

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 muerte¹

RICARDO MARTÍNEZ ESQUIVEL
Universidad de Costa Rica
El Colegio de México

Resumen

En 1583, en la ciudad de Zhaoqing, la primera misión cristiana obtuvo permiso imperial para instalarse en China. Esta misión estuvo dirigida por los jesuitas Michele Ruggieri y Matteo Ricci, quienes llegaron con la visión de predicar el evangelio de Iesus. Pero, ¿qué sucede si históricamente en los imaginarios chinos el arquetipo de Dios nunca estuvo presente? Ante esta situación, Ricci comprendió la importancia de las enseñanzas de Confucio en la mentalidad china, por lo que intentó identificar y finalmente construir en su pensamiento la figura de Dios, aunque llevara más de 2000 años muerto. La estrategia consistió en representar al temprano confucianismo como una religión natural dada por la revelación divina, pero carente del anuncio de Cristo y depravada a través de los siglos con ideas provenientes del daoísmo y el budismo, transformándose así en el neoconfucianismo. De ahí que, según Ricci, se necesitaba limpiarla de estas influencias para que pudiera experimentar la luz revelada de la Iglesia Católica. Por lo tanto, el objetivo de esta investigación es analizar el proceso de construcción del confucianismo como una religión natural con énfasis en la invención de un ser único, divino y creador en el pensamiento de Confucio.

Palabras claves: Confucio, Matteo Ricci, método de acomodación, misioneros católicos, religión natural

Abstract

In 1583, in the city of Zhaoqing, the first Christian mission obtained imperial permission to be established in China. This mission was led by the Jesuits Michele Ruggieri and Matteo Ricci, who arrived with a vision to preach the gospel of Iesus. But what happens if historically in the Chinese imaginary the archetype of God was never present? In this situation, Ricci understood the importance of the teachings of Confucius in the Chinese mind, so finally he tried to identify and build on his thought the figure of God, even if he had been dead for more than 2000 years.

The strategy was to represent the early Confucianism as a natural religion given by divine revelation, but lacking the proclamation of Christ and depraved by Taoism and Buddhism, becoming in Neo-Confucianism. Hence, according to Ricci, it needed cleaning of these influences so that it could experience the light revealed by the Catholic Church. Therefore, the objective of this research is to analyze the construction process of Confucianism as a natural religion emphasizing the invention of a unique, divine and creator being in the Confucian thought.

Key words: Confucius, Matteo Ricci, accommodation, Catholic missionaries, natural religion

El calor era intenso, superaba los 30°C, llevaba puesto el mismo traje desde hacía más de una semana, apestaba y el sudor sobre su frente era infinito. El cansancio sobrepasaba cualquier otra experiencia anterior, pero debía seguir sobre sus rodillas y en silencio, sin derecho a equivocarse, sabía que otros lo intentaron antes y fracasaron². No podía perder esta oportunidad, de reojo observaba a su maestro y su única motivación: *Ad Majorem Dei Gloriam*. Delante de ellos, el *cishi* 荊史 (gobernador) de una pequeña localidad a 3000 kilómetros de la capital imperial³, quien sólo observaba un par de bonzos, con rasgos físicos peculiares y con lo que parecía ser un número diez [十] colgando en sus cuellos. El *cishi* les permitió la palabra y el mayor de ellos replicó:

... [Somos] adictos a la religión y a Dios, Señor del Cielo. [Hemos] venido de las zonas extremas de Occidente, después de viajar tres-cuatro años, atraídos por la fama de buen gobierno de China y sólo [deseamos] un lugar donde construir, lejos de los negocios de los mercaderes u otros intereses materiales que predominan en Macao, una casa y una

pequeña iglesia para quedarse hasta la muerte sirviendo a Dios (Ricci, *Cosméticos y religiones de China*, 12).

Después de escuchar estas palabras, el *cishi* aceptó la petición. Fue un 10 de septiembre de 1583 y los “adictos a la religión”, un par de jesuitas italianos con sus cabezas rapadas y vestidos según lo hacían los monjes budistas en la China de finales de la dinastía Ming 明朝 (1368-1644). El “maestro”, Michele Ruggieri (1543-1607), líder de la “misión China” y junto a él, el relator de este momento, un joven pronto a cumplir 30 años, Matteo Ricci (1552-1610), quien pronto cambiaría su nombre a *Li Madou* 利瑪竇 y sería recordado para la posteridad como *Xitai* 西泰 o ‘*la Emi-nencia del Oeste*’.

Por primera vez, luego de casi treinta años de intentos fallidos, misioneros católicos obtuvieron el permiso de las autoridades chinas de establecerse en el territorio imperial. Ricci llegó con la misión o, mejor dicho, la visión de llevar las buenas nuevas de salvación a un mundo tan complejo y desconocido como jamás pudo imaginarlo. La tarea no parecía difícil: predicar el evangelio de *Jesus*. En el mejor de los casos, los

chinos lo aceptarían sin reservas y en el peor, no tendrían idea sobre de quién se les hablaba. En este caso, como con muchos misioneros alrededor del mundo, el relato bíblico sobre la predicación de Pablo en el Areópago ateniense podría ser la inspiración (Hechos de los Apóstoles 17.23). Pero, ¿qué sucedería si en el mundo chino no se esperaba ‘a un dios no conocido’, simplemente porque históricamente en los imaginarios chinos el arquetipo de Dios nunca estuvo presente?

A partir del momento en que Ricci recibió el permiso de instalarse en Zhaoqing (1583), pasaron casi 18 años hasta su llegada a Beijing, la capital imperial. Durante este tiempo, se preparó asimilando culturalmente a China, aprendió el idioma y estudió la literatura más importante. El objetivo de su misión nunca lo olvidó. En su carrera por ‘acomodarse’⁴ en la sociedad china, pasó de vestir como un bonzo budista a hacerlo como un letrado *rujiao* (confuciano). Ricci comprendió la importancia de las enseñanzas de *Kongzi* 孔子 (Confucio)⁵ en la mentalidad china, por lo que en ellas debía encontrar o finalmente construir, la ventana a la evangelización de *Zhongguo* 中國 o el “Reino del Centro” (China). En este proceso, el misionero estaba consciente de que cedería en muchos aspectos doctrinarios, pero en lo que no podía fallar era en la identificación o invención de *Deus* en el pensamiento de *Kongzi*, aunque llevara más de 2000 años muerto.

La estrategia de Ricci consistió en representar al temprano o primitivo *rujiao* 儒教 (confucianismo)⁶ como una religión natural dada por la revelación divina, no completa ni perfecta, ya que carecía del *κήρυγμα του Χριστού* (anuncio de Cristo), transgredida con los siglos

y depravada con ideas provenientes de *daojiao* (daoísmo) y el budismo, transformada en el *song ming lixue* 宋明理學 (neoconfucianismo)⁷. De ahí que, según Ricci, se necesitaba limpiarla de estas influencias para que así pudiera experimentar la luz revelada de la Iglesia católica. Por lo tanto, el objetivo de este ensayo es analizar el proceso de construcción de la *rujiao* como una religión natural que da énfasis a la invención de un ser único, divino y creador en el pensamiento de *Kongzi*.

La religión de *Kongzi*

Para pensar cómo funciona un proceso de construcción de una deidad, se debe antes analizar su marco de acción: la religión. Por lo general, se ha pensado que los chinos no han tenido prácticas religiosas, obviando la amplia mitología que les caracteriza, pero la situación en China ha sido más bien la contraria, ya que la religión es como el derecho, una actividad tan intrínseca en otras esferas sociales, difícil de diferenciar e integrada por completo a la vida cotidiana china desde tiempos muy remotos (Granet 586).

El término ‘religión’, latinizado, etimológicamente se descompone así: *re-* (prefijo de repetición) y *-ligar* (verbo que expresa una idea de unión), es decir, volver a unir lazos con un creador en una relación que no podría ser sino jerárquica. ¿Cómo se dice esto en chino?, se torna una pregunta fundamental, que tocará hondas raíces del pensamiento y cosmología chinos, y que delineará el hilo conductor del trabajo de Ricci, pues ¿cómo aludir a la reunión con el creador en un pensamiento carente de creador?

En China, para referirse a la religión, se cuenta con dos términos: *zong* 宗 y *jiao* 教. De hecho, la combinación de ambos 宗教 en el chino moderno es la palabra que se traduce como “religión” a lenguas indoeuropeas. *Zong* hace referencia a las demostraciones *shi* 示 o rituales, que bajo un radical que significa “techo” 宀 [radical 40]⁸, se llevaban a cabo en honor de los padres y los abuelos, es decir, alude al antiquísimo culto a los ancestros; por su parte, en *jiao* 教, se observa un niño (*zi* 子) golpeado por un látigo (*pu* 支 [radical 66]): enseñar como verbo. A esto se agrega el carácter “fe” o creencia (*xin* 信), el cual contiene el radical de ser humano a la izquierda y un ideograma de palabras saliendo de una boca a la derecha. ¿Es posible, a partir de estos términos, extraer la idea de re-unión con un ser superior no humano?

En consecuencia, a pesar de estas limitantes, muchos han sido los esfuerzos desde el mundo cristiano de identificar rasgos propios en la filosofía china. Si no es en la abstracción platónica del diálogo que plantea la paradoja del caballo blanco de Gongsun Long 公孫龍 (320-250 a.C.)⁹, es en la idea de la causa eficiente o del ser creador habitante de los cielos.

La concepción de la escuela de pensamiento de *Kongzi* como la *rujiao* tiene una connotación importante. El término aparece por primera vez en el *Shiji* 史記 o *Las memorias de un gran historiador* de Sima Qian 司馬遷 (145/135-86) (Watson 92-120). *Jiao* funge como el verbo educar. En el *Jinshu* 晉書 o *El libro de Jin*, editado por Fang Xuanling 房玄齡 (579-648), funciona como la doctrina de la escuela de pensamiento de *Kongzi*, acepción al parecer presente durante los Estados Combatientes de Zhou 周

Oriental (siglo V-221)¹⁰, pero políticamente importante hasta el emperador Wu (141-87) de la dinastía Han 漢朝 (206 a.C.-220 d.C.). La *rujiao* se volvió una doctrina dominante e ideológica del gobierno. La unión política expresada en el término fue la base para su transformación en algo cercano a un credo religioso (Chen 46-48). Además, la *rujiao* evocó una dimensión popular, matizada en el imaginario social de la tradición china de la religión civil, el culto oficial y la tradición intelectual (Jensen 4).

La situación se complejizó cuando tanto las enseñanzas del *dao* como las del Buda obtuvieron el estatus *jiao* durante los periodos Wen y Jin (220-420). No obstante, la confrontación entre estas tres escuelas de pensamiento, ahora la *rujiao* 儒教, la *daojiao* 道教 y la *fojiao* 佛教 (budismo), hizo que muchos intelectuales propusieran integrarlas como una sola institución o *sanjiao* 三教, por lo que desde este momento, las tres escuelas se conocieron de esta forma, ya sea para compararlas, contrarrestarlas o resaltar el rol de cada una de ellas en el mantenimiento de la estructura social (Chen 47-48). De hecho, Ricci durante su estancia en Nanjing en 1599, conoció de Lin Zhao (1517-1598), quien creó una religión *sanjiao* con templos con representaciones de *Kongzi* 孔子, *Laozi* 老子 (604-531 a.C.) y el Buda o *Futuo* 佛陀 en chino. Esta práctica religiosa se expandió a Jinanshi¹¹, Jiangxi y Zhejiang (Gernet 86).

Con los años, Ricci comprendió la importancia de la *sanjiao* y acerca de ella escribió:

La opinión más difundida en la actualidad, entre los que pretenden ser más sabios, es que en su esencia las tres religiones serían una sola y que las tres se

pueden seguir juntas. Pero con esto no hacen otra cosa que engañarse a sí mismos y engañarse a los otros, con la consecuencia de un gran desorden y con el pretexto de que en materia de religión, cuantas más formas de expresarse existan, tantos mayores beneficios recibirá el país. Al final, todo resulta al contrario de lo que esperan, ya que queriendo seguir todas las normas sagradas, acaban por no aceptar ninguna con el corazón. Mientras que algunos confiesan abiertamente su incredulidad, otros se hallan engañados por la falsa convicción de creer y así la mayor parte de los chinos se encuentra en el profundo abismo del ateísmo (Ricci, *Costumbres y religiones de China*, 140-141).

Acerca de la cita anterior, resaltan dos aspectos. Primero, que para Ricci, estas escuelas de pensamiento por más religiosas que pudieran ser, carecían de una conciencia clara¹², siendo allí donde entraría el cristianismo como lumbrera¹³. Y segundo, la utilización del término “religión”, debido a que su uso pareciera una cuestión más intuitiva que derivativa de su desarrollo conceptual. De hecho, la paradoja de pensar la *rujiao* como religión, se debe a que su justificación se encuentra en esferas no religiosas (Chen 132-133).

Sin embargo, Ricci empezó a construir un argumento sobre una revelación divina primitiva en la antigüedad china:

Ninguna de las civilizaciones no cristianas conocidas en Europa presenta menos errores vinculados a la religión, que China en sus tiempos más remotos. Esto es evidente en sus libros en los que siempre encuentro que adoraron a un supremo numen que definen

como Rey del Cielo... (Ricci, *Costumbres y religiones de China*, 127).

Como se observa, para Ricci, el reconocimiento de una deidad suprema en dicha religión natural china significó un elemento clave para la elaboración de una estrategia de evangelización en una sociedad con fuertes tendencias ateas. Ahora bien, ¿cuál sería la religión natural que en tiempos antiguos experimentó la revelación divina?

La primera respuesta dada fue el budismo. En éste, los jesuitas identificaron varias semejanzas con el cristianismo. Los bonzos reconocen una especie de trinidad (Buda, *samghay dharma*: “las tres joyas”). Existe el cielo y el infierno, la práctica de penitencias, el celibato y las limosnas, hay una similitud en las ceremonias, en el uso de imágenes piadosas y lámparas encendidas en los templos, sombreros análogos a los de los sacerdotes católicos, y un paralelismo entre los diez mandamientos y las cinco prohibiciones. Tanto el budismo como el cristianismo tratan de una salvación individual y de retribuciones futuras, así como proclaman un desprecio de los sentidos y del mundo como causa de adhesión nociva a la salvación. Esto llevó a los chinos a pensar que el cristianismo era una especie de budismo más puro y cercano a sus orígenes e incluso que el mismo Jesús estudió el budismo (Gernet 110, 116-119 y 265). Estas confusiones hicieron a los misioneros cambiar de estrategia, primero porque se tergiversaba el mensaje que deseaban dar y segundo, debido a que el budismo representó una competencia directa (por lo que ofrece) con la evangelización.

Por ende, la *rujiao* se posicionó como la mejor opción. La *rujiao* era la

base ideológica del gobierno y las élites políticas, además para Ricci, su condición de nativa, a diferencia del budismo, le convirtió en el candidato ideal, “era una forma aceptable y pura de ley natural... no contraría al cristianismo, sino que podía desarrollarse y perfeccionarse en él” [traducción propia] (Ricci, *China in the Sixteenth Century*, 93-98). Escribió Ricci sobre la *rujiao*:

...esta academia bien podría convertirse en cristianismo, ya que sus [doctrinas] esenciales no contienen nada contrario a la esencia de la fe católica, ni tampoco la fe católica las impide de manera alguna, sino que, por el contrario, sería muy beneficioso para la tranquilidad y la paz de la república a la que aspiran sus libros... [traducción propia] (*Fonti ricciane*, 120)¹⁴.

Al parecer, Ricci se convenció de la compatibilidad entre la *rujiao* y el cristianismo, pero no por las posibles características de origen religioso, sino, más bien, por sus sistemas de valores éticos y morales. Ricci experimentó una atracción intelectual hacia las propuestas de *Kongzi*, aunque lo más importante para él fue que a pesar de la ausencia de templos, sacerdotes, predicadores, mandamientos, oraciones o himnos, reconocieran a una deidad suprema (*China in the Sixteenth Century*, 95).

La nueva estrategia jesuita de inserción evangélica en el mundo chino ahora consistiría en un retorno a la raíz de las fuentes originales de la *rujiao*. Este fue el inicio de un redescubrimiento entre la *rujiao* y el cristianismo, el cual se presentó a los chinos por medio del lenguaje de la *rujiao*, mientras que las ideas de *Kongzi* se interpretaron por medio

de los paradigmas cristianos¹⁵. Es decir, se observa un ejemplo particular de adaptación cultural en el contexto más amplio de la brutal y etnocéntrica expansión europea, ya que se intentó sinizar el cristianismo a partir de la apropiación de términos e ideas propias de los textos clásicos de la *rujiao*, con concentración en las doctrinas cristianas que podrían demostrarse con argumentos racionales, aunque absteniéndose de hablar de los misterios y las verdades reveladas del cristianismo que pudieran perturbar la versión de la *rujiao* de las cosas sobrenaturales¹⁶. Esta fue la primera vez en que se invocaron concepciones religiosas en la interpretación de la *rujiao*. La interpretación ‘ricciana’ de la *rujiao*, se convirtió en la normativa para la misión China.

El cambio de estrategia del budismo a la *rujiao* también se explica en el contexto de esta época. El budismo *mahāyāna*, establecido en China unos 1500 años antes de la llegada de Ricci, trajo consigo una metafísica e ideas ajenas a la tradición cristiana más sofisticada. Los jesuitas de los siglos XVI y XVII no le encontraron utilidad y valor algunos a sus conceptos, tales como la abnegación de sí mismo, el camino hacia el progreso individual, la búsqueda de la unión con lo absoluto o el logro de la felicidad por medio de la renuncia al deseo. Al ver este mundo como una mera etapa transitoria de la existencia, y en función de mayor prioridad al logro de mérito que dar servicio a la familia o el gobierno, el budismo entró en un conflicto agudo con la *rujiao* ortodoxa y su relación con la autoridad secular imperial varió considerablemente a lo largo de los siglos (Loewe 185).

A inicios del siglo XVI, Wang Yang-ming 王陽明 (1472-1529) y sus discípulos reinterpretaron la *rujiao* a la luz de las discusiones metafísicas y ontológicas motivadas por la *daojiang* y el budismo, lo cual denotó un acercamiento entre las tres escuelas. No obstante, al final del siglo surgió una corriente reaccionaria y hostil contra las tendencias y el sincretismo provocado. Esta reacción política, filosófica y moral se desarrolló paralelamente al enfrentamiento entre el palacio imperial y sus eunucos contra un grupo de funcionarios y de letrados preocupados por la degradación de la tradición política y la impotencia del gobierno (Gernet 35).

Ricci acusó al budismo de haber corrompido las antiguas tradiciones. Para él, las nuevas interpretaciones de la *rujiao* [confucianismo] (*song ming lixue* [neoconfucianismo]) no se diferenciaban de los postulados de la *daojiang* y el budismo (*Costumbres y religiones de China*, 487 y 624). El discurso de Ricci tampoco fue una novedad, ya que los textos *rujiao* de la época expresaban una animosidad constante de la *daojiang* y el budismo como enseñanzas heréticas y extranjeras, aunque sí se debe indicar que Ricci fue el primer (europeo al menos) en sistematizar y tratar de demostrar los errores e incompatibilidades en estas escuelas (Laven 205). Con las declaratorias, por un lado, de amor a la *rujiao* y, por otro lado, de guerra a la *daojiang*, el budismo y el *song ming lixue*, el siguiente paso era inventar a *Deus* en la mente de *Kongzi*.

Inventando a *Deus*

Luego de años de estudio de los textos clásicos de la *rujiao*, el desafío

de Ricci consistió en reconstruir las enseñanzas de *Kongzi* como teísmo naturalista para deshacerse de las interpretaciones contemporáneas del *song ming lixue*, tarea difícil e incompatible con los dogmas cristianos (Chen73). Para ello, el misionero acudió a una concepción de la divinidad a partir de la razón y la metafísica aristotélicas, dejando de lado los postulados bíblicos y argumentando que *Deus* es la causa suprema, final y eficiente¹⁷. Ricci estaba convencido de haber identificado las pruebas suficientes para comprobar la unicidad de la divinidad en el pensamiento de *Kongzi* (Venturi vol. 2, 207). Según Ricci, los chinos de la antigüedad adoraban a una deidad que gobierna *tian* 天 o el Cielo.

Ahora bien, algo básico para introducir a un dios es su nombre. ¿Cómo llamar al dios revelado naturalmente en tiempos de *Kongzi*? Ricci tuvo dos opciones: inventar un término a partir de acercamientos fonéticos (a *Deus* por ejemplo) o utilizar alguno ya existente. La principal desventaja de la primera opción: la necesidad de un proceso en la larga duración para llegar a significar algo en el imaginario chino; mientras que en la segunda, los posibles significados construidos socioculturalmente a través de la historia china podrían llevar a malentendidos y a traicionar la misión cristiana¹⁸.

Pero, ¿pudo concebirse la idea de una divinidad en la mente de *Kongzi*? Si pensamos un poco en las enseñanzas del *Lunyu* 論語 o “Discusiones sobre las palabras de Confucio (Analectas)”¹⁹, se podrían identificar algunos indicios. Por ejemplo, con respecto a la relación de las personas con los seres sobrenaturales y la vida, el mensaje de *Kongzi* pareciera ser que si no hay capacidad

para servir al otro, ¿cómo hacerlo con los seres espirituales?, y si todavía no se sabe acerca de la vida, ¿cómo saber acerca de la muerte o el más allá?²⁰. Acerca de esto, pareciera que *Kongzi* pudo creer en una especie de deidad o en el mismo *tian*, ya que él hablaba del *tianming* 天命 o “mandato del Cielo”, pero era una divinidad lejana, un *tian* reinante en lugar de las leyes²¹. Y si bien pudo haber concebido un concepto de deidad derivado de términos como *tian* o *shangdi* 上帝 (“soberano de arriba”), sus enseñanzas en *Lunyu* mantienen un carácter orientativo y racional²². No es que *Kongzi* no reconociera la existencia de la divinidad, es simplemente que para él lo importante reside en la forma en que se interprete y realice la ceremonia que denota el equilibrio entre ella, el ser humano y el cosmos; no es escepticismo en *Kongzi*, simplemente le tiene sin cuidado quién crea o no²³. Ahora bien, ¿cuáles son las connotaciones de *tian* y *shangdi* en la cultura china?

Acerca de *shangdi*, amerita iniciar el análisis con algunas reflexiones espacio-temporales en los términos chinos. *Qian* 前 significa *adelante* en términos espaciales y *antes* en términos temporales. Paralelamente, *hou* 後 se traduce como *atrás* en espacio y *después* en tiempo. Llama inmediatamente la atención que según el chino, el pasado está en frente y el futuro atrás. La gesticulación de tradiciones judeocristianas generalmente mueve sus extremidades superiores hacia delante al hacer referencia al futuro y no hacia atrás, ¿será que los chinos no tienen ni pasado ni futuro? ¿O el pasado es lo conocido, ergo, lo que puede verse, en tanto se está ciego frente al futuro? ¿O tal vez que el antes, léase

el pasado, tiene una jerarquía superior al futuro y, fruto de tal respeto, le asignaron el carácter que significa antes y no después? El mismo fenómeno puede verse en los caracteres indicativos *shang* 上 *xia* 下, arriba y abajo o subir y bajar, respectivamente. En términos temporales, el *arriba* alude al pasado y el *abajo* al futuro; el primero al principio y el segundo al final. La razón por la que se menciona esto no es para teorizar sobre la concepción del tiempo en la mentalidad china, sino sobre el carácter 上帝, interpretado con frecuencia como el “soberano de arriba” y no “de antes”, claramente aludiendo a una suerte de ser antropomórfico y llevando a la idea *del re-ligare*. El diccionario *Couvreur* (1963), sólo por citar uno de muchos ejemplos, define *shanggu* 上古 (anciano) como *la plus haute antiquité*. ¿Qué tan verosímil es esta idea?

Dejando el tiempo-espacio de lado, el carácter 帝 podría brindar mayor luz, debido a que se trata de una figura totémica con algún significado de sacrificio. De sus componentes no puede extraerse mayor conclusión, parece haber un *li* 立 (“erigir”), encima de un *jin* 巾 (“pieza de ropa”). El *Grand dictionnaire Ricci* indica sobre 帝: « Le grand ancêtre, Ti qui règne au-dessus des Quatre esprits protecteurs de la vie du sol dès les grands territoires ». Sin embargo, *dizong* 帝宗 es el primer ancestro (*l'ancêtre Primordial Ti* [el ancestro primordial *Di*]), *wangshang* 王帝 *père maître du Roi*. Si *di* 帝 y *shang* 上 también aluden a ancestros²⁴, ¿por qué pensar que *shangdi* 上帝 quiere decir el dios de arriba y no el venerable ancestro? ¿No será una interpretación más adecuada considerar a los sabios y no a un ser omnisciente en lo alto? ¿Se referirá a seres de carne y hueso y no

a deidades antropomórficas? La figura identificada en los huesos oraculares es 天, por lo que, ¿se estará en presencia de la adoración a un antepasado y no sólo con los grandes soberanos, padres y abuelos? ¿O trata de la representación antropomórfica de un dios creador? Las investigaciones más recientes corroboran que Ricci no se equivocó al identificar a *Deus* con *shangdi*, ya que si bien era un término más utilizado para fines apologéticos, nunca dejó de representar a un ser divino (Rule 84-85; Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, 3).

Desde los reyes Shang 商 (1766-1046), *shangdi* se adoró como deidad suprema. En la edad imperial, es decir, del año 221 a.C. en adelante, los cultos imperiales abordaron en un primer momento a esta divinidad o sus derivados; más tarde, fueron trasladados al servicio de *tian*, con la esperanza de adquirir la bendición cósmica en la dispensación mediante la cual el emperador presidía. En tiempos de Ming, estas creencias generales y actos de culto continuaron practicándose por la familia imperial. En el tiempo de Ricci, este rito se llevó a cabo con regularidad. Este culto contó como un elemento esencial de la estructura imperial para justificar la autoridad del emperador para gobernar, por lo que le obligó a hacerlo de acuerdo con ciertos ideales. Parte de la importancia del culto radicó en su relación entre la autoridad espiritual y temporal (Loewe 182-183).

Por otro lado, en lo que se refiere al término *tian*, se sabe que la dinastía Zhou al derrocar a Shang por un tema de legitimación en lugar del otrora *shangdi* 上帝, reconceptualizó la fuente del poder, creando así el *tianming* (Schwartz 16-55; Mote 3-29). Es

así que en *tian* verían los misioneros una puerta más ancha que en *shangdi* para aproximarse al concepto de dios. El *Grand dictionnaire Ricci* sobre *tian* indica: « le ciel Auguste puissance assimilée à 上帝 » o también « le souverain d'en haut, divinité suprême capable de récompenser ou de punir ». Sobre esto, señala Bernhard Karlgren, que la interpretación que ha prevalecido de *tian* se refiere a aquello que está por encima — del hombre grande *da* 大, una idea no muy ingeniosa, pero aceptable.

Por ende, siguiendo a Karlgren, *tian* junto con *shangdi* funcionaron, al parecer, como sinónimos de una representación religiosa en la antigua China. El imperio se basó en la concepción de *tian* como el gobernante y mayor poder en el universo. Un hombre sagrado portador de la investidura del Cielo como gobernador del mundo visible. *Tian* era así sinónimo de la divinidad, que posteriormente se veía de forma mucho más abstracta, pero concreta, en épocas tempranas. De hecho, la paleografía ha demostrado la concepción antropomórfica de *tian* mediante los fragmentos hallados en Henan, muchos de los cuales portan una suerte de círculo arriba 天, de donde es suficientemente obvio que *tian* no es nada distinto del dibujo de una persona ni del retrato de un dios antropomórfico²⁵. ¿Pero estamos observando un *tian* creador? En el *Shijing* 詩經 o *Libro de las Odas* (uno de los cinco clásicos confucianos), se puede leer: “*Tian* dio nacimiento a la multitud de seres, con cuerpos y reglas”²⁶, es decir, el *tian* se caracteriza como un ente creador. Por lo que Ricci acertó al considerar que en el pensamiento antiguo de la *rujiao*, se caracterizó a *tian* como un ser divino, antropomorfo y creador (Duceux 306).

Pero entonces, ¿qué confusiones pudo haber enfrentado Ricci con la utilización de *shangdi* o *tian*? Para empezar, en la construcción de *Deus* por parte del misionero, en su mente tenía la idea de un ser único, omnipotente y omnisciente, con quien cada alma individual tenía la posibilidad de establecer una relación, gracias a la intermediación de su hijo nacido de una virgen. No obstante, para los chinos no puede haber tal implicación de singularidad, ya que no se trataba de la adoración tradicional secular de *shangdi* como el miembro superior de un grupo de espíritus; él era el árbitro y dirigente de una empresa en la que las almas de los difuntos reyes participaban de igual a igual. En una etapa posterior se utilizó el término *di* en referencia a los cinco poderes específicos, cuyas esferas de influencia se limitaron a determinados períodos de tiempo, zonas o fases de la existencia. Como se observa, *di* en la expresión *shangdi*, se limitó a poderes vinculados con los asuntos temporales. Así, preceptos como “servicio” o “respeto” a *shangdi*, se ven en la literatura antigua y venerada en el pensamiento de *Kongzi*²⁷, en connotaciones seculares e implicaciones para el servicio del rey y después el emperador; mientras que en manos cristianas el precepto sería un orden para servir a un dios invisible.

Del mismo modo, el concepto chino de *tian* difícilmente pudo corresponder con el de la deidad cristiana. *Tian* inició como una divinidad antropomorfa, personificada y adorada. En manos de los filósofos, *tian* quizá significó la mente que había detrás de uno de los tres poderes coexistentes o estamentos del universo, siendo las otras dos, la tierra y el ser humano. Mientras

que dependiendo del contexto, *tian* pudo a veces ser la fuente de procesos creativos, pero sin tener una relación personal con la gran mayoría de la humanidad (Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, 7-11). Finalmente, *tian* adquirió un papel central en el culto imperial, siendo una deidad a quien el emperador sólo tenía derecho a dirigir comunicaciones. *Tian* se puso ahora en una relación específica con el emperador y fue capaz de autorizar el ejercicio del gobierno o de retirar ese apoyo. Los servicios anuales realizados en *tiantan* 天壇 o “templo del Cielo”, sirvieron para fortalecer el vínculo entre la autoridad espiritual y temporal. Así, mientras que para los cristianos el culto a la divinidad era un deber impuesto a toda la humanidad, la relación con *tian* se reservó estrictamente para un solo individuo (Loewe 189).

Finalmente, Ricci decidió, con una lógica de una religión natural necesitada de una mayor revelación (Gernet 9), equiparar el concepto de *Deus* con el de *tianzhu* 天主, el término chino más común en la designación de la deidad (Rule 106). Este término se remonta a la versión budista de Ricci (Laven 200) y se refiere a la traducción china del sánscrito *devendra*, soberano de los dioses celestes en la mitología india (Demiéville 433-487). Irónico, señalan Douglas Lancashire y Hu Kuo-chen (1986), traductores del *Tianzhu shiyi* 天主實義 o *El verdadero significado de Dios*, texto escrito por Ricci, que el misionero terminara acudiendo a términos de la religión que quiso desplazar (35).

Por ejemplo, se observa su uso cuando Ricci aseveró: “Sabemos, pues, que a pesar de que hay muchos tipos de seres espirituales en el universo, sólo hay un Señor de los Cielos

(*tianzhu*) que es el primer creador de los cielos y de la tierra, la humanidad y todos los fenómenos y que constantemente controla y sostiene [traducción propia]” (*The True Meaning of the Lord of Heaven*, 89). Aquí, Ricci busca dejar en claro no sólo la unicidad de dios, sino también su carácter de ser creador.

En la época del misionero, las explicaciones sobre la creación de la *sanjiao* versaban entre lo metafísico y lo ontológico. Los budistas lo hicieron desde el concepto *kong* 空 o vacío, donde la posibilidad de una divinidad se hace sustancia con todas las cosas, confundiendo así su naturaleza (Rule 35-43); la *daojiao* desde el concepto *wu* 無 o nada; y los *song ming lixue* a partir del concepto de *taiji* 太極, unión de *li* 理 (“principio”) y *qi* 氣 (“¿sopló vital?”), principio único generador de todas las cosas (“supremo último”). El *taiji* se mueve a través del *yin* 陰 y el *yang* 陽, produciendo todo lo que existe, siendo el *li* del universo la posibilidad de transformación²⁸. Por ende, los seres humanos, por ejemplo, son sustancia de todas las cosas, destruyéndose así el sentido de discriminación moral²⁹, base de las enseñanzas de la *rujiao* y del cristianismo mismo. Ricci se opuso rotundamente al *taiji* y a la idea de autogeneración, porque podría considerarse como equivalente a algunos aspectos de la deidad creadora de su propia fe. El misionero aceptó estos conceptos y los deconstruyó de la siguiente manera: “Dios, puro espíritu, ha podido crear el mundo; el *li*, que no es, sino un simple atributo y no una sustancia, no puede efectuarlo” (Gernet 254-255), ya que, si bien “el *taiji* es el primer principio substancial, inteligente e infinito, estaríamos de acuerdo

para decir que es Dios y ningún otro más” (Gernet 262). Ricci fue enfático en señalar que *Deus* es distinto de las cosas y de las personas (Loewe 187-188).

La actitud hacia la creación, como se observa, era totalmente distinta. La tradición judeocristiana inició afirmando el acto único o proceso de la creación, y se fue a hacer una distinción de todos los tiempos entre el creador y lo creado. Frente a este principio, en el pensamiento chino fijado en la explicación de la materia como proceder a través del eterno ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento, la creación fue vista como un proceso evolutivo continuo, sin acto intencional alguno. La visión cristiana fue coloreada por la idea aristotélica de la naturaleza estática del universo; en cambio, el punto de vista chino se basó en la creencia de un proceso dinámico en constante movimiento de la materia. Acerca de esto, Ricci diría: “Este error es aún peor que todos los que he escuchado hasta ahora... Decir que los seres y su creador son idénticos es una proposición arrogante del diablo Lucifer” (Gernet 193).

El *Deus* creador de Ricci, al menos mientras el misionero vivió, ni por los propios conversos chinos se comprendió (Gernet 92). Discutir su versión de lo que es el ser humano, el alma, la salvación, el cielo y el infierno, serían los temas ahora por discutir, pero seguramente será en otra ocasión. No obstante, no se puede terminar esta investigación sin responder: ¿qué pasó con *Yesu* 耶穌 o *Iesus* (Jesús)?

Epílogo: ¿Y *Yesu* 耶穌 qué?

En su *Tianzhu shiyi*, Ricci tan sólo realizó una alusión a *Yesu*³⁰, a la única

vía a la redención del alma (evangelio de San Juan 14.6), al eje de la cristiandad, ¿qué le sucedió al misionero? ¿Por qué no lo equiparó o reconstruyó con el *dao* 道, por ejemplo?

Para algunas cuestiones, Ricci no podía negarse a ofrecer explicaciones, pero ante la ineludible necesidad de discutir la naturaleza y las características de *Deus*, se encontró con varias dificultades, por mucho que intentó evitar las abstracciones. La actitud de la *rujiao* a la vida era esencialmente en este mundo, por lo que los esfuerzos intelectuales fueron dirigidos hacia el mejoramiento de la suerte del ser humano en la tierra. Si bien se acordó que por el servicio se debe representar a los espíritus, cuya existencia no se ignoraba en el imaginario chino, no se consideró necesario, ni posible, la identificación de esos poderes, y mucho menos, con precisión, el concepto de suma importancia: *tian*. Por su parte, quienes estaban a favor de un enfoque desde la *daojiao* de la vida, reconocieron el profundo impacto de poderes invisibles del universo, ocupándose por que los seres humanos corrientes, ‘comunes y silvestres’, fueran capaces de penetrar en la comprensión de su naturaleza. En tales circunstancias, Ricci se vio obligado a disertar sobre la naturaleza de *Deus*, suprimiendo explicar la Trinidad y la confusa distinción en el *Deus* del padre y su hijo.

Desde el imaginario chino, distinguir en una divinidad única las figuras de un padre y un hijo, no tenía lugar, ni compatibilidad con un sólo incidente histórico y temporal. La idea del nacimiento de una madre virgen, a pesar de que la tradición china incluyó en sus propios mitos de repertorio los embarazos milagrosos que dieron como resul-

tado el nacimiento de progenitores de dos dinastías, representaría una locura. Era difícil de creer que el *tianzhu* naciera de una virgen de baja posición social. La idea de que había tomado la forma de un ser humano podría percibirse como una profanación de su majestad, y, sobre todo, que la redención sólo fuera posible gracias al autosacrificio de una persona ejecutada por su desobediencia a las leyes y que dirige el universo, pero no pudo salvar su vida natural³¹, era algo impensable en la historia de las ideas en China.

No obstante, sí había argumentos en la *sanjiao* para explicar el advenimiento de *Yesu*. En la tradición de la *daojiao* y la mitología china, sin duda podría haberse aceptado la idea del intercambio de elementos materiales y espirituales para explicar algo como esto. La encarnación de un ser divino sería explicable en términos budistas, como parte del proceso universal de renacimiento y de la existencia de diferentes formas, pero no como un único y excepcional incidente, acusado de un propósito que iba a afectar a toda la humanidad. No obstante, para quienes fueron educados bajo el paradigma de la *rujiao*, la pasión no podría ser aceptable como parte de la verdad religiosa. De hecho, la figura de *Yesu*, por el simple hecho de ser limitada a una vida transitoria en la tierra, no podía alcanzar el valor que le otorga el cristianismo.

La idea de un dios encarnado voluntariamente sometándose a la crucifixión era impensable. Del mismo modo, concebir un intermediario dedicado a suplicar a una deidad suprema en nombre del ser humano no habría encontrado ningún concepto tradicional chino, ya sea de la *rujiao* o la *daojiao*. La visión cristiana de la naturaleza

del ser humano y su relación con la moralidad estaba en desacuerdo con *Kongzi*, o más precisamente con las propuestas *song ming lixue*. En contra de la afirmación de que el ser humano se distingue de las demás criaturas por su facultad de razonamiento, los maestros de la *rujiao* estaban fijos en la evolución y la práctica de las virtudes éticas como la marca distintiva entre los seres humanos y las demás criaturas. Ricci, sin embargo, dejó en claro que las normas de comportamiento pasan a segundo plano de la adhesión a la fe. Una diferencia más obvia y profunda preocupación fue la fuente de los valores éticos; para Ricci provenían de la divinidad por medio de la revelación, mientras que en la enseñanza tradicional de la *rujiao*, del ejemplo y el comportamiento de los sabios de antaño. Desde el punto de vista de la *daojiao*, las normas y los medios de orientación, en cualquier caso, podrían ser contrarios a los principios que deben ser autorizados a operar en todo el universo sin la interferencia humana.

En definitiva, obviar el dogma del *Χριστός*, más que parte de la estrategia evangelizadora de Ricci en China, parece que fue una necesidad ante la falta de argumentos y herramientas lingüísticas para explicar “un misterio” que para el mismo mundo cristiano continúa siendo una incógnita. Luego de Ricci, otros intentaron transmitir el *κήρυγμα του Χριστού* a los chinos, pero se enfrentaron a las mismas dificultades para hacer llegar el mensaje. Tomaron diferentes estrategias, sin mayor éxito. En el siglo XIX, con la incursión de los misioneros protestantes, la historia fue otra, pero éstos llegaron con el imperalismo europeo y prefirieron no inventar a *Deus* en la mente de *Kongzi*, tarea

que *Xitai*, ‘la Eminencia del Oeste’, a *Majorem Dei Gloriam* no logró cumplir.

Notas

- 1 Este trabajo fue elaborado durante el curso de “Introducción a la Filosofía china” de la profesora Flora Botton Beja durante el primer semestre del año 2014. Este curso forma parte del programa de la Maestría en Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Además, le agradezco a José Antonio Cervera Jiménez (El Colegio de México), Pablo Rodríguez Durán (El Colegio de México), David Ibarra Arana (Universidad de Costa Rica - Universidad Normal de Beijing) y Esteban Sánchez Solano (Universidad de Costa Rica), los comentarios y las sugerencias hechas a este trabajo; no obstante, toda la responsabilidad del resultado final es del autor.
- 2 Durante el periodo 1555-1583, 25 jesuitas, 22 franciscanos, dos agustinos y un dominico intentaron establecer una misión en China, pero ninguno pasó de las costas de Guangdong 廣東 y Fujian 福建.
- 3 Zhaoqing 肇慶, Guangdong.
- 4 O parafraseando a Michele Ruggieri: “una intimación profética de la religión cristiana” (Rule 10). La estrategia jesuita de *acomodatio* (acomodación) la diseñó en gran parte Alessandro Valignano (1539-1606) y consistió en el aprendizaje de la lengua, el sumergirse en la cultura y estudiar los clásicos de la *rujiao* o confucianos. También algunos de los jesuitas obtuvieron un nombre chino, por ejemplo, además de Ricci, Álvaro de Smedo (1585/1586-1658) o Zeng Dezhao 曾德照 y el mismo Valignano o Fan Li’an 范禮安. No obstante, la estrategia jesuita de *acomodatio* no fue aceptada por otras órdenes religiosas como

- los dominicos y los franciscanos. Todo terminó con la controversia de los ritos chinos a finales del siglo XVII, cuando los jesuitas salieron en defensa de un cristianismo chino de adaptación a los hábitos y usos locales. Esto enfrentó a los jesuitas con otras órdenes religiosas, produjo fuertes divisiones y finalmente la prohibición y la persecución imperial del cristianismo (Mungello 44-73 y 247-299; Gernet 25-84; Hsia 30-50).
- 5 Los términos “Confucio” y “confucianismo” son el resultado de un proceso de invención conceptual realizado parcialmente en China por parte de los jesuitas y en Europa (Jensen 7-11, 22-28 y 81-86).
 - 6 Nota 4.
 - 7 El concepto de “neconfucianismo” también fue una invención de los jesuitas (Ross 122-123). Acerca de este proceso de transformación, véase: Cervera, “China y la filosofía de las mutaciones”, 177-209.
 - 8 Componente del carácter para el término “casa” en chino: *jia* 家.
 - 9 Gongsun Long fue un pensador que vivió en la ciudad de Zhao durante el Período de los Reinos Combatientes, en el norte de China. Su obra más importante es *gongsunlongzi* 公孫龍子 o *El libro del Maestro Gongsun Long*. Esta obra considerada uno de los documentos más significativos sobre la lógica china, consta de dos partes: *baimalun* 白馬論 o *El tratado sobre el Caballo Blanco* y *jianbailun* 堅白論 o *el Tratado sobre el Blanco Persistente*. De la primera parte es muy conocida la frase: “*baima fei ma* 白馬非馬 (un caballo blanco no es un caballo)”, afirmación muy representativa de su pensamiento, ya que expresa una gran diferencia entre lo particular, el caballo blanco, y lo común, cualquier otro caballo, por lo que un caballo blanco no es un caballo (Hansen 140-171; Graham 126-137).
 - 10 Schwartz 16-55; Mote 3-29.
 - 11 El misionero franciscano Antonio Caballero de Santa María, durante su estancia en Jinanshi (1660-1670), observó lo siguiente: “se colocan ordinariamente las estatuas de estos tres personajes sobre un mismo altar que les está dedicado, con esta inscripción, a la puerta del templo: *san kiao tang* (*san jiao tang*)... Éste es uno de esos templos construidos en una montaña desde donde se descubre la ciudad capital de la provincia de Xantum (Shandong, Jinanshi)” (Caballero 4-5).
 - 12 Efectivamente, Ricci, en otro de sus escritos, explicó que la división sectaria de la *sanjiao* es tan amplia, que aumenta el problema de conciencia. La cita: “Estas son las tres cabezas principales de esta gentilidad. Pero el demonio no se conforma con ellas, ya que cada una se ha dividido al paso de tan largo tiempo, en muchas sectas y en numerosísimos maestros. Por lo tanto, aunque en lo formal serían tres, en realidad superan las trescientas y cada día surgen muchas más, cada vez peores, con gran decadencia de las costumbres por el hecho de que los nuevos maestros pretenden conceder una mayor tolerancia de vida” (*Costumbres y religiones de China*, 140).
 - 13 Para ampliar sobre este argumento de Ricci, pueden revisarse sus memorias en: Gallagher 93-105.
 - 14 En otra ocasión, Ricci sobre ésto, señaló: “El fin perseguido por esta ley de los letrados es la paz y la tranquilidad del reino y un buen gobierno de las casas y de los individuos; a tal efecto dan excelentes consejos, todos conformes a la razón natural y la verdad católica”, ya que “... esta ley no establece nada contrario a la esencia de la fe católica...” (*Costumbres y religiones de China*, 132-133).
 - 15 Para ampliar puede consultarse: Mungello 68-69; Gernet 201-208; Jensen

- 40-41 y 59; Cervera, "La interpretación ricciana del confucianismo", 220.
- 16 Aunque Qiong Zhang argumenta que los jesuitas en general, en lugar de tratar de cultivar un espíritu racional en China, se dedicaron principalmente a configurar un nuevo culto religioso centrado en la eficacia suprema de la fe cristiana en exorcizar demonios y realizar milagros, lo cual era clave para la conquista religiosa de los territorios que habían sido ocupados por las doctrinas rivales (1-36).
- 17 Al respecto véase: Spence, "Matteo Ricci and the ascent to Pekin", 15; Gernet 260; Hosne 11-43.
- 18 Cervera "La interpretación ricciana del confucianismo", 228-229.
- 19 *Lunyu* 論語 o "Discusiones sobre las palabras de Confucio (Analectas)" es el texto más importante de la tradición de la *rujiao* o el confucianismo, escrita por los seguidores de *Kongzi*; su influencia continúa hasta el día de hoy entre los chinos y otros países del continente asiático. Copias y traducciones de este texto se pueden encontrar con facilidad en la *Web*.
- 20 *Lunyu* 論語 XI, 11; VI, 20; VII, 20. 36; XIV, 47; XVI, 8; VI, 26; VII, 22; IX, 5; XI, 8. 37.
- 21 Acerca de esto: Chan 47; Zhang, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, 3-4.
- 22 Para ampliar sobre ello: Moore 1-10; Zhang "Chinese Culture and Chinese Philosophy", 69-95; Chen 74.
- 23 Youlan 38-49; Graham 37.
- 24 "Les esprits Ti d'en haut et d'en bas" 上帝, Ti d'en haut et les cent esprits "上帝百神".
- 25 Karlgrén, *Grammata Serica*, 30-31; Youlan 31.
- 26 Traducción de Isabelle Duceux (304) a partir de la traducción de Karlgrén (*The Book of Odes*, 228).
- 27 Karlgrén *The Book of Odes*, 187-188.
- 28 Zhang *Key Concepts in Chinese Philosophy*, 26-43, 45-63 y 179-190.
- 29 Cervera, "La interpretación ricciana del confucianismo", 233-234.
- 30 "Aquellos que seguían sus deseos (*yu*) eran cada día más numerosos y los que desobedecían al principio de orden universal (*li*) eran cada vez más escasos. Entonces el Señor del Cielo emitió un gran pensamiento de compasión y vino en persona a salvar al mundo a fin de despertar a los seres por doquier" (Gernet 65).
- 31 Las reacciones chinas ante este discurso no se hicieron esperar. Por ejemplo, Huang Zhen sostuvo: "Considerar como lo hacen algunos de nuestros compatriotas, que el Señor del Cielo Jesu está de acuerdo con el Soberano de Arriba de Nuestros Clásicos, es admitir que el grito del murciélago va de acuerdo con el canto del fénix". *Poxie Ji*, III, 14a-15b, en: Gernet 247.

Bibliografía

- Couvreur, F. S. *Dictionnaire Classique de la Langue Chinoise*. S.l.: Book World Company, 1963. Impreso.
- D'Elia, Pasquale M. *Fonti ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*. Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949. Impreso.
- Fernández Navarrete, Domingo. *Tra-tados Históricos, políticos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China*. Madrid: s.n., 1676. Impreso.
- Institut Ricci. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise = 利氏漢法辭典 / Association Ricci-Desclée de Brouwer*. Taipei: Institut Ricci, 2001. Impreso.
- La Biblia. Dios Habla Hoy*. México D.F.: Sociedades Bíblicas Unidas, 1996. Impreso.

- Lunyu* 論語 (“Analectas de Confucio”). Web 10 abril, 2014. <http://www.with.org/analects_ch.pdf>
- Poxie Ji, III, 14a-15b. Impreso.
- Ricci, Matteo. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Tr. L. Jouis Gallagher. New York: Random House, 1953. Impreso.
- Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-i] (1603)*. Tr. Douglas Lancashire y Hu Kuo-chen. Saint Louis: Institute of Jesuit Sources, 1986. Impreso.
- Ricci, Matteo. *Costumbres y religiones de China* [primera parte de *Della entrata della compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*] (1609). Prólogo de Ismael Quiles e introducción y notas de Walter Gardini. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador y Diego Torres, 1985. Impreso.
- Ruggieri, Michele. “Archivum Romanum Societatis Iesu”. *Japonica et Sinica* 101, II, 310v. Impreso.
- Wang Yang Ming. *Inquiry on the Great Learning in Instructions for Practical Living and other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*. Tr. Wing-tsit Chan. New York: Columbia University Press, 1963. Impreso.
- nismo”. *Estudios de Asia y África* 118.2(2002): 211-39. Impreso.
- Cervera Jiménez, José Antonio. “China y la filosofía de las mutaciones”. *Devenires. Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura* 14.27 (2013): 177-209. Impreso.
- Chan, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1963. Impreso.
- Chen, Yong. *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*. Tr. Abraham Navarro. México D.F.: COLMEX, 2012. Impreso.
- Cummins, J. S. *A question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. London: Scholar Press, 1993. Impreso.
- Demiéville, Paul. “Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l’Europe”. *Choix d’études sinologiques (1921-1970)*. Leiden: E.J. Brill, 1973. Impreso.
- Duceux, Isabelle. *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII*. México D.F.: COLMEX, 2009. Impreso.
- Gernet, Jacques. “La politique de conversion de Matteo Ricci et l’évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600”. *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina*. Ed. L. Lanciotti. Florencia: Olschki, 1975. Impreso.
- Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. Tr. Carlota Vallée. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989. Impreso.
- Graham, Angus Charles. *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. Tr. David

Fuentes consultadas

- Botton Beja, Flora. “El budismo y la crítica de la escuela Ch’eng Chu”. *Estudios de Asia y África* 10.2 (1975): 173-97. Impreso.
- Botton Beja, Flora. “Wang Yang-ming, un educador moderno del siglo XVI”. *Estudios de Asia y África* 12.3 (1977): 292-314. Impreso.
- Cervera Jiménez, José Antonio. “La interpretación ricciana del confucia-

- Stern, revisión F. Botton. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012. Impreso.
- Granet, Marcel. *La pensée chinoise*. Paris: Editions Albin Michel, 1968. Impreso.
- Hansen, Chad. *Language and Logic in Ancient China*. Michigan: The University of Michigan Press, 1983. Impreso.
- Hosne, Ana Carolina. "La amistad virtuosa como mandato del Señor de lo Alto (Shang Di). Reflexiones en torno al tratado *Amicitia (Jiaoyou Lun)* (1595) del jesuita Matteo Ricci". *Eadem Ultraque Europa* 5.9 (2009): 11-43. Impreso.
- Hsia, Florence C. *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China*. Chicago: University of Chicago Press, 2009. Impreso.
- Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1997. Impreso.
- Karlgren, Bernhard. *The Book of Odes*. Estocolmo: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1950. Impreso.
- Karlgren, Bernhard. *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*. Taipei: Ch'engwen Publishing Company, 1966. Impreso.
- Laven, Mary. *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*. London: Faber and Faber, 2012. Impreso.
- Loewe, Michael. "Imperial China's Reactions to the Catholic Missions". *Nomen* 35.2 (1988): 179-212. Impreso.
- Maspero, Henri. *El taoísmo y las religiones chinas*. Tr. Pilar González España y Rosa María López. Valladolid: Editorial Trotta, 2000. Impreso.
- Moore, Chales A. *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Taipei: Hong Qiao Press, 1967. Impreso.
- Mote, Frederick W. *Intellectual Foundations of China*. New York: Alfred A. Knopf, 1971. Impreso.
- Mungello, David E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1989. Impreso.
- Ross, Andrew R. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. New York: Orbis Books, 1994. Impreso.
- Rule, Paul A. *K'Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sidney: Unwin Hyman, 1987. Impreso.
- Spence, Jonathan. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Penguin Books, 1984. Impreso.
- Spence, Jonathan. "Matteo Ricci and the ascent to Peking". *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*. Ed. Charles E. Ronan y Bonnie B. C. Oh. Chicago: Loyola University Press, 1988. Impreso.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. Impreso.
- Venturi, Pietro Tacchi. *Opere storiche del P. Matteo Ricci*. Macerata: F. Giorgetti, 1911-13. Impreso.
- Watson, Burton. *Early Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, 1962. Impreso.
- Youlan, Feng. *A History of Chinese Philosophy* (1934). Tr. Derek Bodde. New Jersey: Princeton University Press, 1983. Impreso.
- Zhang, Dainian. "Chinese Culture and Chinese Philosophy". *Chinese Studies in Philosophy* 19.3 (1988): 69-95. Impreso.

- Zhang, Dainian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Trad. Edmund Ryden. Beijing: Foreign Languages Press, 2002. Impreso.
- Zhang, Qiong. "About God, Demons, and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China". *Early Science and Medicine* 4.1 (1999): 1-36. Impreso.
- Zürcher, Erik. "Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China". *The Catholic Historical Review* 83.4 (1997): 614-53. Impreso.