

**"LA ESTRATEGIA DE ACOMODACION JESUITA Y EL PRIMER
TEXTO ANTICRISTIANO ESCRITO POR UN MONJE BUDISTA A
FINALES DE LA DINASTÍA MING (1582-1644)".**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE MAESTRO EN ESTUDIOS DE
ASIA Y ÁFRICA CON ESPECIALIDAD EN CHINA.**

PRESENTA: ALEJANDRO ALCALDE MÉNDEZ.

ASESOR: DRA. ELISABETTA CORSI.

**CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ÁREA DE CHINA
EL COLEGIO DE MÉXICO
JULIO DE 2002 .**



Índice.

Introducción.	1
Capítulo 1: La misión jesuita en Asia.	3
1.1 El Padroado y las coronas ibéricas.	3
1.2 El acercamiento portugués a Asia y el arribo de Francisco Xavier.	6
1.2.1 La experiencia japonesa.	7
1.3 Matteo Ricci y la misión China.	14
Capítulo 2: La estrategia jesuita de evangelización y el budismo.	24
2.1. La estrategia de “acomodación”	24
2.1.1 Francisco Xavier, la acomodación y el budismo.	25
2.1.2. Alessandro Valignano, Francisco Cabral y la percepción del budismo.	29
2.1.2.1 “El modo soave” vs. “ el camino de Ignacio”.	29
2.1.2.2. La estrategia de Alessandro Valignano y el método de Francisco Cabral.	31
2.1.2.3 El Visitador del Este y el budismo.	34
2.2. La estrategia de evangelización en China.	38
2.2.1 La incipiente asimilación con el budismo y la propuesta del padre Michael Ruggieri.	38
2.2.2 Matteo Ricci y la acomodación con el confucianismo.	43
2.2.3 <i>Jinru paifo</i> : La estrategia de “acercarse al confucianismo y desplazar al budismo”.	52

2.2.3.1 Las críticas teológicas de Matteo Ricci al budismo.	52
Capítulo 3: El <i>tianshuo</i>: primer texto anticristiano escrito por un monje budista.	61
3.1 El budismo a finales de la dinastía Ming.	61
3.2 La época de los dragones y los elefantes.	64
3.3 Yunqi Zhuhong: “la madre amorosa”.	68
3.3.1 Aportaciones de Yunqi Zhuhong al budismo Ming.	70
3.3.1.1 La práctica dual del budismo chan y la escuela de la Tierra Pura: la meditación en el nombre del Buda.	70
3.3.1.2 El budismo laico.	75
3.4 La controversia entre Matteo Ricci y Zhuhong.	80
Conclusiones.	88
Anexo	89
Bibliografía	103

Introducción.

En el siglo XVII, cuando los padres jesuitas llegaron a China, se encontraron con una civilización que en muchos de los aspectos de su vida estaba impregnada por la mentalidad budista. Incluso, al principio, los chinos pensaron que los padres jesuitas eran unos bonzos venidos de la India. Después de una larga interrelación con el budismo en Japón y después de estudiar profundamente la lengua china, los jesuitas - en especial Matteo Ricci (1552-1610) - descubrieron que, para cristianizar a los chinos, había que ganarse el apoyo de sus gobernantes quienes habían sido educados en la tradición confuciana. De esta manera, los jesuitas diseñaron una estrategia de evangelización que consistía en 'acomodar' la teología y la fe cristiana a la filosofía confuciana repudiando, en consecuencia, al daoísmo y al budismo. De hecho, dentro del programa evangelizador de Ricci y los padres jesuitas existía la táctica de "suplementar al confucianismo y desplazar al budismo".

Después de un recibimiento cordial debido a las afinidades entre ambas religiones, los círculos budistas educados comenzaron a refutar los ataques lanzados por los cristianos. La primera crítica sistemática al cristianismo por parte de uno de los monjes budistas más famosos de la época, Zhuhong 朱宏 (1535 - 1615), desató una controversia entre el catolicismo y el budismo en el área de Hangzhou y Fujian conocida como *Pixie yundong* 關邪運動 " Movimiento para la Exposición de las Doctrinas Herterodoxas". Movimiento que, a finales del siglo XVII, culminó con la primera persecución del cristianismo en China.

En este panorama de encuentros y desencuentros culturales, se inserta este trabajo. Pretende presentar un recorrido sobre el complejo proceso de reinterpretación

cutural llevado a cabo por los misioneros jesuitas así como las reacciones de los monjes budistas al mensaje cristiano. Asimismo, al presentar una traducción completa de los textos anticristianos escritos por Zhuhong, pretende ser una aportación al conocimiento sobre las primeras reacciones chinas a la propagación del cristianismo.

Capítulo 1: La misión jesuita en Asia.

1.1 El Padroado y las coronas ibéricas.

A finales del siglo XV, los descubrimientos de Colón (1492) y de Vasco de Gama (1497) transformaron el perfil del mundo. Estos descubrimientos impactaron al mundo católico y a los jerarcas de la iglesia: una nueva 'cosecha de almas' se les presentó inesperadamente. Sin embargo, en Europa, la presencia de los turcos en el mediterráneo, la amenaza de la expansión del protestantismo y los conflictos políticos europeos orientaban las preocupaciones de la jerarquía eclesiástica hacia las amenazas a la fe en el continente europeo.

Ante este panorama y ante las enormes perspectivas evangélicas que abrieron los nuevos descubrimientos, los Papas, gustosamente, transfirieron las responsabilidades evangélicas de la Iglesia a los reyes seculares ibéricos. Jurídicamente, esta venia papal se reflejó en la creación de la institución del *Padroado/ patronazgo* a través de una serie de Bulas y actos jurídicos que van de 1456 a 1514¹.

De esta forma, el *padroado* se constituyó en una serie de derechos, privilegios y deberes otorgados por el Papa a las coronas ibéricas como patronas de las misiones católicas romanas en África, Asia y América. El patronazgo fue una de las prerrogativas más firmemente mantenidas por los españoles y los portugueses. Sin embargo, la dinámica expansionista de ambas coronas fue tal que, eventualirmente, surgieron disputas entre los misioneros y los poderes romanos católicos. Es decir, el

¹ C. R. Boxer. The Portuguese Seaborne Empire (1415-1825). London: Hutchinson, 1969, pp.228-232.

patronazgo en el mundo extraeuropeo sólo estaba limitado por los derechos y obligaciones de la otra Corona.

Por otra parte, el patronazgo quedó marcado por la mentalidad ibérica y católica del siglo XVI. Los españoles y los portugueses comprendieron la expansión del cristianismo como la expansión de la autoridad y la cultura ibérica. De esta forma, la labor misionera quedó, irremediabilmente, ligada al poder político². El cronista franciscano Fr. Paulo da Trindade en su *Conquista Espiritual do Oriente* escrita en Goa, India, en 1638 afirmaba:

“ Las dos espadas del poder civil y eclesiástico siempre estuvieron unidas en la conquista del Este a tal grado que rara vez se puede encontrar una sin la otra; las armas conquistaron por el derecho que les daba la prédica del evangelio, la prédica del evangelio sólo era útil cuando era acompañada y protegida por las armas”³.

En esta lógica, las coronas ibéricas, con el tiempo, se adjudicaron algunas prerrogativas que rebasaban al mismo patronazgo. Los portugueses, por ejemplo, implementaron una serie de medidas con el fin de asegurar la fidelidad de los misioneros a la Corona. Todos los misioneros asignados en las regiones portuguesas tenían que zarpar desde Lisboa, aprender portugués, viajar a sus puestos en barcos portugueses y toda comunicación con Roma tenía que ser por intermediación de las autoridades portuguesas⁴. En este panorama, aún las órdenes religiosas tradicionales parecían incapaces de distinguir entre la cultura ibérica y los elementos esenciales de la fe cristiana.

² Andrew Ross. *A Vision Betrayed: the Jesuits in Japan and China. 1542-1742*. New York: Orbis Books, 1994. Pág. XII.

³ C.R. Boxer. *Op.Cit.* pág, 228.

⁴ Andrew Ross. *Op.Cit.* pág.13.

En el caso de Asia, esta política acarreó serias consecuencias a la labor misionera. De las rutas que existían para viajar a Asia (Filipinas- Nueva España – Europa y Malaca – Cochín – Goa- Europa), la ruta portuguesa podía tomar de 18 meses a tres años, mientras que la española tomaba sólo 8 meses. Es decir, en el caso portugués, la comunicación entre los misioneros y sus autoridades podía tardar hasta tres años.

En este clima de patronazgo, de evangelización y de nuevas perspectivas abiertas por los descubrimientos, en agosto de 1534, Ignacio de Loyola, Francisco Xavier, Jaime Laynez y tres de sus compañeros, tomaron los votos de caridad y se comprometieron a fundar una misión en Jerusalén. Aunque fracasaron en su intento, este grupo fue acogido por el Papa Paulo III quien, en 1541, reconocería la formación de una nueva orden religiosa: la Sociedad de Jesús. Esta nueva agrupación nacería con dos objetivos muy claramente definidos: por un lado, sus miembros se decidieron a luchar por la defensa y propagación de la fe y por el progreso de un mayor número de almas en la vida y la doctrina cristiana. Por el otro lado, se comprometían ir a cualquier provincia que los Papas decidieran enviarlos sea entre los turcos o en las regiones conocidas como las “Indias”⁵. En un ambiente caracterizado por el control ibérico de las misiones, la Sociedad de Jesús fue desarrollando, poco a poco, el compromiso de servir al Papa como el símbolo de la autonomía de la iglesia frente al control de las coronas⁶.

⁵ George E. Ganss, S.J., The Constitutions of the Society of Jesus. St. Louis, 1970, pp. 65-68. Citado en Ricci. Matteo. The True Meaning of the Lord of Heaven.. Douglas Lacanshire y Peter Hu Kuo-chen, S.J.(traductores). Taipei-Paris-Hongkong: Ricci Institute, 1985, pág. 1

⁶ Ibidem.

1.2 El acercamiento portugués a Asia y el arribo de Francisco Xavier.

El gran conquistador portugués, Alfonso de Albuquerque, capturó la importante base comercial china de Malaca, en la península malaya, en 1511. En ese enclave se llevaron a cabo los primeros contactos entre los chinos y los portugueses. A partir de las Malacas, los portugueses llegaron a las costas chinas pero no fundaron una base comercial sino hasta 1517. El comportamiento de los ibéricos en estos primeros encuentros fue tal que sólo confirmaron su carácter de "bárbaros" a ojos de los comerciantes chinos. Los negociantes portugueses en sus visitas oficiales a territorio chino desplegaron sus banderas, dispararon sus cañones en el puerto de Cantón y se negaron a realizar la ceremonia protocolaria del *kowtow* frente a las autoridades chinas. Al mismo tiempo, los capitanes se comportaban más como piratas que como comerciantes a lo largo de la costa china⁷. Por ello, a partir de 1521, fueron totalmente excluidos del territorio de la dinastía Ming. Sin embargo, ante las necesidades mercantiles chinas, se reabrió el comercio en 1530 y, finalmente, en 1557, se les permitió erigir una pequeña base comercial en la isla inhabitada de Macao. Asimismo, en 1543, tres negociantes portugueses que estaban envueltos en el comercio ilegal en la costa china fueron arrojados a la isla japonesa de Tanegashima. Poco después, los portugueses se convirtieron en los intermediarios comerciales entre China y Japón.

Ante la incesante búsqueda de voluntarios para las nuevas tierras, el Rey Juan III de Portugal solicitó el apoyo de Diogo de Gouvea, director del Collège de Sainte – Barbe en la Universidad de París. Éste, en 1538 le recomendó a algunos de sus antiguos alumnos como Loyola, Xavier, Le Favre y Rodriguez quienes fueron solicitados al Papa como voluntarios de la Iglesia en las Indias portuguesas. Por

diferentes circunstancias. Francisco Xavier, amigo entrañable del fundador de los jesuitas, es designado y, después de la estancia obligatoria en Lisboa, llega a Goa, en el norte de la India, en 1541.

Después de permanecer cinco meses en Goa, Xavier viajó, por petición del gobernador Affonso de Sousa, a Sri Lanka para trabajar entre una minoría étnica convertida al cristianismo: los Paravas. Xavier pasó dos años con ellos y preparó una versión de los Diez Mandamientos y un comentario al Credo en Tamil⁸. En 1545 viajó a Malaca y en dos años recorrió lo que hoy es Indonesia. Fue en este tiempo que escuchó hablar por primera vez de Japón y China. Especuló sobre la posibilidad de que China fuera el reino de Prester John o el lugar donde llegaron las tribus perdidas de Israel⁹. Antes de 1547, Xavier expresó sólo antagonismo por el hinduismo, el islamismo y las religiones autóctonas de Indonesia. Su acercamiento evangélico era de *tabula rasa*: todo elemento religioso en la cultura local debería de ser eliminado para construir sobre nuevas bases.

1.2.1 La experiencia japonesa.

En diciembre de 1547, Xavier enfrentó directamente el problema de Japón. Un gran admirador suyo, el comerciante George Alvares, se encontraba en el puerto japonés de Yamaguchi cuando un samurai llamado Yajiro buscó refugio en su barco. Este samurai había asesinado a una persona y trataba de permanecer alejado de la región por un tiempo. Alvares, al ver la necesidad de Yajiro de abandonar su país, lo invitó a viajar con él a las Malacas y entrevistarse con el padre Francisco Xavier quien le ayudaría a

⁷ Ibidem, pág. 2

⁸ Andrew Ross, Op.cit. pág. 16.

soportar la carga "moral" del asesinato. Aceptó acompañar a Alvares y, junto con dos de sus sirvientes, se dirigió a las Malacas. Después de algunas dificultades para localizar a Francisco Xavier pudo encontrarse con el padre jesuita en diciembre de 1547.

A través de Yajiro, Xavier comenzó a conocer Japón y quedó tan impactado por lo que escuchó que invitó al japonés a Goa para que éste aprendiera más de la fe cristiana y, especialmente, para preparar una misión jesuita a Japón. Yajiro, por intercesión de Xavier, sería admitido en el Colegio Jesuita de Goa y fue bautizado con el nombre de Paul de Santa Fe¹⁰.

En su viaje a Goa, se detuvieron en Cochin el 20 de enero de 1548 y Xavier envió cuatro cartas a Europa. Entre éstas, había una dirigida al rey Juan III de Portugal para informarle sobre el poco compromiso por propagación la fe mostrado por las autoridades portuguesas. Pidió al rey que la administración real se hiciera responsable de la propagación de la fe y, especialmente, de la protección de los conversos cristianos que normalmente eran explotados y masacrados por los portugueses. Además, en su carta añade:

"I have not yet, Sire, fully made up my mind whether I shall go to Japan; but a great motive for my inclining to the plan of going to that country is added by this fact, that I am very much without hope that here in India I shall find that true and efficient support from the officials which is necessary to increase our holy faith and to preserve the Christians already made"¹¹.

⁹ Ibidem, pág. 19.

¹⁰ De Lubac, Henri. La Rencontre du Bouddhisme et de l'occident. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1952, pág. 53.

¹¹ Andrew Ross. Op. Cit. pág. 22

Como se puede ver en esta carta, Japón le brindaba dos oportunidades a Xavier: por un lado, le permitía organizar una misión con enormes posibilidades de crecimiento y, por el otro, podía escaparse de la mala influencia que ejercía la presencia portuguesa en la región. En este sentido, la misión jesuita a Japón marcó un hito en la historia de la evangelización de Asia: por primera vez los jesuitas organizaban una misión alejada de la protección y de la autoridad portuguesa.

A finales de 1548, llegaron más refuerzos de Europa que le permitieron concentrarse en su gran sueño: la misión japonesa. De esta forma, el 15 de abril de 1549, acompañado de tres japoneses cristianos – Yajiro y sus dos sirvientes- y de dos jesuitas – Cosmé de Torres y Juan Fernández- Xavier abandonó Goa y viajó vía Conchin y las Malacas a Japón¹².

El 15 de agosto de 1549, la misión jesuita llegó a Kagoshima, hogar de Yajiro y capital de la provincia de Satsuma en la isla de Kyushu. En esa época Japón estaba controlado por diferentes “barones” o daimyos quienes gobernaban autónomamente pequeños territorios y contaban con ejércitos de samurais para protegerlos. Asimismo, existían grandes templos budistas, especialmente vinculados con la escuela de la “Tierra Pura”, cuyas cabezas religiosas contaban también con ejércitos de monjes y, en términos reales, fungían como una especie de daimyos. La provincia de Satsuma estaba gobernada por Shimaz Takahisa quien recibió a Xavier y le permitió predicar en su territorio. Takahisa los dejó vivir por un año en sus dominios para no perder el contacto con los barcos mercantes portugueses. En este tiempo, el objetivo primordial de Xavier, quien ignoraba la dispersión del poder en Japón, era ir a Kyoto y entrevistarse con el emperador para conseguir el permiso de predicar en todo el territorio japonés.

Sin embargo, en 1550, cuando los barcos portugueses no llegaron al puerto de Takahisa, éste enfurecido expulsó a los jesuitas de sus dominios. En agosto, Xavier dejó Kagashima y fue a Hirado donde había arribado el barco portugués. En Hirado, Juan Fernández logró cierto progreso en el idioma y predicó en las calles de la ciudad con Xavier a su lado. Cerca de 110 personas fueron bautizadas. Fue, en esa época, que Xavier decidió que era momento para viajar a Kyoto. Dejó a Cosmé de Torres a cargo de la incipiente misión y, junto con Fernández y un japonés llamado Bernardo, viajaron a Kyoto.

Después de diferentes dificultades arribaron a la capital imperial. Allí, descubrieron que el emperador no gozaba de ningún poder real. Asimismo, trataron de visitar un conjunto de monasterios Zen en Hieizan que eran famosos como centros de enseñanza, pero no fueron recibidos por su porte humilde. Este viaje fue importante para el futuro de la misión jesuita en Japón y para el futuro de la misión en Asia. Xavier llegó a varias conclusiones: en primer lugar, reconoció la realidad política de Japón; en segundo lugar, descubrió que la "pobreza apostólica" era un obstáculo para ser tomado en serio en la sociedad japonesa y, finalmente, descubrió que el futuro de la misión dependería del apoyo de los diferentes daimyos.

Este reconocimiento desembocó en un cambio de actitud, la cual se reflejó, por primera vez, en la visita que Xavier hizo al daimyo de Yamaguchi, Ouchi Yositaka. Xavier se vistió con ropa fina y le presentó al barón japonés una serie de regalos occidentales. Yositaka quedó tan impresionado que, en abril de 1551, no sólo autorizó a los padres jesuitas predicar el cristianismo en sus dominios sino que les regaló un viejo templo budista para que lo utilizaran como cuartel general. En los siguientes seis meses, Xavier, Fernández y Bernardo fortalecieron la misión en Yamaguchi. El padre

¹² Ibidem, pág. 24.

jesuita aprovechó la oportunidad para discutir con los monjes budistas y los monjes de la secta de Shingon. Aunque logró algunas conversiones entre los monjes, fue una, en especial, la que causó un gran impacto en la incipiente actividad misionera. Un monje budista, entrenado en el prestigiado centro de Ashikaga Gakko, se convirtió en un intermediario cultural entre los jesuitas, el budismo y la sociedad japonesa. Posteriormente, este recién convertido monje, sería aceptado en la orden con el nombre de Lourenco. La experiencia en Yamaguchi permitió confirmar la importancia de tener conversos japoneses y no conversos transformados en "portugueses".

Sin embargo, la misión japonesa se enfrentó también con un problema fundamental. En su esfuerzo por encontrar palabras en japonés que explicaran los conceptos cristianos, se cayó en una serie de confusiones promovidas, indirectamente, por Yajiro. Entre ellas, la más grave fue la traducción del concepto de Dios por el término de *Dainichi* 大中, propio de la religión Shingon. Este término generó, de golpe, una asimilación cultural del cristianismo que, en última instancia, ponía en riesgo el tipo de cristianismo que propagaban los misioneros jesuitas. El error en el uso de *Dainichi* fue tal que tuvo que crearse toda una nueva terminología para los conceptos cristianos. Por ejemplo, para el concepto de Dios se recurrió al término latín de *Deus* que en su romanización japonesa quedaba como *Deusu*¹³.

En este panorama de redefinición de conceptos y objetivos, en septiembre de 1551, un barco portugués arribó al puerto de Funai que era parte de los dominios del daimyo de Bungo, Otomo Yoshi Shige. Xavier habló con él y éste con el tiempo se convirtió en un protector del cristianismo. Asimismo, el padre jesuita aprovechó la oportunidad del barco y regresó a Goa para revisar el estado de las misiones en el

¹³ Ibidem, pág. 29.

resto de Asia y para preparar una misión a China. Después de dos o tres años en Japón, Francisco Xavier llegó a la conclusión que la clave para convertir a los japoneses era convertir primero a los chinos.¹⁴

De esta forma, este célebre padre jesuita decidió viajar a China y organizar una embajada portuguesa a Pekín; con el fin de entrevistarse con el emperador chino. Como enviado del Papa, Xavier buscaría persuadir al emperador para que permitiera a los cristianos vivir, viajar y predicar en el imperio. Sin embargo, sus planes abortaron cuando murió en las costas chinas en el invierno de 1552.

En los treinta años siguientes, más de cincuenta sacerdotes y laicos – en su mayoría jesuitas, franciscanos, agustinos y dominicos- trataron de establecer una residencia en el territorio chino. Estos misioneros intentaron entrar a China desde el centro de las actividades españolas que se encontraba en Filipinas. Hubo varios intentos – 1575, 1579 y 1583- de los misioneros en Manila para penetrar al territorio de la dinastía Ming¹⁵. Esta situación fue finalmente resuelta en 1585 con una carta pastoral, *Ex pastoralis officio*, donde el Papa señalaba que los sacerdotes sólo podían entrar en China por la ruta de Lisboa a Goa: es decir, la ruta jesuita¹⁶.

Después de décadas de frustración, Alessandro Valignano(1539-1606)¹⁷, recién nombrado Visitador para el Este, inició una serie de cambios que revolucionarían la

¹⁴ Ibidem

¹⁵ Arnold H. Rowbotham. Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992, pp.52-66.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Alessandro Valignano nació en la ciudad italiana de Chiebi, en Abruzzi en febrero de 1539 en tiempos del gobierno español. De origen noble, tuvo una sorprendente y ascendente carrera. En febrero de 1570 fue ordenado sacerdote y, tres años después, tomó los cuatro votos jesuitas e hizo la "profesión solemne" que lo integraba en la elite jesuita. Esto le permitió por un lado, tener un cargo elevado dentro de la Sociedad y, por el otro, votar en la elección del General de la Sociedad. Apenas "profesado" por el General de la Sociedad, Evvard Mercuriano, fue nombrado Visitador para el Este, uno de los dos o tres puestos más importantes dentro de la misión. Como comenzó a ocurrir con Xavier, Valignano, trató de desincorporar a la misión jesuita del Este del Patronazgo portugués. En China y Japón Valignano trataría de aplicar una

estrategia evangelizadora en Asia. En su viaje de Goa a Japón se detuvo en Macao en 1577-78. En contra de las opiniones de los jesuitas que estaban a cargo de la comunidad católica de Macao, Valignano decidió que los misioneros en China deberían aprender las costumbres chinas y el idioma escrito y hablado. En respuesta a esta orden, Michele Ruggieri(1543-1607) fue enviado desde Goa.

Ruggieri llegó a Macao en verano de 1579 e, inmediatamente, comenzó un curso intensivo de chino. Su progreso fue suficiente para tratar de traducir el *daxue* "La Gran Enseñanza" al latín¹⁸ y en 1580 empezó a acompañar a los mercaderes en sus viajes regulares a Cantón¹⁹. A pesar de las críticas, Valignano insistió, en 1582, que era necesario evitar transformar a los conversos chinos en "cristianos portugueses", por el contrario, los conversos chinos no debían perder su identidad cultural. Además, Valignano ordenó a las autoridades de Goa enviar a dos jesuitas más a estudiar chino en Macao. Estos, llegarían a la isla en verano de 1582, treinta años después de la muerte de Francisco Xavier²⁰.

novedosa estrategia de evangelización alejada de la visión del padroado. En 1579 llegó a Japón y en 1582 partió de Nagasaki con cuatro japoneses nobles que viajaron a las cortes europeas y al Vaticano. Pero, al mismo tiempo, fue nombrado provincial de India y ya no viajó a Europa. Fue nombrado nuevamente Visitador del Este en 1585 pero permaneció en India a pesar de que quería ir a Macao para supervisar el trabajo misionero en Japón y China. En 1587 la "embajada japonesa" regresó de Europa. Los acompañó a Japón y permaneció allí hasta 1592. Después viajó a Macao y nuevamente a Goa en 1595. Este año, Valignano fue nombrado Visitador pero sólo para Japón y China. Estableció su cuartel en Macao en 1597. Hubo otra crisis en Japón y no regresó a Macao sino hasta 1603. Entusiasmado por el progreso de Matteo Ricci en China preparó un viaje al interior del territorio chino. Sin embargo, murió el 20 de enero de 1606 y nunca pudo entrar a China. Ver: Andrew Ross, *Op.cit.* pp.33-46.

¹⁸ Kund Lundbaek, "The First translation form a Confucian Classic in Europe", *China Mission Studies Bulletin*, no. 1, 1979, pp. 1-11. Citado en Willard J. Peterson, "What wear? Observation and Participation by Jesuit Missionaries in Late Ming Society" en Stuart B. Schwartz(ed). *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 403-421.

¹⁹ Joseph Sebes, "The Precursors of Ricci" en Charles Ronan and Bonnie B. Oll(ed). *East meets West: The Jesuits in China(1582-1773)*. Chicago:Loyola University Press, 1998, pp. 29,34.

²⁰ Dunne, George, S.J. *Generation of Giants*. London : Burns and Oates, 1962, pág. 19

Poco antes de la llegada de los dos nuevos refuerzos, Ruggieri acompañó al representante portugués de Macao a Zhaoqing, la sede del gobernador provincial de Guangzhou, para recibir información sobre la violación de las reglas de la dinastía Ming por un grupo de españoles provenientes de Filipinas. Fueron arrestados en Fujian y llevados a Cantón como espías²¹. Aparentemente, Ruggieri le causó una buena impresión al prefecto de Cantón quién, posteriormente, lo invitó nuevamente a visitarlo. Ruggieri, acompañado de Francesco Pasio(1554-1612) fue a ver al gobernador y aceptó establecer su residencia, como sugería el mismo funcionario chino. en un templo budista. Ambos misioneros jesuitas utilizaron vestimentas budistas y se rasuraron la cabeza y la barba. Según Ruggieri, el mismo gobernador Wang Pan, les sugirió presentarse como monjes budistas provenientes de occidente. Aparentemente, siguiendo la lógica de la estrategia en Japón, Ruggieri y Pasio aceptaron su nueva identidad para lograr fundar una misión en Zhaoqing. Sin embargo, casi inmediatamente tuvieron que regresar a Macao y Pasio, finalmente, viajó a Japón. La invitación no sería renovada sino hasta 1583²².

1.3 Matteo Ricci y la misión China.

El preámbulo en la India

Matteo Ricci(1552-1610) nació dos meses antes de la muerte de Francisco Xavier en 1552. Fue originario de Macerata; una población perteneciente a los estados papales.

²¹ Ibidem, pp.19-20

²² Willard J. Peterson, Op.cit., pág.409.

Ingresó a la orden jesuítica en 1571 y estudió seis años en Florencia y Roma²³. En sus estudios en Roma fue instruido por Christopher Clavius(1537-1612) en matemáticas y por San Roberto Bellarmino(1542-1621), autor del más famoso catecismo, después del Catecismo Romano. En el Colegio Romano, como novicio, conoció a Valignano antes de que éste partiera para Goa como Visitador del Este en 1574. Posteriormente, Ricci se ofrecería como voluntario para la misión en Asia. Junto con varios colegas, viajó a Portugal en mayo de 1577 y pasó nueve meses en la universidad de Coimbra.

El 24 de mayo de 1578, un año después de su llegada a Portugal, presentó sus respetos al rey Sebastián III de Portugal y se embarcó a la India junto con un grupo de trece compañeros jesuitas²⁴. Para septiembre llegó a Goa, al norte de la India, donde permaneció por un período de cuatro años. Allí, completó sus estudios teológicos y fue ordenado sacerdote en 1580. Goa, en ese entonces, estaba repleto de problemas doctrinales y estratégicos de enorme complejidad. Había disputas entre las diferentes órdenes religiosas, tensiones sobre el papel de la inquisición, diferencias entre España y Portugal y discordancias entre Portugal, España y el Papado. Los jesuitas como una orden "papista" pero bajo la autoridad casi religiosa de la corona portuguesa entraban, inevitablemente, en estas disputas. Además, al interior de la Sociedad de Jesús, existían diferencias fundamentales en la forma de evangelizar en Asia. Estas diferencias, como veremos en el capítulo siguiente, fueron especialmente claras en Japón; en el choque abierto entre Francisco Cabral(1528-1609) y Valignano.

En este ambiente, Ricci inició su labor misionera en Goa. Su euforia inicial fue ensombrecida por la depresión ante la muerte de varios de sus amigos, por el disgusto con muchos de sus compañeros católicos, por la enfermedad y los prejuicios que los

²³ Spence, Jonathan. The Memory Palace of Matteo Ricci. New York: The Penguin Books, 1985, pp. 1-23

jesuitas, desde Francisco Xavier, tenían sobre los indios. Esta frustración se reflejó en una carta que escribió en diciembre de 1581 a un colega jesuita, el historiador Gian Pietro Maffei (1533-1610):

" All those here known to your reverence are in good health and well occupied: only I am here accomplishing nothing, and have been ill twice this year; I am put to making formal study theology because there is nothing else for me to do except to hear an occasional confession... I would gladly bear all the travails that accompany the voyage, and ten times over, just to spend one day with you and my other old friends"²⁵.

En este panorama de desesperanza, creció el entusiasmo de Ricci por Japón. Al mismo tiempo, Valignano que no se había deshecho de los prejuicios ibéricos sobre los indios, alabó a los japoneses y a los chinos como "gente blanca". La visión jesuita de los chinos refleja claramente la percepción del Visitador. De acuerdo con Jacques Gernet:

" Para los misioneros, los chinos eran hombres como los demás, es decir semejantes a ellos, sólo que corrompidos por las supersticiones e ideas falsas que, para su desgracia, habían quedado relegados lejos de la Revelación"²⁶.

Sin embargo, Valignano, como ocurrió con Francisco Xavier, comenzó a desilusionarse del carácter de los japoneses y a recordar los diez meses que estuvo en Macao en 1577-78. Para él, eran los chinos y ya no los japoneses quienes estaban más capacitados para recibir la fe cristiana en Oriente²⁷. Así, a la par del renovado entusiasmo del Visitador con China, Michele Ruggieri, antiguo compañero de viaje de Ricci, solicitó que éste se incorporara a la misión jesuita en Macao. En 1582, Matteo

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Jonathan Spence, "Matteo Ricci and the Ascent to Peking" en Charles Ronan and Bonnie B. Oll(ed). *Op.Cit.*, pp. 3-18.

²⁶ Jacques Gernet. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México, FCE, 1989, pág. 9.

Ricci arribó a las costas chinas. Un año después, acompañó a Ruggieri en el segundo intento de erigir una avanzada jesuita en Zhaoqing²⁸.

El “ ascenso a Beijing ”.

De acuerdo con Jonathan Spence, la vida de Matteo Ricci en China se puede describir como un ascenso: un ascenso cartográfico, un ascenso lingüístico y un ascenso en su sensibilidad hacia las formas culturales y mentales chinas²⁹. Con el mismo objetivo que Francisco Xavier, los jesuitas descubrieron que sin el apoyo del poderío militar occidental y en un ambiente culturalmente sofisticado, la única manera de consolidar su presencia en tierras chinas era obteniendo el favor imperial; es decir llegar hasta Pekín³⁰. De acuerdo con Ruggieri,

“ La mayor dificultad que hay para convertir este reino de China no reside en la resistencia que pudiera encontrarse en sus voluntades, pues no tienen dificultad alguna para comprender las cosas de Dios y comprenden que nuestra ley es santa y buena, sino en la gran subordinación que observan en la obediencia de los unos a los otros según sus jerarquías y eso hasta el rey. Por ello todo depende de que el rey tenga el deseo y la voluntad de llamar cerca de él a los padres, pues no dudo que les diera de inmediato permiso de predicar y enseñar su doctrina a todos aquellos que quisieran recibirla”³¹.

²⁷ Ibidem, pág. 8

²⁸ Willard J. Peterson, Op.cit., pág.410.

²⁹ Jonathan Spence, Op.Cit., 1998, pp. 3-18.

³⁰ Gallagher, Louis J. S.J.(traductor). China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610. New York:Random House, 1953, pag.3

³¹ Gernet, Jacques. Op. Cit. , 1989, pág. 26.

Por ello, cartográficamente, la vida de Ricci en China y la vida de la misión se puede comprender como una especie de peregrinaje hacia el norte, hacia Pekín. De esta manera, tomó cinco décadas a los misioneros jesuitas llegar a la capital de imperio. Este ascenso cartográfico se presentó de la siguiente manera: inició en Zhaoqing, cerca de Cantón, de 1583-1589 y en Shaozhou, al norte de la misma provincia de 1589 a 1595. Posteriormente, Nanchang, en la provincia de Jiangxi, de 1595 a 1598; en Nankín de 1599 a 1660 y, finalmente, en Pekín en 1601. Esta fijación en la capital del imperio estaba sustentada, fundamentalmente, en la experiencia de la Sociedad de Jesús en Japón³². A Ricci, particularmente, le tomó cuarenta y nueve años llegar a Pekín.

Sin embargo, a la par del ascenso cartográfico, Ricci vivió también un ascenso lingüístico. En 1582, inició sus estudios de chino en Macao y comenzó a predicar con la ayuda de un intérprete. Dos años después, en 1584, ya era capaz de escuchar confesiones. En 1585, Matteo Ricci ya podía comunicarse sin la necesidad de un intérprete, podía escribir y leer cosas básicas. Ocho años después, intentó, por primera vez, traducir los cuatro libros del confucianismo al latín. Finalmente, su ascenso definitivo, como veremos más adelante, fue en su sensibilidad cultural. Después de 1594, Ricci promovió la creación de una especie de síntesis del cristianismo y el confucianismo, síntesis que alcanzó su pináculo "teológico y filosófico" con la publicación de la última versión del *Tianzhu shiyi* 天主實義 (La Verdadera Doctrina del Señor del Cielo) en 1606³³.

³² Los jesuitas como ocurrió en Japón creían que si convertían al emperador chino automáticamente se convertiría el resto de la población.

De 1582 a 1595: Zhaoqing, Shaozhou y Nanchang.

Como ya se ha mencionado, la primera base para la actividad misionera jesuita fue el enclave portugués de Macao. Debido a las restricciones legales de residencia y movimiento para extranjeros, los misioneros jesuitas no lograron inmediatamente su admisión al interior del territorio chino. Sin embargo, en septiembre de 1583, Michele Ruggieri y Matteo Ricci fundaron la primera misión en Zhaoqing, entonces capital de la provincia de Guangzhou. Esto se logró gracias a la buena voluntad del gobernador Wang Pan, que estaba intrigado por los relojes y los artefactos que los misioneros traían consigo. Con el fin de consolidar la misión, los padres jesuitas por un lado, trataron de ampliar sus contactos con funcionarios y letrados y, por el otro, no intentaron predicar abiertamente el evangelio o buscar conversos³⁴.

La prueba más clara de esta actitud fue que, siguiendo la lógica estratégica de Japón, los misioneros jesuitas se presentaron como bonzos budistas provenientes de occidente. Con esto pretendían acabar con todas las tensiones que pudieran generar. Además, como ya se ha mencionado, en territorio chino no contaban con el apoyo del poder occidental y sus únicos vínculos con occidente era a través de los comerciantes europeos³⁵. Esta situación sociopolítica y cultural que enfrentaron en China los obligó a adaptar, gradualmente, el mensaje cristiano a la realidad cultural china³⁶. Por lo mismo y para no depender de la buena voluntad de los funcionarios locales, Ricci decidió que era necesario conseguir una audiencia con el emperador Wanli y obtener un permiso oficial para predicar en China. En este mismo sentido, Ruggieri, en la más pura

³³ Ricci, Matteo. The True Meaning of the Lord of Heaven. Douglas Lacanshire y Peter Hu Kuo-chen, S.J.(traductores). Taipei-Paris-Hongkong: Ricci Institute, 1985, pp- 10-21.

³⁴ Gallagher, Louis J. S.J.(traductor). Op.cit., pág.154.

³⁵ Ibidem, pág.3

tradición "xaveriana", viajó a Europa en 1588 con la finalidad de organizar una embajada papal a la corte china y, de esta manera, obtener una sanción imperial. Sin embargo, Ruggieri nunca más regresó a China y parece ser que su partida, como veremos más adelante, también fue resultado de las discrepancias que tenía con Matteo Ricci sobre la mejor estrategia de evangelización para aquellas tierras³⁷.

En 1589, la misión jesuita de Zhaoqing enfrentó una enorme crisis. El gobernador Wang Pan fue removido y el nuevo funcionario quiso cerrar la residencia de inmediato. Finalmente, les permitió establecerse un poco más al norte en la población de Shaozhou. Allí, permanecieron por seis años y, recibieron a nuevos refuerzos: Antonio d'Almeida, Francis de Petris y Lázaro Cattaneo. Sin embargo, d'Almeida y de Petris murieron al poco tiempo³⁸.

1595: El apostolado literario.

El año de 1595 marcó un cambio radical en la estrategia evangelizadora en China. Con autorización del Visitador General, Ricci abandonó la vestimenta tradicional de los monjes budistas y adquirió los ropajes de los letrados confucianos. Desde entonces, los jesuitas se presentarían como letrados de occidente. En estos años Ricci inició lo que se conoce como el "apostolado literario".

Ese mismo año, un Viceministro del Ministerio de Guerra con sobrenombre Shi fue llamado a Pekín para ayudar en la planeación de la guerra contra Japón en la península coreana. En su camino al norte, pasó a visitar a Ricci en la misión de

³⁶ Dunne, George, S.J. *Op.cit.*, pp. 3-10

³⁷ Kelly, Edward Thomas. *The AntiChristian Persecution of 1616-1617 in Nanking*. Columbia University, Ph. D, 1971

³⁸ *Ibidem*, pp. 1-34.

Shaozhou y prometió llevarlo con él a la capital imperial. En su camino hacia el norte llegaron a Nankín el 31 de mayo de 1595. Sin embargo, debido a las derrotas chinas en la península coreana se respiraba un clima de profundo antiextranjerismo³⁹. Ante esta situación, Ricci decidió no viajar a Pekín y se dirigió a Nanchang, en la provincia de Jiangxi, donde obtuvo un permiso para establecer una residencia. Ese mismo año, se le unió Jean Soerio mientras que dejó a Lázaro de Cattaneo a cargo de la residencia de Shaozhou. Dos años después, en 1597, Nicolás Longobardi también sería enviado a Shaozhou. En términos organizacionales, la misión china sufrió un cambio fundamental en 1597 ya que : Matteo Ricci fue nombrado Superior de la misión

40

En 1598, un funcionario chino, Wang Honghui, abrió nuevamente la oportunidad de viajar hasta Pekín. Wang fue llamado a Pekín para tomar el cargo de Ministro del Ministerio de Ritos de Nankín. En camino hacia la capital fue a visitar a Ricci a Shaozhou. Al enterarse de que ya no estaba allí, acompañado de Lázaro Cattaneo se dirigieron a Nanchang. Después de entrevistarse con Ricci, Wang aceptó llevarlos a Pekín. Jean Soerio se quedó a cargo de la misión en Nanchang y Ricci, Cattaneo y dos hermanos chinos partieron rumbo a Pekín. Arribaron a la capital del imperio el 7 de septiembre de 1598. Sin embargo, una vez más, no era seguro permanecer en la ciudad y Ricci decidió regresar a Nankín y, posteriormente, a Suzhou donde obtuvo un permiso para fundar una misión. Posteriormente, viajaron nuevamente a Nankín donde ya se vivía, con la muerte de Hideyoshi, un ambiente más relajado. Wang Honghui pidió a Ricci que abriera una residencia en la ciudad. Un año después, Lázaro

³⁹ Es interesante destacar que Valignano apoyó la invasión de Hideyoshi a China. Ver: Andrew Ross. *Op.Cit.* pág. 49.

⁴⁰ Antes de 1597, el rector del Colegio Jesuita en Macao era el Superior de la Misión China.

Cattaneo viajó a Macao y no regresó hasta 1600⁴¹. Mientras tanto, Ricci desarrolló la misión en Nankín. Despertó el interés de los letrados en sus exposiciones de los temas tanto seculares como religiosos. En poco tiempo estableció muchos contactos con funcionarios y letrados de la ciudad. Incluso despertó la admiración del excéntrico letrado Lizhi (1527-1602).

El 18 de mayo de 1600, nuevamente se presentó la oportunidad de viajar, acompañado de Pantoja, a Pekín. Viajaron con un eunuco que llevaba un cargamento de seda a la corte. Durante el viaje fueron interceptados por Ma Tang quien los detuvo seis meses en Tianjing. Finalmente, obtuvieron el permiso de construir una residencia en Pekín el 24 de enero de 1601. Ricci permaneció en la capital imperial hasta su muerte en 1610. De 1601 a 1610, la misión jesuita alcanzó sus niveles más elevados. En esa época, Ricci fue testigo de la conversión de Xu Guangqi (1562-1633) y de Li Zhizao (1565-1630) dos de los tres pilares de la iglesia en China. Con su ayuda el primero de los seis libros de los Elementos de Euclides fue traducido al chino. Aún así, tuvo pocos conversos, pero publicó sus obras más importantes. En 1603, por ejemplo, publicó el *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (la Verdadera doctrina del Señor del Cielo) y el mismo año, Valignano ordenó que Ricci, como superior de la misión China, informara directamente al jesuita provincial en Japón. De 1604 a 1606, se duplicó el número de misioneros jesuitas en China. Llegaron seis nuevos refuerzos: Bartolomeo Tedeschi, Gaspard Ferreira, Pierre Ribeiro, Alfonso Vagnoni, Félix da Silva y Sabatino de Ursis. El 20 de enero de 1606, murió Valignano en el enclave portugués de Macao, en los linderos de la civilización china. Cuatro años después, el 11 de mayo de 1610 moriría

⁴¹ Cuando Cattaneo llegó a Nankín fue nombrado superior de la misión en esa ciudad. Sin embargo, su salud se fue deteriorando y, finalmente, quedó Jean de Roca a la cabeza de la misma.

Matteo Ricci en la capital imperial. Con la muerte de ambos personajes, se cerraría un capítulo importante de la vida de la misión jesuita en China.

Capítulo 2: La estrategia jesuita de evangelización y el budismo.

2.1. La estrategia de “acomodación”.

Los estrategas jesuitas en Japón y China – Xavier, Valignano y Ricci-, partieron del supuesto de que las elites de ambas culturas, a diferencia de los africanos, los indios y los malayos, eran “Gente Blanca” como ellos⁴². Sin embargo, reconocer la semejanza de los europeos, los japoneses y los chinos tuvo dos grandes consecuencias: por un lado, acabó, gradualmente, con la mentalidad ibérica de la “conquista espiritual” y, por el otro, enfrentó al quehacer misionero con una enorme paradoja: cómo mantener el carácter religioso misionero y al mismo tiempo integrarse en la cultura a la que se quiere evangelizar y no conquistar⁴³. Este proceso denominado técnicamente como “acomodación”⁴⁴ implicaba sacrificar un pedazo de su propia tradición al enfrentarse a culturas tan ajenas como la suya. De acuerdo con C.E. Ronan, la misión jesuita:

“... was a succes in the sense that it stands out as a memorable episode in the world efforts as cultural accommodation; it has been one of the few serious alternatives to the otherwise brutal ethnocentrism of the European expansion over the earth”⁴⁵.

De esta forma, en este espíritu de acomodación, los jesuitas se enfrentaron en Japón y en China con una realidad ineludible: si querían establecer misiones en estos

⁴² Este entusiasmo por China y Japón se puede percibir incluso cronológicamente. A mediados de la década de 1570, la euforia por Japón superó la desilusión por India y alrededor de 1580, la euforia por China superó la desilusión por Japón.

⁴³ Rule, Paul. K'ung-tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretations of Confucianism. Hong Kong: Allenad Unwin, 1986, pág. 5 y Nicolas Standaert, “Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing, en Ching Feng, vol. XXXIV, no. 4 diciembre de 1991, pp.209-227.

⁴⁴ Nicolas Standaert. Op.Cit. pág. 214.

⁴⁵ Ronan C.E & B.B.C Oh (ed). East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773, Chicago: Loyola university Press, 1988, pág. XXXIII.

países no podrían hacerlo sin referirse a las representaciones, a los comportamientos y a la mentalidad religiosa que había sido formada a lo largo de los siglos por el budismo. En Japón, como veremos en el siguiente apartado, se buscó una “acomodación” formal con el budismo. En China, la estrategia de evangelización se diseñó en función de una síntesis del cristianismo con el confucianismo y, por ende, un rechazo violento del budismo. Debido a las enormes similitudes entre el budismo y el cristianismo, los jesuitas temieron ser vistos como un tipo de budismo proveniente de occidente.

2.1.1 Francisco Xavier, la acomodación y el budismo.

El pionero de la “acomodación” fue, definitivamente, Francisco Xavier. De acuerdo con el historiador jesuita H. Bernard-Maitre, el proceso de evangelización de Xavier estaba compuesto por dos métodos: la “tabula rasa” y la evangelización en las lenguas maternas⁴⁶. Sin embargo, como ya hemos visto en el capítulo primero, a la par de los “dos métodos”, en la experiencia de Xavier se pueden observar otras semillas de la futura estrategia de acomodación: la importancia de China y Japón, el gradual alejamiento del Padroado, los obstáculos de la “pobreza apostólica” en Asia, la importancia del poder político como instrumento de evangelización, la importancia de los círculos educados y, especialmente, la relación ambigua con el budismo⁴⁷.

El primer conocimiento que tuvo Francisco Xavier sobre el budismo, lo obtuvo por medio de Yajiro. En su estancia en Goa, el recién bautizado samurai japonés le contó la historia de “Xaca” (Buda) y le describió la vida de los bonzos. Le señaló que los budistas japoneses creían en el infierno, en el purgatorio y en el cielo. Además, le

⁴⁶ Ross, Andrew. *Op. Cit.* Pág. 20

⁴⁷ Estos elementos ya han sido presentados en el apartado 1.2.

explicó que veneraban a los ángeles y los santos. De esta forma, Xavier escribió desde Malaca el 22 de junio de 1549. En su carta señalaba que, según la información de Yajiro, los budistas japoneses tenían en sus templos "... des nombreuses statues de saints et de saintes, multicolores, souvent gigantesques; ils leur rendent le meme culte que nous, n'adorant qu'un seul Dieu et priant les saints d'intercéder pour eux aupres de lui"⁴⁸. Además, practicaban la penitencia, hacían peregrinaciones, recurrían a la meditación al estilo de los religiosos europeos, predicaban entre la gente y amenazaban con la existencia del Cielo y del infierno.⁴⁹

En este contexto, otros padres jesuitas ya habían escrito las primeras cartas que informaban sobre el budismo⁵⁰. El 25 de enero de 1549, Cosme de Torres envió, desde Goa, algunas indicaciones sobre la secta japonesa del Shingon⁵¹ y poco antes, otras dos cartas fueron enviadas a Lisboa. Una de éstas, tal vez la más influyente, fue la que padre Nicolás Lancilotto dirigió a Ignacio de Loyola desde Conchin el 26 de diciembre de 1548⁵². Esta carta permaneció inédita en su original, pero fue descubierta por el profesor Guillaume de Postel del Collège de France, conocido como el "príncipe orientalista", quien la tradujo al francés con algunos comentarios en su obra *Des Merveilles du Monde* en 1552. De Postel le otorgó una importancia histórica a esta carta. Creyó descubrir en el budismo una variante del cristianismo y la confirmación de que el apóstol Tomás había evangelizado en las Indias. Decía que el Xaca (buda) de los japoneses no era otro que Jesús, pero, con los años, los budistas habían olvidado

⁴⁸ De Lubac, Henri. *Op. Cit.*, pág. 53.

⁴⁹ *Ibidem.*, pág. 53.

⁵⁰ Etiemble, " Le Bouddhisme chinois vu par les jesuits confuceens" en Lionello Lanciotti (ed). *Sviluppi Scientifici Prospettive Religiose Movimenti Rivoluzionari in Cina*. Firenze:Leo S. Olschki ,1975, pp.103-114.

⁵¹ De Lubac, Henri. *Op. Cit.*, pág. 53.

⁵² La carta de Lancilotto sobre el budismo tuvo, posteriormente, una amplia difusión: se tradujo al español en 1894, al alemán en 1902 y al portugués en 1907.

el nombre de su fundador⁵³. Según él, el pueblo japonés poco a poco convirtió la verdad de Jesús en la fábula de "Xaca" Sus parientes se llamaban Jambondaino y Magabonin que no eran más que una deformación de los nombres de José y María⁵⁴. Además, en sus comentarios a esta misiva, apuntaba algunas similitudes entre las dos religiones. Afirmaba que los "Giapangis" – japoneses- tenían una religión particularmente digna de ser conocida por los cristianos. Ésta, conocía a la Santa Trinidad, el signo de la cruz y los ritos. La similitud era tal que todo parecía demostrar que los budistas japoneses conocían, definitivamente, la ley de Cristo.

Sin embargo, el entusiasmo de Postel estaba mal fundado y fue contradicho por el mismo Francisco Xavier quién en una carta del 5 de noviembre de 1549, señalaba que los bonzos tenían muchos vicios contra la naturaleza, situación que se agravó, como ya hemos mencionado, con el problema del uso del concepto

⁵³Etiemble, *Op. Cit.* pág. 106.

⁵⁴Paradójicamente, la leyenda cristianizada de la vida del Buda había sido una lectura edificante desde la Edad Media en Europa. Parece ser que la leyenda del Buda, referida en el texto sánscrito *Lalita Vistara* pasó una serie de etapas semejantes a las que recorrieron otros textos sánscritos. Hipotéticamente, un persa del siglo VI, convertido al budismo, tradujo el libro de Judasaf (Bodhisattva) al persa. Luego, un cristiano de los que habitaban en el imperio de los Sassanidas lo arregló con el nombre de el *Libro de Judasaf y Balahur*. Del persa pasó al siríaco donde sufrió modificaciones que lo alejaban más del original budista. De esta versión, nacen una traducción georgiana, que todavía existe, y una griega atribuida a Juan Damasceno, quien en 1470 le imprimió un carácter teológico y polémico. Esta obra fue traducida al español como *Historia de los Soldados de Christo Barlaam y Josafat* por Juan de Arce Solórzano en 1608 y fue impresa en una versión de Fray Baltasar de Santa Cruz en Manila en 1692. En 1611, Lope de Vega comenzó a escribir una comedia titulada *Baarlaán y Josafat* dándole un tratamiento dramático a la obra por primera vez en España. Sin embargo, esta historia ya había penetrado en el teatro popular de varias naciones. En el teatro francés hay dos *Misterios de Barlaam, Josaphat y el rey Abenir*, uno del siglo XIV y otro del siglo XV. En el mismo siglo existía también una versión italiana *Rappresentazione di Barlaam e Josafat* de Bernardo Pulci. Así, Lope de Vega, quien probablemente no supiera nada de esto, tomó los elementos del drama sagrado y profano y escribió su obra. Sin embargo, en esta época en España circulaban unos dramas jesuitas entre los cuales resalta una pieza titulada *Tragicomedia Tanisaorus*, que constituye una arbitraria variante del tema de Barlaán y Josafat. Asimismo, parece ser que el tema lo llevaron los jesuitas a tierras lejanas, existe el registro de una representación celebrada en Tanjore 1653 posiblemente obra de un poeta indígena, escrita en tamil, pero puesta en escena por el padre Manuel Álvarez. Ver: Menendez y Pelayo Marcelino. *Los Orígenes de la Novela*, Tomo I. Madrid: Bailly/Bailliere é Hijos, 1905, pág. XXXVII y Montesinos, José. *Lope de Vega: Barlaán y Josafat*. Madrid: Centro de estudios históricos, 1935, pág. 183.

budista de Dainichi para traducir el concepto de Dios. Las noticias del budismo estaban tan mal fundadas por De Postel que, el secretario de Loyola, Polanco, escribió a Roma el 26 de agosto de 1553 y señaló que, en lo que concierne a las cartas de la India, la historia del Xaca se podía omitir⁵⁵.

A pesar de todo, la experiencia de Francisco Xavier con el budismo fue muy breve. Llegó a Japón a la edad de cuarenta y tres años y murió, en las costas chinas, a los cuarenta y seis. Es decir, su interrelación con el budismo y los bonzos japoneses fue tan solo de dos años. En el periodo de Yamaguchi fue cuando tuvo más contacto con los monjes budistas. En la misma carta de noviembre de 1549 relata sus conversaciones con un monje budista llamado Ningit "corazón verdadero" y señala sus discusiones sobre la inmortalidad del alma. En 1551, conversó con bonzos de la secta Shingon y, a través de estos encuentros descubrió el error en la traducción de Dios como Dainichi que, originalmente, es un término de esta religión. A partir de esta crisis, comenzó a recriminar al budismo de ser una invención diabólica⁵⁶.

Finalmente, en sus discusiones con los bonzos, Xavier descubrió que cada vez que los japoneses se sentían presionados en algún argumento, siempre recurrían a la autoridad de los chinos y siempre afirmaban que si el cristianismo era una religión verdadera hubiera sido aceptada y conocida por los chinos. El argumento de autoridad de los japoneses, convenció a Xavier que la única manera de convertir a los japoneses era convirtiendo, primero, a los chinos al cristianismo⁵⁷.

⁵⁵ Etienne, Op.Cit. pág. 107.

⁵⁶ De Lubac, Henri. Op. Cit., pág. 59.

2.1.2. Alessandro Valignano, Francisco Cabral y la percepción del budismo.

2.1.2.1 “Il modo soave” vs. “ el camino de Ignacio”.

Valignano fue quien realmente creó un novedoso estilo de evangelización para Japón y, posteriormente, para China. Cuando fue nombrado Visitador del Este por el General de la Sociedad de Jesús en 1573, Alessandro Valignano partió hacia Portugal con el objetivo de derruir los cimientos del Padroado y garantizar la autonomía de la Sociedad de Jesús en sus misiones en Asia. Es decir, el protegido de Mercuriano, planeaba desarrollos contrarios a los caminos aceptados por las autoridades portuguesas tanto reales como eclesiásticas. Valignano era promotor de la “perspectiva romana” de evangelización que se definía en una sola frase: “il modo soave”⁵⁷. En cambio, Portugal se había convertido en el bastión del “camino de Ignacio” que enfatizaba de sobremanera la jerarquía y la disciplina dentro de la Sociedad de Jesús. Esta visión tenía dos sólidos defensores en Portugal: Leao Henriques y Luis Goncalves da Camara. Ambos habían conocido a Loyola, a Xavier y a los otros miembros fundadores de la orden jesuita. Henriques había sido rector de la Universidad de Coimbra – donde eran formados todos los jesuitas que iban rumbo a Asia- y en 1573, era confesor del Cardenal Infante de Portugal, Dom Henrique. Goncalves da Camara

⁵⁷ Gallagher, Louis J. *Op. Cit.* Pp.117-118.

⁵⁸ Este modo de evangelización fue promovida por el anterior General de la orden: Francisco Borgia.

era el confesor del rey y fue a quien Ignacio de Loyola le dictó sus memorias poco antes de morir⁵⁹.

Alessandro Valignano al llegar a Portugal se enfrentó con estos dos personajes en su intento de lograr mayor autonomía de la corona portuguesa. Como ya habíamos mencionado en el capítulo primero, el patronazgo quedó marcado por la mentalidad ibérica y católica del siglo XVI y, aún las órdenes religiosas tradicionales, vincularon la cultura ibérica y los elementos esenciales de la fe cristiana. En este sentido, Valignano trató de desincorporar la misión jesuita del Este de la institución del padroado.

El primer conflicto se presentó sobre el número de nuevos jesuitas - su origen nacional y religioso - que la compañía de Jesús reclutaría para sus misiones en Asia. Valignano rompió con la tradicional práctica portuguesa en el proceso de selección de los nuevos elementos. Propuso llevar consigo 55 jóvenes jesuitas de origen español e italiano y, fundamentalmente, reclutados entre los denominados "confesos"⁶⁰. Además, procuró que, en su estancia en Portugal, estos jóvenes fueran entrenados de acuerdo a sus propios lineamientos y no según el "camino de Ignacio" que se centraba en un estilo de liderazgo riguroso. Finalmente, trató de acabar definitivamente con el control portugués sobre la correspondencia jesuita. Como mencionamos en el capítulo primero, toda las comunicaciones de la orden provenientes de Asia eran abiertas por las autoridades portuguesas y sólo las cartas que se consideraban apropiadas eran enviadas a Roma. Con el afán de lograr una mayor independencia, Valignano señaló que el General Jesuita quería un procurador de esta orden con oficina en Lisboa⁶¹. Este funcionario estaría a cargo de todas las necesidades de la compañía en Asia; desde enviar a los nuevos refuerzos hasta recibir las cartas de los jesuitas. Para pesar

⁵⁹ Andrew, Ross, *Op. Cit.*, pp 36-37.

⁶⁰ Cristianos de origen judío. Ver: *Ibidem*, pp 37-38.

de las autoridades portuguesas, el primer procurador sería el italiano Alessandro Vallareggio.

Como se puede ver, aún antes de que Valignano partiera a Goa en 1574, el Visitador se movió en dos frentes para lograr cierta independencia de las autoridades portuguesas: por un lado, insistió en el control, selección y entrenamiento de los nuevos reclutas de la orden y, por el otro, implementó una serie de medidas administrativas para garantizar la autonomía de gestión de la compañía de Jesús.

2.1.2.2. La estrategia de Alessandro Valignano y el método de Francisco Cabral.

Después de la muerte de Francisco Xavier en Macao en 1552, Francisco Cabral fue nombrado superior de Japón de 1570 a 1581, pero bajo su dirección, la empresa misionera se estancó. La actitud de Francisco Cabral reflejaba claramente el "camino de Ignacio" promovido por las autoridades eclesiásticas portuguesas y reproducía el eurocentrismo cristiano e ibérico del que hemos hablado anteriormente. Cabral sostenía que en el proceso de la actividad misionera, los japoneses tendrían que adaptarse a los jesuitas portugueses. Desde esta perspectiva, la acción de los misioneros no podía ser verdaderamente eficaz sino dentro de una especie de los enclaves sustraídos del entorno japonés. De acuerdo con el historiador jesuita J. F. Schütte, el método de la misión de Cabral estaba construido a partir de dos premisas: en primer lugar, partía de un juicio pesimista del "carácter" japonés y, en segundo lugar, el énfasis estaba puesto sobre la supremacía de los recursos sobrenaturales de

⁶¹ Ibidem, pág. 38.

la misión como la pobreza, la humildad de la vida apostólica, el poder de la cruz etcétera⁶²; recursos que ya habían sido reformulados por Francisco Xavier unos años antes.

Con la finalidad de corregir los errores del método de evangelización de Cabral, Alessandro Valignano llegó a Japón el 25 de julio de 1579. Allí, se encontró con un ambiente gobernado por los prejuicios y donde no había habido un esfuerzo consciente por enseñarle japonés a los europeos. Valignano ordenó un cambio completo en la estrategia de evangelización. Para ello, se celebraron tres consultas con el fin de consolidar un programa misionero⁶³. Dentro de la agenda discutida, especialmente llama la atención la resolución sobre la pregunta XVIII: “ ¿Es apropiado observar en todo las costumbres y las ceremonias usadas por los bonzos?”. La respuesta es afirmativa: “*Es del todo necesario que nos acomodemos*”⁶⁴.

A partir de estas consultas, Valignano escribió un manual de etiqueta titulado *Advertimentos e Avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao* en 1581. El índice de este texto demuestra el grado de acomodación que pretendía alcanzar el Visitador:

- “1. Of the measures which have to be taken to gain and preserve authority in dealing with the Japanese.
2. Of the measures which have to be taken to win the confidence of Christians.
3. Of the courtesies which the Padres and Imaos have to follow with outsiders.
4. Of the manner to be used in proffering or accepting wine and relishes.

⁶² Elison, George. Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan. Cambridge: Harvard University Press, 1973, pág. 55.

⁶³ En octubre de 1580 en Usuki; en 1581 en Nagasaki; y en julio de 1581 en Azuchi.

⁶⁴ Elison, George, Op.Cit. pág. 57.

5. Of the manner of behavior to be used by the Padres and Irmaos among themselves, and to the others of the residence.
6. Of the measures which have to be taken in entertaining Ambassadors or other persons of standing, and of the invitations and presents which are to be tendered.
7. Of the measures which have to be taken in building our residences and churches in Japan⁶⁵.

Como se puede ver, la acomodación propuesta por Valignano es una acomodación extrema. Aunque, en las consultas, también se afirmó que la acomodación es sólo formalista y no sacrifica la esencia interna. Por ejemplo, a los aspirantes japoneses a jesuitas se les exigía que extirparan sus hábitos y costumbres. De acuerdo con Nicolás Standaert, en la acomodación el misionero se adapta como el actor principal. Éste acomoda la lengua y los elementos externos como el vestido, las reglas formales y la música litúrgica, pero el mensaje evangélico se considera invariable⁶⁶. Sin embargo, mantener la sustancia significa también no renunciar totalmente a la mentalidad ibérica. Como Xavier, Valignano mostró la falta de respeto sobre las cualidades morales e intelectuales de los africanos, los indios y los malayos. Mientras que en un informe de 1577 enfatizó el carácter de “gente blanca” de los japoneses y los chinos. De acuerdo con Andrew. C, Ross,

“In Japan and China, among the ‘gente blanca’ whose sophisticated societies appeared to him to be on a cultural level with Europe’s and which were external to the padroado and the patronato, the Jesuit Visitor shaped and oversaw the outworking of a new missionary approach. This broke with the conquistador tradition of the Iberian missions and at a deeper theological and philosophical level broke with the very

⁶⁵ Ibidem, pág. 58.

⁶⁶ Standaert, Nicolas. Op.Cit. pág. 214.

concept of christedom and with a Eurocentric understanding of religion, culture and history”⁶⁷.

Esta nueva actitud quedó plasmada, definitivamente, en su *Sumario de las cosas de Japón* publicado en 1583⁶⁸. En este texto, afirma que el estilo de vida de los japoneses es tan raro que, los misioneros, si quieren lograr algo, tienen que “acomodarse” a sus maneras. Así, el Visitador del Este propuso a los padres tres reglas de conducta: en primer lugar, tienen que vivir inmaculadamente en lo relacionado con su residencia, su inmobiliario, su comida, sus vestimentas. Siempre deben preservar la limpieza según los usos japoneses. En segundo lugar, deben mantener la cortesía y el decoro en su comportamiento. En tercer lugar, “han de guardar la autoridad y la dignidad”⁶⁹.

En suma, se puede observar que la estrategia de Valignano iba encaminada a: por un lado, colocar a la misión jesuita en Japón en una posición viable y, por el otro lado, reconocer que para remover los obstáculos estructurales para la evangelización es necesario comenzar con los obstáculos psicológicos.

2.1.2.3 El Visitador del Este y el budismo.

Por la importancia del budismo en la sociedad japonesa, el programa de “acomodación” de Valignano iba dirigido, en muchos sentidos, a los miembros de esta religión. En esta época, también se conformó una “actitud” hacia el budismo que perduraría en toda la misión jesuita. Valignano asumió al budismo japonés desde dos

⁶⁷ Ross, Andrew. *Op. Cit.* Pág. 42.

⁶⁸ Valignano, Alessandro. *Sumario de las cosas de Japón (1583)*. Tomo I, Monumenta Nipponica Monographs, Tokio: Sophia University, 1954.

⁶⁹ Elison, George. *Op. Cit.* Pág. 57.

puntos de vista: en primer lugar, debido a la importancia del budismo, al privilegio del que gozaban los bonzos y tal vez a las similitudes "externas" entre ambas religiones, Valignano decidió que los jesuitas imitaran la manera de vestir y la organización propia de los monasterios zen. En segundo lugar, debido a las diferencias doctrinales y a la actitud cristiana de la "religión verdadera" acusó a los monjes budistas de perversos y de embaucadores de gente. En el mismo espíritu de la carta de Francisco Xavier de noviembre de 1549, el Visitador del Este señalaba:

" Porque muchas sectas (budistas) se levantan de noche y cantan juntos sus oficios con tanto reposo y ceremonias como podrían hacer frailes capuchinos; y hacen sus fiestas y sus enterramientos con tanta solemnidad y pompa, cuando los hacen solemnes (que es pocas veces por lo mucho que han de gastar los herederos del difunto). que parece que en cierta manera el demonio los enseña a remedar nuestras cosas, porque en muchas se conforman con lo que nosotros decimos; aunque hay una tanta diferencia de ellos a nosotros como de la mentira a la verdad y de las tinieblas a la luz"⁷⁰.

Como se puede ver, Valignano, por las enormes similitudes entre ambas religiones reconoció la amenaza que significaba el budismo para el cristianismo. Por ello, en el mismo tenor que Francisco Xavier, acusó al budismo de no ser más que una religión de inspiración demoniaca que para ganarse la lealtad de los japoneses predicaba " la misericordia y el grande amor" que les tenían Amida y Xaca. Pero, este último, Shakyamuni, el buda histórico, no era más que un perverso filósofo natural que buscando ennoblecimiento personal había fingido una vida santa diciéndole a la gente que:

⁷⁰ Valignano, Alessandro, Op. Cit., pág. 64.

"... aunque hagan cuantos pecados quisieren, con invocar sus nombres(Amida), esperando firmemente en ellos y en sus merecimientos, quedan purgados y limpios de todos sus pecados, sin tener necesidad de hacer otra penitencia ni de otras obras, porque con ellas se hace injuria a las penitencias y obras que ellos hicieron para salvar a los hombres. De manera que dieron propiamente a la doctrina de Lutero"⁷¹.

Como se puede ver, Valignano le dio una lectura totalmente negativa a la doctrina budista, cargándola de los prejuicios del cristianismo sobre otras religiones y, aún más se relacionó a los bonzos, desde entonces, con la contrarreforma: con la experiencia de la Sociedad de Jesús con el protestantismo. Así, con estos prejuicios, frente a una especie de Protestantismo oriental, los jesuitas no iban a ceder un palmo y tomar el riesgo de dialogar seriamente con ellos.

Además, los misioneros, como los portadores inconscientes de las formas de pensar y los estilos de reflexionar propios de la mentalidad europea del siglo XVI, nunca pudieron comprender cabalmente la filosofía budista. Por ejemplo, la invocación del nombre del buda Amida y el lugar central que juega en el budismo de la tierra pura⁷². Al referirse a la doctrina budista, el mismo Valignano afirma:

"... hablan de tal suerte que parece que las almas no difieren del mismo Amida o son de su substancia, que pasando de un cuerpo a otro padecen diversos infiernos y penas hasta que llegan al sartorar (como ellos dicen), entendiendo que todas las cosas proceden de este Amida, que es su principio, del cual no difieren y que cuando acaban se resuelven en él, y que llegando a esto tienen su contento y paraíso. Mas como digo,

⁷¹ Ibidem, pág. 67.

⁷² Lo que se conoce técnicamente como la práctica de recitación del nombre del buda o *nianfo*, es uno de los pilares del budismo de la tierra pura y el resultado del sincretismo de esta escuela budista con el budismo zen. Esta práctica será retomada más adelante cuando se analice el caso del monje budista Zhuhong.

todas estas cosas y otras dicen tan confusamente que no se puede averiguar en limpio la verdad de lo que dicen, mas fácilmente se interpreta de diversas maneras"⁷³.

Finalmente, por medio de los informes de Valignano, Possevino- sustituto de Polanco- comprendió que la doctrina del Buda se prestaba a estas dos interpretaciones: como una especie de bastión olvidado del cristianismo como argumentaba Postel, o como una religión de gente perversa como mencionaron Francisco Xavier y Valignano. Possevino, desde Roma, fue de los primeros en descubrir que el budismo, en su variante japonesa, era una doctrina mística inclinada al quietismo; una doctrina que podría catalogarse de "atea", pero "atea" como era el Protestantismo⁷⁴.

⁷³ Ibidem, pág. 63.

⁷⁴ Etiemble. Op. Cit. Pág. 107.

2.2. La estrategia de evangelización en China.

2.2.1 La incipiente asimilación con el budismo y la propuesta del padre

Michael Ruggieri.

Cuando Ruggieri y Ricci se instalaron en el sur de China en 1583, su objetivo primordial era aplicar la idea de “il modo soave” de Valignano. En una época en que las costas chinas estaban amenazadas por la piratería, por los portugueses y los castellanos, los sacerdotes jesuitas tuvieron que hacer creer que no tenían que ver nada con esa gente. De acuerdo con Ruggieri,

“ En los comienzos es necesario proceder con mucha dulzura con esta nación y no actuar con un celo indiscreto, pues arriesgaríamos perder muy fácilmente las ventajas que hemos adquirido y que no sabemos cómo podríamos recuperar. Digo esto porque esta nación es muy enemiga de los extranjeros y teme en particular a los portugueses y castellanos, a los que tienen por gentes belicosas”⁷⁵.

Por eso, cuando obtuvieron el permiso de establecerse en la ciudad de Zhaoqing, aceptaron el consejo del mismo prefecto de la ciudad, Wang Pang, y decidieron vestirse como monjes budistas. Paradójicamente, el mismo Wang Pan les dio una placa para la entrada de su “iglesia” que rezaba: *Xian Hua si* 賢花寺 o “Templo de la Flor de los Santos” que aludía directamente al budismo. Al principio parecía que la asimilación del budismo con el cristianismo sería inmediata y, de alguna manera, es muy posible que los misioneros se entusiasmaran con el cordial recibimiento en un país caracterizado por ser “muy enemigo de los extranjeros”. Incluso los laicos se

portaron con los misioneros muy parecido a como lo hacían con los monjes budistas. El mismo Ricci escribe:

“Muchos -a su llegada a Zhaoqing- comenzaron también a ofrecer perfumes para incensar el altar y a dar limosnas a los padres para su alimento y para el aceite de la lámpara que estaba encendida ante el altar. Hubiera sido fácil obtener de los mandarines alguna renta sobre las tierras de sus templos, pero les pareció a los padres que era mejor no recibir dicha renta”⁷⁶.

Antonio de Almeida, que acompañó a Ruggieri en su viaje a Zhejiang en 1585, describe la acogida calurosa que recibieron por parte de los bonzos en el norte de Guangzhou:

“ El 5 de enero llegábamos a la ciudad de Gaoling donde terminaba nuestra navegación en ese río y allí, dijimos la misa. Tanta gente acudía que no podíamos defendernos. Un devoto de los ídolos⁷⁷ vino a invitarnos. Nos hacía fiesta en su casa donde hay grandes altares. Y muchos padres, o mejor dicho bonzos, que recitaban las oraciones y practicaban las ceremonias, nos hicieron una amistosa acogida y comimos con ellos, y nos mostraron una particular benevolencia. Dimos a nuestro huésped un libro y ciertas oraciones y todos se dejaron convencer fácilmente”⁷⁸.

En otro lugar escribe,

“Estamos rodeados de bonzos por todos lados, que nos tratan amistosamente, y cada tarde vienen a escuchar las cosas de Dios; hasta hoy no podemos defendernos de la multitud que se junta a vernos; a los más importantes les mostramos nuestro altar y

⁷⁵ Carta del 25 de enero de 1584. Citada en Gernet, Jacques. Op.Cit., 1989, pág. 25.

⁷⁶ Ibidem, pág. 96.

⁷⁷ Un monje budista

⁷⁸ Citado en Gernet, Jacques. Op.Cit., 1989, pp.95-96.

hacen su reverencia a la imagen del salvador. Todos los mandarines de alto rango y letrados acudieron y demuestran su contento, diciendo que no nos dejarán ir"⁷⁹.

Como se puede ver claramente, las afinidades entre el cristianismo y el budismo y la presentación de los padres jesuitas como bonzos occidentales provocó, de inmediato, una gran aceptación en la sociedad china. Todo parecía favorecer el acercamiento entre los misioneros cristianos y los monjes budistas. El mismo Ricci, anota una gran cantidad semejanzas entre las dos religiones como lo había hecho el mismo Valignano. Había similitudes entre los dogmas y los ritos, los budistas contaban también con su idea de la trinidad como en el caso de los tres cuerpos del buda, o de las tres joyas. Creían en los paraísos y en los infiernos; practicaban las penitencias, observaban el celibato y hacían uso de las limosnas. Adoraban las reliquias, usaban incienso y el rosario; a la hora de rezar tomaban la actitud de colocar las manos juntas sobre el pecho. Tenían las cinco prohibiciones parecidas a los diez mandamientos; practicaban los ayunos y las abstinencias y había monasterios para mujeres⁸⁰. Además escribe Ricci:

" Tienen además grandísimas semejanzas con nuestros ritos eclesiásticos. Cuando rezan, su canto parece ser propiamente nuestro canto gregoriano. En sus templos tienen imágenes y lámparas. Sus ministros llevan capas muy similares a la de nuestros sacerdotes"⁸¹.

Al principio, tal vez debido a las similitudes, los misioneros cristianos promovieron abiertamente una cierta identificación con el budismo. Esto se refleja claramente, en el primer catequismo editado en 1581 por Ruggieri e impreso en

Ibidem, pág. 96.

Ibidem, pág. 97.

Ricci, Matteo. Costumbres y Religiones de China. Argentina:Ediciones de la Universidad del Salvador y Diego Torres,1985, pág. 134.

Zhaoqing en 1584. En este, los cristianos son presentados como bonzos de la India⁸². De la misma forma, el primer culto que los jesuitas trataron de insertar en la sociedad china fue la veneración a la madre de Dios. La capilla que Ruggieri y Pasio erigieron en Zhaoqing en 1583 fue dedicada a la *Tianzhu shengmu niangniang* 天主生母娘娘 “ la Dama Santa Madre del Cielo”. Aparentemente, los jesuitas eligieron conscientemente esta analogía religiosa que, de alguna forma, favorecía un sincretismo cristiano-budista. En Japón, de acuerdo con Jacques Gernet ocurrió algo similar, “... c’est ainsi que le Bodhisattva Guanyin 觀音, la Kannon japonaise, divinité salvatrice confondu avec la Vierge, a donné naissance au Japon á la figure hybride de Maria-Kanno”⁸³.

Sin embargo, estas analogías religiosas no sólo impactaron a los japoneses y los chinos, los portugueses que llegaron a China a finales del siglo XVI creyeron ver en la Guanyin una réplica de la virgen María y el infante Jesús⁸⁴. Finalmente, en los primeros años, el mismo Ricci, aparentemente, estaba de acuerdo con la identificación budista. En un proyecto de carta escrito en chino por el mismo para el emperador Ming en 1588, se refiere al Papa como “un gran bonzo” ó *daseng* 大僧 o como el “rey de los bonzos” *heshang wang* 和尚王⁸⁵.

A pesar de este incipiente y exitoso ambiente de asimilación, en la misión China comenzó a haber fricciones sobre el tipo de táctica a seguir para aplicar la

⁸² Gernet, Jacques, *Op. Cit.* 1975, pág. 117.

⁸³ *Ibidem*, pp.118-119.

⁸⁴ *Ibidem*, pág.119.

⁸⁵ *Ibidem*, pág.117.

acomodación. De acuerdo con Paul Rule⁸⁶, Matteo Ricci proponía una acomodación con el confucianismo. Pero, Michael Ruggieri, en cambio, estaba a favor de acomodarse con el budismo chino como ya estaba, naturalmente, ocurriendo. Ruggieri tenía una opinión mala sobre el confucianismo y trató de interpretar al budismo en relación con el cristianismo. En un manuscrito en latín atribuido a él titulado *Commentarii*⁸⁷, se afirma que el budismo promete más que el confucianismo. Describe las deidades budistas y la existencia del misterio de la trinidad. Y, en la misma, línea de los escritos jesuitas sobre el budismo afirma:

“The chinese have veiled and, in my opinion, prophetic intimidations of the Christian religion and first of all the chief object of the religious cult, Sciechia, the wisest and most intelligent of beings, whom they believe to have brought down heaven the most holy law”⁸⁸.

Según el texto atribuido a Ruggieri, el Dios de los budistas es llamado de tres formas: Nan-vu, omitofe y sciechia. Es decir, simboliza el misterio de la trinidad.

Sin embargo, como ya había ocurrido en Japón, las semejanzas también podrían provocar que el cristianismo se perdiera en el mundo budista como una secta más. Para los misioneros cristianos educados en la firmeza de las creencias y el rigor de los dogmas eso era inconcebible. Por ello, en línea con Valignano, Ricci afirmó que el budismo no era más que una deformación del cristianismo y los budistas, como veremos más adelante, no se merecían ningún tipo de consideraciones. Asimismo, su experiencia en Cantón le ayudó para llegar a la conclusión de que era indispensable

⁸⁶ Rule, Paul. *Op.Cit.*, pág. 5.

⁸⁷ Presumiblemente, este texto fue escrito entre 1589 y 1607 cuando Ruggieri se encontraba de vuelta en Europa. Ver: *Ibidem*, pág. 10

⁸⁸ *Ibidem*.

para el progreso de la misión que no existiera ninguna confusión entre los misioneros cristianos y los monjes budistas, personas normalmente ignorantes.

" Estos ministros no gozan de buena fama; se los considera de bajo nivel, la gente más viciosa de China; en parte por su origen, pues son hijos de personas carentes de todo, vendidos cuando chicos por sus padres a los Oscian (bonzos) viejos de los que heredan más adelante las rentas y el puesto y en parte por la ignorancia y la mala educación en la que se van formando junto a sus maestros. Por lo tanto no tienen conocimientos de las letras y la etiqueta, con excepción de casos raros de algunos mejor dotados, que se ponen a estudiar y aprenden algo". ⁸⁹

En última instancia, ante el peligro de ser absorbidos por el budismo y frente a la visión negativa que se construyó en Japón por Xavier y, especialmente, por Valignano, una estrategia de acomodación con el budismo tenía muy pocas posibilidades de prosperar. Por ello, el debate y el enfrentamiento entre la táctica de acomodación propuesta por Ruggieri y la planteada por Ricci se definió a favor de este último. Este enfrentamiento, aparentemente, le costó a Ruggieri su retorno a Roma en 1588. Cinco años después, Alessandro Valignano, siguiendo los consejos de Matteo Ricci, ordenó que la acomodación debería de llevarse a cabo con el confucianismo.

2.2.2 Matteo Ricci y la acomodación con el confucianismo.

Cuando los misioneros jesuitas llegaron a China, a finales de la dinastía Ming, se enfrentaron con un fenómeno religioso muy particular: la tendencia a fusionar las denominadas tres enseñanzas – confucianismo, budismo y daoismo- en una sola. En

⁸⁹ Ricci, Matteo. Costumbres y Religiones de China. Argentina:Ediciones de la Universidad del Salvador y Diego Torres, 1985, pág. 136

términos religiosos, a este movimiento se le denominó el movimiento de las tres religiones ó *sanjiao* 三教. El sincretismo de las tres doctrinas y, en particular, el sincretismo del budismo con el confucianismo fue, aparentemente, promovido por un tal Lin Zhao'en(1517-1598) que creó, en la provincia de Fujian, una religión parcialmente popular que combinaba las tres enseñanzas y que se extendió a Jiangxi, al Zhejiang y a la región de Nankin⁹⁰.

De la misma manera, este ambiente sincrético propio de la civilización China, había creado a partir de la dinastía Han (206 a.C – 220 d. C), una gradual fusión del budismo con el confucianismo que dio lugar a lo que se conoce como neoconfucianismo⁹¹. En la dinastía Ming (1368-1644), surgió una nueva rama del

⁹⁰ Liu Ts'un – Yan, "Lin Chao-en (1517-1598): The Master of the Three Teachings", *T'oung Pao*, vol. LIII, Livr. 4-5, Leiden, 1967, pp. 253-278.

⁹¹El neofucianismo es el resultado de la introducción del budismo a China. Es decir, es una declaración de independencia frente al budismo pero, al mismo tiempo, incorpora ciertos elementos de esta religión. A pesar de que no es una escuela unificada, se puede afirmar que el *li* 理 era el concepto general y aglutinador del sistema filosófico neoconfuciano. A partir de éste surgían los cuatro principios o virtudes que determinaban a la acción humana: el *ren*, *yi*, *li* y *zhi*. La naturaleza humana, de acuerdo con esta escuela contiene al principio fundamental. Para ellos, "性 es 理". Por lo tanto esta filosofía fue descrita como *lixue* 理學 o *xinglixue*. 性理學. Este concepto base del neoconfucianismo es, en un sentido más amplio, un ataque a la percepción budista del mundo. El sistema filosófico neoconfuciano se construyó atacando tres premisas budistas: (1) el mundo es una ilusión, (2) el ser humano es ilusorio y (3) la teoría de la mente. Es decir, el neoconfucianismo, probablemente, trata de dar respuesta a los mismos problemas que eran centro de las discusiones budistas. En este sentido, al igual que el budismo, esta renovación de la filosofía confuciana se constituyó como una cosmología, una metafísica, una epistemología, una psicología y una ética. Para lograr esto, los filósofos neoconfucianos invirtieron, metodológicamente, la estructura filosófica del confucianismo. Confucio y Mencio centraron su discusión en las reglas de una vida práctica y se negaron a comentar cuestiones relacionadas con la última realidad. En cambio, los neoconfucianos, tal vez siguiendo el esquema filosófico budista, comenzaron sus discusiones con la cosmología – con la realidad del Dao- y fueron "descendiendo" hasta arribar al problema de la vida práctica y la naturaleza humana. Es más, esta estructura filosófica se puede rastrear incluso cronológicamente. De manera general, Hanyu y Li Ao establecieron la orientación del nuevo discurso. Zhou Dunyi, Shao yung y Zhangzai consolidaron la explicación cosmológica del universo. Los hermanos Cheng consolidaron estas reflexiones en términos de la naturaleza humana y, finalmente, Zhu Xi sintetizó este gigantesco esquema. Estos personajes, trataron de dar una respuesta alternativa a la problemática budista. Rescataron tres principios para combatir los tres puntos de la filosofía budista mencionados anteriormente.(1)El Dao es la realidad no una entidad ilusoria.

neoconfucianismo creada por el maestro Wang, Yangming y conocida como la "escuela de la mente-corazón" ó *xinxue* 心學. Las principales premisas de la doctrina de Wang

Afirman la existencia del mundo fenoménico y del Dao como el "concepto mas elevado " que abarca a todo. En el budismo, las cosas no tienen sustancia sino son el resultado de la combinación de "cinco agregados" o skhandas. La contrapropuesta cosmológica neoconfuciana es el Diagrama del *Taiji* de Zhou dunyi. En resumen, este esquema muestra que el Dao es el proceso cósmico y éste se dirige hacia un final racional y moral en el reino de la naturaleza humana.(2)*La naturaleza humana es originalmente buena y no el resultado de la interacción aleatoria de los cinco skhandas.* Desde el contexto cósmico, los neoconfucianos reflexionaron alrededor del añejo problema de la naturaleza humana. La respuesta al problema permanente de la bondad/maldad de la naturaleza humana la dio Zhang Zai, al reconocer que ésta estaba constituida por dos naturalezas: una "esencial" que es "principio" y "otorgada por el Cielo" y una "física" que está conformada por deseos y emociones que tienden a tergiversar esa naturaleza esencial.(3)*Se concentran en la esencia de la mente y no en su funcionamiento como lo hace el budismo.* A partir de la explicación dual de la naturaleza humana se desarrolla una teoría de la mente. La mente también posee dos "naturalezas" una que es "razón" y "principio" y una que es "natural " y "baja" ó "física". Esta teoría de la mente es un ataque frontal al budismo porque éste: a) no reconoce la existencia de una "razón cósmica" por su creencia en la irrealidad del mundo y b) al desconocer el "principio" en la mente humana sólo se concentra en su funcionamiento. En suma, el neoconfucianismo: 1) es una contrapropuesta a la teoría budista del mundo, del ser humano y de la mente; 2) resolvieron el problema de la "naturaleza humana". 3) todo esto se logró impregnados por la filosofía budista y, especialmente, por las técnicas de cultivo personal y meditación de esta religión. En términos prácticos, esta filosofía estableció patrones de vida que perduraron desde la dinastía Song hasta el encuentro de China con occidente en el siglo XIX. Este patrón de vida, socialmente, se constituyó en cinco instituciones: (1)*Dao tong o la línea de sucesión del Dao.* Fue Mencio quien estableció el criterio básico de esta "línea apostólica de sucesión". Para él, Yao y Shun se conformaron en los símbolos de los "gobernantes ideales". Posteriormente, fue Han yu quien colocó a Mencio al final de esta línea de sucesión. Es decir, el argumento de fondo afirma que la sucesión terminó con Mencio debido a la influencia degradante del daoismo y el budismo en China.(2) *La ciencia de la sabiduría.* Se establecieron una serie de requisitos para ser un "sabio" que eran: a) total determinación de convertirse en un "hombre sabio"; b) abandonar todo deseo de beneficio propio y evitar la búsqueda de la riqueza y el poder; c) abandonar las herejías; d) los sabios no nacen sino se hacen a través del aprendizaje. En este esquema, los discípulos de Confucio Yen hui y Yi yin se conforman como los arquetipos de esta nueva actitud ante la vida.(3)*Los libros canónicos.* Los filósofos neoconfucianos legitimizaron su pensamiento en los cinco libros como la base de su sistema. Pero también recurrieron a los cuatro libros como una forma de "comprender" a los primeros. Finalmente, estaban los comentarios cuya función era: por un lado, no desviarse del pensamiento original de Confucio y, por el otro, apoyar a los principios de la nueva escuela. En suma, los comentarios más los 5 libros más 4 libros conforman el sistema filosófico neoconfuciano.(4)*Las Academias.* Fueron creadas por filósofos individuales que, con el tiempo, se constituyeron en "instituciones gubernamentales". En cada distrito había una o dos construidas para el beneficio de los letrados locales. En su curricula se enfatizaba la educación moral, la rectificación de la mente, la realización de la verdadera voluntad, el cultivo personal, la regulación de la familia, el gobierno del país y la paz del mundo. El objetivo era crear un clima moral en el pueblo.(5)*El gobierno.* El énfasis en sus programas de gobierno estaba en el bienestar de la gente, en la adecuada distribución de las tierras y en el abastecimiento continuo de comida. Veer: Chang, Carson. The Development of Neo-Confucian –Thought. New York: Bookman Associates, 1961.

eran: el ser humano forma un solo cuerpo con todas las cosas y extiende su "humanidad" a todo lo existente; la mente es el principio; la bondad más grande es inherente a la mente; la investigación de las cosas consiste en rectificar a la mente, la extensión del conocimiento innato del bien es el principio y fin de la acción moral. Asimismo, desarrolló una teoría sobre la unidad entre el conocimiento y la acción y rechazó que exista una separación entre la vida interna y la externa⁹². Las enseñanzas de Wang Yangming fueron, fundamentalmente, una reacción a la "escuela del principio" ó *lixue* 理學. A diferencia de ésta, Wang propone que la mente es lo mismo que el principio. Es decir, no existe nada fuera de la mente. Esta fue una propuesta revolucionaria que acercó el neoconfucianismo al budismo, especialmente al budismo *Chan (zen)* 禪⁹³.

A finales de la dinastía Ming, en la época en que los misioneros jesuitas arribaron a China, se había consolidado una rama de la escuela de Wang Yangming conocida como la escuela de *Taizhou* 太周. El principal representante de ésta fue Li Zhi (1527-1602). Este personaje enfatizó de sobremanera la espontaneidad y rechazó la moral convencional. Además, rehabilitó a una serie de personajes históricos caídos en el oprobio de la historiografía confuciana. Admiraba las capacidades militares, el valor de la literatura vernacular y promovió la idea de que los hombres y las mujeres eran iguales. Según él, la única guía en la vida debería de ser la ingenuidad ó *tongxin* que

⁹² Wang Yang Ming. Instructions for Practical Living and Other Neoconfucian Writings. New York & London: Columbia University Press, 1964.

⁹³ Ching, Julia. To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang Ming. New York & London: Columbia University Press, 1976.

cada persona posee desde la infancia. Asimismo, demostró un gusto pronunciado por los textos budistas y una simpatía especial por el budismo *chan* 禪⁹⁴.

Matteo Ricci, siguiendo el espíritu sincrético de finales de la dinastía Ming, creó una síntesis confuciano –cristiana. Después de doce años en China, Ricci mezcló: por un lado, una percepción muy clara de la tradición confuciana y, por el otro, una aproximación táctica para introducir el cristianismo a China. Con ambos elementos construyó su política de acomodación⁹⁵. El confucianismo en la síntesis de Ricci consistía en una reinterpretación de los clásicos basado en el estudio de los textos antiguos. Este estudio permitió, según Ricci: en primer lugar, descubrir las afinidades entre el confucianismo antiguo y el cristianismo en áreas como el teísmo y la moralidad⁹⁶. En segundo lugar, en su síntesis, el confucianismo iba a contribuir, primordialmente, con los ingredientes sociales y morales y el cristianismo, por su parte, con los ingredientes espirituales⁹⁷. Esto significaba, como veremos más adelante, desplazar a los ingredientes espirituales tradicionales de la sociedad china por el cristianismo: es decir había que desplazar, al budismo y al daoísmo.

En términos tácticos, el objetivo de esta política, era ganar, a través de “il modo soave” la amistad de los medios más cultos de china para poder llegar hasta la corte. Por ello, como parte de la estrategia de acomodación, Ricci, a partir de 1595, se dejó crecer la barba y se presentó ya no como un monje budista occidental sino como un “letrado de occidente” ó *xishi* 西士

⁹⁴ Gernet, Jacques, Op.Cit., 1975.

⁹⁵ Mungello, David E. Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1985, pág. 62.

⁹⁶ La premisa de la que partió Ricci después de estudiar los clásicos confucianos fue que éstos, en la antigüedad, tenían la creencia en un Dios Personal llamado *shangdi* o *tian*

⁹⁷ Mungello, Op.Cit., pág.65.

Pero, para ganarse a los letrados y llevar a cabo una reinterpretación de los clásicos, Ricci tuvo que tomar tres medidas: en primer lugar, iniciarse en sus tradiciones; en segundo lugar, encontrar, como ya se ha mencionado, en ellas lo que pudiera estar de acuerdo con la fe cristiana y en tercer lugar, en un ambiente caracterizado por la indiferencia y falta de convicción hacia los sentimientos religiosos y por la inclinación hacia todas las formas de sincretismo tenía que promover algo novedoso que despertara la curiosidad de estos sectores.

De esta forma, Ricci encontró encantado referencias a un tal "soberano de arriba" ó *shangdi* 上帝 y expresiones como temer al Cielo *tian* 天 ó respetar al Cielo en los textos confucianos antiguos. Este descubrimiento le hizo pensar:

"De todas las naciones paganas de las que haya tenido conocimiento en nuestra Europa, no conozco ninguna que haya tenido menos errores contrarios a los asuntos de la Religión que China, en su primera antigüedad. En efecto, encuentro en sus libros que adoran siempre a una divinidad suprema que llaman Rey del Cielo o Cielo y Tierra (pues quizás les parecía que el cielo y la tierra eran una cosa animada y que con dicha divinidad suprema que es como su alma, ellos hicieron un cuerpo vivo). Ellos no creyeron jamás del Rey del Cielo y de los otros espíritus, sus ministros, cosas tan indecentes como lo hicieron nuestros romanos, los griegos, los egipcios y otras naciones extranjeras. De allí podemos esperar, por la gran bondad del Señor, que muchos de sus antepasados hayan sido salvados en la ley natural, con la ayuda particular que Dios tiene por costumbre proporcionar a aquellos que hacen todo lo que pueden por recibirla"⁹⁸.

⁹⁸ Jacques Gernet, Op.Cit., 1989, pág.37.

De esta forma, Ricci y los misioneros cristianos creyeron descubrir en los textos antiguos confucianos la existencia de una "religión natural" entre los chinos. A partir de este descubrimiento, el objetivo de los misioneros fue convencer a los letrados que habían comprendido mal sus propias tradiciones y que en los textos antiguos existen constantes referencias al denominado Señor del Cielo ó *tianzhu* 天主⁹⁹.

Para lograr esto, en un ambiente caracterizado por el sincretismo religioso, quisieron atraer a los chinos cultos mediante las ciencias para sacar, posteriormente, partido en materia moral y religión con las aparentes analogías entre las tradiciones chinas y las cristianas. Debido a que la conducta de Ricci estaba, como ya hemos visto, inspirada en una prudencia extrema, el acento de su enseñanza no estuvo puesto sobre la fe, la devoción y los misterios inefables sino sobre la razón y la moralidad¹⁰⁰. Sin embargo, como los letrados chinos, los misioneros eran los portadores inconscientes de toda una civilización. Es decir, sostenían formas de pensar, visiones del mundo y percepciones sobre el hombre diferentes¹⁰¹. Para los misioneros, la lógica era inseparable de los dogmas religiosos y los chinos parecían carecer de lógica. Por ello, Ricci se empeñó en enseñar a los letrados a razonar. Es decir, a establecer la diferencia entre la sustancia y el accidente, entre el alma espiritual y el cuerpo corporal, entre el creador y la creación etcétera¹⁰². A pesar de este enorme esfuerzo de acomodación, el mismo Matteo Ricci reconocía que las razones de su fama en los medios letrados eran por otras circunstancias:

⁹⁹ Para convencer a los chinos los jesuitas recurrían al siguiente argumento: una parte de su tradición había desaparecido en la quema de los libros llevada a cabo en tiempos del primer emperador Qin en el 213 a.C. Precisamente la parte perdida era la que exponía la tesis de un Dios todopoderoso, la existencia de un infierno y de un paraíso y la inmortalidad del alma. Por ello, las enseñanzas de los misioneros venían a completar esos vacíos en la tradición china.

¹⁰⁰ Gernet, Jacques. Op.Cit., 1975, pág. 126.

¹⁰¹ Gernet, Jacques. Op.Cit., 1989, pág.15.

"... la primera de todas es que, aunque extranjero llegado desde tan lejos, sabe hablar y escribir bastante bien el chino; la segunda, es que posee una memoria asombrosa y que aprendió de memoria "los Cuatro Libros de la secta de Confucio"; la tercera, son sus conocimientos de matemáticas; la cuarta, los objetos curiosos que lleva con él (relojes, prismas de vidrio de Venecia, pinturas religiosas, libros occidentales..); la quinta, los talentos de alquimista que le adjudican; y la última, la doctrina que enseña"¹⁰³.

Es decir, el éxito de Matteo Ricci dependía más de sus capacidades científicas y mecánicas que, propiamente, de la propagación de su doctrina. Los letrados conversos a principios del siglo XVII confirmaban la percepción de Ricci sobre su papel en la sociedad educada china. Estos, afirmaban que la doctrina del Señor del Cielo era recomendable:

- "1. Por su referencia a las fórmulas de los clásicos y porque parece que es un retorno al confucianismo de la antigüedad;
2. Porque conciben dicha doctrina como una receta de buen orden político; si todo el mundo observara sus preceptos- que por otra parte, son preceptos chinos: temer y respetar al cielo- la edad de oro de las tres dinastías antiguas (Xia, Yin y Zhou) regresaría.
3. Porque proponen que se haga la prueba; ya verían los resultados.
4. En fin, ellos engloban en el mismo concepto de "estudios celestes"(tianxue) las enseñanzas morales, científicas y técnicas de los misioneros: todo esto es útil al imperio"¹⁰⁴.

¹⁰² *Ibidem*, pág.12.

¹⁰³ *Ibidem*, pág.28.y Jonathan Spence. *Op.Cit.*, 1985, pág. 17

¹⁰⁴ Gernet, Jacques. *Op. Cit.*, 1989, Pág. 92.

Como se puede ver, Ricci se presentó como moralista, filósofo y sabio confuciano que era fundador de un nuevo movimiento conocido como los “estudios celestes” o *tianxue* 天學. Por ende, las residencias jesuitas dejaron de ser, desde la perspectiva china, residencias “religiosas” y se transformaron en “casas de predicar” *shuyuan* 書院. Este cambio de terminología y de vestimenta llevaba consigo un claro mensaje para la sociedad china. Como ya se ha mencionado, la primera residencia jesuita en Zhaoqing recibió el nombre de *xian hua si* 賢花寺, es decir, con el término *si* 寺 se hacía una referencia completa a un templo budista. En cambio, el nuevo término, denominado *shuyuan* 書院 estaba vinculado claramente con el confucianismo y, de esta manera, Matteo Ricci conectaba al cristianismo con una larga tradición de “academias” en China¹⁰⁵. Además, la propuesta de Ricci de regresar a un confucianismo más puro – prebudista- en los clásicos tuvo eco en ciertos círculos ortodoxos de letrados. La tesis de este grupo de letrados era que todas las formas de heterodoxia, especialmente, el budismo eran responsables de la decadencia moral en China. Por ello, criticaban a la rama neoconfuciana de *Taizhou* por su pasión por la espontaneidad y por su teoría de *dangxia* 當下 (vivir el momento, el presente inmediato) que, según ellos, los hacía vivir como animales. Como resulta obvio, este grupo de letrados ortodoxos, eran hostiles al budismo y, especialmente, al sincretismo budista-confuciano promovido por los pensadores de *Taizhou*. Estos hombres se congregaban alrededor de la academia y del partido de *Donglin* 東林. De 1624 a 1625, catorce años después de la muerte de

¹⁰⁵ Véase la nota número noventa y uno.

Matteo Ricci, este grupo llevó a cabo una lucha heroica en contra de los eunucos que dominaban la política de la corte¹⁰⁶.

En suma, se puede observar que Matteo Ricci, después de un periodo de estudio y familiarización con la realidad sociopolítica china, tomó la decisión de fomentar una síntesis con el confucianismo lo que, en última instancia le permitiría acceder a la corte de Pekín. Sin embargo, como ya lo hemos mencionado, este proceso de acomodación estaba basado en una serie de técnicas para presentar la fe cristiana a los chinos. Estas técnicas, después fueron compartidas por varias de sus colegas y sus implicaciones teológicas se pueden resumir, como veremos en el siguiente apartado, en la expresión: “ Acercarse al confucianismo y desplazar al budismo” *jinru paifo* 近儒排佛¹⁰⁷.

2.2.3 *Jinru paifo* 近儒排佛: La estrategia de “acercarse al confucianismo y desplazar al budismo”.

Los primeros misioneros jesuitas no llegaron a un terreno virgen. Como se ha podido vislumbrar en los capítulos anteriores, los chinos eran herederos de un conjunto de tradiciones religiosas milenarias. Asimismo, hemos mencionado que uno de sus objetivos tácticos fundamentales era desplazar al budismo como el ingrediente

¹⁰⁶ Entre los miembros de Donglin se encontraban: Zhang Wenda, autor de un memorial en contra de Lizhi; Feng Qi, Ministro de Ritos que promovía la represión en contra de quienes defendían el sincretismo con el budismo. Ricci tuvo una relación cercana con Feng Qi quien se volvió cristiano antes de morir. Ver: Jacques Gernet, *Op. Cit.*, 1975

¹⁰⁷ Lancashire, “Buddhist Reaction to Christianity in the Late Ming China”, *Journal of the Oriental Society of Australia*, vol. 6 nos. 1 and 2, 1968-1969, pp. 82-103

espiritual de la civilización China. Para lograr esto diseñaron una táctica conformada por dos elementos: por un lado, en términos políticos, promovieron un acercamiento con los sectores ortodoxos de la sociedad china y, por el otro, en términos religiosos criticaron no sólo la "perversidad" y la "ignorancia" de los monjes budistas sino también los "errores" teológicos de este sistema religioso. El ataque se concentró, fundamentalmente, en el concepto budista del vacío, en la doctrina de la trasmigración y, finalmente, en las supuestas imitaciones de los pensadores occidentales.

2.2.3.1 Las críticas teológicas de Matteo Ricci al budismo.

Las principales críticas a la doctrina budista se encuentran en la obra teológica y filosófica cumbre de Ricci: " el Verdadero Sentido de la Doctrina del Señor del Cielo" o *Tianzhu Shiyi*¹⁰⁸. El propósito fundamental de este texto es exponer la naturaleza del autocultivo ya que es una de las grandes propuestas confucianas. La idea básica es que un caballero confuciano decidido a autocultivarse tiene que creer y servir a Dios.

¹⁰⁸ La primera versión de este texto, como ya se ha mencionado, fue un catequismo que escribieron el padre Ruggieri y el padre Piero Gomes en latín que fue traducido al chino en 1581 y, finalmente, concluido en 1583. Este texto fue revisado en cinco ocasiones por los letrados de Zhaoqing y la forma final fue publicada en 1584. Este catequismo escrito en la forma de preguntas y respuestas fue llamado "El Verdadero Recuento del Señor del Cielo: una nueva compilación de la India". En 1596, Ricci completó el primer borrador de su "Verdadero sentido de la doctrina del Señor del Cielo" y destruyó la versión de Ruggieri que recurría frecuentemente a la terminología budista. A la par que Ricci llevaba a cabo la traducción al latín de los "cuatro libros" en 1591 preparó el borrador del *Tianzhu shiyi*. En octubre de 1596 el primer borrador fue concluido y envió a algunos amigos chinos una copia. Asimismo, una versión en latín fue enviada a Don Luis Cerqueira, obispo de Japón residente en Macao, una a Valignano y una al padre Duarte Sade, líder de la misión China. Cinco años después, Ricci recibió de vuelta su borrador con algunas correcciones. Incorporó nuevos argumentos y lo publicó en 1603. Ver: Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Douglas Lacanshire y Peter Hu Kuo-chen, S.J. (traductores). Tapei-Paris-Hongkong: Ricci Institute, 1985, pp.10-25.

Por otra parte, este texto, al mismo tiempo, pretende atacar al nihilismo daoista y al panteísmo budista¹⁰⁹.

El primer ataque al budismo se concentra en la doctrina del *sunya* "vacío" ó kong 空 y en la doctrina daoista del wu 無, "no existencia":

"The Chinese scholar says: In our China there are three religions, each with its own teaching. Lao Tzu said: "things are produced from nothing" and made "nothing" the Way (of Life). The Buddha taught that "the visible world emerges from voidness", and made voidness" the end (of all effort). The Confucians say:" In the processes of Yi there exists the Supreme Ultimate" and therefore make "existence" the basic principle(of all things) and "sincerity" the subject of the study of self-cultivation. I wonder who, in your revered view, is correct?

The western scholar says: " the "nothing"spoken of Lao Tzu and the "voidness" taught by the Buddha are totally at variance with the doctrine concerning the Lord of Heaven; and it is therefore abundantly clear that they do not merit esteem (...) if one wishes to gain a thorough understanding(of the profound principles of things) one must begin by laying a foundation of elementary knowledge. (Those who live) below heaven value the real and existing and despise the non-existent... How, then, can one employ despicable(words like) "voidness" and "nothingness" to represent it?.... A thing must genuinely exist before it can be said to exist (...) If the source of all things were not real or did not exist then the things produced by it would naturally also no exist (...) How can things which are essentially nothing or void employ their voidness and nothingness to cause all things to come into being and continue in existence?"¹¹⁰.

¹⁰⁹ ibidem, pp. 22-25.

Por otra parte, lleva a cabo un ataque frontal a la doctrina de la trasmigración de las almas de los seres humanos y de los animales¹¹¹. Para ello, Ricci utiliza siete argumentos para refutar a esta teoría:

En primer lugar, si uno tuvo una existencia previa, debería recordar algo de la vida pasada. Aunque, según Ricci, parece que nadie tiene esa memoria. Pero, si alguien llega a tener recuerdos de sus vidas pasadas es porque el demonio los quiere engañar para que lo sigan.

"The Western scholar says: There is so much that is unreasonable in the theory of reincarnation that I would not be able to give you an exhaustive account of it. I shall simply refer four or five points, and you will see what I mean.

(...) if a person dies and his soul is transferred to another body (...) when he is reborn in the world, he is bound to retain his original intelligence and ought to be able to remember his activities from his previous existence. But we absolutely cannot remember these things, and I have never heard of anyone who was able to remember them.

The Chinese scholar says: In the writings of Buddhism and Taoism there are many records of people who were able to remember events from their former existences, so there must be people who are able to remember such things.

The Western scholar says: The Devil wishes to deceive people so that they will follow him. He therefore attaches himself to the bodies of humans and animals, causing them to say that they are the sons of certain families and to give accounts of the events in those families in order to prove his lies..."¹¹².

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 99, 103.

¹¹¹ Timothy Man Kong Wong, "Matteo Ricci's Mission to Chinese Buddhism", *Ching Feng*, vol. XXXIII, no. 4, diciembre de 1990, pp. 205-237.

¹¹² Ricci, Matteo. *Op. Cit.* 1985, pp. 243-245.

En segundo lugar, es un hecho que las almas de los animales han sido las mismas a lo largo de la historia. Esto prueba que los seis tipos de reencarnación son inválidos.

"... when the Sovereign of High first produced men and beasts, there was no need for men to be changed into animals because of sinning, and he therefore gave to each creature a soul which would accord with its own category. If there are now a number of animals to which human souls have become attached, then souls of animals today are no longer the same as the souls of animals in ancient times. and animals today ought to be intelligent, whereas those of the ancient times would be doltish. Yet I have never heard that there is any difference; therefore, the souls of animals have remained the same from ancient times until the present"¹¹³.

En tercer lugar, los diferentes tipos de animales deben tener diferentes tipos de almas, pero la reencarnación significa que es posible que diferentes tipos de criaturas intercambien sus almas.

"... all men of learning assert that there are three classes of souls: the lowest class is called the vegetative soul, and this kind of soul can only support the life and growth of that to which it has been given (...)The second class of soul is called the sentient soul. This kind of soul can support the life and growth of that to which it is given, but can also enable creatures to hear with their ears, to see with their eyes, to taste with their mouths, to smell with their noses, and to be aware of things with their limbs (....)The highest soul is called intelligent soul. This soul, together with the vegetative soul and sentient soul can aid the body in its growth, cause it to be aware of things, enable men

to reason things out and clarify the truth (...) If you now cause the animal and human souls to be the same, then there will only be two kinds of souls, and will this not introduce confusion into a universally accepted theory ?"¹¹⁴.

En cuarto lugar, debido a que la apariencia de los animales es diferente a la de los seres humanos, sus almas no comparten similitudes con las almas humanas. Por ello, la reencarnación no es posible.

"... man's bodily form is particularly handsome and his soul is different from those of birds and beasts; it follows, then, that this soul is also different (...) Since we know that man's bodily form is different from birds and beasts, how can man's soul be the same as soul of birds and beasts?..."¹¹⁵

En quinto lugar, es difícil ver que la transformación de las almas es algún tipo de castigo.

".. there is, in fact, no evidence of the assertion that human souls are transformed into animals. The belief is simply due to perplexity as to whether a person in a former existence live the wanton life of some animals or other and whether, in consequence, the Lord of Heaven is punishing him by causing him to be transformed into a certain kind of beast in his later existence. But this can hardly be termed punishment. Who would say that to be able to satisfy one's desires is punishment?..."¹¹⁶.

¹¹³ Ibidem, pág.247.

¹¹⁴ Ibidem, 1985, pág.247-249.

¹¹⁵ Ibidem, pág. 251.

¹¹⁶ Ibidem.

En sexto lugar, la gente ordinaria no cree en las seis formas de reencarnación sino dejarían de usar a las vacas que podrían ser sus ancestros o sus padres.

"(...) the rules forbidding the taking of life are due to the fact that people are fearful lest the oxen and horses they slaughter are later incarnations of their parents, and they cannot bear to kill them. But if this is the case, how can they bear to yoke oxen to plough to till their fields, or to harness them to carts? How can they bear to place a halter on a horse and ride on it? In my view there is not too great a difference between crime of killing one's relations and the crime of making them labor in the fields"¹¹⁷.

Finalmente, creer en la trasmigración de las almas puede llevar a la destrucción del sistema matrimonial y de otros sistemas éticos básicos que son indispensables para la supervivencia del género humano.

"(...) To believe that the human soul can be transformed into another person means that there must be hindrances to marriage and to the use of servants. And why? Who can tell whether the woman you take to be your wife is not a reincarnation of your mother who has become a daughter in a household of a different name? Who can tell whether the servant you use and the underling you abuse is not the reincarnation of your brother, relative, sovereign, teacher, or friend?"¹¹⁸.

¹¹⁷ Ibidem, pág. 255.

¹¹⁸ Ibidem, pág. 256- 257.

Además, de acuerdo con Matteo Ricci la doctrina de la transmigración es una burda imitación de la teoría desarrollada por Pitágoras y, posteriormente, adoptada por el Buda.

"In ancient times, in our Western region, there was a scholar called Pythagoras... he created a strange argument ... insisting that those who did evil were bound to experience retribution when reborn in a subsequent existence: they might be born into a family engulfed in hardship and poverty or to be transformed into an animal; tyrannical men would be changed into tigers and leopards; arrogant men into lions; licentious into pigs and dogs; the avaricious into oxen and mules, and thieves and robbers into foxes, wolves, eagles, and other birds and beasts (...) After the death of Pythagoras few of his disciples continued to hold his teaching. But just then the teaching suddenly leaked out and found its way to other countries. This was at the time when Sakyamuni happened to be planning to establish a new religion in India. He accepted this theory of reincarnation and added to it the teaching concerning the Six Directions, together with a hundred other lies, editing it all to form books which he called canonical writings. Many years later some Chinese went to India and transmitted the Buddhist religion to China"¹¹⁹.

En suma, como se puede ver, Ricci interpretó erróneamente las tesis budistas sobre la irrealidad del yo y de los fenómenos y se equivocó al considerar al "vacío" como el principio del budismo. Asimismo, ridiculizó la creencia en la trasmigración.

En este panorama, los monjes budistas y los letrados con influencias budistas, quienes habían recibido cordialmente a los misioneros cristianos, se ofendieron por los

ataques de que eran objeto. Esto, llevó a los círculos budistas, especialmente en el sur de China, a criticar y atacar la doctrina del Señor del Cielo.

¹¹⁹ Ricci. Matteo. Op. Cit., 1985, pág.241.

Capítulo 3: El *tianshuo*: primer texto anticristiano escrito por un monje budista.

3.1 El budismo a finales de la dinastía Ming.

Durante el período Wanli (1573-1615), a finales de la dinastía Ming, hubo un enorme reavivamiento del budismo. Dicho reavivamiento fue sólo uno de los múltiples movimientos que manifestaron el dinamismo intelectual y religioso de esta época. En el caso del budismo, fue estimulado por varios desarrollos: por el desarrollo de las tres enseñanzas *sanjiaoheyi* 三教和一, por la escuela de Wang Yangming, especialmente, la rama *taizhou*, por el desarrollo del denominado budismo laico *jushi fojiao* 居士佛教¹²⁰ y por las actividades de los llamados “cuatro maestros”: Yunqi Zhuhong (1535-1615)¹²¹, Zibo Zhenke (1544-1604)¹²², Hanshan Deqing (1546-1623)¹²³ y Ouyi Zhixu (1599-1655).

Asimismo, a lo largo del período Ming (1368-1644), se presentaron una serie de tendencias dentro del budismo las cuales, finalmente, desembocarían en el período

¹²⁰ Kristin Yü Greenblatt, “Chu-hung and Lay Buddhism in the Late Ming”, en De Bary Theodore Wm. (ed). The Unfolding of Neo-Confucianism. New York & London: Columbia University Press, 1975, pp.93-140; y Timothy Brook. Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late Ming China. Cambridge:Harvard University Press, 1997.

¹²¹ Chün-fang Yü. The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis. New York: Columbia University Press, 1981 y *Yunqifahui* (Obras completas del maestro Yunqi) 34 ce.Nankin:Ching-ling k'e-ching ch'u. 1897.

¹²² Clearly, Christopher J.,Zibo Zhenke: A Buddhist leader in late Ming China. (Diss, Harvard University. 1985).

¹²³ Hsu, Sung-peng . A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-Ch'ing. New York:The Pennsylvania State University Press, 1970 y Pei-Yi Wu, “The Spiritual Autobiography of Te-Ch'ing”, en De Bary Theodore Wm. (ed). Op.Cit., 1975, pp.67-92.

Wanli. En primer lugar, hubo una relación cercana entre la sangha, comunidades monásticas, y el gobierno. En segundo lugar, las fronteras entre las diferentes escuelas budistas se difuminaron y fueron menos rígidas. Era posible crear su propia síntesis como lo constatan frases como *chanjiaoheyi* 禪教和一 “unidad entre el budismo *chan* y el budismo filosófico” y *chanjing shuangxiu* 禪靜雙修 “la práctica dual del budismo *chan* y la Tierra Pura”. En tercer lugar, los pensadores budistas, especialmente a finales de la dinastía Ming, mostraron mucho interés en hacer al budismo accesible a la gente fuera de la comunidad budista. En cuarto lugar, las formas tradicionales de piedad budista recibieron un renovado énfasis y nuevas formas de propagar el mensaje religioso fueron creadas¹²⁴.

Este reavivamiento del budismo se vio favorecido por la madre del emperador Wanli. La emperatriz madre era una ferviente seguidora del budismo a tal grado que se le conocía como “la bodhisattva de los nueve lotos” y se convirtió en la protectora de la sangha. Asimismo, desarrolló una gran amistad con, entre otros, Hanshan deqing y Zibo Zhenke quienes, eventualmente, se involucraron en la política de la corte.

Sin embargo, a pesar de que el emperador era simbólicamente patrón del budismo, promovió una política de gobierno encaminada a controlar a los monasterios budistas. En 1606, el mismo año de la muerte de Valignano, se publicaron una serie de regulaciones concernientes a los monasterios budistas¹²⁵. En éstas, se puso un especial énfasis en el establecimiento de una jerarquía clara, semejante a la administración civil, lo que fue un signo claro de la gradual secularización del budismo.

¹²⁴ Chūn Yü -fang, “Ming Buddhism”, en Denis Twitchett and Frederick W. Mote (ed). The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368-1644, vol. 8, part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.893-952.

¹²⁵ Ibidem, pág. 928.

La organización de los templos era de la siguiente manera: un monje, primero, servía como abad de un templo de bajo rango. Si mejoraba, era promovido a un templo de mayor rango. Cuando llegaba a ser abad de las cinco montañas, era equivalente a un chino común y corriente que accediera a los más altos cargos dentro de la burocracia china¹²⁶. La clasificación de los monasterios de la ciudad de Nankín muestra claramente el sistema de organización de los templos budistas: todos los monasterios conformaban una estructura jerárquica en tres niveles. Es decir, cada uno de los tres más grandes monasterios regía sobre uno ó dos monasterios de tamaño medio los cuales, a su vez, supervisaban a los monasterios pequeños. El criterio de esta organización era más administrativo que religioso¹²⁷.

Por otra parte, la imposición de la ley civil a la sangha no sólo se limitaba a la organización administrativa de los monasterios. Éstos, también tenían que vigilarse mutuamente e informar al gobierno sobre las faltas cometidas por cada uno de sus miembros. En el mismo tono de las críticas de Ricci a la comunidad de monjes, la Central de Registro Budista indicó que, doce de las faltas más comunes entre los monjes, eran: seducir mujeres; darle refugio a criminales; criar ganado; organizar banquetes y abusar de las bebidas alcohólicas; hipotecar las propiedades del monasterio; derrumbar árboles; profanar salas de culto; construir templos sin la autorización del gobierno; apostar y admitir monjes sin los certificados de ordenación¹²⁸. Como se puede ver claramente, la mayoría de estas faltas tienen que ver más con violaciones al orden público que con la disciplina monástica.

¹²⁶ *Ibidem*, pág. 929.

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 929-930.

¹²⁸ Chün Yü -fang, "Ming Buddhism", en Denis Twitchett and Frederick W. Mote (ed). The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368-1644, voi. 8, part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pág. 930.

Las regulaciones de 1606, también especificaban que los monjes a cargo de la sangha y los abades de los grandes monasterios tenían que ser escogidos con base en una serie de exámenes administrados por el Ministerio de los Ritos. Resulta interesante resaltar, como veremos más adelante, que estos exámenes estaban basados en el sutra del Brahma ó *Fanwangjing* 梵網經 y en el Surangama sutra ó *Lengyan jing* 楞嚴經¹²⁹.

3.2 La época de los dragones y los elefantes.

Los maestros budistas de finales de la dinastía Ming fueron conocidos como los “dragones y los elefantes” por su supuesta naturaleza única. Estos cuatro grandes maestros eran todos diferentes. Yun Junxi (murió 1621) un alto funcionario que conoció personalmente a tres de ellos, se refería a Yunqi Zhuhong como “una madre amorosa” a Zibo Zhenke como un “fiero soldado” y a Hanshan Deqing como “rey de los caballeros”¹³⁰.

Zibo Zhenke, era nativo de Suzhou. Le gustaba beber y admiraba de sobremanera al ideal de los “caballeros errantes”. En 1560, cuando cumplió los dieciséis años, tomó su bastón y su espada y abandonó su hogar. En el camino conoció a un monje con quien hizo una buena amistad. En una noche, el monje recitó los ochenta y ocho nombres del Buda y Zibo quedó tan impresionado por su devoción que se convirtió en su discípulo. En los siguientes años estudió la filosofía de Faxing, practicó el *chan* en Pekín y realizó un peregrinaje a la montaña de Wutai. Se encerró

¹²⁹ *Ibidem*, pág. 931.

¹³⁰ *Ibidem*, pág. 931.

en retiros solitarios por cerca de seis años. Posteriormente, conoció a Hanshan Deqing quien lo introdujo en la corte. Como los grandes maestros de su época, se interesó en armonizar las tres enseñanzas y afirmó, desde la perspectiva budista, que las escuelas de Tiantai, Huayen y Yogacara eran completamente compatibles¹³¹. Promovió la publicación de un Tripitaka para consumo popular el cual es conocido como el Tripitaka de Jingshan. En 1595, debido a conflictos en la corte, Hanshan Deqing fue exiliado y Zhenke escribió una carta de protesta a un amigo donde criticaba al emperador. En 1604, al descubrirse la carta, fue detenido y condenado a treinta bastonazos de bambú. Los golpes le provocaron la muerte unos días después¹³².

Hanshan Deqing, fue el primer monje budista en escribir una autobiografía¹³³. De acuerdo con este recuento, a los diecinueve años se encontró con el maestro *chan* Yungu quien lo inició en la práctica de este tipo de budismo. Participó en un retiro de meditación en el templo Tianjie y fue instruido en la práctica de meditación basada en el nombre del Buda ó *nianfo* 念佛. Este fue el método que siguió y enseñó por el resto de su vida. En 1573, viajó, junto con su amigo Fudeng, a la montaña de Wutai donde tuvo una serie de experiencias “místicas” que culminaron en su iluminación. Al norte de la montaña, rodeado de “diez mil picos” de nieve y hielo comenzó a practicar sus ejercicios de meditación,

¹³¹ Para una revisión general de las escuelas budistas chinas, veáse: Kenneth Ch'en. Buddhism in China: A Historical Survey. Princeton: Princeton University Press. 1964, pp.297-337.

¹³² Ibidem, pp.34-36; Clearly, Christopher J., Op. Cit., 1985; Kenneth Ch'en. Op. Cit., pp.445-447.

¹³³ Pei-Yi Wu, “The Spiritual Autobiography of Te-Ch'ing”, en De Bary Theodore Wm. (ed). Op.Cit., 1975, pp.67-92.

“Holding the single thought of Amitabha in my mind, I refused to speak to any visitors but only stared at them. At last people to me were just like things, for I got the point that I no longer made cognitive distinctions”¹³⁴.

Pero, cuando la primavera llegó y comenzaron los deshielos su práctica de meditación fue interrumpida.

“The place was very windy; all the myriad holes and fissures whistled fiercely whenever the wind blew. Then the ice melted and torrents of water dashing against the rocks in the brook sounded like thunder. In my quietude all noises appeared to be even louder than they actually were, as if a huge army daily charged by my hut. I was quite distressed. When I asked Fu-teng about it; he said: ‘ Environment arises from mind: it does not come from outside. Have you not heard the ancients saying that if one has been exposed to the sound of a stream for thirty years without its activating the mind, he can bear personal witness to the perfection of Kuan-yin?’ I thereupon chose a narrow wooden bridge over the brook and sat or stood on it every day. At first I heard the sound of the water clearly. After a while I reached the point that the water would become audible only when my thought was activated. One day when I sat on the bridge I suddenly forgot my own person and the water became completely mute. From that time on all sounds were silenced and I was no longer disturbed by them”¹³⁵.

Finalmente, antes de que la primavera terminara, Hanshan Deqing logró la “iluminación”.

“One day after a meal of rice porridge I began circumambulating. All of a sudden I stopped and could not perceive my body or mind; there was only something huge and

¹³⁴ ibidem, pág. 78.

¹³⁵ ibidem.

bright, something perfect, full, and silent like a gigantic round mirror, with mountains, rivers, and the great earth reflected in it. When I came to I felt very clear. I sought for my body and mind, but they were nowhere to be found (...) From that time on I was clear both internally and externally, and sounds and sights no longer posed obstacles. All the former doubts and confusions were now gone"¹³⁶.

Hanshan deqing, buscó la confirmación de su iluminación no con un maestro sino en el Surangama Sutra. Después de ocho meses de estudio logró comprender totalmente su significado. Posteriormente, escribiría dos comentarios a este sutra que constituyen una de sus contribuciones más importantes al budismo¹³⁷.

En ese tiempo, 1574, deqing llamó la atención de la emperatriz madre. Hanshan Deqing inició una copia del Sutra de Huayan ó *huayanjing* 華嚴經¹³⁸ con una tinta hecha de una mezcla de su propia sangre y polvo de oro. Recitó el nombre del buda con cada uno de los trazos del pincel.

En 1581, cuando quedó finalizada la copia, el emperador Wanli solicitó a los monjes daoistas rezar por el nacimiento de su heredero. La emperatriz madre, por su parte, le pidió a Hanshan Deqing que hiciera lo mismo. Sin embargo, el nacimiento del heredero se ubicaba dentro de las tensiones políticas en la corte. La emperatriz madre favorecía a una dama Wang como la futura madre del heredero al trono, en cambio el emperador prefería a la dama Cheng. En este ambiente religioso y político, la favorita de la emperatriz madre dio a luz a un varón. Este triunfo se le atribuyó a Hanshan Deqing.

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 79.

¹³⁷ Chün Yü -fang, "Ming Buddhism", en Denis Twitchett and Frederick W. Mote (ed). *Op.Cit.* , 2000, pág.938.

Sin embargo, de esta forma, el monje budista quedó involucrado en las luchas internas de la corte. En 1595, el emperador nombró como su sucesor al hijo de la dama Cheng. A la par de esta decisión, Hanshan Deqing fue enjuiciado y, como ya se ha mencionado, fue exiliado a Leizhou en la provincia de Guangzhou. Después de doce años fue perdonado¹³⁹.

Como Zibo, Hanshan deqing fue un activo promotor de la fusión de las tres enseñanzas. Como ocurrió con Matteo Ricci, este monje buscó significados budistas en los textos confucianos y trató de “acomodarlos” con las enseñanzas budistas sobre la mente. A finales de la dinastía Ming, los budistas tenían la suficiente confianza en su herencia confuciana como para manifestar que ellos y no los confucianos podían recobrar la transmisión original del Dao (*daotong*). Según ellos, en la misma línea que los misioneros jesuitas, los neoconfucianos habían distorsionado la enseñanza original de Confucio sobre la mente¹⁴⁰.

3.3 Yunqi Zhuhong: “la madre amorosa”.

Yunqi Zhuhong era nativo de Hangzhou, Zhejiang. Los primeros treinta y dos años de su vida los dedicó a una carrera convencional como letrado confuciano. A los diecisiete obtuvo el nivel más bajo dentro de la jerarquía confuciana. En esa época, se interesó por el budismo y fue introducido, al igual que Hanshan Deqing, al budismo de la Tierra Pura a través de la práctica del nombre del buda ó *nianfo*. Asimismo, le llamó la atención un libro de moralidad daoista llamado “libro de méritos y deméritos” que lo

¹³⁸ Sobre la escuela *Huayan*, véase: Kenneth Ch'en, *Op. Cit.*, pp. 313-320

¹³⁹ Chün Yü -fang, “Ming Buddhism”, en Denis Twitchett and Frederick W. Mote (ed). *Op.Cit.* , 2000, pp. 938- 939.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pág.939.

reimprimió y distribuyó de manera gratuita. En su vejez, utilizaría este libro como base para su propio trabajo de moralidad “Registro de Autoconocimiento” (*Zizhilu*), el único texto de moralidad escrito por un monje budista¹⁴¹.

Asimismo, se casó a los veinte años y comenzó a utilizar el sobrenombre de *Lianchi jushi* 蓮池居士 ó “Devoto laico de la fuente de loto”. Escogió la “fuente de loto” como una metáfora de su deseo de renacer en la Tierra Pura. Desde entonces, se volvió vegetariano, practicó el *nianfo* y prohibió el sacrificio de los animales. Además, experimentó varias tragedias familiares. A los veintisiete años perdió a su padre y a su hijo pequeño. Dos años más tarde, murió su esposa. Por insistencia de su madre, se casó nuevamente con una mujer de origen humilde que también era una budista piadosa. Cuando tenía treinta y uno murió su madre y no pudo pasar los exámenes confucianos¹⁴².

En este ambiente, con el apoyo de su esposa, recibió los votos budistas en 1566. Como los otros monjes, por años peregrinó en los diferentes sitios sagrados budistas. En su peregrinaje, viajó a la montaña de Wutai, visitó a los maestros *chan* de Pekín y participó en retiros de meditación en Zhejiang. En 1571, regresó a Hangzhou y en el monte Yunqi construyó una choza. Ayudó a los pobladores rezando por las lluvias, uso rituales tántricos para pacificar a los tigres y, finalmente, con el apoyo de los letrados locales reconstruyó el monasterio de Yunqi. Permaneció en ese monasterio hasta su muerte en 1615. A diferencia de Zibo y Hanshan Deqing, no intervino en la política de la corte¹⁴³.

¹⁴¹ Para una traducción completa de este texto, favor de consultar: Chün-fang Yü. Op. Cit., 1981, pp. 233-259. Para una visión general sobre los textos de moralidad ver: Kenneth ch'en, Op.Cit. pp. 436-439.

¹⁴² Chün-fang Yü. Op. Cit., 1981, pp. 9- 28.

¹⁴³ Ibidem.

3.3.1 Aportaciones de Yunqi Zhuhong al budismo Ming.

De acuerdo con Chün Yü-Fang, fueron cuatro las aportaciones de Yunqi Zhuhong al budismo de finales de la dinastía Ming: consolidó la práctica dual del *chan* y la Tierra Pura; revitalizó la disciplina monástica; formuló y estandarizó los rituales budistas, promovió la compilación de literatura ejemplar y, finalmente, fue un activo promotor del denominado budismo laico¹⁴⁴. Sin embargo, de manera particular, la práctica dual del budismo *chan* y la Tierra Pura y sus aportaciones al budismo laico fueron las actividades que causaron mayor impacto a finales de la dinastía Ming.

3.3.1.1 La práctica dual del budismo chan y la escuela de la Tierra Pura: la meditación en el nombre del Buda.

Las enseñanzas de Zhuhong son vistas como la culminación de la práctica dual del budismo chan con el budismo de la Tierra Pura, práctica que comenzó desde la dinastía Song. Diseñó un tipo de sistema de “realización denominado genéricamente *nianfo* 念佛 ó *Buddhanusmrti* que esta presentado, originalmente, en el *amitofojing* 阿彌陀經. De acuerdo con este texto, se puede obtener el renacimiento en el paraíso occidental tan solo con repetir el nombre del buda ó *nianfo* 念佛. Existen cuatro formas

de hacerlo: por invocación ó *chengming* 稱名; por contemplación de la imagen de Amitabha o *guanxiang* 觀像; por evocación de una visión ó *guanxiang* 觀想; y por la evocación del Amitabha trascendiendo las nociones de nacimiento y muerte ó *shixiang* 實相¹⁴⁵.

Como ya se ha mencionado, esta práctica de meditación en el nombre del Buda era una de las menos comprendidas por los misioneros jesuitas tanto en Japón como en China. Valignano, por ejemplo, afirmaba que:

"... aunque hagan cuantos pecados quisieren, con invocar sus nombres(Amida), esperando firmemente en ellos y en sus merecimientos, quedan purgados y limpios de todos sus pecados, sin tener necesidad de hacer otra penitencia ni de otras obras, porque con ellas se hace injuria a las penitencias y obras que ellos hicieron para salvar a los hombres."¹⁴⁶

En este sentido, resulta interesante que los mismos monjes budistas cuestionaran a Valignano de la siguiente manera: "¿ por qué, siendo vuestro Dios tan poderoso al crear al mundo con una sola palabra, no puede salvar a los hombres con otra palabra?"¹⁴⁷.

El trabajo filosófico de Zhuhong se centró precisamente en explicar que los hombres pueden ser salvados con una sola palabra: el *nianfo* 念佛. De esta forma, con el *nianfo* 念佛 como punto de partida, Yunqi Zhuhong crea su propio sistema. Éste es

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Ibidem, pág. 45.

¹⁴⁶ Valignano, Alessandro. Sumario de las cosas de Japón (1583). Tomo I, Monumenta Nipponica Monographs,.Tokio: Sophia University, 1954, pág. 67.

¹⁴⁷ Ibidem, pág. 67.

descrito en el comentario al "pequeño sukhavativyuha" ò *foshuoamitojing* 佛說阿彌陀經疏 y en su *Zhuchuang suibi* 竹窗隨¹⁴⁸. De acuerdo con él, la concentración en el nombre del Buda era el mejor método para lograr la salvación. En el comentario al 阿彌陀經 señala que el objetivo del Buda era lograr que los seres vivos "despertaran" al conocimiento del Buda. Si el *amitojing* 阿彌陀經 asegura que uno puede lograr el estado del "no -retorno" *butui* 不退 al mantener la concentración en el "nombre del buda con una sola mente" *yixin chiming* 一心持名 entonces, los seres humanos pueden obtener la budeidad a través de la realización de sus propias mentes. Es decir, se puede obtener la iluminación inmediata justo en el instante de un pensamiento (*bu yue yinian, duncheng puti* 不越一念, 頓證菩提). Por lo tanto, el método de Zhuhong se reduce a "invocar al Buda con una mente concentrada" ó *yixin nianfo* 一心念佛¹⁴⁹.

Como se puede observar, al término de *nianfo* 念佛 que se encuentra en el *amitojing* 阿彌陀經, Zhuhong le añadió el concepto de "una sola mente-corazón" *yixin* 一心 que se convirtió en la base no sólo de la comprensión de dicho sutra sino de su fusión entre la meditación *chan* y la devoción del budismo de la Tierra Pura. Es decir, Zhuhong le dio una interpretación novedosa y muy personal a un término que

¹⁴⁸ Yunqi Zhuhong 雲棲朱宏. *Lianchi dafashi* 蓮池大法師. vol. 4 Taiwán: Hesu chubanshe, 1999.

¹⁴⁹ Leon Hurvitz, "Chu-hung's One Mind of Pure Land and Ch'an Buddhism", en en De Bary Theodore Wm. (ed). *Op.Cit.*, 1975, pp.451-481.

originalmente se encontraba en el *amitojing* 阿彌陀經. De acuerdo con este sutra, se puede lograr el renacimiento en el paraíso occidental cuando, por un lado, se escucha recitar a este texto; y, por el otro, cuando se "retiene" *zhichi* 執持 el nombre por un tiempo – preferiblemente de uno a siete días - con una mente imperturbable *yixin buluan* 一心不亂¹⁵⁰.

Después de aclarar el significado de 執持, Zhuhong explica que, en términos filosóficos, existen dos niveles de esta "mente única" ó *yixin* 一心 que, originalmente, fueron desarrollados por la filosofía de *huayan* 華嚴. Existe un nivel "bajo" o de "particularidad" denominado *shi* 事 y existe un nivel "alto" o de "universalidad" denominado *li* 理. En consecuencia, *shichi* 事持 significa mantener en la mente el nombre del buda con una ininterrumpida concentración y contemplación *yinian wujian* 憶念無間. Por otra parte, *lichí* 理持 significa mantener una " ininterrumpida experiencia y totalidad" *tijiu wujian* 體究無間. Ambas, en consecuencia, se relacionan con los dos

¹⁵⁰ Según Zhuhong, el compuesto *chizhi* 執持 se define de la siguiente manera: *chi* 執: se presenta cuando una persona escucha recitar al nombre del buda y lo acepta de inmediato sin perderlo y *chi* 持, en cambio, significa no solo aceptar y mantener en la mente el nombre sino también incluye una "constante remembranza del mismo". Por lo tanto, *chi* 持 abarca a los dos - 執持 -. Según Zhuhong, de manera llana significaría: " invocar la nombre con una sola mente y nunca olvidarlo" *zhuannian buwang* 專念不忘.

tipos de mentes del budismo *huayan* 華嚴 a saber: 事一心 o mente de particularidad y 理一心 o mente de universalidad¹⁵¹.

Por ello, *shiyixin* 事一心 se presenta:

" When you hear the Buddha's name, you must always remember it and dwell upon it. tracing each syllabe (of A-mi-t'o-fo)distinctly, you think (nien) of the name in continuous and uninterrupted succession. Whether walking, standing, sitting, or lying, just have this one thought and let no second thought arise. You will then be undisturbed by greed, anger, the klesa, or any other thought. This is to remain single-minded in leisure and quietude, to remain single-minded in various defilements. Whether you are praised or blamed, whether you win or lose, whether you are faced with good or with evil, you always remain single-minded"¹⁵².

En términos técnicos, Zhuhong afirma que este tipo de mente puede "suprimir a la ilusión" 伏妄, pero no puede " acabar con la ilusión" 破妄. Esto es así porque la 事一心 se obtiene con el poder la fe. Es sólo un tipo de concentración; es decir, una mente que mantiene el nombre del buda en una ininterrumpida concentración y contemplación 憶念無間.

En cambio, *liyixin* 理一心 se presenta:

"When you hear the Buddha's name, you should not only remember and dwell upon it, but also turn inward to contemplate, investigate, and observe it, and try to find out its origin. When investigation and observation are carried to the utmost limit, it will suddenly achieve an accord with your original mind (pen-hsin 本心)"¹⁵³.

¹⁵¹ Leon Hurvitz, "Chu-hung's One Mind of Pure Land and Ch'an Euddhism", en en De Bary Theodore Wm. (ed). *Op.Cit.*, 1975, pp.462-464.

¹⁵² Chün-fang Yü. *Op. Cit.*, 1981, pp.59-60.

¹⁵³ *Ibidem*, pág. 60.

Este tipo de mente implica una contemplación en dos aspectos: en primer lugar, el sujeto que contempla *nengnian* 能念 y lo contemplado *suonian* 所念 no son dos cosas diferentes debido a que son "una única mente" 一心. En segundo lugar, lleva a la comprensión de que la "mente única" ni existe ni no existe, ni es o no es. En esta lógica significa que, por un lado, existe una total identidad entre "lo que es" *ru* 如 y la sabiduría *zhi* 智 y, por el otro, significa que la calma *jin* 寂 y la iluminación *zhao* 照 son difíciles de concebir.

En suma, podemos observar que, al utilizar los dos niveles de interpretación -事 y 理- Zhuhong es capaz de armonizar las cuatro categorías tradicionales de la "invocación del nombre del buda" (*Buddhanusmrti*)念佛. Asimismo, sostiene que no existe una diferencia tajante entre *nianfo* 念佛 y el budismo *chan* 禪. En última instancia, es lo mismo que el método "apuntando directamente a la mente" *zhizhi* 直指 diseñado por el primer patriarca del budismo *chan*.

Finamente, después de establecer la justificación filosófica, Zhuhong se concentra propiamente en la forma de practicar el *yixin nianfo* 一心念佛. Existen tres maneras: en primer lugar, la invocación del nombre con voz clara y audible ó *mingchi* 明持; en segundo lugar, la invocación del nombre en silencio ó *mochi* 默持 y, en tercer lugar, la invocación del nombre solamente moviendo los labios sin emitir ningún sonido ó *banming banmo* 半明半默.

3.3.1.2 El budismo laico.

El sincretismo de finales de la dinastía Ming y el esfuerzo consciente de ciertos monjes por propagar el budismo entre los letrados y la gente común provocó el desarrollo de un movimiento conocido como budismo laico que, incluso, ha sobrevivido hasta

nuestros días. Dos ideas de Zhuhong ejercieron una gran influencia en este movimiento: por un lado, la compasión por los seres sintientes observadas en la práctica de no matar *busha* 不殺 y en la práctica de “liberar a la vida” *fangsheng* 放生.

Por el otro lado, la promoción de los libros de moralidad popular a través del sistema de méritos y deméritos reflejado, primordialmente, en su “ Registro de Autocultivo” ó *zizhilu* 自知錄.

Los preceptos de no matar y liberar la vida tienen sus bases doctrinales en la doctrina budista. El capítulo segundo del Sutra del Brahma se centra en el precepto de no matar:

“the Buddha said: “It is incumbent on all sons of Buddha neither to kill by themselves, nor to cause others to kill, nor to offer others the means to kill, nor to encourage others to kill, nor to express joy when witnessing a killing, nor to kill by uttering a spell. These comprise the primary causes of killing, the secondary causes of killing, all acts of killing, and creating the karma of having killed. As long as anything has life, you may not kill it intentionally. Therefore a bodhisattva must abide always in the mind of compassion, and the mind of filial obedience, and he must always save and protect all sentient beings by the use of expedient means”¹⁵⁴.

La compasión hacia los animales mostrada en acciones particulares como “liberarlos” o mantener una dieta vegetariana también se encuentran garantizados en el sutra del Brahma.

¹⁵⁴ Chün-fang Yü. The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis. New York: Columbia University Press, 1981, pág. 67.

“the two things (a bodhisattva) should have are compassion and filial obedience, and one thing he should do is offer salvation and protection. To kill is to act contrary to heaven and principle; therefore it is unfilial and disobedient. Moreover, since all sentient beings are (perhaps) our parents of many past generations, to hurt and harm them is to hurt and harm our own fathers and mothers. If one refrains from hurting them, one can avoid sin. But, unless one also saves and protects them, one cannot be called a bodhisattva. Therefore, while practicing nonkilling, we should also save sentient beings”¹⁵⁵.

Zhuhong escribió dos ensayos relacionados con el no matar y la liberación de seres sentientes. El primero, se titula: “Sobre la prohibición de matar” ó *jiefangwen* 戒殺文 y, el segundo, lleva por nombre: “Sobre la liberación de los seres sentientes” ó *fangshengwen* 方生文¹⁵⁶. Estos ensayos fueron distribuidos ampliamente y fueron tan reconocidos que la misma emperatriz madre envió un emisario al sur a buscar a Zhuhong. Estos ensayos también fueron la base para la creación de “sociedades para liberar la vida” ó *fangshenghui* 方生會 entre los círculos laicos¹⁵⁷. Estas sociedades se reunían regularmente para construir estanques que permitían que los animales se escaparan. Según la visión de Zhuhong, la práctica de “liberar a la vida” era un tipo de autocultivo el cual, en última instancia, sería premiado de alguna manera. Según él.

“... every one should buy as many creatures as he can afford and release them whenever he sees them. At the end of a season or at the end of a year, everyone may

¹⁵⁵ *Ibidem*, pág. 68.

¹⁵⁶ Yunqi Zhuhong 雲棲朱宏. *Lianchi dafashi* 蓮池大法師, vol. 1 Taiwán: Hesu chubanshe, 1999.

¹⁵⁷ Kristin Yü Greenblatt, “Chu-hung and Lay Buddhism in the Late Ming”, en De Bary Theodore Wm. (ed), *Op.Cit.*, 1975, pp.93-140

go to any place, the number he has released can be tabulated, and his merit can be assigned. After this let everyone disperse quietly"¹⁵⁸.

Además, en su ensayo sobre "liberación de la vida" menciona múltiples ejemplos en la historia, en las leyendas, en los informes y en la experiencia personal que ilustran la eficacia de liberar seres. Estas historias, aseguran que una buena acción siempre es premiada. Zhuhong narra, de acuerdo con Chun Yu-fang, varias experiencias personales.

"While Chu-hung was staying at a small temple during his wanderings after he had become a monk, he saw that someone had capture several centipedes and was fastening their heads and tails together with a bamboo bow. Chu-hung bought the centipedes and set them free. Only one was still alive and got away; the rest were dead. Later on, one night while he was sitting with a friend, he suddenly caught a glimpse of a centipede on the wall. After he tried to drive it away he had failed, he said to the centipede, 'Are you the one I set free before? Have you come here thank me? If so, I shall preach the Dharma to you. Listen carefully and do not move'. Then Chu-hung continued, ' All sentient beings evolve from the mind. The ones with violent minds are transformed into tigers and wolves, and the ones with poisonous minds are transformed into snakes and scorpions. If you give up your poisonous heart, you can cast off this form'. After he finished talking, the centipede slowly crept out the window without having to be driven away. The friend was greatly amazed"¹⁵⁹.

Estas historias tenían la finalidad de probar que cuando las personas liberaban a seres sentientes eran premiadas de diferentes maneras: con honor y prestigio, con

¹⁵⁸ Chün-fang Yü. Op.Cit. 1981, pág. 78.

¹⁵⁹ Ibidem, pág. 79.

más años de vida, con el renacimiento en lugares propicios y, algunos, alcanzaban la iluminación¹⁶⁰.

De manera general, este fomento de una moralidad práctica, era una respuesta a la situación del budismo en sus tiempos, el cual, como ya había vislumbrado Ricci, vivía un periodo de decadencia debido, fundamentalmente, a la degeneración de la práctica del *chan* y al rechazo a la disciplina monástica. Por ello, Zhuhong utilizó la fe en la Tierra Pura y la disciplina moral para corregir la tendencia de su época. Esta actitud se vio reflejada claramente en su “Registro de autoconocimiento” ó *zizhilu* 自知錄. En este texto, dividía las acciones en dos categorías: meritorias y no meritorias. En la primera categoría se encontraban: acciones leales y piadosas; acciones altruistas y compasivas; acciones benéficas para las Tres Joyas; y acciones buenas variadas. Las acciones opuestas a estas cuatro se consideraban como no meritorias. Bajo cualquiera de estas subcategorías se asignaba un puntaje en función de las acciones. Por ejemplo, bajo el rango de acciones altruistas y compasivas, se localiza la siguiente tabla.

“To help a person recover from a serious illness	10 merits
To help a person to recover from a slight illness	5 merits
To offer medicine to a sick person	1 merit
To help a sick man on the road to return home	20 merits
To rescue a person from the death penalty	100 merits
To rescue one person from bambooning	15 merits
To save the life of an animal that can do something in return (i.e., dog, horse, cow)	20 merits

¹⁶⁰ Ibidem, pág. 80.

To save the life of an animal that can not do something in return	10 merits
To save a small animal	1 merit
To save ten extremely small animals	1 merit.

Según este sistema , al final de cada día se sumaba el total acumulado y cuando se acumularan 10,000 méritos se creía que los deseos podrían ser cumplidos¹⁶¹.

Como se puede observar, Zhuhong recurrió a una moralidad práctica para atacar la decadencia del budismo en sus tiempos. Fundamentalmente, usó la disciplina moral y devocional para corregir las tendencias de su época.

3.4 La controversia entre Matteo Ricci y Zhuhong.

Las similitudes entre el budismo y el cristianismo, paradójicamente, no se limitaban al ceremonial religioso. Como se ha visto, al igual que los misioneros jesuitas, los grandes maestros budistas trataban de “acomodar” más profundamente al budismo con el confucianismo. En este sentido, la estrategia proselitista que promovían era idéntica a la cristiana. Sin embargo, cuando los jesuitas llegaron a China, el budismo ya había existido en esa región por alrededor de catorce siglos y había sufrido, en ese tiempo, un grado profundo de compenetración con la sociedad china.

Las críticas al budismo contenidas en el *Tianzhu shiyi* demuestran que: por un lado, Matteo Ricci tenía un conocimiento superficial de la filosofía y de la historia budista. Como lo muestra su total ignorancia e incomprensión de la doctrina que sustenta a la práctica del *nianfo*. Y, por el otro lado, prueban que el padre jesuita era

consciente de las tendencias que predominaban en el budismo de finales de la dinastía Ming. Por ello, como lo muestran sus seis argumentos en contra de la trasmigración, el grueso de sus críticas se concentraron en los fundamentos del budismo laico y su moralidad práctica.

Sin embargo, los ataques de Ricci al budismo pronto provocaron las reacciones de los círculos budistas. Según el propio misionero jesuita, en dos ocasiones debatió con los monjes budistas sobre los méritos relativos de ambas religiones: la primer vez, con un monje llamado Shanhuai en Nankín y, la segunda vez, con un tal Huanghuai en Pekín¹⁶². Aunque, la primera respuesta escrita a las publicaciones de Ricci provino de un funcionario retirado llamado Yu Shunxi. En una carta dirigida al misionero jesuita le señalaba que éste realmente no había comprendido las enseñanzas budistas sobre el cielo y el infierno y que debería ponerse a estudiar las escrituras budistas. Además, entre las recomendaciones, le sugería que leyera el “Comentario de los preceptos del Bodhisattva” *jiefayin*, obra compuesta por Zhuhong¹⁶³. Ricci, por su parte, escribió una amplia respuesta donde señaló que el budismo violaba el primer mandamiento del Señor del Cielo y que elevar al Buda sobre Dios era uno de los pecados más graves. Por lo tanto, no había necesidad de perder el tiempo leyendo las escrituras budistas. Además, señaló que el budismo después de dos mil años en China no había logrado mejorar la vida de la gente¹⁶⁴. Yu Shunxi envió esta misiva de Ricci a su mentor religioso, Yunqi Zhuhong para que la comentara. Zhuhong no le dio mucha importancia

¹⁶¹ Kenneth Ch'en. *Op. Cit.*, pág. 438.

¹⁶² Lancashire, Douglas, “Buddhist Reaction to Christianity in the Late Ming China”. *Journal of the Oriental Society of Australia*, vol. 6, nos. 1 & 2, 1968-69, pp.82-103.

¹⁶³ *Ibidem*, pág. 84.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pág. 84-85.

y Yu Shunxi se sintió obligado a responderle¹⁶⁵. En su respuesta atacó a los argumentos de Ricci en contra del no matar animales y la distinción que el misionero jesuita hacía entre el alma inmortal, las almas de los animales y las plantas¹⁶⁶. Para este laico budista, el error más grave de Ricci era no ver al mundo fenoménico como una unidad esencial. Además, acusa los cristianos de una serie de violaciones del orden público y de la moralidad. Según él, los jesuitas premian a los cristianos que llevan a otros a la iglesia; señala que el cristianismo puede convertirse en una amenaza como la sociedad del Loto Blanco; y, finalmente, afirma que los confucianos siempre han reverenciado al Cielo y que no se necesita que los bárbaros vengan a completar ese conocimiento¹⁶⁷.

En este ambiente de disputa política y filosófica, Zhuhong aceptó escribir una refutación a Ricci entre 1608 y 1610. Como Matteo Ricci murió en mayo de 1610 tal vez era el momento más propicio para atacar al padre jesuita. Esta refutación fue escrita en cuatro ensayos titulados "Sobre el Cielo" *tianshuo* 天說¹⁶⁸. Estos ensayos no sobresalen por la profundidad de sus argumentos, pero son interesantes porque constituyen la primera crítica sistemática de un monje budista al cristianismo. Además, como ya hemos visto, Zhuhong, era una de las figuras budistas más importantes de finales de la dinastía Ming.

¹⁶⁵ Lancashire. Douglas, "Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China", Church History, vol. XXXVIII, June, 1969, no.2 pp. 218-241.

¹⁶⁶ Favor de ver el capítulo anterior el apartado "2.2.3.1 Las críticas teológicas de Matteo Ricci al budismo" para recordar los argumentos jesuitas en contra del budismo.

¹⁶⁷ Lancashire. Douglas, "Buddhist Reaction to Christianity in the Late Ming China", Journal of the Oriental Society of Australia, vol. 6, nos. 1 & 2, 1968-69, pp. 86-87.

¹⁶⁸ Estos cuatro tratados han sido traducidos en su totalidad en el anexo de la presente tesis. Se consultaron dos versiones de los mismos. Una, del siglo XIX titulada: *Yunqifahui* (Obras completas del maestro Yunqi) 34 ce. Nankín: Ching-ling k'e-ching ch'u, 1897 y una reedición publicada en Taiwán: Yunqi Zhuhong 雲棲朱宏. Lianchi dafashi 蓮池大法師, vol. 1 Taiwán: Hesu chubanshe, 1999.

Los argumentos de Zhuhong en contra de la doctrina de Ricci se centran: en primer lugar, en el concepto cristiano del “Señor del Cielo”. Zhuhong afirma, recurriendo al Sutra del Brahma, que dicho “Señor del Cielo” no es más que uno de los múltiples dioses que habitan los cielos budistas.

“De acuerdo a lo que testifican los sutras a quien ellos llaman Señor del Cielo es el rey del *Daoli* 忉利天王¹⁶⁹. (Él) es el Señor de los treinta y tres Cielos 三十三天 del mundo de los cuatro grandes continentes 一四天下 rodeados por un Monte Sumeru. (Si) estos cuatro continentes rodeados de un Monte Sumeru se multiplican de uno hasta mil se les llama pequeño chilicosmos 小千世界¹⁷⁰. En consecuencia, existen un millar de Señores del Cielo. Si otra vez contamos de uno a mil comenzando con un pequeño chilicosmos alcanzamos lo que se llama chilicosmos del medio 中千世界. Entonces existen un millón de Señores del Cielo. Si una vez más, contamos a partir de uno hasta mil comenzando con el chilicosmos medio llegamos a lo que se denomina un gran chilicosmos 大千世界. Entonces existen mil millones de Señores del Cielo. Quien controla a este gran chilicosmos 三千大千世界¹⁷¹ es el Mahabrahma devaraja(大梵天王). Lo que ellos alaban como el más noble e infinito Señor del Cielo.

¹⁶⁹ El Cielo del Daoli 忉利天 es el Trayas-trimsas ó el cielo de los 33 devas 三十二天. Es el segundo de los Cielos del deseo, que es el Cielo de Indra.

¹⁷⁰ Un pequeño chilicosmos contiene un millar de mundos y cada mundo tiene su monte Sumeru, sus continentes, sus océanos y su cadena montañosa.

¹⁷¹ 三千大千世界Sanqiandaqianshijie(Tri-sahasra-maha-shasta-loka-dhatu) es lo mismo que un daqianshijie 大千世界. Como se ha visto, mil pequeños chilicosmos forman un chilicosmos medio y mil medios chilicosmos forman un gran chilicosmos. Entonces, los tres chilicosmos-

(Esta deidad) Brahma¹⁷² lo mira como cuando el Hijo del Cielo de la dinastía Zhou 周天子 miraba a sus mil ochocientos aristócratas. A quien ellos conocen no es más que uno de los mil millones Señores del Cielo¹⁷³.

Además, en la discusión sobre el Señor del Cielo, Zhuhong llama la atención sobre una contradicción en las enseñanzas de los jesuitas. No puede comprender cómo un Dios que es “espiritual” puede emitir órdenes, premiar y castigar.

“ Además- menciona Zhuhong- dicen que el Señor del Cielo no tiene apariencia ni forma ni voz, entonces lo que llaman Señor del Cielo no es más que el principio Li 理.

(Entonces)¿Cómo puede controlar a los ministros y al pueblo, emitir órdenes, premiar y castigar?”.

Sin embargo, el grueso de los argumentos de Zhuhong se centran en la defensa de la doctrina budista de la trasmigración y en la defensa de la prohibición budista de no matar y de liberar a los seres sentientes. Responde a dos críticas de Ricci contenidas en el capítulo quinto de la “Verdadera doctrina del Señor del Cielo”. En primer lugar, Ricci, recurriendo al mismo Sutra del Brahma, afirma que si realmente existe la trasmigración como los budistas claman, los seres humanos deberían de temer casarse, tomar concubinas, emplear sirvientes y ocupar animales ya que siempre existe el riesgo patente de que éstos hayan sido en vidas pasadas nuestros padres, hermanos o amigos¹⁷⁴. Zhuhong, en lugar de recurrir a las escrituras budistas,

pequeño, medio y grande- conforman un sanqian sanshijie que no es otra cosa que un gran chilocosmos que es un mundo del Buda.

¹⁷² Es el padre de todos los seres, es la primera persona de la Trimurti brahmánica: Brahma, Visnu y Siva.

¹⁷³ Ver el “Tratado sobre el Cielo” en el anexo.

¹⁷⁴ Ver *supra* pp. 50-55 y el tianshuo número dos en el anexo.

responde no como un monje budista sino como un letrado confuciano al mencionar que, como lo menciona dicha tradición, siempre queda el recurso de la adivinación.

“Yo digo: “el Sutra de la Red del Brahma solamente enfatiza la profundidad de la prohibición de tomar vidas 戒殺生, la razón de esto es que por kalpas 劫— innumerables como las arenas del Ganges- la vida recibe vida y entre el nacer y el renacer necesariamente hay progenitores 生生受生生. 生必有父母.. ¿Cómo saber qué ellos en vidas pasadas no fueron (nuestros) progenitores? ¿Cómo no temer qué algunos de estos (hayan sido) nuestros padres?. ¿No hay seguridad de qué sean nuestros padres progenitores?. Si se usa para evitar el daño proponer una idea para cien eventualidades entonces el confucianismo también tiene algo que decir. Los ritos *li* 禮 prohíben el matrimonio entre personas de un mismo apellido *xing* 姓. Asimismo, si al comprar una concubina y no se conoce su 姓 se recurre a la adivinación *pu* 卜”.

En este mismo espíritu, Zhuhong utiliza el mismo argumento de descalificación que tienden a usar los misioneros jesuitas. El monje budista señala, en el tercer tratado, que los confucianos ya han agotado el significado del “cielo” por lo que no era necesario recurrir a la doctrina de los bárbaros.

Además, es una disposición de los Reyes, que uno debe sacrificar en el *nanjiao* de *Shangdi*. Decir: “reverentemente y en concordancia con el luminoso *tian*”, decir: “venerar y reverenciar el *dao* del *tian*”, decir: “*Shangdi* desciende hacia ti” . Así es como los dos Emperadores y los tres Reyes pusieron al *tian* como ejemplo y lo establecieron como lo más elevado. Decir: “conocer el *tian*”, decir: “temer al *tian*”, decir: “seguir al *tian*”, decir: “dirigirse uno al *tian*”, decir: “la riqueza y la nobleza están en el

tian", decir: "(quien) me conoce este (es) el *tian*", decir: "el *tian* produjo la virtud en mí", decir: "quien se equivoca respecto del *tian*, no tiene a nadie a quien orar"; ese es Confucio quien obedece las regulaciones de los reyes y concentra los grandes logros de mil sabios. Decir: "temer al *tian*", decir "alegrarse del *tian*", decir "conocer el *tian*", decir "servir al *tian*"; este es *Mengzi* quien es el segundo sabio (después de Confucio). Esta doctrina de *tian* ¿cómo no es suficiente? Y ¿(cómo) esperar algo de la nueva doctrina de ellos?

Sin embargo, en el último tratado, parece ser que Ricci contraataca al señalar que se podría recurrir a la adivinación para descubrir si el animal que se mata no era nuestro padre y nuestra madre en el pasado. En ese caso uno podría matarlo. Incluso, afirma Ricci, no es tan grave matar al cuerpo físico como llevar a cabo acciones inmorales que destruyan al alma. Zhuhong contesta que cuando se mata no sólo se destruye al cuerpo físico sino también se envenena a la "mente única" *yixin* con la intención de matar. Esto, en última instancia, también es una destrucción del alma.

"El huésped una vez más planteó una dificultad: "el matar seres vivos (solamente) se detiene en la destrucción del cuerpo físico. Las acciones inmorales realmente destruyen al alma. (yo digo) Esta idea dice que la muerte es una cosa ligera (sin importancia). (El) no sabe que lo que es matado (aunque) es (sólo) el cuerpo físico, quien lleva a cabo la acción de matar envenena a su "mente única" y su "alma" es destruida (por la intención de matar). ¡Cómo no podría uno tener compasión (de él)!"

Como se puede ver, esta primera controversia entre los cristianos y los budistas refleja claramente los factores que integraron los primeros contactos entre ambas religiones: la hostilidad hacia un pensamiento ajeno, la inseguridad frente a una ideología rival y la falta de información del oponente. La acumulación de estos

factores, con el tiempo, provocaría, a finales del siglo XVII, la primera persecución del cristianismo en China

Conclusiones.

La estrategia de evangelización de los misioneros jesuitas en China se constituyó, antes que nada, como un diálogo con la civilización china. Después de varios siglos de sinificación del budismo, dicho diálogo también fue un encuentro con los monjes budistas. Como se ha visto a lo largo de este trabajo, la acomodación con el budismo fue una posibilidad que se le presentó constantemente a los padres jesuitas. Sin embargo, los misioneros frente al temor de ser asimilados por esta religión decidieron que era mejor desplazarla como el ingrediente espiritual de la sociedad china.

El caso de la controversia entre Matteo Ricci y Zhuhong refleja claramente las circunstancias de este primer encuentro. La percepción de Ricci sobre el budismo partió de una premisa falsa cobijada por la interrelación de los misioneros con este sistema religioso. Si el budismo eleva al Buda por encima de Dios, entonces es culpable del más grave de los pecados: por lo tanto, no es necesario estudiar más de cinco mil rollos de escrituras budistas para descubrir esta verdad. La perspectiva de Zhuhong no era muy diferente. Un Dios como el que proclamaban los cristianos no merecía ni siquiera un lugar entre las deidades. Ambos, cristianos y budistas se formaron una impresión equivocada del otro. Esta impresión desarrolló una controversia entre ambas religiones que, con el tiempo, se transformó en un problema político que culminó con la primera persecución del cristianismo en China a finales del siglo XVII.

天說

一老宿言有異域人為天主之教者.子何不辯.予以為教人敬天善事也.矣辯焉.老宿曰.彼欲以此移風易俗.而兼之毀佛謗法賢士良友多信奉者故也.因出其書示予.乃略辯其一二.彼雖崇事天主而天之說實所未諳.按經以證.彼所稱天主者.忉利天王也.一四天下三十三之主也.此一四天下從一數之而至於千名小千世界.則有千天主矣.又從一小千數之而復至於千名中千世.則有百萬天主矣.又從一中千數之而復至於千名大千世界.則有萬億天主矣.統此三千大千世界者.大梵天王是也.彼所稱最尊無上之天主梵天視之略似周天子視千八百諸侯也.彼所知者萬億天主中之一耳.餘欲界諸天皆所未知也.又上而色界諸天.又上而無色界諸天皆所未知也.又言天主者.無形無色無聲則所謂天者.理而已矣.何以御臣民施政令行賞罰乎.彼雖聰慧.未讀佛經何怪乎立言之舛也.現前信奉士友.皆正人君子表表一時眾所仰瞻以為向背者.予安得避逆耳之嫌.而不一罄其忠告乎.惟高明下擇芻蕘而電察焉.

Tratado sobre el Cielo 天說.

Un viejo dijo: "existe una persona de tierras extrañas quien (promueve) las enseñanzas del Señor del Cielo 天主. Maestro, ¿ por qué no discute (con él)?".

Yo (contestó el maestro) considero que enseñarle a la gente a respetar al Cielo es una buena cosa. ¿Qué hay que discutir en eso?.

El viejo dijo: "El quiere a través de esto cambiar las costumbres y modificar los usos. Y, al mismo tiempo, quiere destituir al budismo y vilipendiar el dharma 法. Esta es la razón de que los sabios son buenos amigos y mucho creen y confían en él. Entonces voy a sacar su libro para enseñartelo. Te voy a sintetizar algunas de sus (ideas)".

(El maestro contesta): Aunque (Matteo Ricci) respeta y sirve al Señor del Cielo, sin embargo, realmente no están versados en la enseñanza del Cielo –*tian* 天. . De acuerdo a lo que testifican los sutras a quien ellos llaman Señor del Cielo es el rey del *Daoli* 切利天王¹⁷⁵. (Él) es el Señor de los treinta y tres Cielos 三十三天 del mundo de los cuatro grandes continentes –四天下 rodeados por un Monte Sumeru. (Si) estos cuatro continentes rodeados de un Monte Sumeru se multiplican de uno hasta mil se les llama pequeño chilicosm 小千世界¹⁷⁶. En consecuencia, existen un millar de Señores del Cielo. Si otra vez contamos de uno a mil comenzando con un pequeño

¹⁷⁵ El Cielo del Daoli 切利天 es el Trayas-trimsas ó el cielo de los 33 devas 三十三天.. Es el segundo de los Cielos del deseo, que es el Cielo de Inara.

¹⁷⁶ Un pequeño chilicosm contiene un millar de mundos y cada mundo tiene su monte Sumeru, sus continentes, sus océanos y su cadena montañosa.

chilicosmos alcanzamos lo que se llama chilicosmos del medio 中千世界. Entonces existen un millón de Señores del Cielo. Si una vez más, contamos a partir de uno hasta mil comenzando con el chilicosmos medio llegamos a lo que se denomina un gran chilicosm 大千世界. Entonces existen mil millones de Señores del Cielo. Quien controla a este gran chilicosmos 三千大千世界¹⁷⁷ es el Mahabrahma devaraja(大梵天王). Lo que ellos alaban como el más noble e infinito Señor del Cielo. (Esta deidad) Brahma¹⁷⁸ lo mira como cuando el Hijo del Cielo de la dinastía Zhou 周天子 miraba a sus mil ochocientos aristócratas. A quien ellos conocen no es más que uno de los mil millones Señores del Cielo. Además, ellos no conocen a todos los devas 諸天 del reino del deseo 欲界¹⁷⁹, ni conocen a todos los devas del reino de la forma 色界¹⁸⁰, ni a todos los devas del reino sin forma 無色界¹⁸¹. Además dicen que el Señor del Cielo no tiene apariencia ni forma ni voz, entonces lo que llaman Señor del Cielo no es más que el principio Li 理. (Entonces)¿Cómo puede controlar a los ministros y al pueblo, emitir órdenes, premiar y castigar?. Aunque ellos son inteligentes y sabios aún no han estudiado las escrituras budistas. A nadie sorprende que lo que digan esté equivocado.

¹⁷⁷ 三千大千世界Sanqiandaqianshijie(Tri-sahasra-maha-shasta-loka-dhatu) es lo mismo que un daqianshijie 大千世界 . Como se ha visto, mil pequeños chilicosmos forman un chilicosmos medio y mil medios chilicosmos forman un gran chilicosmos. Entonces, los tres chilicosmos-pequeño, medio y grande- conforman un *sanqian sanshijie* que no es otra cosa que un gran chilicosmos que es un mundo del Buda.

¹⁷⁸ Es el padre de todos los seres, es la primera persona de la Trimurti brahmánica: Brahma, Visnu y Siva.

¹⁷⁹ kamadhatu

¹⁸⁰ rupadhatu

Los letrados amigos que veneran lo anterior todos son caballeros 君子 rectos. Es curioso que en estos tiempos, la gente lo que es venerable lo considera malo. Yo cómo puedo evitar la sospecha y no agotar del todo lo realmente dicho. Para aclarar selecciono algunas frases.

¹⁸¹ arupadhatu.

ANEXO

天說二

又問彼云梵網言一切有生皆宿生父母殺而食之即殺吾父母.如是則人亦不得行婚娶.是妻妾吾父母也.人亦不得置婢僕.是役使吾父母也.人亦不得乘驪馬是陵跨吾父母也.士人僧人不能答如之何予曰.梵網止是深戒殺生故發此論意謂恆沙劫來生生受生生.生必有父母.安知彼非宿世父母乎.蓋恐其或己父母.非決其必己父母也.若以辭害意.舉一例百.則儒亦有之.禮禁同姓為婚.故買妾不知其姓則卜之.彼將曰卜而非同姓也.則婚之固無害.此亦曰娶妻不知其為父母為非父母則卜之.卜而非己父母也.則娶之亦無害矣.禮云倍年以長.則父事之.今年少居官者何限.其兒轎引車.張蓋執戟心兒童而後可.有長者在焉.是以父母為隸卒也.如其何通行而不礙.佛言獨不可通行乎.夫男女之嫁娶以至車馬僮僕.皆人世之常法.非殺生之慘毒比也.故經止云一切有命者不得殺.未嘗云一切有命者不得嫁娶不得使令也.如斯設難.是為騁小巧之迂談而欲破大道之明訓也.胡可得也.復次彼書杜撰不根之語未易悉

舉。如謂人死其魂常在無輪迴者。既魂常在。禹湯文武何不一誠訓於桀紂幽厲乎。
。先秦兩漢唐宋諸君。何不一致罰於斯高莽操李楊秦蔡之流乎。既無輪迴。叔子
何能託前生為某家子。明道何能憶宿世之藏母釵乎。羊哀化虎。鄧艾為牛。如斯
之類。班班載於儒書。不一而足。彼皆為知。何怪其言之舛也。

Segundo Tratado sobre el Cielo. 天說二

Además, preguntando dicen: "el Sutra de la Red del Brahma 梵網¹⁸² dice que todos los seres vivos fueron progenitores en vidas pasadas 一切有生皆宿生. Si uno los mata y se los come es como si se comiera a sus propios padres. Si es así entonces la gente no debería desposarse (tampoco) ya que (existe el riesgo de que)las esposas y las concubinas hayan sido nuestros padres y nuestras madres (en vidas pasadas). Las personas tampoco deben comprar esclavos o esclavas, es como emplear a sus padres. Las personas tampoco deben montar mulas ni caballos es como montar a sus padres. Los letrados y los monjes no son capaces de responder (a estas críticas);

¿Qué es lo que ellos van a hacer?” Yo digo: “el Sutra de la Red del Brahma solamente enfatiza la profundidad de la prohibición de tomar vidas 戒殺生, la razón de esto es que por kalpas 劫—innumerables como las arenas del Ganges- la vida recibe vida y entre el nacer y el renacer necesariamente hay progenitores 生生受生生.生必有父母..

¿Cómo saber qué ellos en vidas pasadas no fueron (nuestros) progenitores? ¿Cómo no temer qué algunos de estos (hayan sido) nuestros padres?. ¿No hay seguridad de qué sean nuestros padres progenitores?. Si se usa para evitar el daño proponer una idea para cien eventualidades entonces el confucianismo también tiene algo que decir. Los ritos *li* 禮 prohíben el matrimonio entre personas de un mismo apellido *xing* 姓.

Asimismo, si al comprar una concubina y no se conoce su 姓 se recurre a la adivinación *pu* 卜. Ellos (los confucianistas) dicen: “Si después de la adivinación se descubre que no es del mismo 姓 entonces no existe ningún daño al desposarla”. De la misma manera digo: si al casarse con una mujer no se sabe si ella ha sido o no ha sido nuestro padre o madre entonces se recurre a la adivinación. Si después de adivinar queda claro que no es nuestro padre o madre entonces casarse con ella tampoco causa ningún daño. El libro de los ritos dice debido al pasar de los años es un anciano entonces hay que servirlo como a un padre. Si quien es un funcionario tiene un niño que lo cargue en una silla de manos, que conduzca el carro, que abra el paraguas, que sostenga la lanza, necesariamente el niño camina por detrás. Si hay un anciano ocupando el sitio del niño, por esto es como a un padre que se le emplea

¹⁸² 梵網經 Brahma-jala

como un esclavo. Tomar a hombres o a mujeres para casarse y usar carros, montar caballos, emplear esclavos todos son principios eternos de los hombres. No es comparable con el veneno de tomar la vida de seres vivos. Por esta razón los sutras se detienen a explicar que todo aquello que tiene vida no debe ser asesinado o matado. No han dicho que lo que tiene vida no puede casarse o no puede recibir órdenes. Crear dificultades de esta manera es lo que se llama apresurar discutir cosas irrelevantes y querer destruir las enseñanzas "claras" del gran Dao. ¿ cómo no entenderlo ? Aún más, las palabras no tienen fundamento y no son de fácil entender¹⁸³ Es como decir, que el espíritu *gui* 鬼 de una persona muerta existe por la eternidad y no hay quien transmigre¹⁸⁴. Ya que el espíritu permanece, entonces yu 禹, shang 湯, wen 文 y wu 武¹⁸⁵ porqué ninguno advirtió a jie 桀, zhou 紂, you 幽, li 厲¹⁸⁶ acerca de sus malos caminos. Los principes jun 君 de Qin anterior 先秦, las dos dinastías Han 兩漢, Tang 唐 y Song 宋 porqué ninguno de ellos castigó con el exilio a Si 斯, Gao 高, Mang 莽, Cao 操, Li 李, Yang 楊, Qin 秦 y Cai 蔡. Si no existiera el Samsara ¿ cómo Shunzi podría (haber) en vidas pasadas a un extraño como un hijo de una familia dada? ¿ *Mingdao* cómo podría recordar en vidas pasada el escondite de la diadema de su madre ? . *Yangai* se transforma en tigre. *Dengai* se convierte en Buey. Estas y otras

¹⁸³ Una traducción alternativa podría ser: además, las palabras no tienen fundamento ni base, no cambian la sustancia.

¹⁸⁴ samsara. Lunhui 輪迴

¹⁸⁵ Emperadores sabios

¹⁸⁶ Xia jie 桀 es el nombre del último gobernante de la dinastía Xia 夏; zhou 紂 es el último emperador de la dinastía Yin 殷 .

cosas están reguladas en los libros confucianos. Ellos ni uno de estos libros conocen lo suficiente. No es de sorprender sus errores.

天說三

復次南郊以祀上帝。王制也。曰欽若昊天。曰欽崇天道。曰昭事上帝。曰上帝臨汝。二第三王所以憲天而立極者也。曰知天。曰畏天曰律天。曰則天。曰富貴在天。曰知我其天。曰天生德於予。曰獲罪於天無所禱也。是遵王制集千聖之大成者夫子也。曰畏天。曰樂天。曰知天。曰事天。亞夫子而聖者。猛子也。天之說何所不足。而俟彼之創為新說也。以上所陳。儻謂不然。乞告聞天主。儻予懷妒忌心。立詭異說故沮壞彼王教。則天主威靈洞照。當使猛烈天神下治之。以飭天討。

Tercer Tratado sobre el Cielo. 天說三

Además, es una disposición de los Reyes, que uno debe sacrificar en el *nanjiao* de *Shangdi*. Decir: "reverentemente y en concordancia con el luminoso *tian*", decir: "venerar y reverenciar el *dao* del *tian*", decir: "*Shangdi* desciende hacia ti" . Así es como los dos Emperadores y los tres Reyes pusieron al *tian* como ejemplo y lo establecieron como lo más elevado. Decir: "conocer el *tian*". decir: "temer al *tian*", decir: "seguir al *tian*", decir: "dirigirse uno al *tian*", decir: "la riqueza y la nobleza están en el *tian*", decir: "(quien) me conoce este (es) el *tian*", decir: "el *tian* produjo la virtud en mí",

decir: "quien se equivoca respecto del *tian*, no tiene a nadie a quien orar"; ese es Confucio quien obedece las regulaciones de los reyes y concentra los grandes logros de mil sabios. Decir: "temer al *tian*", decir "alegrarse del *tian*", decir "conocer el *tian*", decir "servir al *tian*"; este es *Mengzi* quien es el segundo sabio (después de Confucio).

Esta doctrina de *tian* ¿cómo no es suficiente? Y ¿(cómo) esperar algo de la nueva doctrina de ellos?. Si se considera que lo arriba expuesto no es correcto, pido escuchar al Señor del Cielo. Si abrigo un corazón envidioso y celoso y hablo mentiras y enseñanzas extrañas que arruinan la enseñanza real de ellos, entonces (quiera) el majestuoso espíritu del Señor Celestial que todo lo comprende e ilumina enviar un potente espíritu celestial para que ordene un castigo divino.

天說餘

子頃為天說矣。有客復從而難曰。卜娶婦而非已父母也既可娶。獨不曰卜殺生而非已父母也亦可殺乎。不娶而生人之類絕。獨不曰去殺而祭紀之禮廢乎。彼難者默然以告予。予曰。古人有言。卜以決疑。不疑何卜。同姓不婚。天下古今之大經大法也。故疑而卜之。殺生天下古今之大過大惡也。斷不可為。何疑而待卜也。不娶而人類絕。理則然矣。不殺生而紀典廢。獨不聞二簋可用享。殺牛之不如禴祭乎。則紀典固安然不廢也。即廢焉是廢所當廢。餘肉刑禁殉葬之類也。美政也嗟乎。卜之云者。姑借目前事以權為比例。蓋因明通蔽云爾。子便作實法會。真可謂杯酒助歡笑之迂談。排場供戲謔之譚語也。然使愚夫愚婦入乎耳而存乎心。害非細也。言不可不慎也。客又難殺生止斷色身。行姪直斷慧命。意謂殺生猶輕。不知所殺者彼之色身。而行殺者一念慘毒之心。自己之慧命斷矣。可不悲夫。

Último Tratado sobre el Cielo. 天說餘

Poco después de haber escrito sobre la enseñanza del *tian*, nubo un huesped que nuevamente planteó el problema. Dijo: " (Si) se (usa) la adivinación (antes de) casarse

(y se descubre) que (la esposa) no fue un progenitor, entonces se le desposa. ¿ por qué no se dice? (Si) se (usa) la adivinación (cuando se va a) matar a un ser sentiente (y se descubre) que no fue (nuestro) progenitor, entonces se le puede matar". (yo dije): (si no hay) casamientos entonces la (permanencia) de la humanidad es cortada. (Entonces), planteó de forma oscura el "huésped": ¿ por qué no se dice (que cuando) se va a matar el rito del sacrificio (de los muertos) queda destruido? Yo digo: los hombres de la antigüedad decían (que se usa la) adivinación para resolver una duda. (si) no hay duda, para qué (recurrir a la) adivinación? (quienes tengan) un mismo *xing* no (pueden) casarse. En los grandes escritos canónicos del mundo antiguo y del (mundo) actual (esto) es una gran norma. Por eso, (si hay) duda (se recurre a la) adivinación. Asesinar a (seres) sentientes en el mundo antiguo y en el (mundo) actual es un gran error, una gran falta (que) ¡ no debe cometerse! ¡¿cómo dudar y entonces esperar (usar la) adivinación?! No casarse es destruir la (existencia) de la humanidad. El principio es así.

(El huésped ha dicho): No matar seres vivos es abrogar las reglas del sacrificio. (yo digo) ¿ qué no se ha escuchado que dos vasijas de granos y frutas (pueden) usarse para los sacrificios? Matar a un buey no es igual que los sacrificios de primavera. De esta forma, la regla del sacrificio no es destruida. Lo destruido es lo que debería ser destruido. Evitar los castigos corporales y prohibir enterrar a los vivos con los muertos es el (reflejo) de un buen gobierno. Lo que habla la adivinación (es sólo) circunstancial de acuerdo a una situación presente, con la inteligencia oscurecida, usted lo hace verdad absoluta. Realmente se puede decir (que esta es una) discusión vacía, es un juego de bromas (que hay que pasarse) con la ayuda de una copa de vino. Sin embargo, (si) la gente estúpida lo acepta, el daño a la mente no es cosa menor.

El huésped una vez más planteó una dificultad: "el matar seres vivos (solamente) se detiene en la destrucción del cuerpo físico. Las acciones inmorales realmente destruyen al alma. (yo digo) Esta idea dice que la muerte es una cosa ligera (sin importancia). (El) no sabe que lo que ha matado (aunque) es (sólo) el cuerpo físico, quien lleva a cabo la acción de matar envenena a su "mente única" y su "alma" es destruida (por la intención de matar). ¡ Cómo no podría uno tener compasión (de él)!

Bibliografia.

Boxer, C.R. The Portuguese Seaborne Empire (1415-1825). London: Hutchinson, 1969.

Brook, Timothy. Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late Ming China. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Chang, Carsun. The Development of Neo-Confucian –Thought. New York: Bookman Associates, 1961.

Clearly, Christopher J., Zibo Zhenke: A Buddhist leader in late Ming China. (Diss, Harvard University, 1985).

Ch'en, Kenneth. Buddhism in China: A Historical Survey. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Ching, Julia. To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang Ming. New York & London: Columbia University Press, 1976.

Chün Yü –fang, "Ming Buddhism", en Denis Twitchett and Frederick W. Mote (ed). The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368-1644, vol. 8, part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.893-952.

Chün-fang Yü. The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis. New York: Columbia University Press, 1981

De Lubac, Henri. La Recontre du Bouddhisme et de l'occident. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1952.

D'Elia, Pasquale M., S.J.(ed). Fonti Ricciane. 3 vols. Roma : Libreria dello Satato, 1942-1949.

Dunne, George. Generation of Giants: The story of the Jesuits in China in the Last Decade of Ming Dynasty. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962.

Elison, George. Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan. Cambridge: Harvard University Press, 1973

Etiemble, " Le Bouddhisme chinois vu par les jesuits confuceens" en Lionello Lanciotti (ed). Sviluppi Scientifici Prospettive Religiose Movimenti Rivoluzionari in Cina. Firenze:Leo S. Olschki ,1975.

Gallagher, Louis J. S.J.(traductor). China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610. New York:Random House, 1953.

Ganss, George E., S.J, The Constitutions of the Society of Jesus. St. Louis, 1970

Gernet, Jacques. Primeras Reacciones Chinas al Cristianismo. México: FCE,1989.

Gernet, Jacques, "La politique de Conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600", en Lionello Lanciotti (ed). Sviluppi Scientifici Prospettive Religiose Movimenti Rivoluzionari in Cina. Firenze:Leo S. Olschki ,1975.

Hsu, Sung-peng . A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-Ch'ing. New York:The Pennsylvania State University Press, 1970.

Hurvitz, Leon "Chu-hung's One Mind of Pure Land and Ch'an Buddhism", ", en De Bary Theodore Wm. (ed). The Unfolding of Neo-Confucianism. New York & London: Columbia University Press, 1975, 1975, pp.451-481.

Kelly, Edward Thomas. The AntiChristian Persecution of 1616-1617 in Nanking. Columbia University, Ph. D, 1971.

Kern, Iso. Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts. New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1992.

Kong Wong, Timothy Man "Matteo Ricci's Mission to Chinese Buddhism", Ching Feng, vol. XXXIII, no. 4, diciembre de 1990, pp. 205-237.

Lancashire, Douglas "Buddhist Reaction to Christianity in the Late Ming China", Journal of the Oriental Society of Australia, vol. 6 nos. 1 and 2, 1968-1969, pp. 82-103.

Kund Lundbaek, "The First translation form a Confucian Classic in Europe", China Mission Studies Bulletin, no. 1, 1979, pp. 1-11.

Lancashire. Douglas, "Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China", Church History, vol. XXXVIII, june, 1969, no.2 pp. 218-241.

Liu, Ts'un-Yan, "Lin Chao-en(1517-1598): The Master of the Three Teachings", T'oung Pao, vol.LIII,4-5,1967.

Lu K'uan Yu. The Secrets of Chinese Meditation. Maine: Samuel Weiser, 1994.

Lu K'uan Yu. Ch'an and Zen Teaching. Vol. III.Maine: Samuel Weiser, 1993.

Menendez y Pelayo Marcelino. Los Orígenes de la Novela, Tomo I. Madrid: Bailly/Bailliere é Hijos, 1905.

Montesinos, José. Lope de Vega: Barlaán y Josafat. Madrid:Centro de estudios históricos,1935.

Mungello, D.E. The Forgotten Christians of Hangzhou.Honolulu:University of Hawaii Press,1994.

Mungello, David E. Curious Land: Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiebaden, 1985, pág. 62.

Peterson, Willard J., "What to wear? Observation and Participation by Jesuit Missionaries in Late Ming Society" en Stuart B. Schwartz(ed). Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 403-421.

Pei-Yi Wu, "The Spiritual Autobiography of Te-Ch'ing", en " ", en De Bary Theodore Wm. (ed). The Unfolding of Neo-Confucianism. New York & London: Columbia University Press, 1975, pp.67-92.

Pfister, Louis, S.J. Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuits de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773. 2 vols. Shanghai: Mission Catholique, 1932-1934 (Variétés Sinologiques,59-60).

Rowbotham, Arnold H.. Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992, pp.52-66

Ricci, Matteo. Costumbres y Religiones de China. Argentina: Ediciones de la Universidad del Salvador y Diego Torres, 1985.

Ricci, Matteo. The True Meaning of the Lord of Heaven. Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen, S.J. (traductores). Taipei-Paris-Hongkong: Ricci Institute, 1985,

Ross, Andrew. A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542-1742. Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1994.

Rule, Paul. K'ung-tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretations of Confucianism. Hong Kong: Allen and Unwin, 1986.

Sebes, Joseph, "The Precursors of Ricci" en Charles Ronan and Bonnie B. Oll(ed). East meets West: The Jesuits in China(1582-1773). Chicago:Loyola University Press, 1998

Spence, Jonathan, " Matteo Ricci and the Ascent to Peking". En Charles Ronan y Bonnie B. (ed.) The Jesuits in China,1852-1773. Chicago:Loyola University Press, 1988.

Spence, Jonathan. The Memory Palace of Matteo Ricci. New York: The Penguin Books, 1985,

Standaert, Nicolas, "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing, en Ching Feng, vol. XXXIV, no. 4 diciembre de 1991, pp.209-227.

Valignano, Alessandro. Sumario de las cosas de Japón (1583). Tomo I, Monumenta Nipponica Monographs,.Tokio: Sophia University, 1954.

Wang Yang Ming. Instructions for Practical Living and Other Neoconfucians Writings. New York & London: Columbia University Press, 1964.

Welch, Holmes. The Practice of Chinese Buddhism. Cambridge, Mass. :Harvard University Press, 1967.

Welch, Holmes. The Buddhist revival in China. Cambridge, Mass. :Harvard University Press,1968.

Welch, Holmes. Buddhism under Mao. Cambridge, Mass. :Harvard University Press,1972.

Wright, Arthur. Buddhism in Chinese History. Stanford, Calif.:Stanford University Press, 1970.

Yunqi Zhuhong 雲棲朱宏. Lianchi dafashi 蓮池大法師, vol. 4 Taiwán: Hesu chubanshe, 1999.

Yü Greenblatt, Kristin "Chu-hung and Lay Buddhism in the Late Ming", en De Bary Theodore Wm. (ed). The Unfolding of Neo-Confucianism. New York & London: Columbia University Press, 1975, pp.93-140;