “About God, Demons, and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China”, *Early Science and Medicine* 4, no. 1 (1999): 1-36.

Quando tratavan los Chinas de milagros... Estos son mas espirituales, y sutiles, aquellos mas rudos, y ignorantes, y assi les dezia, que para ellos, que tienen entendimiento, y ingenio para penetrar la doctrina, sus razones, y fundamentos, no avia necesidad de milagros. Supongo con San Gregorio en el 30. de los Morales cap.8 que el hazer milagros, no es señal cierta de la santidad del Ministro⁴⁴.

A pesar de ello, eventualmente, las prácticas místicas del “personaje del misionero” se fusionaron con la enseñanza doctrinaria, formando una identidad cristiana alternativa a la imagen literaria del *Tianxue* 天學⁴⁵.

Referencias

D’Elia, Pasquale M., ed. *Fonti Ricciane. Documenti Originali Concernenti Matteo Ricci e la Storia delle Prime Relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)*. Roma: La libreria di Stato, 1942-1949.

Fernández de Navarrete, Domingo. *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narracion difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros reynos, y diferentes navegaciones*. Madrid: Imprenta Real. Por Juan Garcia Infançon, 1676. <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/tratado2.pdf>

González, José María. *El primer obispo chino, Fray Gregorio Lo, o Lopez*, OP. Villava, Pamplona: OPE, 1966.

Gouvêa, António de. *Cartas ânuas da China: (1636, 1643 a 1649)*. Editado por Horácio P. Araújo. Macao y Lisboa: Instituto Português do Oriente y Biblioteca Nacional, 1998.

⁴⁴Domingo Fernández de Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narracion difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros reynos, y diferentes navegaciones* (Madrid: Imprenta Real. Por Juan Garcia Infançon, 1676), 2.º, cap. 12, 91 [15-16], <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/tratado2.pdf>

⁴⁵ Si bien se cita aquí, el carácter “místico” del misionero es una de las temáticas que requieren de un mayor análisis.

- Li Rihua 李日華. *Zitaoxuan zazhui* 紫桃軒雜綴. Jinan: Qilu shushe, 1993.
- Margiotti, Fortunatus, y Anastasius van den Wyngaert eds., *Sinica Franciscana: Relationes et epistolae Fratrum Minorum Hispanorum in Sinis*. Roma: Collegium S. Bonaventurae, 1975.
- Qian Xiyuan 錢希言. *Kuaiyuan* 猗園. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2003.
- Rada, Martín de. *Relación Verdadera delascosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin quelo vio yanduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha porelmesmo*, 29. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>
- Semedo, Álvaro. *Imperio de la China i cultura evangelica en èl por los religios [sic] de la Compañia de Iesus. Compuesto por el padre Alvaro Semmedo de la propia Compañia...; publicado por Manuel de Faria i Sousa...* [Madrid]: Impreso por Iuan Sanchez en Madrid: a costa de Pedro Coello..., 1642. <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/semedo.pdf>
- Yuan Zhongdao 袁中道. *Kexuezhai youju feilu i Kexuezhai ji* 珂雪齋遊居 珂雪齋集. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1989.
- Zhang Geng 瑪竇. *Tianzhu qinli ling xigao jie er yao guizhili* 天主親立領洗告解二要規之理. Tratado breve manuscrito (10 folios). Bibliothèque Nationale de France, courant no. 7249. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9006402c/f3.item>
- Zheng, Xuan, y Yingda Kong, eds. *Liji zhushu* 禮記注疏. Beijing: Peking University Press, 2000.