

El Colegio de México

**La percepción del Otro en China: el rechazo a la actividad
misionera como expresión del antiextranjerismo durante
la segunda mitad del siglo XIX**

Tesis presentada por
IVONNE VIRGINIA CAMPOS RICO
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD CHINA

Centro de Estudios de Asia y África

2007



Índice

Introducción	2
1. Concepto de reino e individuo occidental en China tradicional.	
1.1 El sistema tributario tradicional	3
1.2 Tolerancia a la presencia extranjera en etapas anteriores a Ming	7
1.3 Extranjeros en Ming y Qing: los jesuitas y la <i>accomodatio</i>	14
2. Del desdén al odio: cambio de percepción de la presencia extranjera a raíz de la presencia imperial occidental en el siglo XIX y su relación con el declive dinástico.	
2.1 Declive dinástico: ineficiencia política y problemática económica a fines del siglo XVIII e inicios del XIX	22
2.2 Las rebeliones sociales como expresión del descontento social: su relación con la decadencia dinástica y con la presencia extranjera	26
2.3 Aumento de la actividad misionera protestante a partir de la firma de los tratados desiguales	29
2.4 La presencia del cristianismo como factor ideológico amenazante para el sistema confuciano. Ortodoxia y heterodoxia	32
3. El Mismo y el Otro: elaboración de la identidad a partir del anticristianismo.	
3.1 La identidad china tradicional: la guía del comportamiento confuciano	43
3.2 Defensa de la ortodoxia confuciana y reacciones anticristianas en la segunda mitad del siglo XIX	43
3.3 La Otredad en la figura de los cristianos: el estigma (que muestra al otro) y el prejuicio (que justifica el ataque al otro). Presentación gráfica del estigma en los panfletos anticristianos	
3.3.1 La construcción del otro en China	52
3.3.2 El Otro cristiano	55
Conclusiones	65
Bibliografía	69

La percepción del Otro en China: el rechazo a la actividad misionera como expresión del antiextranjerismo durante la segunda mitad del siglo XIX

Introducción

La historia de China a partir de la primera Guerra del Opio en 1842 está determinada por una serie de factores tanto internos como externos que llevarán al gobierno imperial a su fin a principios del siglo XX. Es en la segunda mitad del siglo XIX que el patrón de persuasión, conciliación y coerción, que colocaba a todas las naciones extranjeras como tributarias, demostró que no era el adecuado para enfrentar las embestidas imperialistas que azotaban el territorio chino. Preservar el estado confuciano se convirtió en una de las preocupaciones fundamentales de los intelectuales chinos de este periodo, que se movilizaron para discernir el camino correcto para intentar salvar la existencia del imperio. Por otro lado, el descontento a nivel popular, provocado por la crisis generalizada, se expresaba en el rechazo a la presencia extranjera de esta época, llegando incluso a la ridiculización y la condena absoluta a la coexistencia de europeos en territorio chino. La presión del sistema imperialista sobre China necesariamente operó un cambio de actitud de los chinos hacia sus relaciones con las naciones extranjeras, aunque probablemente el trato hacia los extranjeros y su cultura hayan permanecido sin cambios notables. Sin embargo, sería aventurado afirmar que el autocuestionamiento y las reacciones de rechazo a lo extranjero son producto de las Guerras del Opio y de la intervención imperial, por lo que es necesario profundizar en el trato que tradicionalmente se ha dado a las naciones y personas extranjeras que mantienen algún contacto con el territorio chino, para dilucidar si este cambio de actitud fue muy

notorio después de las Guerras del Opio. El presente ensayo es entonces un primer acercamiento, una revisión histórica, de la percepción que tradicionalmente se tuvo en China acerca del exterior, su papel en la relación internacional y el rol de los extranjeros en territorio chino, a fin de aproximarnos a las características del trato a la cultura extranjera durante la segunda mitad del siglo XIX.

1. Concepto de reino e individuo occidental en China tradicional.

1.1 El sistema tributario tradicional.

El nombre con el que los chinos autodenominan a su nación, “Zhongguo” 中国, comúnmente traducido como “El país de en medio” parece implicar la ubicación del territorio chino en el centro geográfico del mundo. Originalmente conocido como “zhongyuan” 中原, refería a los estados localizados en el núcleo del reino de Zhou durante la dinastía del mismo nombre (1027-221 a.C.). Su significado posterior se refiere a la primacía política y cultural de China entre las naciones circundantes, lo que implica una centralidad ideológica más que geográfica¹. Ya durante la dinastía Han (206 a.C. – 220 d.C.), el hecho de que el Emperador obtuviera el Mandato del Cielo implicaba que tenía el derecho de gobernar sobre todos los individuos (chinos o no) en virtud de su autoridad política, cultural y moral, principio que aplicaba también para todos los gobernantes extranjeros². El Emperador, el “Hijo del Cielo”, era comparado con la estrella polar:

¹ Cordell, D.K. Yee, “Chinese Maps in Political Culture” en *The History of Cartography*, Vol. 2, Libro 2, *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*. Harley J. B. y David Woodward (ed.), Chicago: Chicago University Press, 1994, p. 173.

² Waley-Cohen, Joanna *The Sextants of Beijing. Global Currents in Chinese History*. New York: W.W. Norton & Co., 1999, p. 14.

tal y como las demás estrellas parecen girar alrededor de ella, así los humanos giraban, en orden jerárquico, alrededor del emperador³. Esta visión cósmica y universalista del mundo consideraba que la tierra debía organizarse tal cual lo hacían las estrellas en el cielo. El emperador es el vínculo entre el Cielo y los hombres. Así, la morada del “Hijo del Cielo” es el centro del mundo habitado, de donde parte la cultura y la civilización⁴. El sistema tributario es la expresión “diplomática” de las cinco grandes relaciones confucianas (gobernante-súbdito; padre-hijo; hermano mayor-hermano menor; esposo-esposa y amigo-amigo).

Esta idealización de la superioridad de la cultura china, por encima de las del resto del mundo, influyó en su manera de relacionarse con el exterior durante toda la época imperial. La superioridad cultural de la que los chinos estaban convencidos, implicó la creación de un sentimiento etnocéntrico bajo el cual todos aquellos pueblos que entraban en contacto con el imperio quedaban sujetos. Esta postura se vio reforzada por la ‘ausencia’ de algún otro centro de civilización⁵ que pudiera ejercer rivalidad con China, debido a la situación geográfica que a través de barreras naturales la separaba del resto de las naciones.

De acuerdo a esta idealización, los chinos elaboraron su percepción del resto del mundo, estableciendo categorías entre las naciones y reinos de acuerdo a su proximidad con el territorio chino. Los más cercanos son aquellos que están dentro de lo que David Mungello llama zona “Sinítica”, los que más influencia reciben de la cultura China, como Corea, Vietnam, las Islas Riūkiū y Japón. La segunda categoría era Asia interior, con zonas habitadas por pueblos no-chinos que bordeaban la parte norte y oeste de China. Por último, están los llamados “bárbaros

³ Mungello, David E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 2.

⁴ Franke, Wolfgang. *China and the West*. New York: Harper Torchbooks, 1967, p. 22.

⁵ Fitzgerald, C.P. *The Chinese View of Their Place in the World*. London: Oxford University Press, 1971, p. 9.

del exterior” (*waiyi*), que incluían a las naciones del sureste y sur de Asia, y Europa⁶. Todos los estados no-chinos eran por lo tanto “bárbaros”, no civilizados, al no vivir a la manera china. El hecho de adoptar los modos y cultura chinos ponía a los bárbaros en condición de civilización. Mientras tanto, su relación con China era de reinos tributarios, al considerárseles inferiores. Franke llama a esta ideología “culturalismo”: la escritura y literatura chinas, sus costumbres y su modo de vida eran logros que todos los bárbaros que entraban en contacto con ellos debían adquirir, asimilándose gradualmente hasta abandonar sus características originales, convirtiéndose en chinos⁷.

De acuerdo a su ubicación geográfica, el círculo de pueblos bajo el dominio de la civilización china recibía nombres que los diferenciaban entre sí. El término más común, empleado para designar a los “bárbaros” era *yi* 夷, utilizado para designar a las etnias de la región este del territorio chino⁸, que posiblemente correspondería a la actual Corea; este término se empleaba a menudo junto con *di* 狄, para nombrar a pueblos considerados como no civilizados localizados al norte de China, en los territorios de la actual Mongolia interior. Posiblemente se consideraban en un grado distinto de civilización los manchúes, ubicados en la actual zona noreste del territorio. En *Analectas IX:xiii*, Confucio (551-479 a.C.) refiere su deseo de ir a vivir entre las nueve poblaciones salvajes del este (*yi* 夷), como una manera de llevar la civilización a aquellas zonas⁹. En *Analectas III:v*, nuevamente se mencionan las poblaciones del norte y este

⁶ Mungello, *op. cit.*; Franke, *op. cit.*, p. 25; Fitzgerald, *op. cit.*, p. 3.

⁷ Franke, *op. cit.*, p. 23.

⁸ Legge, James. *The Chinese Classics*. Hong Kong: Hong Kong University Press, (© Oxford, The Clarendon Press, 7 vol., 1893), 1960, vol. 1, p. 221; Shu Xincheng (et. al.). *Ci hai* 辞海. Beijing : Zhonghua shu ju chu ban she, 1994, p. 369; *Gu hanyu changyong zi zidian*. Beijing: Shangwu yin shuguan, 1998, p. 339.

⁹ Legge, *op. cit.*

como bárbaras, considerando que incluso los príncipes de aquellos grupos no son como los de “nuestra gran tierra”¹⁰.

La mención a *yi* 夷 y *di* 狄 se utilizó con frecuencia en las Analectas para elaborar comparaciones entre lo que es el comportamiento “virtuoso” (confuciano) y las conductas contrarias a él. En Analectas XIII:xix, Confucio asegura que entre los grupos “bárbaros” la perfecta virtud (seriedad, atención y sinceridad) no puede ser negada¹¹.

Los “bárbaros” de la región sur del territorio chino eran llamados *man* 蛮¹², y aquellos de la región oeste eran llamados *rong* 戎. De acuerdo a la exégesis elaborada por Ruan Yuan¹³, ya en el *Li Ji* (Libro de los Ritos) se mencionaba la cantidad de pueblos “bárbaros” que vivían alrededor del reino de Zhou (en una época anterior a la unificación hecha por Qin Shi Huangdi c. 200 a.C.). Estos eran: ocho pueblos *man* 蛮 ó pueblos “bárbaros” del sur, siete *min* 闽 ó pueblos “bárbaros” del este (mismo nombre dado actualmente a la provincia de Fujian), nueve *mo* 貉 ó pueblos “bárbaros” del noreste¹⁴, cinco *rong* 戎 ó pueblos “bárbaros” del oeste y por último seis *di* 狄 ó pueblos “bárbaros” del norte.

¹⁰ *Ibid.*, p. 156.

¹¹ *Ibid.*, p. 271.

¹² *Gu hanyu...*, *op. cit.*, p. 195; *Shu, op. cit.*, p. 369.

¹³ Ruan, Yuan. *经籍纂诂* *Jing ji zuangu*. Beijing: Zhong-hua shu-ju, 1982, vol. 1, p. 77.

¹⁴ *Gu hanyu...*, *op. cit.*, p. 116.

El desarrollo de las relaciones entre el Zhongguo y los pueblos de la periferia continuó elaborándose sobre esta dicotomía de “civilizado” y “bárbaro” durante toda la historia dinástica. Es claro que para los confucianos, parte fundamental de la diferenciación entre los “chinos” y los “bárbaros” radica en el desarrollo cultural, considerando a la cultura confuciana como la única válida. Hacia el siglo XIX, los intelectuales chinos entendían por “Civilización” o *wenming* al proceso expansivo de dominio chino¹⁵. Literalmente, *wenming* significa “iluminación” o “clarificación”, con lo que se entiende entonces que el sinizar a los pueblos bárbaros equivalía a llevarles en entendimiento. Parte fundamental de esta “iluminación” es la escritura, a través de la cual se transmite la cultura plasmada en las enseñanzas confucianas. Así, *wenming* es el estado superior de la sociedad cultivada a través de la escritura¹⁶. Aquellas naciones cuyos enviados acudían a la corte china y se expresaban a través de la escritura china eran considerados como civilizados¹⁷.

1.2 Tolerancia a la presencia extranjera en etapas anteriores a Ming.

Durante siglos, los países extranjeros enviaron embajadas a la capital china confirmando su estatus inferior, recibiendo a cambio consideraciones paternalistas por parte del gobierno imperial chino. El complicado ritual que implicaba la recepción de estas embajadas reiteraba la posición de superioridad del emperador; éste incluía la realización del *koutou* por parte del emisario: tenía que hacer tres genuflexiones hasta tocar el piso con la frente por nueve ocasiones. En la organización patriarcal y jerárquica confuciana era normal expresar reverencia hacia las personas mayores o que ostentaran un rango social superior, pero al solicitárseles a los emisarios europeos,

¹⁵ Howland, D.R. *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996, p. 13.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid*, p. 14.

no se hicieron esperar los conflictos derivados de la negativa de reverenciar a un monarca que no era el propio¹⁸. Sin embargo, este tipo de conflictos no aparecieron sino hasta que los europeos se interesaron por establecer relaciones diplomáticas con China ya entrado el siglo XVIII. Antes de este momento, las relaciones de China con el exterior se desarrollaron dentro del patrón de naciones tributarias, que funcionaba de manera recíproca: en respuesta a la sumisión tributaria, China garantizaba seguridad, además de otorgar también títulos honorarios y obsequios. Este sistema era más simbólico que práctico, ya que en realidad la sumisión hacia China se reflejaba más que en el pago de un tributo, en el reconocimiento público y abierto de la superioridad cultural china. En cuanto al sistema comercial, este trato permitía a las naciones miembros del sistema tributario comerciar con China sin recurrir a intermediarios¹⁹.

La reproducción del sistema jerárquico confuciano en la relación de China con los países circundantes fue una condición que los chinos cuidaron se mantuviera vigente, lográndolo casi hasta el fin del imperio. Aquellas naciones con las que el imperio chino aceptaba trato entre iguales necesariamente eran consideradas como de alto valor cultural. Un ejemplo de este trato son las referencias existentes en los textos de la dinastía Han que hacen alusión a los contactos tempranos que se tuvieron con el imperio romano. Aunque no en todos los textos que refieren al tema se asegura que hubo un trato directo, Fitzgerald asevera que los chinos de la dinastía Han consideraban a los romanos como un pueblo tan civilizado como ellos mismos, además de ser un lucrativo mercado para la seda china²⁰.

¹⁸ Franke, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹ Waley-Cohen, *op. cit.*, p. 15.

²⁰ Fitzgerald, *op. cit.*, p. 8-9.

A pesar de que el contacto entre China y occidente inició prácticamente desde el establecimiento de la llamada ‘ruta de la seda’ en la dinastía Han, el auge que ésta alcanzó durante la dinastía Tang es de gran importancia para el estudio del contacto de China con el exterior porque implicó la llegada de gran cantidad de extranjeros al territorio chino. Eso es una característica esencial del periodo de la dinastía Tang: el cosmopolitismo derivado del flujo de comerciantes extranjeros a través de la ruta de la seda, que llegaban a China provenientes de Asia central, de Medio Oriente y de India. En la sociedad china la presencia de extranjeros comenzó a proliferar, ya sean juglares indios, mozos de Asia occidental, posiblemente algunos sirvientes africanos y muchos otros²¹. Sin embargo, la presencia de extranjeros no sólo responde a la circunstancia comercial. Los mismos emperadores Tang eran descendientes de los Toba Xianbei, un grupo turco-mongol que había gobernado el norte de China hacia mediados del siglo V bajo el nombre de dinastía Wei (del Norte); por su origen no-chino, los emperadores Tang eran muy receptivos a la influencia extranjera, apreciaban las cosas importadas y hacían uso de los servicios de los extranjeros²². Así, abundaron los extranjeros en diversas actividades productivas, culturales y de servicios.

En las décadas anteriores a la rebelión de An Lushan, la ciudad de Chang’an, capital de los Tang, era la más grande, más poblada, sofisticada y cosmopolita del mundo en su época. En su interior residían artistas, estudiantes, monjes y mercaderes provenientes de todo Asia, interactuando con la sociedad china que se mostró receptiva a esta presencia. Había turcos de Asia central (Turquestán), persas del debilitado imperio Sasánida, uigures de las fronteras del noroeste, sogdianos del área de Samarcanda, cuyo idioma era la *lingua franca* de la ruta de la

²¹ *Ibid.*, p. 20.

²² Waley-Cohen, *op. cit.*, p. 23.

seda. Así también había árabes, judíos, indios, coreanos, tibetanos, malayos, japoneses. Todos ellos llevaron a China no sólo sus mercancías, sino también sus religiones, lenguajes, costumbres y culturas²³.

El hecho de que el periodo Tang sea de gran tolerancia hacia la presencia extranjera, esto no implica el debilitamiento del sistema tributario bajo el cual se establecieron las relaciones de China con el mundo exterior. De acuerdo a la tradición china, a los bárbaros establecidos en territorio chino se les permitía vivir conforme a sus costumbres y su propia ley. Las autoridades chinas mantenían contacto con el líder, quien tenía un rango nominal de funcionario chino y era responsable ante las autoridades chinas de mantener el orden y el buen comportamiento de sus compañeros. En la perspectiva china esto no era visto como un privilegio especial, sino como una necesidad, ya que consideraban a los bárbaros incapaces de entender las costumbres civilizadas y se veían obligados a vivir de acuerdo a sus costumbres²⁴. Este sistema de tolerancia prevaleció hasta la llegada de los europeos a territorio chino, con quienes el trato continuó de la misma manera. El cosmopolitismo de Tang apuntaló el etnocentrismo o “culturalismo” del pueblo chino, confirmándoles el “barbarismo” de los pueblos circunvecinos que no se habían sinizado²⁵.

La tolerancia hacia la presencia extranjera también se expresó hacia su ideología y religión, aunque siempre estuvieron vigiladas por el imperio. Se construyeron templos judíos, musulmanes, zoroastrianos, maniqueos, hindúes, y cristianos. Hacia mediados del siglo VIII se registró una importante disminución de la tolerancia religiosa en Tang, prefiriéndose las creencias autóctonas por sobre las extranjeras²⁶. Este rechazo impactó también al budismo, religión que ya

²³ *Ibidem*.

²⁴ Franke, *op. cit.*, p. 31.

²⁵ Fitzgerald, *op. cit.*, p. 21.

²⁶ Waley-Cohen, *op. cit.*, p. 35.

en épocas anteriores había sido rechazada al considerársele de origen extranjero. Hacia 845 se proscribieron todas las religiones extranjeras²⁷. Esta situación permite visualizar una tendencia presente a todo lo largo de la historia de China con respecto al trato a los extranjeros y su cultura. Por un lado, el conocimiento procedente del exterior es objeto de interés, por lo que pueda aportar al desarrollo del imperio. Esta postura será evidente durante las dinastías Ming y Qing. Por otro lado, las ideologías y religiones extranjeras son rechazadas porque ponen en riesgo la estabilidad del estado confuciano al influir en las estructuras ideológicas de la población.

Durante la época de la dinastía Yuan (1280-1368), China, por única vez en su historia, formó parte de un imperio más grande que ella. Los mongoles, creadores del gran imperio que dominó Asia durante dos siglos, establecieron en China la primera dinastía de origen extranjero (la segunda fue la dinastía Qing, de origen manchú, de 1662 a 1911). Adoptaron un nombre en *hanyu*, Yuan, cuyo significado es “primero”, en alusión al inicio de una nueva era dinástica. La preservación de las estructuras sociales y gubernamentales chinas demuestra el interés por conservar el control político, utilizando los mecanismos chinos pero no los funcionarios chinos. Debido a la diferencia de costumbres entre chinos y mongoles, los conflictos entre ambos grupos pronto fueron evidentes, tanto en la forma de vestir, como en hábitos y alimentación.

Los mongoles prefirieron emplear a extranjeros en la burocracia, tanto musulmanes y cristianos (‘nestorianos’) de Asia Central y Medio Oriente, como europeos. La relación entre chinos y extranjeros durante la dinastía Yuan no fue cordial, debido principalmente a esta discriminación que ejerció el gobierno mongol sobre los funcionarios chinos que, tradicionalmente, estudiaban toda su vida para alcanzar un nivel social elevado como

²⁷ *Ibidem*.

funcionarios, condición que se vio afectada durante los poco menos de noventa años que duró el gobierno Yuan. En la escala social, los chinos ocupaban los niveles más bajos, mientras que los mongoles y los extranjeros se hallaban en los niveles altos.

Por otra parte, la existencia del gran imperio mongol del cual formaba parte el gobierno de la dinastía Yuan, permitió la construcción de una amplia red de comerciantes que viajaban por todo el imperio llevando y trayendo mercancías de todo el mundo conocido. El más famoso de todos ellos es Marco Polo, quien llegó a China siendo muy joven y cuyas fabulosas descripciones del cosmopolitismo y la grandeza del imperio Yuan aún continúan bajo debate sobre su veracidad.

Los misioneros también viajaron a China en esa época, de hecho la Iglesia Asiria de Oriente tuvo gran aceptación entre los mongoles, quienes también consideraron a los dirigentes de la cristiandad occidental como aliados potenciales en contra de los musulmanes, cuyo poder político obstruyó los planes mongoles para construir un imperio mundial. La mayoría de los cristianos en China en esta época eran practicantes de dicha Iglesia, incluyendo a la madre de Khubilai Khan²⁸. La Iglesia Asiria de Oriente construyó algunas iglesias bajo la tutela del franciscano Giovanni de Montecorvino, quien fue enviado a China por el papa Nicolás IV, y posteriormente nombrado arzobispo de Beijing en 1307 por el papa Clemente V.

Posterior a la caída del imperio mongol, los primeros emperadores de la dinastía Ming se dieron a la tarea de reconstruir el imperio chino, formando parte de esta reconstrucción las relaciones con el exterior y la reivindicación de la supremacía de China como ‘imperio del

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

centro'. Los viajes que bajo el auspicio de Yongle, realizó el marino de origen musulmán Zheng He, tenían como uno de sus propósitos hacer sentir el poder de Ming sobre los gobernantes extranjeros y establecer relaciones diplomáticas a través del sistema tributario, con la mira en crear un imperio universal basado en el control de las rutas marítimas. Las expediciones de Zheng He llegaron hasta la costa oriental de África, expandiendo las zonas de contacto comercial del imperio. El declive de la flota naval de Ming hacia mediados de 1400, posterior a la muerte de Zheng He, aunado a diversos factores como el ataque de los mongoles en la frontera norte, la amenaza de piratas en las costas chinas y el fortalecimiento del neoconfucianismo, produjeron el cierre de los contactos con el exterior de la dinastía Ming, siendo hasta la llegada de los portugueses a principios del siglo XVI que reiniciara el trato de China con el mundo. A los portugueses siguieron los españoles y después los holandeses, estableciendo líneas de flujo comercial a través de las rutas marítimas que unían China con occidente: por Cabo de Buena Esperanza y a través de la ruta española de la plata que llegaba por Filipinas.

El contacto con los europeos produjo muchas controversias por el sistema tributario que ya hemos mencionado se aplicaba de forma tradicional en el trato entre China y el exterior. La visión culturalista que los chinos tenían de sí mismos seguía predominando en sus tratos internacionales; no percibían a occidente como una totalidad cultural, como una forma alternativa de civilización²⁹. Bajo esta perspectiva, el ingreso de los europeos (en especial de los misioneros jesuitas) a la corte en Beijing a inicios del siglo XVII, debe considerarse como una aproximación tolerante a las expresiones exóticas de los bárbaros occidentales. Los chinos rara vez rechazaron el conocimiento simplemente por considerarlo extravagante. Los orígenes extranjeros del

²⁹ Howland, *op. cit.*, p. 199.

conocimiento no eran ni un aliciente ni una barrera para su aceptación³⁰. Los conocimientos técnicos y científicos que trajeron los misioneros a China fueron acogidos en la medida que no eran inducidos a través de la propagación de la fe cristiana, sino por su efectividad en el progreso técnico de China. Esto se hizo evidente durante la primera etapa de la dinastía Qing.

1.3 Extranjeros en Ming y Qing: los jesuitas y la *accomodatio*

La resistencia hacia los elementos extranjeros en China se diversificó con la llegada de los manchúes al gobierno imperial. Muy pronto surgieron intelectuales que crearon una corriente de pensamiento en la que rechazaban la presencia de un extranjero en el trono imperial³¹. Estas expresiones también se dirigieron a la importante labor que los jesuitas tuvieron en la corte de los primeros emperadores Qing, resurgiendo el rechazo hacia lo que llamaban ideas heterodoxas, en oposición a las ideas ortodoxas confucianas. El apego a las ideas ortodoxas fue una manera en que los emperadores aseguraron la lealtad de sus súbditos, siendo la institución del sistema de exámenes el método más efectivo para instaurar en la mentalidad de la sociedad el confucianismo como ortodoxia. Por lo tanto, las ideas heterodoxas y las extranjeras eran peligrosas para el régimen³².

El método a través del cual los jesuitas que llegaron a China a fines del siglo XVI, con Matteo Ricci (1552-1610) a la cabeza, resultó propicio para su contacto con la elite intelectual confuciana. La *accomodatio* les permitió adecuar el método evangelizador a una realidad específica, que en el caso de China, les abrió las puertas hacia los grupos intelectuales y la corte

³⁰ Waley-Cohen, *op. cit.*, p. 57.

³¹ V. Teng, Ssu-yü y John K Fairbank. *China's Response to the West. A Documentary Survey 1839 – 1923*. Cambridge: Harvard University Press, 1961, p.7-11.

³² *Ibid.*, p. 7.

imperial. Elisabetta Corsi³³ explica que la *accomodatio* fue adoptado primeramente por Alessandro Valignano (1539-1606), y después por algunos otros jesuitas que fueron a India y China, tales como Roberto de'Nobili (1577-1657) y el mismo Matteo Ricci. La actitud abierta y tolerante hacia las religiones autóctonas de estos lugares revelaba la construcción epistémica de corte humanista de los misioneros jesuitas, lo que les permitió ordenar, pausadamente, el discurso teológico mediante el cual accedieron a las elites de los lugares en donde realizaron su trabajo misional. Este método de trabajo, que reservaba para el catecumenado la instrucción en la teología natural y los dogmas de fe, es conocida como “apostolado indirecto”³⁴. La *accomodatio* fue utilizada por los misioneros como dispositivo hermenéutico para estudiar las religiones locales, y de este modo encontrar en ellas la revelación cristiana. Este método implica, por lo tanto, la experiencia personal de los misioneros en cuanto al encuentro con una cultura diferente, y la necesidad de aprender nuevas lenguas y nuevos hábitos y modos de convivencia³⁵. Esta circunstancia lleva a los misioneros a la construcción de una profunda relación epistémica con sus huéspedes, y lleva a la actividad misionera por el camino marcado por los receptores³⁶.

El trabajo de los jesuitas en las cortes de la dinastía Ming es importante para comprender la percepción que de los extranjeros y su cultura tenían los primeros emperadores de Qing. De hecho, se pueden considerar dos momentos diferentes en la presencia extranjera en China antes de las Guerras del Opio: el primero desde Tang hasta la época anterior a la llegada de los jesuitas en el siglo XVI, cuando la presencia extranjera era principalmente de comerciantes, artistas,

³³ Corsi, Elisabetta. “Introducción: el debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?” en , Corsi, Elisabetta (coord.). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia de los espacios coloniales*. Manuscrito entregado para su publicación, México, El Colegio de México, 2006, p. 21-22.

³⁴ *Ibid.*, p. 22.

³⁵ *Ibid.*, p. 27.

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

estudiantes y monjes asiáticos; y el segundo momento a partir de su llegada y contacto e influencia en la corte, es decir, desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX, en donde se hace evidente la llegada del imperialismo occidental, que pone a prueba los conocimientos chinos e impacta su desarrollo. A partir de este período, la compleja situación social y política del imperio chino marcará un cambio importante en la percepción e influencia que la presencia extranjera tuvo en territorio chino, definido por los conflictos imperiales internacionales y el desmoronamiento de la dinastía. La diferenciación entre ambos periodos es muy importante para comprender los cambios en el trato a la presencia extranjera en China tradicional.

Para Lionel Jensen, la *accomodatio* era una forma de sinización, de volverse chino; afirma que puede analizarse como un fenómeno cultural ya que implica la aceptación por parte de los jesuitas de la diferencia de China, de la necesidad de acomodarse a ella a través del estudio diligente del lenguaje, costumbres y hábitos³⁷. El autor afirma que esta adaptación es aledaña a la hecha en el campo teológico, en la que produjeron una “teología híbrida” que los movió a identificarse a sí mismos como un enclave religioso chino, debido a que “las enseñanzas monoteístas de ‘Confucio’ fueron predicadas como preexistentes, ‘verdadero’ mensaje al cual los jesuitas tenían como misión recuperar”³⁸. Así, las enseñanzas de Confucio fueron consideradas como un mensaje de la presencia de Dios entre los chinos, explorando los paralelismos conceptuales entre el discurso confuciano y el jesuita.

³⁷ Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism. Chinese traditions and Universal Civilization*. Durham; Londres: Duke University Press, 1997, p. 41.

³⁸ *Ibid.*, p. 55.

Ya que los jesuitas concentraban sus esfuerzos primero en la clase gobernante, la enseñanza de conocimientos occidentales fue un arma poderosa para congraciarse con los emperadores. Entre los intelectuales, hubo quienes solicitaban que el aprendizaje occidental se integrara a las enseñanzas confucianas, ya sea porque sus aspiraciones políticas se habían visto frustradas³⁹, o bien porque pensaban que el conocimiento occidental superaría los defectos del confucianismo y reemplazaría el budismo, permitiendo que tanto confucianismo como cristianismo se desarrollaran a la par⁴⁰. Hubo también quienes se opusieron a la difusión de conocimientos occidentales, por motivos ideológicos o religiosos (siendo neoconfucianos o budistas)⁴¹, por el rechazo de los cristianos a las ceremonias de culto ancestral, o bien argumentando que los conocimientos occidentales en realidad se habían generado en China⁴². Tal vez el motivo más fuerte para rechazar la influencia de los misioneros en China es la intervención del papa en asuntos imperiales, que implicaría la supremacía espiritual de Roma sobre China⁴³.

A pesar de que los argumentos para rechazar la influencia de los conocimientos occidentales en China eran considerables, el interés generado por los conocimientos científicos que aportaban los misioneros jesuitas fueron considerados por los emperadores de fines de la dinastía Ming e inicios de Qing como de gran valor. Los ejemplos de misioneros que trabajaron para la corte china son numerosos. Las actitudes de los tres primeros emperadores de Qing hacia el aprendizaje de occidente y el trabajo de los jesuitas fue de aprobación general. Kangxi (r. 1662-1722) era definitivamente el más curioso, interesado no solo en la ciencia y tecnología

³⁹ Hoboush, JaHyun Kim. (reseñante). "A study in East-West cultural contact: The reception of Western learning in the Ming-Ch'ing period" de Ch'oe Soja. Seúl: Samyongsa, 1987. En *The Journal of Asian Studies*, Vol. 48, No. 1 (Feb., 1989), p. 130.

⁴⁰ Teng, *op. cit.*, p. 12.

⁴¹ Haboush, *op. cit.*

⁴² Teng, *op. cit.*, p. 14-15.

⁴³ *Ibid.*, p. 15.

occidentales, sino también mostró cierta simpatía hacia la religión católica. Yongzheng (r. 1723 – 1735) era más apegado a las tradiciones manchúes y, debido a su interés en el budismo chan, apoyó en menor medida a los misioneros, a excepción de su atención hacia la investigación astronómica. Qianlong (r. 1736 – 1795) explotó de mejor manera el trabajo de los misioneros en la corte, tanto en astronomía, pintura, traducción, medicina, música, jardinería y cartografía. Sin embargo era intolerante hacia las actividades misionales y el catolicismo⁴⁴.

La superioridad del conocimiento de matemáticas por parte de los jesuitas pronto se hizo notar; el cálculo y el razonamiento paso a paso fueron reconocidos por los intelectuales chinos. Durante el régimen de los primeros cuatro emperadores manchúes el Consejo Imperial de Astronomía contó con la colaboración de varios misioneros católicos residentes en Beijing⁴⁵. El mismo emperador Kangxi era un apasionado del conocimiento científico occidental, y se hizo enseñar por varios misioneros personalmente. Los jesuitas en su corte le instruyeron en varias materias y dieron lecciones también a varios de sus hijos⁴⁶. Un aspecto en el que Kangxi estaba particularmente interesado fue la artillería occidental, conocimiento que había salido de China hacia Europa, lugar en donde se había desarrollado más que en su lugar de origen. Adam Schall von Bell, misionero jesuita que participó en la fase final de la dinastía Ming para posteriormente incorporarse a las filas de la corte manchú, aportó importantes conocimientos al desarrollo de las armas de fuego en China, además de sus conocimientos astronómicos. Su principal contribución fue la reducción del tamaño de las pistolas de 75 a 40 libras, además de colaborar en la elaboración de un tratado de artillería titulado *Ze Ke Lu (Registro de Conquista Inmediata)*

⁴⁴ Haboush, *op. cit.*

⁴⁵ Teng, *op. cit.*, p. 16

⁴⁶ Waley-Cohen, *op. cit.*, p. 71.

también conocido como *Huo Gong Jie Yao (Nociones de Artillería)*⁴⁷. Sus aportaciones en el campo de la astronomía y la elaboración de calendarios igualmente fueron altamente apreciados por Kangxi. El campo de la artillería también se vio influenciado por el trabajo de Ferdinand Verbiest, cuyo tratado sobre balística y artillería titulado *Shenwei Tushuo (Explicaciones e Ilustraciones de [el Cañón llamado] Maravilloso y Terrible)* aportó información útil para el mejor uso de los cañones, así como el ángulo de disparo y la condición de las balas⁴⁸. Cabe mencionar que en general, las actividades científicas de los misioneros jesuitas en China provocaron grandes controversias en Roma respecto de su papel como evangelizadores católicos, iniciadas por misioneros mendicantes.

Otra área del conocimiento occidental que tuvo un gran desarrollo en China fue la cartografía. Desde su llegada, Matteo Ricci además de iniciar con su trabajo evangelizador, comenzó a elaborar mapas de China y de las rutas marítimas, entre otras actividades científicas. Las descripciones esféricas de la tierra representada en los mapas de Ricci causaron cierta controversia entre los cartógrafos chinos que, si bien hacían ya representaciones circulares de la tierra, no habían logrado el avance que en Europa se tenía en esta área del conocimiento científico⁴⁹. El mapa más importante elaborado por Ricci se produjo en 1584, siendo apenas el primero de una gran producción cartográfica jesuita en China. Entre los misioneros que realizaron trabajo cartográfico para los emperadores Qing se encuentran el ya mencionado Ferdinand Verbiest, Giulio Aleni y Michel Benoist.

⁴⁷ Waley -Cohen, Joanna. "China and Western Technology in the Late Eighteenth Century" en *American Historical Review*, Vol. 98, No. 5 (Dic., 1993), p. 1531.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1532.

⁴⁹ Cordell, *op. cit.*, p. 119.

Durante el reinado de Qianlong no solamente hubo aportaciones de tipo científico y tecnológico; también el arte se vio influenciado por el trabajo de los artistas y misioneros que viajaron a China en ese tiempo. La perspectiva lineal es un campo del arte que los chinos se mostraron muy interesados en desarrollar. Hacia 1729, fines del reinado de Yongzheng, se publica la primera edición del *Shixue jingyun* 视学精蕴 o “Esencia de la ciencia de la visión”, editado por Nian Xiyao con base en el importante estudio *Perspectiva pictorum et architectorum* (1693)⁵⁰. Éste último es la suma de los conceptos de la perspectiva barroca y apareció por primera vez en Roma en 1693, logrando un éxito considerable⁵¹. Andrea Pozzo, S.J., autor de *Perspectiva...*, fue mentor de importantes perspectivistas que llegaron a la corte de Kangxi, como Giovanni Gherardini (trabajó para Kangxi de 1699 a 1704)⁵². El más famoso artista jesuita en China fue Giuseppe Castiglione quien llegó a Beijing en diciembre de 1715, sirviendo a Kangxi, Yongzheng y Qianlong por 41 años, hasta su muerte en 1766. Además de numerosas pinturas, ayudó a diseñar el palacio de verano (Yuanmingyuan) al oeste de Beijing.

Bajo los auspicios del emperador, los misioneros europeos llevaron a cabo varias actividades técnicas y capacitaron a chinos en muchas prácticas. Hicieron relojes, juguetes mecánicos, dieron apoyo técnico en la elaboración de vidrio y supervisaron su producción, construyeron hornos de diseño propio, además de maquinaria hidráulica para cuya operación capacitaron a los chinos. También ensamblaron dispositivos para aplicar tratamiento de *shocks* electroconvulsivos para enfermedades nerviosas, suministrándolos con cierto éxito⁵³.

⁵⁰ Corsi, Elisabetta. *La fábrica de las Ilusiones. Los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China (1698-1766)*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004, p. 77.

⁵¹ *Ibid*, p. 83.

⁵² *Ibid*, p. 84.

⁵³ Waley-Cohen (1993), *op. cit.*, p. 1533.

La presencia de misioneros jesuitas en las cortes Ming no provocó mayor preocupación entre las elites gobernantes; el hecho de que sus actividades se concentraran en los niveles de gobierno permitió que el sistema tradicional de organización social y las prácticas cotidianas entre el pueblo no se vieran afectadas. Este panorama cambió a partir de la puesta en marcha del tráfico del opio por parte de los imperialistas ingleses que ya para fines del siglo XVIII lo producían en India. La presencia de extranjeros comenzó a multiplicarse, por lo que las relaciones sociales pronto se vieron afectadas.

2. Del desdén al odio: cambio del concepto de la presencia extranjera a raíz de la presencia imperial occidental en el siglo XIX y su relación con el declive dinástico.

2.1 Declive dinástico: ineficiencia política y problemática económica a fines del siglo XVIII e inicios del XIX.

Hasta inicios de la dinastía Qing, el método de China para relacionarse diplomáticamente seguía siendo el mismo que se había instaurado prácticamente desde el inicio del sistema imperial: China y los países tributarios. Sin embargo, los cambios históricos acaecidos hacia mediados del siglo XIX ejercieron sobre China una presión a la que el sistema imperial tradicional no pudo resistir más. Estos cambios comenzaron a dar sus primeros pasos desde el envío de la misión Macartney en 1793, y apenas medio siglo después habían hecho sentir en territorio chino toda su fuerza, obligando a los intelectuales chinos a cuestionarse sobre la eficacia del modelo de la civilización china. Los occidentales hicieron la guerra al imperio chino por defender la importación del opio: no entendían nada de conducta virtuosa, no estaban en absoluto interesados en la civilización china, y aparentemente permanecerían en el país por mucho tiempo⁵⁴. Era necesario e incluso inevitable el cuestionamiento de la validez de las estructuras imperiales desgastadas y amenazadas.

Así entonces nos encontramos ante el hecho de que el cambio de percepción entre el periodo anterior a las Guerras del Opio y el posterior a éstas se operó fundamentalmente en la manera en que China se relaciona en el ámbito diplomático, mientras que las ideologías y conocimientos provenientes del extranjero continuaron teniendo el mismo trato: de desconfianza

⁵⁴ Howland, *op. cit.* p. 28.

y rechazo general las primeras (y en todo caso adaptación) y de aprovechamiento para el beneficio propio los últimos.

La presencia extranjera en China ha sido una constante desde, por lo menos, la apertura de la ruta de la seda durante la dinastía Han. Sin embargo, la intensificación de la actividad de los extranjeros en territorio chino no había llegado a los grados vistos a partir de la llegada de las potencias europeas a inicios del siglo XIX. El aumento gradual de la presencia extranjera se tornó cada vez más influyente y penetrante, afectando a diferentes escalas algunos aspectos de la vida cotidiana china. Puede percibirse un cambio de actitud hacia la presencia china a partir de este impacto, reflejado en la intensificación de los ataques hacia extranjeros que ocuparon gran parte de la actividad de protesta en esta época.

El aumento de la actividad de protesta queda de manifiesto en el siguiente cuadro, elaborado por C. K. Yang⁵⁵ para demostrar el incremento de la frecuencia de los incidentes masivos durante el último siglo de la dinastía Qing:

	1796-1805	1806-15	1816-25	1826-35	1836-45	1846-55	1856-65	1866-75	1876-85	1886-95	1896-1911	Total
Número de incidentes	107	131	117	206	258	959	5483	1020	391	315	566	6643

La multiplicación del número de manifestaciones de protesta en el tercer cuarto del siglo XIX coincide con la llegada de las potencias europeas, el estallamiento de las Guerras del Opio (1839-1842 y 1856-1860) y la firma de los tratados desiguales que permitieron la apertura de

⁵⁵ Yang, C.K. "Some Preliminary Patterns of Mass Actions in Nineteenth-Century China" en Wakeman Jr., Frederic y Carolyn Grant, ed. *Conflict and Control in Late Imperial China*. Berkeley, University of California Press, 1975, p. 177.

puertos y la penetración extranjera en territorio chino. Sin embargo, este aumento comienza ya a registrarse desde los primeros años del siglo XIX, por lo que es importante tomar en cuenta otra circunstancia trascendental para entender la proliferación de incidentes de protesta: el declive dinástico.

Para Susan Mann Jones y Philip Kuhn⁵⁶, la época del emperador Jiaqing es determinante para rastrear el declive dinástico que se vivía en el siglo XIX. Con la muerte de su padre, el emperador Qianlong, Jiaqing tuvo que afrontar la terrible corrupción que tenía a como centro a He Shen (1750-1799), quien gracias a que poseía una personalidad carismática que aparentemente cautivó al emperador, obtuvo privilegios al interior de la corte. Rápidamente logró tener una gran influencia sobre Qianlong, lo cual aprovechó para enriquecerse y dirigir campañas militares desastrosas en las regiones del noroeste del imperio. Jiaqing arrestó a He Shen a la muerte de su padre, sin embargo toleró la presencia de muchos de sus colaboradores debido a la dificultad que representaba llevar a cabo una purga. La corrupción continuó presente en el cuerpo de funcionarios, por lo que el control no volvió a recuperarse del todo. El deterioro del poder administrativo centralizado continuó, así como el crecimiento del poder en manos de líderes regionales y la disrupción del balance entre estado y sociedad⁵⁷. Mann Jones afirma que el declive dinástico también se ve manifestado en la explotación, arribismo e ineficiencia del gobierno local, todo lo cual incentiva la rebelión popular⁵⁸.

La corrupción en la administración Qing aumentó con el crecimiento del sistema de patronazgo, que mostraba la importancia del dinero como medio para conseguir favores y

⁵⁶ Mann Jones, Susan y Philip A. Kuhn. "Dynastic Decline and the Roots of Rebellion" en *Cambridge History of China*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978, Vol. 10, Cap. 3, pp. 108

⁵⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁸ *Ibidem.*

privilegios. Bajo el sistema de patronazgo, los “regalos a superiores” era una característica de la vida y las relaciones burocráticas⁵⁹. Así mismo, el sistema tributario había sido sometido a una explotación sistemática, lo que aunado al crecimiento de precios de casi 300% y los efectos del comercio del opio, afectaron gravemente la economía de Qing aún antes de la firma de los tratados desiguales. Para la década de 1830, el comercio del opio había mermado el sistema monetario bimetálico chino, ya que grandes cantidades de plata salían de China para pagar la droga. Esta situación perturbó el balance del sistema plata-cobre bajo el cual se organizaban los chinos, perjudicando gravemente sobre todo a los campesinos, quienes debían pagar en cobre el equivalente a los precios plata⁶⁰. El empobrecimiento campesino se agrandó, aportando una razón más para la explosión de manifestaciones de protesta.

Otro factor que no debe ser olvidado para explicar el aumento de las rebeliones en el periodo mencionado es la presión poblacional, ya que las migraciones masivas internas durante la dinastía Qing concentran en ciertas regiones el descontento popular desde inicios del siglo XVIII, como Taiwan, y las fronteras de Sichuan, Hunan, Guangxi y Guizhou⁶¹.

Por otro lado, los cuerpos burocráticos mantenían su fidelidad al sistema y continuaban gozando de los beneficios de pertenecer a él. Así, el sistema de exámenes continuaba siendo el mecanismo para acceder a niveles sociales más altos, y asegurar el porvenir propio y de la familia. La gran extensión que alcanzó el territorio del imperio chino bajo Qing requería de una gran cantidad de burócratas de rangos inferiores que trabajaran para mantener el orden administrativo hasta en las localidades más pequeñas, sin embargo no había suficientes puestos

⁵⁹ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁶¹ *Ibid.*, p. 132.

para que los *shengyuan* (grados de distrito) ascendieran en la jerarquía burocrática. Estos letrados, constituyeron un grupo cuya capacidad de descontento se manifestó incluso desde el siglo XVI, circunstancia que los asociaba constantemente con movimientos rebeldes de campesinos en las provincias chinas⁶².

2.2 Las rebeliones sociales como expresión del descontento social: su relación con la decadencia dinástica y con la presencia extranjera.

La carencia durante Qing de suficientes servicios administrativos locales para cubrir las demandas de los distritos, provocó el resurgimiento y fortalecimiento de organizaciones informales político-militares, como las sociedades secretas y los ejércitos organizados y comandados por la gentry local⁶³. La atomización de la autoridad durante el siglo XIX fue una constante que profundizó la decadencia del imperio Qing. Esta decadencia, a diferencia de las otras sucedidas en China en el sistema histórico cíclico mediante el cual los chinos explicaban el cambio dinástico, habría de enfrentarse con la presencia imperial occidental, que provocaría no solo un cambio dinástico, sino la caída final del sistema dinástico mismo.

A partir de las Guerras del Opio, comenzó la llamada “diplomacia de los cañones” – es decir, coerción naval y militar – dando a las potencias extranjeras de tratado considerables beneficios en China: jurisdicción consular sobre los ciudadanos nacionales de las potencias de tratado (extraterritorialidad), control administrativo extranjero en áreas concesionadas en los puertos de tratado, barcos de guerra extranjeros en aguas chinas así como tropas en suelo chino, compañías navieras extranjeras dominando el comercio costero y fluvial, además de tarifas

⁶² Wakeman, *op. cit.*, “Introduction. The Evolution of Local Control in Late Imperial China”, p. 3.

⁶³ *Ibid.*, p. 18.

preferenciales. Desde el inicio de la época de tratados desiguales, inaugurada con el tratado de Nanjing, los derechos extranjeros en China afectaron gravemente su soberanía.

Evidentemente, la perspectiva bajo la cual los chinos se relacionaban con los extranjeros dentro y fuera de su territorio tuvo que cambiar a partir de este momento. El sistema tradicional de “naciones tributarias” bajo el cual China catalogaba a las naciones que se encontraban bajo el dominio del *Zhongguo*, literalmente el “imperio del medio”, se vio severamente afectado ante la evidente superioridad técnica de las potencias occidentales. A partir de la apertura de los cinco primeros “puertos de tratado” (Guangzhou, Shanghai, Ningbo, Xiamen y Fuzhou) en 1842, la presencia extranjera se intensificó en esas regiones. A pesar de que se restringió la circulación de extranjeros en zonas del interior, este primer momento provocó ya los primeros enfrentamientos entre extranjeros y chinos como el incidente de *Sanyuanli*, en el que tropas inglesas e indias saquearon algunos templos locales y violaron mujeres en los alrededores del centro mercantil⁶⁴.

Para Wakeman, el ataque de mayo de 1841 en Guangdong no tuvo significación militar inmediata para los ingleses, pero trajo grandes consecuencias para los chinos, ya que la década de 1841-1850 registró un aumento en el desorden social (*cf.* cuadro Yang, p. 23) lo cual precipitó la Rebelión Taiping; así mismo se creó una tradición de resistencia antiextranjera, la cual afectó profundamente las relaciones posteriores de China con occidente⁶⁵. Es probable que quede por

⁶⁴ La apertura de los “puertos de tratado” influyó para marcar la diferencia entre la actividad misionera llevada a cabo en la zona de litoral y en el interior del territorio. Las urbes de los puertos en general fueron escenarios en donde la actividad misionera se desarrolló sin mayor problema, incluso antes de la firma de los tratados. Misioneros protestantes comenzaron a trabajar en las zonas del interior a partir de la firma de los tratados, en lugares donde la actividad de misioneros católicos ya era llevada a cabo desde el siglo XVI. Un excelente artículo acerca de esta diferencia y sus efectos en la actividad intelectual es el de Paul Cohen, “Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The ‘Christian’ Reformers”, en Fairbank, John K. *The missionary enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974, p. 197-225.

⁶⁵ Wakeman Jr., Frederic. “The Canton Trade and the Opium War” en *Cambridge History of China*, Vol. 10, Cap. 4, p. 202.

cuestionarse la efectiva precipitación de la Rebelión Taiping por las razones que expone Wakeman. Pero respecto del surgimiento de la “tradición antiextranjera”, Paul Cohen coincide en el surgimiento del antiextranjerismo durante el siglo XIX como una forma de rechazo al abuso de las potencias occidentales en China⁶⁶. Aunque Cohen la relaciona directamente con la presencia de misioneros en territorio chino, es evidente que el incidente de Sanyuanli provocó el nacimiento de este sentimiento antiextranjero sin que mediara la presencia de una actividad misionera intensa en la región.

Durante la 1ª. Guerra del Opio y especialmente después del incidente de Sanyuanli, la gentry y los pobladores de Guangdong se unieron para crear un buró militar para agrupar a sus asociaciones locales de defensa (*tuanlian*), bajo el nombre de Escuela de la Asociación para el acercamiento a una Era de Paz (*Shengping shexue*). Esta milicia reclutó a miles de mercenarios, y su presencia confirma el hecho del debilitamiento de la autoridad central ante el poder regional de la gentry⁶⁷. El objetivo principal de esta asociación era la defensa militar de la región contra la presencia y arbitrariedad extranjera, por lo que para este momento (década de 1840) ya existen movilizaciones sociales tendientes a rechazar la presencia extranjera relacionada con la intervención imperial occidental.

El rechazo a la presencia extranjera tendrá, a partir de esa época (segunda mitad del siglo XIX), acorde a la presencia del imperialismo económico, también otras manifestaciones, tales como la destrucción de maquinaria de las industrias localizadas en los puertos de tratado. Este tipo de protesta se concentra en las zonas urbanas; en las zonas rurales, a partir de la

⁶⁶ Cohen, Paul. *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*. Cambridge, Harvard University Press, 1963, p. viii.

⁶⁷ Fairbank, John K. “The Creation of the Treaty System” en *Cambridge History of China*, Vol. 10, Cap. 5, p. 233.

intensificación de la presencia de misioneros en las zonas interiores a raíz de la firma del tratado de Tianjin en 1858, las protestas antiextranjeras estarán más enfocadas al ataque de la proliferación de misiones, misioneros, chinos cristianizados y las ideas que emanan de la evangelización. Antes de ese momento el imperio chino prohibió la residencia de extranjeros en China excepto bajo condiciones extremadamente restringidas, tales como permanecer en las factorías de Guangdong. El evangelio podría ser predicado en el interior sólo por chinos convertidos. Esta prohibición ocasionó el surgimiento de sociedades misioneras establecidas en estaciones de chinos emigrantes en Asia sudoriental⁶⁸.

2.3 Aumento de la actividad misionera protestante a partir de la firma de los tratados desiguales

La presencia de misioneros protestantes en China inició desde fines del siglo XVII, durante la ocupación de Taiwan (entonces Formosa) por parte de los holandeses; éstos llevaron misioneros a los pueblos originarios de la isla y algunos cientos fueron convertidos, sin tener la certeza de que personas de etnia *han* fueran convertidas también. Cuando los holandeses salieron de la isla, no quedaron reminiscencias de la presencia cristiana⁶⁹. Ya en el siglo XVIII, nuevos grupos de misioneros protestantes llegaron a territorio chino, dentro de un nuevo impulso a la expansión del protestantismo: los bautistas ingleses en 1792, la Sociedad Misionera de la Iglesia en 1799, la Sociedad Británica y Extranjera de la Biblia en 1804. El Buró Americano de Comisionados para las Misiones Extranjeras llegó a China en 1810. Esta presencia se fortaleció después de 1833, cuando comerciantes en busca del comercio libre, apoyados grupos evangélicos, lograron que el Parlamento inglés aboliera el monopolio de la Compañía de las Indias Orientales en China.

⁶⁸ Boardman, Eugene P. *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864*. Madison: University of Wisconsin Press, 1952, p. 41.

⁶⁹ Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China*. Londres: Society of Promoting Christian Knowledge, 1929, p. 209.

Entonces fue permitido que misioneros metodistas, anglicanos evangélicos y otros grupos llegaran a territorio chino. Grupos similares se organizaron en el interior del continente europeo, e incluso los jesuitas se reagruparon para entrar a China nuevamente⁷⁰. La Sociedad Misionera de Londres jugó un importante papel en China durante el siglo XIX, una vez que en 1795 se fundó con la coalición de ministros anglicanos, metodistas y presbiterianos, principalmente. Esta y otras organizaciones cristianas se fundaron al calor de los movimientos “resurgimiento evangélico” en Inglaterra, y el “gran despertar” en los Estados Unidos; la fundación de organizaciones como el Ejército de Salvación, el YMCA y el YWCA evidencian la importancia de este movimiento⁷¹.

Robert Morrison es sin duda la figura misionera más importante del trabajo protestante en China en el siglo XIX. Llegó a China con la Sociedad Misionera de Londres. Desde 1804 Morrison había hecho ver a la Sociedad su intención de llegar a territorio chino, habiéndose acercado al aprendizaje del idioma chino con anterioridad. Debido a la hostilidad de la Compañía de las Indias Orientales hacia la presencia de misioneros en sus dominios, Morrison fue enviado a los Estados Unidos de América para buscar llegar a China en un barco americano. Consiguió su cometido, arribando a Guangdong en septiembre de 1807. Profundizó en el aprendizaje del idioma chino, y dedicó mucho tiempo a la labor literaria de traducción de catecismos y diccionarios chino-inglés. Bautizó a su primer convertido hasta 1814, y aunque su labor era intensa, su concentración no estaba puesta en las conversiones, prueba de ello es que durante los primeros veinticinco años de misión, él y sus colegas solo bautizaron a diez chinos⁷².

⁷⁰ Elman, Benjamin. *On their own terms: science in China, 1550-1900*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, p. 283.

⁷¹ *Ibid.*, p. 284.

⁷² Latourette, *op. cit.*, p. 212-213.

A partir del fin de las Guerras del Opio con la firma de los tratados desiguales, se incrementó la llegada a China de misioneros protestantes, quienes rápidamente comenzaron a expandir sus áreas de trabajo que, anterior a la firma de los tratados, se restringía a las zonas costeras. El método de trabajo que utilizaron incluyó la elaboración de panfletos y tratados, además de las traducciones hechas por misioneros como Robert Morrison y E.C. Bridgman⁷³. La distribución de los panfletos requirió del establecimiento de la realización de muchos viajes en la zona de Guangdong a fin de que la información llegara a la mayor cantidad de personas posible. Como la historia lo muestra, la efectividad de la información y la prédica protestante en China tiene su más famoso ejemplo en Hong Xiuquan líder de la rebelión Taiping. Otra de las actividades que los protestantes llevaron a cabo fue llevar información a las zonas aledañas al imperio con presencia de comunidades chinas y control de potencias imperiales, tales como Bangkok, Malaca, Singapur, Batavia, Birmania y Borneo⁷⁴.

Posterior a 1856 (inicio de la Segunda Guerra del Opio), las misiones protestantes pusieron más énfasis en la evangelización a través de la prédica, la relación personal de amistad, y la literatura. El trabajo médico también fue cada vez más común en las misiones protestantes. La expansión territorial de sus actividades fue notable, desde Beijing y Tianjin, hasta las regiones habitadas por mongoles⁷⁵. Las organizaciones misioneras protestantes trabajaron en diversos territorios del imperio chino, expandiendo sus áreas de influencia y aumentando considerablemente su presencia entre las poblaciones rurales chinas.

⁷³ V. Lazich, Michael C. *EC Bridgman (1801-1861): America's first missionary to China*. Lewiston, N.Y.: Mellen Lampeter, 2000, 400 p.

⁷⁴ Latourette, *op. cit.*, p. 224.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 366-367.

2.4 La presencia del cristianismo como factor ideológico amenazante para el sistema confuciano. Ortodoxia y heterodoxia.

En China tradicional no existía un sistema religioso análogo a lo que era la Iglesia en Europa medieval, donde ésta proveía de una estructura religiosa unificada. Aún así, en China la disposición de instituciones religiosas, prácticas y creencias formaban un todo coherente, en gran medida debido a la profunda injerencia del Estado. Sin embargo, las actividades y creencias religiosas podían utilizarse como soporte, o bien, ser antagónicas, de las instituciones y valores gubernamentales. En este sentido, las prácticas religiosas opuestas al Estado eran consideradas heterodoxas, y aquellas en correspondencia con las creencias y prácticas impulsadas por el Estado eran ortodoxas. Ortodoxia y heterodoxia, como eran definidas por el estado imperial, eran dos componentes o dominios con respecto a los cuales se organizaban la totalidad de las prácticas religiosas en China.

Según la visión cosmológica del confucianismo, práctica ortodoxa, había una unidad entre el hombre y el cosmos. Por cielo *tian* 天 se entiende cosmos, y un concepto confuciano fundamental era el paralelismo que se establecía entre las relaciones morales y éticas entre las personas y el movimiento de los planetas en el cosmos. Así, las relaciones humanas como las establecidas entre padre e hijo, esposo y esposa, y soberano y ministro eran manifestaciones de *tian* 天 ⁷⁶. En la práctica de la ortodoxia por parte de la elite, los espíritus tienen una interpretación ética, metafísica o filosófica, mientras entre los gentiles, los espíritus son considerados entidades con presencia común. En la religión de elite la inmortalidad era

⁷⁶ Cohen, Myron L. "State and Society During the Qing Dynasty, 1644-1911" en Eimbree, Ainslie T. y Carol Gluck, ed. *Asia in Western and World History*. Armonk, Nueva York; Londres: M. E. Sharpe, 1998, p. 544.

identificada como el efecto que uno ha dejado en la vida; no implicaba la existencia real de una entidad supernatural. Por otra parte, existía una veneración por Confucio, mas no una adoración.

Las prácticas ortodoxas, designadas bajo el término *zheng* 正 (recto) o *zhengdao* 正道 (el camino recto)⁷⁷ estaban de acuerdo con aquellas definidas por el estado imperial, pero el emperador no las dominaba como individuo. Éstas regulaban su relación con *tian* 天 y con el pueblo, en un orden jerárquico. Si el emperador fallaba en sus obligaciones, esta relación se veía afectada, y la ortodoxia confuciana exigía un ajuste, terminando con un ciclo reinante y dando paso a otro. Este mecanismo, conocido como “Mandato del Cielo”, es parte del orden cósmico natural. Un emperador que no se hace cargo de sus obligaciones como soberano afecta el funcionamiento correcto del cosmos; si una esposa no obedece a su esposo, o un ministro al emperador, cada uno está violando su propia naturaleza, es decir, violando el orden de *tian* 天⁷⁸. Por lo tanto, como hay una perspectiva cosmológica incorporada a las relaciones humanas, no hay presencia de una perspectiva divina. De hecho, la pura perspectiva confuciana era natural, había una visión naturalista del cielo y por lo tanto una significación cosmológica del comportamiento humano⁷⁹.

La institucionalización de la vida religiosa ortodoxa china estaba regulada por el Buró de Ritos, que supervisaba la ejecución de los ritos y cultos de elite. El culto estatal no tenía sacerdocio independiente de la burocracia oficial, y todos los burócratas, potencialmente, eran

⁷⁷ Cohen, Paul, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁸ Graham, A.C. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court, 4ª. ed., 1995, p. 108

⁷⁹ *Ibid.*, p. 545.

clero.⁸⁰ Dentro del mismo dominio ortodoxo estaban las creencias y actividades religiosas populares, las cuales representaban los principales intereses religiosos del pueblo chino. Estas eran expresiones religiosas que en ocasiones erróneamente son llamadas “religión folklórica” o “superstición”. Tomadas como un todo, las creencias y prácticas religiosas populares formaban un sistema en constante interacción mutua con aquellas de la elite, aunque los elementos en la religión popular eran de origen diverso: había dioses y espíritus, frecuentemente provenientes del budismo y el daoísmo. La religión popular era politeísta, extremadamente ecléctica en sus orígenes, y espontánea⁸¹. Las funciones de la religión popular iban desde la solución de asuntos mundanos, hasta la salvación personal individual. La religión popular era apreciada emocionalmente, la religión de elite intelectualmente. La primera estaba enfocada en ajustes sociales y personales, mientras que la segunda en la ética de las relaciones políticas y sociales.

Dentro de la religión ortodoxa apoyada por el estado, el culto ancestral vinculaba las prácticas de la elite con las populares más profundamente que cualquier otro componente de la ortodoxia. El emperador realizaba el culto ancestral, una de las festividades más importantes del año. En ella el emperador realizaba el culto a *tian* 天 . La participación en el ritual vinculaba al pueblo común con la elite, incluso por sobre las diferencias filosóficas y religiosas⁸².

La coherencia entre las prácticas religiosas ortodoxas de elite y las populares prácticamente no dejaba espacios vacíos en donde manifestaciones externas pudieran colocarse y prosperar. Aquellas expresiones religiosas diferentes al confucianismo tuvieron éxito entre

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibid.*, p. 547-548.

⁸² *Ibid.*, p. 552.

personas decepcionadas del sistema, como algunos “intelectuales frustrados”⁸³, y entre el pueblo, que por la naturaleza de sus prácticas religiosas, se permitían explorar y aceptar algunos aspectos de religiones como el budismo y el daoísmo. La práctica de estas dos religiones era tolerada por el estado, pese a ser consideradas como prácticas heterodoxas. La heterodoxia era designada con los términos *yiduan* 异端, *zuodao* 左道, y *xie* 邪. Esta última era la más coloquial y rica en significado, en algunos contextos tiene implicaciones de algo sobrenatural que gana ascendencia sobre el individuo y lo lleva a perderse. En otros contextos, refiere a los excesos e irregularidades en la esfera sexual⁸⁴. Estos términos y los que refieren a la ortodoxia ya eran utilizados por lo menos desde la época de Confucio (551-479 a.C.). Invariablemente, eran usadas para estigmatizar las creencias y prácticas que profesaban aquellos que seguían normas diferentes. A pesar de que fueron utilizadas también por budistas o daoistas contra sus antagonistas, fueron empleados más frecuentemente por los confucianos, para defender su liderazgo frente a todas las enseñanzas⁸⁵.

Una de las razones por la que el budismo era considerado heterodoxo, además de su origen extranjero, era su pesimista punto de vista sobre la vida – representado como un ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento del cual podía escaparse únicamente a través de la iluminación-, en contradicción con el confucianismo que dejaba para una única vida la posibilidad de corregir el comportamiento. El daoísmo era heterodoxo por su visión de la habilidad del individuo para controlar directamente las fuerzas cósmicas y para lograr salud personal e incluso la inmortalidad, ideas que entraban en conflicto con la ideología estatal que

⁸³ Aquellos intelectuales que, habiéndose esforzado por alcanzar los más altos rangos dentro del cuerpo de funcionarios, habían fracasado en sus intentos quedando fuera de la estructura burocrática.

⁸⁴ Cohen, Paul, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁵ *Ibidem*.

colocaba al emperador como el mediador designado por el cielo entre el cosmos y la humanidad⁸⁶.

La distinción entre ortodoxia y heterodoxia adquiere relevancia con la llegada y establecimiento de los misioneros cristianos en territorio chino, ya que la aproximación de los chinos hacia las ideas religiosas europeas tuvo como premisa ideológica inevitable la división entre ortodoxia y heterodoxia. Como hemos visto en el capítulo 1, la presencia misionera en China tiene historia anterior a las Guerras del Opio, marcando su inicio formal con el conocido trabajo de los misioneros jesuitas llegados a China durante fines de la dinastía Ming, tales como Matteo Ricci y Giulio Aleni. A pesar de que se puede afirmar que los ataques antiextranjeros se intensificaron también en el marco del aumento de las protestas masivas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y que las agresiones contra cristianos y misioneros también aumentaron en este periodo, éstas manifestaciones anticristianas tienen su origen en época anterior, tal y como lo afirma Gianni Criveller en su análisis del surgimiento del anticristianismo en el siglo XVII. Kim Sangkeun asegura que el primer movimiento anticristiano serio sucedió a inicios del siglo XVII en Hangzhou, asociado con la conversión de Yang Tingyun en 1611 y su vehemente ataque al budismo⁸⁷. Por su parte, Criveller afirma que la persecución sucedida en Nanjing (1616-1617), que tuvo como resultado el encarcelamiento y posterior deportación de dos misioneros y algunos chinos cristianos, fue la primera manifestación anticristiana en China. Esta manifestación fue liderada por el subdirector del Ministerio de Ritos de Nanjing, Shen Que, quien se convirtió en uno de los más notorios enemigos del cristianismo en China⁸⁸. Para Kim este es el segundo

⁸⁶ *Ibid.*, p. 555.

⁸⁷ Kim Sangkeun. *Strange names of God: the missionary translation of the divine name and the chinese responses to Matteo Ricci's Shangti in late Ming China, 1583-1644*. Princeton, Nueva Jersey: Disertación doctoral, Seminario en Teología de la Facultad de Princeton, 2001, p. 318.

⁸⁸ Criveller, Gianni. *Preaching Christ in late Ming China: the Jesuits' presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipei: Ricci Institute for Chinese Studies, 1997, cap. 24, pp. 375.

movimiento anticristiano a fines de Ming, con un aparente motivo confuciano ortodoxo subyacente. Los líderes confucianos y budistas se unieron para contraatacar a los jesuitas y la heterodoxia occidental. Sus polémicas anticristianas fueron editadas y publicadas bajo el título de *Shengchao Poxieji* 圣朝破邪集 por Xu Changji en 1639, acontecimiento que Kim señala como el tercer evento anticristiano de la época⁸⁹.

Xu Ruke, director del ministerio citado, afirmaba que “(los misioneros) toman a nuestra incomparable China y la comparan con el Gran Occidente, como si hubiera dos países en el mundo”⁹⁰ afirmación que, a todas luces, muestra la prevalencia del pensamiento sinocentrista tributario para este momento.

La oposición al cristianismo en esta época tenía como única razón la necesidad de defender el estado confuciano. Esta defensa se ve reflejada en los documentos producidos por intelectuales confucianos de finales de Ming, quienes elaboran una argumentación que incluye elementos de cuestionamiento teológico que evidentemente se contraponen a la ideología china confuciana. En este momento el gobierno confuciano también lucha por eliminar la influencia budista en la sociedad china. Algunos intelectuales confucianos ortodoxos comenzaron a atacar la postura de Matteo Ricci desde 1601, cuando Zhu Guocuo, entonces director del Buró de Ritos en Beijing y responsable de todos los extranjeros en China, envió cinco memoriales al emperador Wanli para advertirle que Ricci debía ser enviado a Guangdong y deportado. Esto sucedió

⁸⁹ Kim, *op. cit.*, p. 318.

⁹⁰ Criveller, *op. cit.*, p. 376.

posteriormente a las diferencias de Ricci con líderes budistas, expresadas en las últimas ediciones del *Tianzhu shiyi*⁹¹.

Tal vez uno de los más notorios documentos en este sentido sea el escrito por Wang Qiyuan en 1623, del que Criveller extrae los siguientes cuestionamientos que Wang usa como razones para no aceptar el cristianismo⁹²:

1. Cristo no pudo haber nacido cuatro mil años después de la creación.
2. Antes del nacimiento de Cristo, el Cielo y la Tierra no pudieron haber existido sin un Señor.
3. Si había un Señor del Cielo antes del nacimiento de Cristo y uno después, entonces el Cielo y la Tierra no deben tener dos Señores del Cielo.
4. Si el Señor del Cielo ama a toda la gente de la tierra, entonces el no solo debió haber nacido en Israel.
5. El *Shangdi* es el más supremo. Sólo el Emperador tiene el derecho de servir al Cielo y no la gente del pueblo.
6. China tiene suficientes enseñanzas en *Tian*. No debe ser necesario buscar enseñanzas en una religión occidental.

El texto de Wang muestra el inicio de lo que se habría de convertir en una corriente ideológica en el seno de la intelectualidad confuciana, que es el ataque a las ideas heterodoxas (es decir, ideas no confucianas) y la protección a la ortodoxia (el confucianismo).

⁹¹ Kim, p. 318.

⁹² *Ibid*, p. 378.

Durante los movimientos antiextranjeros del siglo XIX, el ataque a la presencia cristiana puede considerarse como todo un movimiento cuyas razones de acción son bastante complejas, ya que como hemos visto, interfieren elementos no sólo de índole religiosa sino también económica política y social: la influencia cristiana en la ideología de la rebelión Taiping, la identificación del cristianismo con el uso de la fuerza extranjera y la “diplomacia de los cañones” posterior a 1840, la interferencia de algunos misioneros en asuntos administrativos chinos, etc. En este sentido, en la supresión de la Rebelión Taiping no solo intervino la necesidad de eliminar a un enemigo político potencial, sino también la consideración de la influencia de ideas religiosas – de las que Hong Xiuchuan, el líder de la rebelión, estaba influenciado – del movimiento y su poder de ingerencia en la organización social china del momento. Las enseñanzas no ortodoxas mostraron que podían convertirse en una bandera de lucha efectiva a la cual podían acogerse los chinos explotados por el sistema, de tal manera que su eliminación tanto material como ideológica era una prioridad para la gentry que en ese momento dominaba el sistema administrativo chino.

El origen extranjero del cristianismo era una de las razones más poderosas para su rechazo por parte de los chinos, como ya hemos visto en el texto de Wang Qiyuan, en el punto seis (página anterior). Esto aunado a su no-adherencia al confucianismo, y la sospecha de subversión política, lo convirtieron en objeto de rechazo.

Paul Cohen, en su *China and Christianity* (1963), elabora un seguimiento al desarrollo de las ideas que contrarrestan la presencia del cristianismo en China, considerado como una religión heterodoxa. Este desarrollo literario es llamado por Cohen “tradición anticristiana”, ya que todas las argumentaciones en contra de la presencia del cristianismo en China se desarrollaron en el

contexto de las actitudes tradicionales chinas en contra de los sistemas extranjeros de pensamiento⁹³. También Gianni Criveller realiza una revisión de estos textos⁹⁴, entre los que destacan el ya mencionado *Qingshu Jingtan* de *Wang Qiyuan* (1623), el *Shengchao Zuopi* (Apoyando a la Sagrada Dinastía en la Refutación [de la Heterodoxia]) de Xu Daoshu (1623), el *Yuandao Pixieshuo* (Tratado sobre el Origen del *Dao* y la Refutación de la Heterodoxia) (1636), el *Shengchao Poxieji* de Xu Changzhi (1637), el *Pixieji* de Song Zhenzhi (1643) y el *Budeyi* de Yang Guangxian (1665). Para el siglo XVIII, numerosos textos se escribieron en el mismo tenor.

Para los primeros años del siglo, Cohen refiere el texto titulado “*Tianzhu Jiao*” 天主教 (La Religión del Señor del Cielo [Catolicismo]), escrito por Dong Han un poco antes de la llegada al trono de Kangxi en 1702. Basado en un texto del jesuita Giulio Aleni (1582-1649), Dong Han concluye que

Las palabras de Aleni son por su naturaleza ridículas, salvajes y sin fundamento. Si nosotros dejamos a los bárbaros que vienen del mar verter en China sus enseñanzas heterodoxas, y además construir residencias palaciegas para alojarse y dotarse de ricos emolumentos para mantenerse, cuando seduzcan los corazones de los hombres en contra del camino ortodoxo, ¿de quién será la culpa?⁹⁵

El texto presentado por Cohen es muy revelador de las disputas que se vivían al interior de las cortes de los primeros gobernantes Qing, ya que mientras de que el trabajo de los jesuitas en materia de ciencia y técnica era realmente valorado, su prédica era duramente criticada por los intelectuales ortodoxos chinos que consideraban al cristianismo como una verdadera amenaza para el liderazgo del confucianismo.

⁹³ Cohen, Paul, *op. cit.*, p. ix.

⁹⁴ Criveller, *op. cit.*, capítulo 24: “Mission in action, chinese reaction: the anti-christian movement”, pp. 375-418.

⁹⁵ Cohen, Paul, *op. cit.*, p. 29.

Después de décadas de tolerancia durante el reinado de Kangxi (r. 1662-1723), la relación con los Jesuitas se deterioró debido a la Controversia de los Ritos, por la cual Kangxi mediante un edicto, prohibió el cristianismo en China en 1721. De la misma manera en que se había actuado hacia las prácticas budistas y daoistas, se prohibieron las actividades de proselitismo y la construcción de nuevos templos. Durante el reinado de Yongzheng (r. 1723-1735), se difundió una política contra la “herejía”, en un edicto de 1724 que proscribió la presencia de sacerdotes cristianos en la capital, y el proselitismo cristiano en general⁹⁶. Los castigos y condenas para los sacerdotes cristianos y los chinos convertidos fueron practicados como actividades “anti-heréticas”, y fueron perseguidos como “criminales religiosos” (教匪 *jiao fei*). Los sacerdotes cristianos fueron culpados de distribuir “escritos heréticos” (邪书 *xieshu*) y de incitar a los pobladores a la “herejía sectaria” (左道异端 *zuodao yiduan*), así como “confundir a la gente” (煽惑民人 *shanshuo minren*)⁹⁷.

Las persecuciones derivadas de la política “anti-herjía” continuaron durante la administración de Qianlong (r. 1736-1796), enfocadas también contra practicantes daoistas y budistas. A pesar de que a partir de la Controversia de los Ritos la actividad cristiana misionera se redujo notablemente, ésta nunca desapareció del todo del territorio chino. Nuevos elementos comenzaron a tener presencia a partir del siglo XIX, no solamente cristianos, sino también

⁹⁶ Laaman, Lars. “Anti-Christian Agitation as an Example of Late Imperial Anticlericalism” en *Extrême-Orient, Extrême Occident*. France Presses Universitaires de Vincennes, 24 (2002), p. 49.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.

políticos y militares, que añadieron complejidad al panorama de las prácticas religiosas extranjeras en territorio chino.

3. El Mismo y el Otro: elaboración de la identidad a partir del anticristianismo

3.1 La identidad china tradicional: la guía del comportamiento confuciano

Como hemos visto en los dos capítulos anteriores, el confucianismo se erigió, prácticamente desde la dinastía Han, como el sistema ideológico que regulaba las relaciones políticas y sociales, a través de convenciones de orden moral y de tendencia ciertamente humanista. La sociedad china tradicional estaba regida por la estructura confuciana que daba orden tanto al sistema de gobierno, a la organización social y a las relaciones que se establecían entre gobernantes y pueblo. De hecho, las cinco grandes relaciones confucianas (v. p. 2) establecían un orden jerárquico en el trato entre personas, de tal manera que en todos los ámbitos de la vida podía verse presente la conducta confuciana manifestada a través de un comportamiento virtuoso. Este sistema de relaciones sociales funcionó efectivamente hasta la llegada de las potencias imperiales a mediados del siglo XIX; antes de ese momento, ninguna presencia extranjera había amenazado de manera fehaciente la estabilidad y los ciclos de vida de la estructura confuciana gubernamental y social.

3.2 Defensa de la ortodoxia confuciana y reacciones anticristianas en la segunda mitad del siglo XIX

Pueden observarse dos vertientes del rechazo a la presencia del cristianismo al considerarla como una heterodoxia sumamente dañina para el sistema confuciano en decadencia de la segunda mitad del siglo XIX. La primera es la respuesta elaborada desde las cúpulas de poder, donde algunos intelectuales se dieron a la tarea de diferenciar entre los aportes técnicos que los extranjeros europeos habían hecho a China, y de los cuales había que aprender, y las ideas

heterodoxas cristianas que intentaban difundir entre los chinos, consideradas como una amenaza ideológica terrible para la estabilidad confuciana ya bastante dañada por la presencia imperial europea y el desgaste de la propia dinastía Qing. La otra vertiente de rechazo es la surgida desde el pueblo, donde el rechazo se torna en acciones violentas de ataque directo contra los misioneros y los chinos convertidos, quienes representaban para la gente común un peligro real para la estabilidad social y moral de los pueblos.

La difícil situación política a la que se enfrentó el estado confuciano a raíz de la puesta en marcha del sistema de tratados, provoca que hacia la década de 1860 los intelectuales confucianos llevaran nuevamente a discusión la pertinencia de exacerbar la ideología ortodoxa confuciana en pos de fortalecer el estado dinástico. Esta no sería una guerra de credos al estilo occidental, ya que la problemática de las rebeliones en China se explicaba a partir de que la debilidad de la doctrina ortodoxa había socavado ‘el gobierno por la virtud’, lo que indirectamente causa que el pueblo se rebele y que siga falsas doctrinas⁹⁸. El cambio de perspectiva que los chinos tenían de los extranjeros durante el periodo de la Restauración Tongzhi muestra dos características importantes: la primera es que a raíz de la presencia bélica imperial occidental, los chinos no tuvieron más que reconocer su inferioridad ante la técnica bélica europea; la segunda es que la virtud confuciana, que los chinos poseen, debe preservarse como mecanismo de lucha ante los europeos, cuya virtud no es en ningún sentido comparable con la superioridad china. Así, la preservación del elemento de superioridad ideológica marcará la búsqueda del perfeccionamiento tecnológico chino, por lo que el ataque a las ideas heterodoxas se mantendrá por mucho tiempo mas, inclusive tal vez sea aún parte de la forma china de relacionarse con los occidentales. El movimiento de “autofortalecimiento” entonces

⁹⁸ Wright, Mary C. *The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-chih Restoration 1862-1874*. Stanford: Stanford University, 1957, p. 61.

tuvo como tarea reconocer y superar la insuficiencia del sistema confuciano ante la nueva realidad de China, lo cual implicaba cambios institucionales significativos. Se dio prioridad a la preservación de la paz aceptando la existencia del sistema de tratados, y adoptar la tecnología armamentista occidental para mejorar las propias armas, y construirlas en China⁹⁹. Este mecanismo implica el reconocimiento del mundo exterior, la apertura de China y su participación en el sistema global, es decir, la “modernización” de la cual eran obligados a tomar parte dentro del sistema imperial liderado por Inglaterra.

Las políticas propuestas por Zeng Guofan y Li Hongzhang intentaron fortalecer la enseñanza confuciana en las escuelas, persiguiendo a miembros de sectas no ortodoxas (sociedades secretas, cristianos). A través del sistema de *baojia* la vigilancia sobre la realización de actos antisociales o heterodoxos aumentó, haciendo que prevaleciera la hostilidad y la violencia tanto hacia los chinos cristianizados como hacia los misioneros. Algunos casos son particularmente importantes, como el del francés Auguste Chapdelaine (1814-1856), enviado a la región de Guangxi por la Sociedad de Misiones Extranjeras de París en 1852. Debido a su patronímico chino, Ma, fue sujeto de sospechas de ser partidario de las revueltas musulmanas de la región, esto sin olvidar que el control regional sobre el proselitismo religioso no permitía las actividades misionales. Después de una serie de acusaciones y torturas, murió el 26 de febrero de 1856.¹⁰⁰ Las circunstancias de la presencia imperial en China dieron a este hecho relevancia histórica, pues fue tomado por el gobierno francés como pretexto para una nueva intervención militar, junto con los ingleses, en octubre de 1856; dicha intervención provocó el inicio de la

⁹⁹ Kuo, Ting-ye. “Self-strengthening: the Pursuit of Western Technology” en *Cambridge history of China*, Vol. 10, Cap. 10, p. 492.

¹⁰⁰ Vermander, Benoit. “Jean Charbonnier, Les 120 martyrs de Chine canonisés le 1^{er} Octobre 2000” en *China Perspectives*, No. 33 (Jan-Feb, 2001), p. 74.

Segunda Guerra del Opio (1856-1860), y otorgó grandes ventajas a los países imperialistas con la firma del Tratado de Tianjin en 1858.

En la década de 1860, debido a las manifestaciones de rechazo a la heterodoxia realizadas por funcionarios y gentry chinos, se produjeron algunos textos destinados a regular las actividades de los misioneros en los pueblos chinos. Algunas de las actividades que causaron reacciones de oposición, se referían específicamente a la extensión de la protección legal que los misioneros disfrutaban (derivada a los tratados), hacia los convertidos, y asistirlos en sus juicios¹⁰¹. Esto ocasionó grandes dificultades para los funcionarios locales que estaban imposibilitados para controlar a los extranjeros, quienes apelaban ante sus superiores, quienes a su vez protestaban ante el Zongli Yamen, el buró que se encargaba de los asuntos con los extranjeros. Pocas veces obtenían una respuesta favorable a sus quejas. En las cartas de protesta, muchos de los escritores tomaban la posición tradicional anticristiana, señalando que el cristianismo era una heterodoxia aún mas peligrosa que el budismo y el daoismo. Sin embargo, es muy interesante destacar el hecho de que estas quejas por lo general no llamaban la atención en el hecho de que las enseñanzas cristianas fueran tomadas por los intelectuales. En donde detectaban el peligro era en la adopción de esta doctrina por parte del pueblo, considerando que era entre la gente pobre e ignorante en quienes podía ésta ejercer influencias negativas¹⁰².

Entre 1860 y 1890 ocurrieron muchos incidentes clasificados como anticristianos, que bajo el liderazgo de la gentry local, produjeron un gran número de muertes tanto de misioneros como de chinos conversos. Tal vez la masacre de Tianjin sea la más representativa, ocurrida en

¹⁰¹ Lee, Joseph Tse-Hei. *The Bible and the Gun. Christianity in South China, 1860-1900*. Nueva York; Londres: Routledge, 2003, p. 47.

¹⁰² Cohen, Paul, *op. cit.*, p. 162.

1870 entre una comunidad de hermanas de la caridad francesas, que habían sido acusadas de raptar a los niños que vivían en el orfanato que ellas mantenían y que eran sometidos a prácticas insanas¹⁰³. Zeng Guofan, en su reporte sobre el inicio de la masacre, refirió cinco razones por las cuales el pueblo sospechaba de las verdaderas intenciones de las religiosas en sus orfanatos: 1) el aura general de secreto que envolvía a la creación del orfanato de las Hermanas de San Vicente de Paul en Tianjin; 2) el hecho de que la gente que iba al orfanato en busca de tratamiento médico en ocasiones se rehusaba a regresar a casa; 3) la práctica común de las hermanas de tomar a niños o adultos que estuvieran a punto de morir, para administrarles la extremaunción; 4) la creencia popular de que las madres e hijos recibidos por los católicos vivían en cuartos separados y no se veían incluso durante un año; y 5) una ola de secuestros que se habían desatado en Tianjin en la primavera de 1870 y en los cuales la Iglesia Católica había estado implicada¹⁰⁴. Este tipo de acusaciones serán una constante en los ataques contra las misiones cristianas.

Otra problemática que debe resaltarse en cuanto a la presencia china en las localidades rurales, son los enfrentamientos entre chinos cristianos con chinos no-cristianos, surgidos por la negativa de los primeros a participar de los rituales tradicionales chinos como el culto a los ancestros, o a pagar las cuotas destinadas a la realización de los festivales locales¹⁰⁵. En momentos los cristianos pagaban la cuota pero no participaban en los festivales, situación prohibida por la Iglesia Católica por considerarlas prácticas paganas¹⁰⁶.

¹⁰³ Fairbank, John King. "Patterns Behind the Tientsin Massacre" en *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Cambridge: Harvard-Yenching Institute, Vol. 20, No. 3-4 (Dic., 1957), p. 481

¹⁰⁴ Cohen, *op. cit.*, p. 230.

¹⁰⁵ Criveller, Gianni. *The Martyrdom of Alberico Crescitelli: its context and controversy*. Hong Kong: Holy Spirit Study Centre, 2004, p. 20.

¹⁰⁶ Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China. Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan Press, 2001, p. 5-7.

El caso del antiextranjerismo Guangdong es especial debido al inicio del movimiento a partir del incidente de Sanyuanli. La xenofobia vivida en el movimiento cantonés antiextranjero no era la distinción cultural “nosotros-y-ellos” de la ideología tributaria confuciana. Después de 1841, los estereotipos culturales cambiaron a categorías raciales, adquiriendo un aspecto amenazador¹⁰⁷. Es en este momento, y no antes del siglo XIX, que se crean estereotipos que subrayan prejuicios raciales y permiten la elaboración de categorías para explicar el desorden y así hallar sujetos en quien descargar la insatisfacción por el caos prevaleciente. A pesar de que existen razones suficientes para que la ira de los chinos se volcara hacia los extranjeros, la creación de prejuicios sobre los misioneros tiene una fuerte carga ideológica que en muchos casos no alude a realidades, tales como las prácticas perversas no comprobadas de las que se acusa a los misioneros. Bastaba con saltarse una regla social confuciana, como la separación de hombres y mujeres en lugares distintos, para que las especulaciones volcaran en acusaciones y persecución. Los extranjeros encajaban en ciertos estigmas: todos buscaban el beneficio personal, eran inmorales y depravados (淫 *yín*, obsceno)¹⁰⁸.

Al respecto de la perspectiva que los chinos tenían de los extranjeros, Rhoads Murphey afirma que el sistema de tratados simplemente redireccionó y dio nueva forma a la tradicional insistencia china en una identidad autosuficiente y satisfecha, así como a su tradicional resistencia a los modelos extranjeros. También afirma que podría decirse que los puertos de tratado eran un nuevo elemento negativo para la sociedad china, que provocó una respuesta

¹⁰⁷ Wakeman Jr., Frederic. *Strangers at the Gate. Social Disorder in South China, 1839-1861*. Berkeley: University of California Press, 1966, p. 56.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 55.

negativa. Al afirmar esto compara a China con el caso de India, del que afirma que carecían de una tradición nacional y viendo las deficiencias en sus tradiciones regionales, valoraron los modelos occidentales y dieron la bienvenida al dominio británico¹⁰⁹. Evidentemente Murphey, al elaborar su afirmación, no toma en cuenta que esa resistencia a los modelos extranjeros tuvo que ser reelaborada por los pensadores de la Restauración Tongzhi y posteriores, lo que implica no un simple redireccionamiento sino, definitivamente, una complejización de la actitud hacia lo occidental y su participación en el modelo chino, que por otra parte, efectivamente continuó considerándose ideológicamente autosuficiente y superior.

El crecimiento del movimiento anticristiano durante la segunda mitad del siglo XIX recae en gran medida en el papel que tuvo la gentry como defensores del sistema confuciano, situación que significaba defender sus propios intereses, su nivel social y sus riquezas. Muy pocos se convirtieron al cristianismo, y expresaban su hostilidad escribiendo y propagando literatura anticristiana, obstruyendo la actividad misionera, amenazando a quienes se convirtieran al cristianismo o tuvieran relación alguna con los misioneros, e inclusive, a través de la instigación y participación directa de ataques anticristianos¹¹⁰. Aunque no puede afirmarse que es la gentry la única fuente de ideología anticristiana, lo cierto es que supieron orientar efectivamente el descontento popular en esta dirección, de tal manera que se convierten en figuras centrales en la propagación del anticristianismo en China en el periodo al que nos hemos referido. Estos movimientos anticristianos son parte del cambio de perspectiva que en China se tiene acerca de los extranjeros, y que se manifiesta a partir de la influencia de las potencias occidentales en la época de los tratados desiguales. El análisis de la elaboración de las teorías anticristianas que

¹⁰⁹ Murphey, Rhoads. "The Treaty Ports and China Modernization" en Elvin, Mark y G. William Skinner. *The Chinese City between Two Worlds*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1974, p. 31.

¹¹⁰ Cohen, *op. cit.* p. 3.

sustentan este movimiento formará parte de un ensayo posterior, y nos ayudará a comprender más claramente las motivaciones y el desarrollo del anticristianismo como una de las expresiones antiextranjas chinas a finales de la dinastía Qing.

Los resultados de las actividades protestantes en territorio chino, llevaron a las autoridades locales a oponerse a su presencia, misma que resultaba evidentemente perturbadora para el orden social tradicional ortodoxo. Las causas de la fricción entre misioneros y funcionarios radica primeramente en la heterodoxia del cristianismo; aunado a ello, la condición de protección y la facilidad para viajar para los misioneros fueron obtenidas por las potencias imperialistas mediante el uso de la fuerza; los misioneros, además, podían rentar o comprar propiedades en lugares donde no eran bienvenidos, surgiendo los rumores terribles que se han referido anteriormente. Previo a los disturbios terribles de la masacre de Tianjin, pueden señalarse algunos otros eventos en donde la persecución de misioneros protestantes se manifestó con violencia. En 1684 en Fuzhou dos misiones fueron destruidas; en 1866 la capilla de los presbiterianos ingleses en Chuanzhou en Fujian fue desmantelada. En 1867, un nuevo ataque sucedió en Yangzhou, instigado por los intelectuales y la gentry, y en el mismo año un agente de la Sociedad Británica y Extranjera de la Biblia fue asesinado en Anhui. En 1868, una turba destruyó iglesias católicas y protestantes en Formosa. En 1870, además de lo sucedido en Tianjin, muchas otras capillas protestantes fueron destruidas, y los rumores en contra de los misioneros fluyeron en Shandong. En 1871 algunos lugares en la costa sur vieron surgir revueltas similares, con rumores de que los misioneros estaban distribuyendo polvos venenosos¹¹¹.

¹¹¹ Latourette, *op. cit.*, p. 468-469.

Un caso interesante es el asesinato de Tu Licun, fundador de una capilla presbiteriana en Zhazi, prefectura de Chaozhou, Guangdong. Un grupo de enfurecidos pobladores ingresó a la capilla y asesinaron a Tu. Los misioneros presbiterianos interpretaron el asesinato como una persecución religiosa. Después de algunas investigaciones, el Cónsul británico y los funcionarios chinos de la prefectura concluyeron que el asesinato fue resultado de disputas de propiedad, argumentando que Tu había provocado a los pobladores. Aunque las disputas de propiedades en la población antecedían a la llegada de los misioneros presbiterianos, su presencia no se mantuvo ajena a dicha problemática¹¹². Este suceso ejemplifica el tipo de problemas en los que también se veían envueltos los misioneros, razones que aumentaban la animadversión en su contra.

La presencia de los misioneros cristianos en la escena china de fines del siglo XIX más que ayudar a paliar la crisis social vivida, incrementó la problemática al añadir elementos ideológicos antagónicos a la ortodoxia que se buscaba rescatar. Los ataques que la población ejerció contra los misioneros tanto en sus instalaciones, como en sus personas y en la persona de los chinos convertidos, es una manifestación extrema del antiextranjerismo vivido en China en ese periodo. La violencia es la respuesta al descontrol social y a la agitación ideológica prevaleciente en aquellos años, y que continuó manifestándose incluso en los años posteriores a la caída del imperio Qing.

¹¹² Lee, *op. cit.*, p. 101.

3.3 La otredad en la figura de los cristianos: el estigma (que muestra al otro) y el prejuicio (que justifica el ataque al otro). Presentación gráfica del estigma en los panfletos anticristianos.

3.3.1 Definición del Otro en China

La definición del Otro en China comienza a elaborarse desde el tiempo de la dinastía Han, cuando se consolida la unificación del territorio alrededor de la cultura *han*, desplazando inmediatamente al resto de los reinos a un nivel inferior, a pesar de considerárseles indispensables para la unificación política y geográfica del imperio. De la misma manera en que los griegos elaboraron sus concepciones acerca de los bárbaros, en China la consideración acerca de los grupos poblacionales ubicados en la periferia parte del reconocimiento de la diferencia. En la construcción de la identidad propia y la de los bárbaros, la primera categoría que salta a la vista es la diferencia en el lenguaje. En el caso de los griegos, los únicos “bárbaros” que registró Homero fueron los carios, calificados de “barbarófonos”. El término, según la etimología de la palabra (*barbar*, en repetición a modo de onomatopeya) designa a quienes tienen dificultades de elocución y pronunciación, quien tartamudea, quien tiene un modo de hablar áspero¹¹³.

En este sentido, de acuerdo a la preponderancia de la cultura *han*, son bárbaros todos aquellos que no hablan *hanyu* 汉语. La consideración de la diferencia cultural se formaliza con la designación de nombres apropiados para aquellos de lengua y cultura diferente, en un claro intento de separación y definición de la diferencia cultural. De esta manera, el campo de la alteridad comienza a ser definido, dando rostro al antónimo. Louis-Jean Calvet al respecto afirma que

¹¹³ Hartog, François. *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia* (tr. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 112.

“...Todo empieza al asignar nombres. El desprecio por el otro (es decir, el desconocimiento o la incomprensión del otro desprovistos de cuidado y esfuerzo por conocerlo o comprenderlo) se manifiesta desde los primeros contactos precoloniales en la empresa taxonómica. Es un fenómeno viejo como el mundo, que consiste en dar nombres peyorativos, términos que a menudo hacen referencia a las diferencias lingüísticas, convertidas una vez más en desigualdad...”¹¹⁴

En los tiempos en que las relaciones tributarias dominaban la forma en que China se relacionaba con el mundo, el antónimo, el Otro, esta representado por todos los pueblos pertenecientes a los diferentes círculos de influencia sinítica. Con la transformación de las relaciones con los extranjeros en la segunda mitad del siglo XIX, el Otro tomó el rostro de los extranjeros europeos: soldados, diplomáticos y misioneros. Por vez primera los chinos debieron enfrentarse a otro que los superaba técnicamente, a lo que respondieron, como hemos visto, defendiendo la ideología confuciana y buscando mejorar en la técnica, en medio de la decadencia insalvable del sistema de gobierno imperial chino. Sin embargo, el plano lingüístico quedó fuera de las relaciones de poder: al interior del territorio chino se conservó la superioridad del *hanyu*, y las lenguas de los extranjeros no lograron insertarse en la vida cotidiana del pueblo chino. El sistema tributario en la zona sinítica se debilitó al tiempo que la dinastía Qing perdía fuerza, en un proceso en que la preponderancia del *hanyu* a través de la escritura también poco a poco fue perdiendo dominio.

Existen otros factores en la relación con el Otro, como el factor político, que tal vez sea uno de los más evidentes debido a la gran cantidad de documentación que puede probar la

¹¹⁴ Calvet, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 72.

naturaleza de esta relación de alteridad. En cambio, el factor ideológico es más complejo en el análisis, ya que se ve influenciado por la relación política entre ambas partes, y enfrenta ambas estructuras de pensamiento. El enfrentamiento entre estructuras de pensamiento puede tornarse en agresión, debido a que se da por sentado que la propia mirada es la correcta y que los valores de la colectividad propia son los valores reales, objetivos y naturales. Esta postura etnocéntrica es la que generalmente domina los encuentros entre culturas. Para Tzvetan Todorov, el etnocentrismo es la más común de las opciones universalistas. Es el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que se pertenece; el etnocentrista cree que sus valores son *los* valores, y esto le basta¹¹⁵.

El Otro, el semejante, es el primer objeto satisfaciente, el primero hostil y la única fuerza auxiliar, en el sentido freudiano. En el plano social, la necesidad del otro para la constitución de la vida colectiva es indispensable. La palabra extranjero contiene la raíz griega *xénos*, y su enunciado expresa el desprecio y extrañeza que suscita lo que se considera extraño, ajeno, bárbaro, indeseable, aunque algunas veces el extraño pueda ser amado y admirado¹¹⁶. La representación del mundo conocido se elabora a partir del reconocimiento de los otros¹¹⁷. De esta manera, la localización de los pueblos bajo la influencia sinítica era muy importante para el fortalecimiento de la teoría del *Zhongguo* 中国, y así afirmar la centralidad del reino chino de los *han*. El *tianxia* 天下 (todo bajo el cielo) representado en los mapas tradicionales chinos refleja los principios sinocéntricos del orden mundial chino, en el cual China era interno, amplio y

¹¹⁵ Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI, 1991, p. 21.

¹¹⁶ Blanck-Cerejido, Fanny. “La mirada sobre el extranjero” en Blanck-Cerejido, Fanny y Pablo Yankelevich (comp.). *El otro, el extranjero*. Buenos Aires, Argentina. Libros del Zorzal, 2003, p. 22.

¹¹⁷ Hartog, *op. cit.*, p. 123.

supremo, y los otros países eran externos, pequeños y subordinados¹¹⁸. Los registros tributarios de los países dependientes del imperio documentan en detalle una presunción fundamental de la cultura china: su superioridad sobre los otros pueblos del mundo. Este etnocentrismo se apoyaba en el énfasis dado a la presencia de los pueblos “bárbaros” (*yi* 夷), quienes carecían de los atributos culturales del *Zhongguo* 中国. Algunos parecían codiciosos, viciosos y viles “como lobos”, y otros parecían estúpidamente sumisos, “como perros o borregos”¹¹⁹. Estas poblaciones podían ser culturalmente sinizadas, adoptando la lengua, los valores morales los ritos y otras características del estilo de vida del pueblo *han*.

La consideración del Otro antes de la llegada de los europeos a China permaneció prácticamente sin cambio durante dieciocho siglos. Sin embargo, los esquemas de relación con la alteridad fueron duramente cuestionados a la llegada de los “bárbaros de allende el mar”.

3.3.2 El Otro cristiano

La problemática presencia del cristianismo en China y su consideración como religión heterodoxa, puede verse como un ataque xenófobo a la religión del Otro. El confucianismo, debido a la existencia de un corpus documental bien definido que puede considerarse como canon, se enfrenta al cristianismo y a su canon (La Biblia), que representa el Padre Simbólico y la línea genealógica de un pueblo dado, que por servir de articulación entre el individuo y el grupo,

¹¹⁸ Smith, Richard. *Chinese maps. Images of “All Under Heaven”*. Hong Kong: Oxford University Press, 1996, p. 23.

¹¹⁹ A este respecto, resultan particularmente interesantes los planteamientos que Wang Fuzhi, intelectual que vivió la caída de la dinastía Ming a manos de los manchú, hizo durante los primeros años de Qing. En ellas, los “bárbaros” son considerados, desde el confucianismo de Wang Fuzhi, como bestias debido a su “cultura poco acabada” . V. Hu Fagui. *Rujia wenhua yu Aiguo chuantong* [Cultura confuciana y tradición patriótica]. Shanghai: Shanghai shehui kexueyuan chubanshe, 1998, cap. 8 “*Yixia dafang, minxu yishi yu wenhua guanqie*” [La defensa entre bárbaros y civilizados, conciencia étnica e interés cultural], pp. 203-230.

termina por convertirse en el objeto privilegiado de la agresión racista¹²⁰. Del rechazo al canon extranjero y defensa del propio, se pasa al rechazo al individuo que lo porta y su cultura.

El racismo y el odio al extranjero son rasgos universales de las sociedades humanas, testimonio de la imposibilidad de constituirse sin excluir, desvalorizar y odiar al otro. El tema abarca el psiquismo individual y el imaginario social. Cada sociedad se constituye con sus valores, su concepto de justicia, de lógica y de estética de tal modo que la inferioridad del otro resulta el reverso de la afirmación de la propia verdad¹²¹. El ideario xenófobo intenta rescatar a través del tiempo y la historia un ideal identitario omnipotente y arcaico, una identidad compacta e inmutable, situada en un pasado glorioso, immaculado, que el extranjero vendría a perturbar. Las ideologías racistas se desarrollan en quienes padecen una situación de pobreza, desocupación y desesperanza, y cumplen la función de evitarle al sujeto el cuestionamiento de sus propios duelos e incertidumbres¹²². Cuando ese cuestionamiento es inevitable, aparecen reacciones violentas dirigidas no por esos pobres, sino por líderes que ven afectadas sus prerrogativas y que alientan a las masas pobres a levantarse en contra de quienes son señalados como culpables de la crisis social prevaleciente.

La construcción ideológica del Otro cristiano, en el imaginario de los chinos anticristianos, se realizó a partir de la concepción de China como reino central del mundo (amenazado por los extranjeros) y su acervo ideológico ortodoxo, interactuando con la percepción de los elementos negativos que de los extranjeros como personas, y como ideas heterodoxas, poco a poco fueron tomando fuerza y forma. La imagen deshumanizada del

¹²⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹²¹ *Ibid.*, p. 25.

¹²² *Ibid.*, p. 29.

occidente que elaboraron los anticristianos chinos a través de los misioneros europeos coincide con el concepto elaborado por Ian Buruma y Avishai Margalit, respecto a la percepción del occidente concebida en oriente y que llaman “occidentalismo”¹²³. A pesar de que es un concepto acuñado recientemente que ha sido aplicado a circunstancias históricas del último siglo, puede aplicarse de la misma manera a la crítica que los anticristianos chinos hicieron a la heterodoxia cristiana. La crítica a los comerciantes occidentales mostrada en el texto de Buruma y Margalit como ejemplo del occidentalismo, puede verse también en el caso de China, personificado en los “compradores” de los puertos de tratado, quienes a los ojos de los chinos no tenían ideales (la ortodoxia confuciana coloca en un lugar bajo en la escala de valoración de las actividades a los comerciantes), y eran producto del sistema de tratados desiguales del que China era víctima. Al mismo grupo de personajes sin moral confuciana pertenecen los traficantes de trabajadores que se concentraban en los puertos de tratado y obtenían sus ingresos realizando una actividad poco apegada a la virtud confuciana.

El Otro cristiano adquirió características reprobables a los ojos de los chinos cuando se le identificó como el culpable de las calamidades sufridas en territorio chino, ya que al no ser ortodoxos afectaban el orden natural del cielo (*tian* 天) y éste desorden se manifestaba también en las condiciones sociales y climáticas. Las actividades de los misioneros, el Otro cristiano (incluidos los chinos convertidos) también fueron duramente criticadas y cuestionadas, ya que contravenían muchas convenciones sociales ortodoxas y amenazaban directamente a los líderes regionales, puesto que recibían un trato preferencial. Uno de los privilegios que tenían era la exención en el pago de los impuestos destinados a las festividades locales. En ocasiones los

¹²³ Buruma, Ian y Avishai Margalit. *Occidentalism. The West in the eyes of his enemies*. Nueva York: The Penguin Press, 2004, p. 54.

misioneros hacían sentir su poder en la escena local, abusando de sus derechos de tratado o usándolos con un mínimo de discreción, exigiendo grandes indemnizaciones en caso de recibir injurias, incluso mediante el uso de la fuerza¹²⁴. En la percepción de los funcionarios chinos, el más serio abuso de los misioneros católicos fue su tendencia a interferir en asuntos locales, ya sea para defender a sus convertidos o para ganar nuevos adeptos. La reacción violenta (referida anteriormente) fue la respuesta común.

La tradición anticristiana de la que Paul Cohen y Gianni Criveller hacen un seguimiento puntual, se expresa nuevamente en la década de 1860, cuando los incidentes anticristianos aumentan en frecuencia, mediante la elaboración de panfletos extensamente distribuidos especialmente en el sureste de China. Estos panfletos en ocasiones contenían imágenes que describen la percepción que los anticristianos tenían de las actividades y de la ideología de los misioneros. Paul Cohen (1963) publicó varias imágenes pertenecientes al texto *Jinzun shengyu bixie quantu* 谨遵圣谕辟邪全图 (Herejía expuesta en obediencia al Edicto Sagrado), y que el autor tomó de *The Cause of the Riots in the Yangtse Valley: A "Complete Picture Gallery"* (Hankow, 1891). De las imágenes publicadas por Cohen, reproduciré como ejemplo tres. La primera, titulada “Los demonios (extranjeros) adorando la encarnación del cerdo”, muestra a un cerdo flotando frente a dos misioneros en acción de reverencia. El texto refiere que el cerdo representa la encarnación de Jesús, esto debido a que la pronunciación en *hanyu* de “cerdo” (*zhu* 猪) es homófona a la pronunciación de “Señor” (*zhu* 主) lo que es utilizado por los anticristianos para referirse al “Señor del cielo” cristiano. La representación va acompañada de elementos que

¹²⁴ Cohen, Paul, *op. cit.*, p. 128.

muestran una supuesta naturaleza licenciosa de los cristianos, proveniente del cerdo principalmente. Los textos contenidos en la imagen apoyan esta aseveración¹²⁵.



Imagen tomada de Cohen (1963), inserción entre pp. 140-141.

La descripción de la disposición que las mujeres tienen con el cerdo para entregarse a sus deseos sexuales fortalece las acusaciones que pesaban sobre los misioneros acerca de conductas depravadas. Este argumento se repite con frecuencia en otras imágenes del mismo tipo, en donde el elemento sexual es fundamental para fortalecer los argumentos en contra de la presencia del cristianismo.

La segunda imagen muestra otro aspecto de la construcción del imaginario anticristiano, que refiere el castigo al que deben ser sometidos los misioneros cristianos y sus seguidores. La imagen se titula “Golpeando a los demonios (extranjeros) y quemando sus libros”, y en su texto se refiere a los textos cristianos como “la heterodoxia del gruñido del cerdo encarnado”,

¹²⁵ *Ibid.*, p. 140-141.

asegurando que sus seguidores insultan al cielo y la tierra y destruyen el culto ancestral, en relación con el ataque a los ritos ortodoxos confucianos. Para los anticristianos, el crimen cometido por los cristianos es tan grave, que “incluso si son castigados con diez mil flechas y mil espadas, será difícil que sus crímenes sean perdonados”¹²⁶.



Imagen tomada de Cohen (1963), inserción entre pp. 140-141.

La tercera imagen se titula “El terrible castigo del cerdo encarnado (Jesús)”, muestra los castigos a los que son sometidos Jesús y un misionero, ambos en forma de cerdos. En el texto refiere a los actos criminales de los que se acusaba a los misioneros, como castrar a los niños, extraer los fetos a mujeres embarazadas, arrancar los ojos a las personas o cortar los pezones a las mujeres, y asegura que todos los castigos a los que serían sometidos en los dieciocho niveles del infierno les harían sufrir el mismo dolor que ellos habían causado en este mundo¹²⁷.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.



Imagen tomada de Cohen (1963), inserción entre pp. 140-141.

Resulta interesante comparar esta imagen con otra proveniente de una edición del siglo XIX del *Registro de Jade* y publicada por Jonathan Spence, en su *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. En ella, se observa a la sexta corte del infierno, de acuerdo a representaciones del Budismo folklórico que circulaban en el sur de China durante la juventud de Hong Xiuquan (1814-1864), líder de la rebelión Taiping. La comparación con la imagen anterior es pertinente porque podemos observar que los castigos a los que son sometidos los cristianos corresponden a los que sufren los pecadores en el infierno budista, como cortar el cuerpo en dos (el mismo castigo al que se está sometiendo al “cerdo encarnado” en la ilustración de esta página). Esta presencia de elementos budistas en los panfletos anticristianos responde a la mezcla de ideas religiosas populares, en las que como ya hemos dicho, prevalecían las representaciones de espíritus, dioses, fantasmas y demonios en una combinación de budismo y daoísmo principalmente.



Imagen tomada de Spence, Jonathan D. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. U.S.A.: W. W. Norton & Co., 1996, p. 40.

Para nuestro análisis, estos elementos adquieren relevancia porque revelan la dificultad a la que se enfrentaban los misioneros cristianos (católicos o protestantes) en la actividad evangelizadora en China, ya que al tiempo que en los estratos altos de la sociedad prevalecía principalmente el confucianismo como ortodoxia, entre el pueblo las prácticas religiosas eran mucho más complejas, con un alto grado de fusión de elementos de diferentes sistemas religiosos y además, con la carga histórica de la decadencia del sistema imperial, valuarte del confucianismo, ante la presencia extranjera.

La elaboración de este tipo de panfletos responde a varias necesidades que los chinos tuvieron en su rechazo a la presencia extranjera y la difusión del cristianismo. En primer lugar, señalar la diferencia entre ellos y los extranjeros occidentales que llevaban a China una religión diferente, que trastocaba el orden social y la cotidianidad. La diferencia debía ser señalada de manera contundente, para de esta manera conformar el prejuicio que sustente el rechazo hacia la presencia de esos extranjeros y de quienes les seguían fuera inmediato. El hecho de señalar la diferencia es parte fundamental de la elaboración de una retórica xenófoba de la alteridad en China. La diferencia es lo que señala al Otro y lo muestra; pero si esta diferencia queda establecida en papel, la retórica al respecto comienza a ser un discurso claro al que se sigue y que funciona como justificación para el rechazo y los ataques violentos. En las imágenes se ve claramente el nombre asignado a cada uno de los extranjeros rechazables: el misionero, denominado *jiao si* 叫司 literalmente “el encargado”; el chino convertido, llamado *jiao tu* 教徒 “el discípulo”; y Jesús, representado en la figura del cerdo, denominado *su ye* 苏耶 “el padre encarnado”. Ya que denominación implica dominación¹²⁸, es especialmente importante el nombre y la imagen asignada a Jesús, porque implica el deseo de controlar la propagación del cristianismo (representado por la figura del cerdo) y colocarlo en un plano degradado e inferior. Para Calvet, el derecho a dar nombre es la vertiente lingüística del derecho a tomar posesión¹²⁹, sin embargo hay algo más. Al nombrar algo, también se toma distancia, porque aquel al que nombro es diferente a mí, es Otro, y tiene un grado inferior.

¹²⁸ Hartog, Francois. *El Espejo de Herodoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1ª. ed. en español, 2003, p. 231.

¹²⁹ Calvet, *op. cit.*, p. 73.

La elaboración de panfletos probó ser una de las tácticas de difusión de ideas más eficiente; no solo fue utilizada por el movimiento anticristiano, los mismos misioneros protestantes la utilizaron con gran éxito. La difusión de las ideas anticristianas entre el pueblo era fundamental para fortalecer el movimiento, empleando una retórica que justifica la violencia ejercida. Las imágenes contenidas en panfletos como el *Jinzun shengyu bixie quantu* 谨遵圣谕辟邪全图 (Herejía expuesta en obediencia al Edicto Sagrado) son de una gran fuerza visual, en donde se representan las verdades que los chinos anticristianos querían divulgar, *sus* verdades, así como en los panfletos cristianos se divulgaba *la* verdad cristiana. El poder de las imágenes añade significación al texto, lo reafirma, lo ejemplifica y enfatiza su contenido. En estos panfletos encontramos imágenes que buscan combatir la herejía, es decir, la religión heterodoxa (cristiana) que causaba disrupción social e ideológica en la vida cotidiana del pueblo chino decimonónico.

Conclusiones

La xenofobia prevaleciente en China en la segunda mitad del siglo XIX se deriva de una multiplicidad de factores tanto internos como externos, entre los que se destacan principalmente la decadencia del gobierno dinástico de los Qing, la presencia de las potencias imperiales y la firma de los tratados desiguales, así como la crisis social y económica derivada de la situación de desventaja en la que se encontraba China en el juego imperialista mundial y que su población debió sufrir en carne propia.

Las diferencias entre grupos se enfatizan bajo circunstancias especiales, lo que genera reacciones violentas temporales. Michael Banton asegura que las diferencias son causadas por la socialización política, de manera que es en ciertos periodos de movilización social que se agudiza el sentimiento xenófobo¹³⁰. La actividad misionera en las regiones interiores del territorio chino durante la segunda mitad del siglo XIX afectó el orden social y perturbó las redes político-sociales locales, convirtiéndose en blanco de ataques xenófobos.

Las expresiones de la xenofobia adquieren características particulares que reflejan la ideología hegemónica bajo la cual se producen. Aunque algunas expresiones de este tipo son más bien reproducciones de movimientos xenófobos adaptados a casos particulares, en el caso chino, la información que utilizaron para elaborar su discurso anticristiano tiene su base en la ideología ortodoxa confuciana que desde siglos atrás había ocupado el lugar dominante. La retórica anticristiana analizada en este trabajo responde a un momento histórico en el cual la fuerza

¹³⁰ Banton, Michael. "The Cultural Determinants of Xenophobia" en *Anthropology Today*, Vol. 12, No. 2 (Apr., 1996), p. 8.

política del gobierno Qing aún estaba a prueba, por lo que la defensa del sistema confuciano fue una actitud general en la mayor parte de las zonas del interior en donde se registraron movimientos similares. Sin embargo, posterior a la rebelión Boxer, iniciando el siglo XX, la debilidad del sistema imperial chino era evidente, por lo que la respuesta de las autoridades locales ante la presencia extranjera comenzó a registrar variaciones que iban incluso hasta el hecho de aprovechar los recursos de los misioneros para sobrevivir políticamente¹³¹. Por lo anterior, resulta arriesgado elaborar generalizaciones al respecto de la respuesta xenófoba china hacia la presencia cristiana, ya que ésta responde a factores religiosos, geográficos, históricos y político-ideológicos particulares.

Como hemos visto, la percepción de la presencia de extranjeros en territorio chino permaneció prácticamente sin cambios durante toda la historia dinástica. Tal vez podría discutirse la situación que al respecto prevaleció durante los llamados periodos de desunión (220-589 y 907-960) o durante los periodos en que gobernó una dinastía no-china (como Yuan o Qing). Sin embargo, con la llegada de los jesuitas en el siglo XVII esta percepción comenzó a cambiar, debido en gran medida a la necesidad de buscar nuevas categorías a través de las cuales explicar la presencia de extranjeros que no estaban bajo el dominio de la cultura china, pero no sólo eso, también llevaban un cúmulo de información nueva que podía ser aprovechada en beneficio del desarrollo técnico chino. El elemento discordante que esos extranjeros llevaron a China es la religión, misma que fue recibida al estilo marcado por la diferenciación tradicional entre ortodoxia y heterodoxia.

¹³¹ V. Gerber, Lydia. "The Role of German Missionaries in Post-Boxer North China" en *Asia Pacific: Perspectives, an electronic journal*. San Francisco: University of San Francisco Center for the Pacific Rim, Vol. V, No. 1 (Dic., 2004), p. 21-26. www.pacificrim.usfca.edu/research/perspectives

Al consolidarse la presencia de las potencias imperiales en territorio chino, y lograr mediante la firma de los tratados desiguales aumentar la presencia de misioneros católicos y protestantes, el esquema bajo el que los chinos se habían relacionado con los primeros misioneros también cambió, debido a la presencia extendida de misiones en zonas no urbanas, en donde la lejanía había permitido a las poblaciones mantenerse libres de influencias ideológicas occidentales. Los primeros en ver amenazado su dominio fueron los miembros de la gentry rural, quienes en conjunto con los pobladores, críticos acérrimos de las actividades misioneras que trastornaban la rutinaria vida ortodoxa de los pueblos agrícolas, organizaron las acciones de rechazo a la propagación del mensaje y las prácticas de los misioneros.

La construcción de la alteridad en esa China de fines del siglo XIX, enfrentada a sí misma y al exterior, tuvo sus expresiones más extremas en los ataques xenófobos que no cesaron sino hasta ya entrado el siglo XX¹³². Las expresiones xenófobas buscan un objetivo en el cual descargar su rechazo, y en el caso del anticristianismo los objetivos fueron los misioneros y los chinos convertidos, así como sus propiedades. El crecimiento de las manifestaciones anticristianas es también muestra de la debilidad del gobierno Qing, incapaz de controlar desde el disminuido centro las decisiones de los líderes locales y las acciones de grupos organizados. Ya desde las experiencias como la Rebelión Taiping, el gobierno Qing mostró que su dominio estaba en descenso. La elaboración del discurso xenófobo por una parte, y por la otra la defensa del

¹³² Tal vez el movimiento más famoso en este sentido sea la rebelión Bóxer (1900). Las persecuciones de los Bóxers no solo dieron muerte a civiles y representantes de los gobiernos imperiales, sino también a misioneros como el italiano Alberico Crescitelli (1863-1900), miembro del Seminario Romano de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo. Casos como el de Crescitelli y el de Chapdelaine (v. p. 44), quienes junto con otros 118 considerados mártires cristianos de China, fueron canonizados el 1 de octubre de 2000, hecho que suscitó grandes polémicas y rechazo por parte del gobierno de la RPCh, quienes aseguran que dichos misioneros fueron muertos en territorio chino por llevar a cabo sus actividades de manera ilícita, además de ser sexualmente perversos. Este hecho muestra que aún hoy, el tema de las misiones y el anticristianismo en China es un tema que mueve sentimientos profundos y está vivo en la memoria del gobierno chino y de las comunidades cristianas en China y en el exterior.

confucianismo ortodoxo, son los componentes de la formación de una identidad moderna china necesaria para dar respuesta ideológica a la caída del sistema dinástico al iniciar el siglo XIX.

Bibliografía

Fuentes primarias

Ruan, Yuan. 经籍 纂诂 *Jing ji zuangu*. Beijing: Zhong-hua shu-ju, 1982, 2 v.

Legge, James. *The Chinese Classics. With a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes*. Hong Kong: Hong Kong University Press, (© Oxford, The Clarendon Press, 7 vol., 1893), 1960, 5 vol.

Obras de consulta general en idioma chino

Shu Xincheng (et. al.). *Ci hai* 辞海. Beijing : Zhonghua shu ju chu ban she, 1994.

Gu hanyu changyong zi zidian 古汉语常用字字典. Beijing: Shangwu yin shuguan, 1998, 505 p.

Cristianismo, anticristianismo y conocimiento occidental en China

Alcalde Méndez, Alejandro. *La estrategia de acomodación jesuita y el primer texto anticristiano escrito por un monje budista a finales de la dinastía Ming, 1582-1644*. México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. Tesis de Maestría, 2003.

Bays, Daniel H. *Christianity in China. From eighteenth century to the present*. California: Stanford University Press, 1996.

Boardman, Eugene P. *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864*. Madison: University of Wisconsin Press, 1952, 188 pp.

Cohen, Myron L. "State and Society During the Qing Dynasty, 1644-1911" en Eimbree, Ainslie T. y Carol Gluck, ed. *Asia in Western and World History*. Armonk, Nueva York; Londres: M. E. Sharpe, 1998, pp. 523-560.

Cohen, Paul A. *China and Christianity: the missionary movement and the growth of chinese antifeignism 1860-1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963, 392 p.

------. *History in Three Keys. The Boxers as Event, Experience and Myth*. Nueva York: Columbia University Press, 1997, 428 p.

Cordell, D.K. Yee, "Chinese Maps in Political Culture" en *The History of Cartography*, Vol. 2, Libro 2, *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*. Harley J. B. y David Woodward (ed.). Chicago: Chicago University Press, 1994, p. 71-95.

Corsi, Elisabetta. *La fábrica de las Ilusiones. Los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China (1698-1766)*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004, 242 p.

----- . "Introducción: el debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?" en Corsi, Elisabetta (coord.). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia de los espacios coloniales*, manuscrito presentado para publicación, 2006.

Criveller, Gianni. *Preaching Christ in late Ming China: the Jesuits' presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipei: Taipei Ricci Institute; Brescia, Italy: Fondazione Civiltà Bresciana, 1997, 479 p.

----- . *The Martyrdom of Alberico Crescitelli. Its Context and Controversy*. Hong Kong: Holy Spirit Study Centre, 2004, 50 p., 50 页.

Elman, Benjamin. *On their own terms: science in China, 1550-1900*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, 567 p.

Fairbank, John King. "Patterns Behind the Tientsin Massacre" en *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Cambridge: Harvard-Yenching Institute, Vol. 20, No. 3-4 (Dic., 1957), p. 480-511.

Fairbank, John K. "The Creation of the Treaty System" en *Cambridge History of China*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978, vol. 10, cap. 5, pp 213-263.

Fitzgerald, C.P. *The Chinese View of Their Place in the World*. Londres: Oxford University Press, 1971, 82 p.

Franke, Wolfgang. *China and the West*. Nueva York: Harper Torchbooks, 1967, 165 p.

Fried, Morton H. "Reflections on Christianity in China" en *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, *Frontiers of Christian Evangelism* (Feb., 1987), 94-106.

Hoboush, JaHyun Kim. (reseñante). "A study in East-West cultural contact: The reception of Western learning in the Ming-Ch'ing period" de Ch'oe Soja. Seoul: Samyongsa, 1987; en *The Journal of Asian Studies*, Vol. 48, Nól. 1 (Feb., 1989), p. 130-131.

Howland, D.R. *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996, 341 p.

Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism. Chinese traditions and Universal Civilization*. Durham; Londres: Duke University Press, 1997, 444 p.

Kim Sangkeun. *Strange names of God: the missionary translation of the divine name and the chinese responses to Matteo Ricci's Shangti in late Ming China, 1583-1644*. Princeton, Nueva Jersey: Disertación doctoral, Seminario en Teología de la Facultad de Princeton, 2001, 418 p.

Ku Wei-Ying y Koen De Ridder (ed.). *Authentic Chinese Christianity: preludes to its development, nineteenth and twentieth centuries*. Leuven, Belgium: Leuven University, 2001, 198p.

Kuo, Ting-ye. "Self-strengthening: the Pursuit of Western Technology" en *Cambridge history of China*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978, vol. 10, cap. 10, pp. 491-517.

Laaman, Lars. "Anti-Christian Agitation as an Example of Late Imperial Anticlericalism" en *Extrême-Orient, Extrême Occident*. France Presses Universitaires de Vincennes, 24 (2002), pp. 47-62.

Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China*. Londres: Society of Promoting Christian Knowledge, 1929, 930 p.

Lazich, Michael C. *EC Bridgman (1801-1861): America's first missionary to China*. Lewiston, N.Y.: Mellen Lampeter, 2000, 400 p.

Lee, Joseph Tse-Hei. *The Bible and the Gun. Christianity in South China, 1860-1900*. Nueva York; Londres: Routledge, 2003, 207 pp.

Liao Kuang-Sheng. *Antiforeignism and Modernization in China, 1860-1980. Linkage between Domestic Politics and Foreign Policy*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1984.

Liu Kwang-Ching (reseñante). "The Causes of anti-Christian Movement Among Chinese Officials and Gentry, 1806-1874", de Lu Shih-ch'iang (Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, 1966). En *The Journal of Asian Studies*. Vol. 27, No. 1 (Nov., 1967), p. 136-137.

Liu, Kwang-Ching. *American missionaries in China; papers from Harvard seminars*. Cambridge: East Asian Research Center, Harvard University Press, 1996, 310 p.

Lodwik, Kathleen L. *Crusaders against opium: protestant missionaries in China, 1874-1917*. Lexington, Mass.: University Press of Kentucky, 1996, 218 p.

Mann Jones, Susan y Philip A. Kuhn. "Dynastic Decline and the Roots of Rebellion" en *Cambridge History of China*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978, vol. 10, cap. 3, pp. 107-162.

Meadows, Thomas Taylor. *The Chinese and their Rebellions*. Stanford: California Academic Reprints, 1851.

Mungello, David E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, 111 p.

----- "Fact and Fantasy in the Sexual Seduction of Chinese Converts by Catholic Priests: the Case of 120 Martyrs", en *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXIII, 2001, pp. 8-21.

Murphey, Rhoads. "The Treaty Ports and China Modernization" en Elvin, Mark y g. William Skinner. *The Chinese City between Two Worlds*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974, 458 p.

Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*. Londres: Cambridge University Press, 3 Vol., 1961.

Smith, Richard J. *Chinese maps. Images of "All Under Heaven"*. Hong Kong: Oxford University Press, 1996, 88 p.

Spence, Jonathan D. *The Taiping Vision of a Christian China, 1836-1864*. Waco, Texas: Baylor University Press, 1998.

Standaert, N. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: his life and thought*. Leiden; Nueva York: E.J. Brill, 1988, 263 p.

Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China. Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, the University of Michigan Press, 2001, 281 p.

Teng, Ssu-yü y John K Fairbank. *China's Response to the West. A Documentary Survey 1839 – 1923*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.

Wakeman Jr., Frederic. *Strangers at the Gate. Social Disorder in South China, 1839-1861*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Wakeman Jr., Frederic y Carolyn Grant, ed. *Conflict and Control in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Wakeman Jr., Frederic. "The Canton Trade and the Opium War" en *Cambridge History of China*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978, vol. 10, cap. 4, pp. 163-212.

Waley-Cohen, Joanna. "China and Western Technology in the Late Eighteenth Century" en *American Historical Review*, Vol. 98, No. 5 (Dic., 1993), p. 1525-1544.

----- *The Sextants of Beijing. Global Currents in Chinese History*. New York: W.W. Norton & Co., 1999, 322 p.

Xenofobia y alteridad

Banton, Michael. "The Cultural Determinants of Xenophobia" en *Anthropology Today*, Vol. 12, No. 2 (Apr., 1996), p. 8-12.

Blanck-Cerejido, Fanny y Pablo Yankelevich (comp.). *El otro, el extranjero*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2003, 156 p.

Buruma, Ian y Avishai Margalit. *Occidentalism. The West in the eyes of his enemies*. Nueva York: The Penguin Press, 2004, 165 p.

Calvet, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, 293 p.

Hartog, François. *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia* (tr. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999, 295 p.

Hartog, François. *El Espejo de Herodoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1ª. ed. en español, 2003, 363 p.

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI, 1991, 460p.

Recursos en internet

Gerber, Lydia. "The Role of German Missionaries in Post-Boxer North China" en *Asia Pacific: Perspectives, an electronic journal*. San Francisco: University of San Francisco Center for the Pacific Rim, Vol. V, No. 1 (Dic., 2004), p. 21-26.
www.pacificrim.usfca.edu/research/perspectives