

La religión occidental (*yangjiao*) como otredad: el cristianismo y la sociedad china en el siglo XIX¹

Recibido: 05/07/2022
Aprobado: 18/10/2022

JIANG SUN
Universidad de Nanjing
sunjiang@nju.edu.cn
Código ORCID: 0000-0001-9803-5591

RESUMEN

En China, las relaciones entre cristianismo y sociedad estuvieron marcadas por litigios anticristianos. En la segunda mitad del siglo XIX, el antagonismo con los cristianos se reflejaba en el choque entre las creencias tradicionales chinas y las cristianas, y las sectas secretas populares y la Iglesia. Además, también había discrepancias en asuntos cotidianos, como el culto a los antepasados y los ritos funerarios. Sin embargo, estas rivalidades no eran absolutas. En un contexto local, una vez resuelta la discordia entre la religiosidad y los conflictos cotidianos, el cristianismo (llamado *yangjiao* en China) fue adoptado como un miembro más de la gran familia de religiones sincretistas chinas.

Palabras clave: cristianismo, otredad, *yangjiao*, inversión, religión sincretista

Western religion (*yangjiao*) as otherness: Christianity and Chinese society in the 19th century

ABSTRACT

In China, relations between Christianity and society were marked by anti-Christian disputes. In the second half of the 19th century, the antagonism with the Christians was reflected in the clash between traditional Chinese beliefs and Christian beliefs, and between the popular secret sects and the Church. In addition, there were also discrepancies in everyday matters, such as ancestor worship and funeral rites. However, these rivalries were not absolute. In a local context, once the discord between religiosity and daily conflicts had been resolved, Christianity (called *yangjiao* in China) was adopted as one more member of the great family of Chinese syncretistic religions.

Keywords: Christianity, otherness, *yangjiao*, inversion, syncretistic religion

1 El autor agradece la rigurosa traducción de Tingting Xia, Universidad de Shangái. xtrain@163.com

En 1912, la fundación de la República de China terminó con más de dos mil años ininterrumpidos de gobierno imperial en la historia china. El sinólogo francés Marcel Granet, discípulo de Émile Durkheim y testigo de los grandes cambios de la época, describió una escena que había presenciado en una cárcel recién construida en el mismo año que publicó su libro *La Religion des Chinois*: encima del escritorio de un aula, colgaban en la pared cinco retratos de líderes religiosos como Jesús, Laozi, Kongzi, John Howard y Mahoma. Granet creía que los chinos no “prestaban ninguna atención” al contenido de los tres cultos (*sanjiao*), esto es, confucianismo, budismo y daoísmo. Para él, estos cinco retratos representaban un sincretismo religioso, sin ningún sentido práctico. Granet (1951, 157) reveló las características del panteísmo y el racionalismo pragmático de las creencias chinas, indagando también cómo podían convivir diferentes religiones en China.

En la era de la gran navegación, los misioneros comenzaron a llegar a Asia. En China, entraron para predicar, primero, los jesuitas hacia fines del siglo XVI y, luego, los dominicos a principio del siglo XVII. Sin embargo, en 1633, tanto los dominicos como los franciscanos en la provincia de Fujian descubrieron que los creyentes chinos bautizados mantenían el “culto a sus ídolos”. En contra de la estrategia de aculturación de los jesuitas de reconciliar el cristianismo con las creencias chinas, elevaron sus discrepancias al Vaticano. Los dos papas de la Santa Sede emitieron juicios completamente diferentes sobre los “ritos chinos”, lo que intensificó las contradicciones entre las diferentes denominaciones del catolicismo en China. Como resultado, los conflictos dentro del catolicismo en torno a la liturgia china se convirtieron en conflictos entre la Santa Sede y el emperador chino. Eventualmente esto condujo a la prohibición del catolicismo en China en 1724.

Desde las Guerras de Opio a mediados del siglo XIX, con la formación del sistema de tratados, los misioneros católicos y protestantes obtuvieron el derecho legal de predicar en China, pero el proceso de integración cristiana tuvo sus contratiempos. Si bien las estrategias de evangelización en América Latina y en China tienen mucho en común, como la imposición, el sincretismo y la adaptación, existen también muchas diferencias. En América Latina, la conversión de los indígenas fue mucho más cruenta, mientras que en China, bajo la modernización, encontró mayor resistencia, tanto por los factores internacionales como de la cultura local. Entre 1842 y 1911, se contabilizan en total 1998 conflictos de diverso tipo relacionados con el cristianismo o con la tarea de los misioneros (Shuhao 2001, 247). Entre ellos, hubo disputas civi-

les, pero también casos criminales, además de muchos litigios anticristianos causados por antagonismos o costumbres religiosas.²

En la actualidad, no es posible saber cómo era el retrato de Jesús que menciona Granet, pero se sabe que, veinte años antes, en 1891, Zhou Han, un fervoroso intelectual confuciano y anticristiano, lo describió como una bestia en su libro *Jinzun Shengyu Bixie Quantu* (Colección completa de ilustraciones contra los malos espíritus de acuerdo las órdenes imperiales). Sus ilustraciones fueron muy difundidas en el delta del Yangtzé, por lo que seguramente tuvieron gran impacto.³ Si la realidad fue como la describió Granet, es decir, que los chinos no prestaban atención a las diferencias entre las religiones y que la inclusión de Jesús no tenía ningún sentido práctico, ¿cómo se explica la gran cantidad de conflictos entre el cristianismo y la sociedad china?

En cuanto a este tipo de confrontaciones en la segunda mitad del siglo XIX, ya existen muchas publicaciones. Una simple clasificación divide a estas narrativas en dos modelos. Una vinculada a la modernización, como la teoría de impacto-respuesta, representada por John King Fairbank, y los estudios tempranos de Paul A. Cohen (1963). Estos enfatizan la influencia de Occidente en la entrada de China a la modernidad, de modo que el anticristianismo se conectó de forma natural con la xenofobia y el antimodernismo. Al contrario, la narrativa imperante en China durante largo tiempo fue la de la invasión imperialista, que tendía a considerar que la resistencia contra el cristianismo tenía características antiimperialistas.

Si bien estas dos perspectivas parecen opuestas, comparten su naturaleza epistemológica. Los conflictos se incluyen en un marco binario, del tipo tradición vs. Modernidad, o China vs. Occidente, y enfatizan el rol de los factores externos. Recién hacia fines de la década de 1980, el modelo de narrativa “invasión imperialista” fue perdiendo impulso en China y los estudiosos comenzaron a interesarse por la difusión de la cultura moderna de los misioneros (una tendencia que hasta hoy sigue creciendo). Al respecto, se puede decir que la narrativa “modernizadora” alcanzó una hegemonía discursiva incuestionable en los estudios sobre cristianismo (Fuzeng 2002, 1244-1263).

La segunda narrativa fue el sinocentrismo. La traducción del libro de Cohen *Discovering History in China* (1984) tuvo una amplia influencia en

2 A excepción de los litigios individuales del catolicismo y protestantismo. En este capítulo, se utiliza la palabra “cristianismo” para referirse a los dos.

3 Cita en autor anónimo, quien escribió “A Hunan Placard in Shanghai”, en *The North China Herald* (1895, 16 de agosto).

China, aunque sus lectores no lograron comprender las críticas al orientalismo en los estudios sinológicos. Sus investigaciones posteriores sobre el levantamiento de los bóxers (*yihetuan*) pueden considerarse textos importantes en los que practicaba su ideal de “descubrir la historia en China” (Cohen 1997). El impacto de su epistemología histórica trascendió los estudios sobre los bóxers. Cohen mostró a los lectores chinos que este movimiento nacionalista fue una reconstrucción posterior de lo que originalmente fue una farsa llena de brujerías medievales, causada por una catástrofe ocurrida por casualidad, sin ninguna característica protonacionalista moderna. Al respecto, el estudioso chino Yang Nianqun (2005, 286) lanzó su crítica: “Cuando la influencia occidental moderna se interpreta como un factor interno de China, las características modernas que gozaba la historia china desaparecen y la historia tienden a aquietarse, como si quedara congelada en cierto vacío, en un museo”.

Para los estudios vinculados a la “modernización”, en una obra de mi autoría planteé: “Debemos abandonar el binarismo en los estudios sobre litigios anticristianos y colocarlos en el proceso de evolución estructural de la sociedad china” (Jiang 1990, 1). Ahora veo que, si bien este primer estudio preliminar tenía una metodología correcta, todavía pecaba de cierto esencialismo en el conocimiento de la historia moderna. Desde mi perspectiva, el modelo sinocentrista, dado que tiene como premisa la crítica al orientalismo, no debería describir la historia de la tardía dinastía Qing como una historia alternativa unidimensional, distinta a la historia moderna.

Desde esta perspectiva, y continuando con la pregunta planteada por Granet, este capítulo busca ubicar los conflictos entre el cristianismo y las creencias religiosas de China en un contexto local y cotidiano. Además, revisa e reinterpreta el cambiante papel que tuvo el cristianismo como “otro”, denominado *yangjiao*, a través de “todo tipo de vínculos y oposición que estructuran la sociedad” (Chartier 1989, 1507). con el fin de revelar aspectos de la compleja relación entre el cristianismo y la diversificada sociedad china en la segunda mitad del siglo XIX.

1. *Yangjiao*: el cristianismo como “otro”

Como es sabido, el cristianismo entró a China hace mucho tiempo. Hasta la mitad del siglo XIX, el cristianismo en China fue un tipo de conocimiento religioso o extranjero subordinado al poder imperial. Durante la dinastía Tang,

la rama del cristianismo *jingjiao* o secta nestoriana fue muy activa. En la dinastía Yuan, los nestorianos y católicos se llamaban también “yekeliwen” (*arkaun* en mongol). Recién en las dinastías Ming y Qing, los jesuitas intentaron una estrategia de evangelización para “armonizar el cristianismo y el confucianismo”, y consiguieron una rápida difusión del catolicismo en China. En el periodo temprano de los Qing, después de las encendidas “controversias rituales” entre el Gobierno y el Vaticano, los misioneros perdieron la protección del poder imperial y sus actividades evangélicas fueron prohibidas. Pasó un siglo hasta que los misioneros recuperaron la libertad perdida.

En contraposición, la libertad de misionar de mediados del siglo XIX fue producto de los tratados desiguales. Las Guerras del Opio (1840-1842 y 1856-1860) trajeron privilegios sin precedentes a los misioneros. Estos no solo gozaban de la misma extraterritorialidad que los diplomáticos, también de garantías institucionales para sus actividades con los chinos. En cuanto al espacio, una serie de tratados firmados después de 1842 regulaban la prédica en puertos comerciales como el de Guangzhou, Fuzhou, Xiamen, Ningbo y Shanghái, entre otros. La Convención de Beijing, firmada en 1860, además, abrió una puerta al interior del país, donde los misioneros podían alquilar y comprar terrenos libremente, como parte de los privilegios adquiridos. Tal como se mencionó en el capítulo VIII, este derecho fue introducido a escondidas en la traducción francesa de la Convención de Beijing, un acto ignominioso que trajo grandes beneficios a la Iglesia, pero también encontró una fuerte resistencia de los Gobiernos locales de la dinastía Qing. Los conflictos recién se resolvieron en el año 1865, cuando el Gobierno Qing y el cónsul francés llegaron a un acuerdo.

Al discutir la religión china, Yang la ha clasificado en religión institucional y creencia difusa. Según planteó, la primera tenía su propia teología, símbolos y rituales, con actividades dirigidas por personal religioso especial, mientras que la segunda carecía de un sistema teológico rígido, pero presentaba un vínculo estrecho con la cotidianidad del pueblo por su implicancia con las instituciones sociales seculares (Yang 1961, 294-295). Esta postura ha influenciado el conocimiento occidental sobre las religiones chinas hasta el presente (Shahar y Weller 1996, 2). No obstante, en cuanto a las sectas secretas (normalmente traducidas como *jiaopai* y, en inglés, *sect*),⁴ incluidas entre las religiosidades difusas, muchas de ellas también tenían su propio mito de

4 En cuanto a la denominación *sect* de las religiones populares secretas en China, véase mi artículo en Jiang (2006).

la creación, rituales y métodos de herencia, no muy distintos a las religiones institucionales. Además, muchas sectas enfatizaban en la diferenciación entre uno mismo y el otro. Por ejemplo, Luo Menghong, fundador de la secta Luo, una de las más grandes durante las dinastías Ming y Qing, criticó mucho las prácticas de su contraparte, la Sociedad del Loto Blanco. A ojos del maestro Hanshan del budismo zen, la secta Luo, autoproclamada auténtica descendiente del budismo zen, era “una desviación y una heterodoxia” del budismo (Songqing 1987, 26).

Por consiguiente, la distinción entre religión institucional y creencia difusa es un método útil para pensar las religiones chinas y su relación con el cristianismo, pero omite las diferencias entre ellas, especialmente entre las sectas populares, incluidas en las creencias difusas, simplificando demasiado los vínculos.

Durante la dinastía Qing, el confucianismo, como ideología de gobierno, ocupaba un lugar central y las demás religiones tenían posiciones políticamente subordinadas. El budismo y el daoísmo eran cultos oficialmente reconocidos, sometidos al control del Estado, con oficiales religiosos específicos a cargo. Los monjes budistas y daoístas solo podían promulgar sus creencias en ciertos lugares, como templos, y debían tener en mano un permiso requerido. Por ello, sus actividades eran bastante restringidas.⁵ Además, muchas sectas populares eran consideradas, por ley, “herejías y heterodoxias que incitan y engañan al pueblo” (Daqing Lvli-Jinxie Lei, “Sección de prohibición de herejías”, Leyes del Gran Qing) y su legitimidad era negada.

Sin embargo, el poder imperial, dada su heterogeneidad, al mismo tiempo que censuraba sectas populares, tuvo que adoptar ciertas estrategias para conciliar el conflicto entre ideología y realidad política. Por ejemplo, planteaba: “No importa qué religión sea, si no fomenta el caos, no se considera herejía” (Jiang 1995, 91-98). Así terminó consintiendo tácitamente las religiones populares, consideradas herejías y heterodoxias.

A mediados del siglo XIX, el surgimiento de la Iglesia cristiana rompió la hegemonía que el imperio Qing ejercía sobre las religiones. Bajo un marco epistemológico binario China-Occidente, los chinos fueron clasificados simplemente como cristianos y no creyentes. Debido a que los misioneros muchas veces protegían sus intereses y tenían conflictos con los Gobiernos locales, la relación entre la Iglesia cristiana y la sociedad china fue definida

5 Sobre las políticas religiosas y la represión contra las religiones del gobierno imperial Qing, véase De Groot (1903-1904).

como políticamente antagonica. El amplio uso del término *yangjiao*, referido al cristianismo, simbolizaba la identidad política y cultura del cristianismo como “otro”.

El término *yangjiao* proviene de *xiyang jiao* (religión del océano occidental) a fines del siglo XVI e inicios del XVII. Posiblemente está relacionado con conceptos geográficos y culturales bien difundidos en la época, como *dongyang* (océano oriental) y *xiyang* (océano occidental). A mediados del siglo XIX, con un mayor contacto de China con los países europeos y americanos, el término *yangjiao* reemplazó ampliamente a *xiyang jiao*. En aquel entonces, de *xiyang jiao* se derivaron dos nombres más, referidos al cristianismo, *xijiao* y *yangjiao*. Si bien dentro del cristianismo hay diferencias entre el catolicismo y el protestantismo, muchas veces esto causaba confusión (Jiyu 2001, 231-234). Al comparar el uso de estos términos en la segunda mitad del siglo XIX, se nota que *yangjiao* tenía una connotación negativa. Por ejemplo, Xue Fucheng, un intelectual de la tardía dinastía Qing, criticaba a los chinos por entender mal al cristianismo, pero, al mismo tiempo, advertía: “No quiero decir que *yangjiao* no haga daño a China”.⁶ Este *yangjiao* era una crítica implícita al cristianismo. Por tanto, a pesar de que los misioneros cristianos en la segunda mitad del siglo XIX no necesitaban de la protección del poder imperial para sus prédicas como su antecesor Matteo Ricci, el término *yangjiao* para definir la identidad del “otro” llegó a ser un problema del cristianismo en su integración con la sociedad china.

2. La distancia con el “otro”: sentimientos religiosos en discordia

Si comparamos los discursos anticristianos de los intelectuales confucianos del final de la dinastía Qing, es fácil descubrir un fenómeno: el desprecio y el temor a las doctrinas cristianas como dos caras de la misma moneda. En dos espacio-tiempos diferentes, como el final de la dinastía Ming (primera mitad del siglo XVII) y el final de la dinastía Qing (segunda mitad del siglo XIX), los intelectuales confucianos que despreciaban al cristianismo compartían la misma lógica epistemológica. Creían que las doctrinas cristianas iban en contra de la ética confuciana y divergían del saber común de la vida cotidiana. ¿Cuáles eran las razones? Según Granet (1951, 171):

6 Véase Primer Archivo de China y Facultad de Historia de la Universidad Normal de Fujian (2000, 491).

El rico dogma cristiano no tiene prestigio en ojos de los chinos. Rezos al Cielo, libros sagrados recibidos en la montaña, la divinidad inherente de una madre virgen, la resurrección del muerto, el paraíso, el infierno y la expiación de los pecados, todo esto está dentro de los conocimientos chinos desde hace mucho.

Es decir, las doctrinas cristianas ya estaban incluidas en las religiones chinas. El cristianismo no tenía nada nuevo.

Por otro lado, los intelectuales confucianos estaban sumamente preocupados e indignados por la divulgación del cristianismo en China. Al final de la dinastía Ming, el intelectual confuciano Huang Zhen (s. f.) reclamaba: “Los bárbaros astutos espían a China, desordenan la tradición académica y vienen y van de forma misteriosa. Tienen la intención de inaugurar un cambio sin precedente”. Hacia el final de la dinastía Qing, los intelectuales confucianos tenían la misma opinión, pero alzaron aún más su voz (Shiqiang 1973). Originalmente, entre los problemas del cristianismo expuestos por los intelectuales confucianos, el que mayor descontento generaba era la oposición al “culto a los antepasados”. En una obra anticristiana, publicada en un periodo relativamente temprano, *Pi Xiyang Tianzhujiao Shuo* (*Contra las doctrinas del cristianismo occidental*), en su primera frase ya planteaba: “Si el cristianismo enseña a la gente a respetar a sus padres, entonces ¿por qué no permite ofrecer sacrificios a sus ancestros?”. Además, argumentaba que, al prohibir los sacrificios a los antepasados, el cristianismo promovía la falta de respeto al emperador, padres y maestros. “Su intención es no reconocer a los demás y centrar la atención en una sola persona occidental”,⁷ decía.

La célebre obra anticristiana *Hunan Gongxi* (*Llamado público a las armas en Hunan*) enumeraba la prohibición del culto a los antepasados y a todas las deidades como el primero de los diez pecados del cristianismo y consideraba que esta falta de respeto por los antepasados implicaba una negación del propio origen. “Si desgajan la raíz de la cultura china, las ramas y hojas también se dañarán”, se leía (Instituto de Historia China Moderna de la Academia Sínica 1987, 916). Al respecto, Granet (1951, 160-161) señala: “En realidad, en China solo existe una sola creencia posible de percibir, la fe en los antepasados. Si alguien merece el título de cura, será un laico, un jefe de familia”. El

7 Cita en autor anónimo, quien escribió “Pi Xiyang Tianzhujiao Shuo” [Contra las doctrinas del cristianismo occidental], en *Primer Archivo de China, Informes oficiales al emperador con comentarios rojos*, 29 del quinto mes lunar del año XII del reinado de Xianfeng.

culto a los antepasados fue el núcleo de las “controversias rituales” al inicio de la dinastía Qing. Hacia finales, Parsons Martin, entre otros misioneros, exhortó a las congregaciones a tolerar el “culto a los antepasados y al confucianismo”. El tema fue discutido en la conferencia de misioneros protestantes de Shanghái en 1890, pero pocos apoyaron su postura (Parsons 1890, 619-654).

Si se reprocha el temor tenaz de los intelectuales confucianos al cristianismo, acusándolo de innecesario, tal vez se ignora el grado de impacto directo que percibían del cristianismo. Mientras los misioneros empezaron a predicar legalmente en Guangzhou, Fuzhou, Xiamen, Ningbo y Shanghái, Hong Xiuquan, un intelectual que había fracasado en diversos exámenes, influenciado por el cristianismo, inició la rebelión Taiping (1851-1864) en el suroeste de China. A su paso, este ejército aplastó las tablas de los antepasados, las estatuas de buda y otras deidades de creencias populares. Zeng Guofan exclamó en su “Tao Yuefei Xi” (“Llamado a las armas contra los bandidos de Guangdong”) que el Reino Celestial Taiping “roba la excrecencia de los bárbaros exteriores y adora el cristianismo”. Además, aclara: “Esto no solo es un cambio en nuestra gran dinastía Qing, sino una deformación de la religión desde la creación del mundo. Nuestro Confucio y Mencio llorarían en el infierno. Cómo pueden los intelectuales quedarse de brazos cruzados y no pensar soluciones” (Guofan 2016, 38). Después de muchos años, Zhou Han en su artículo “Guijiao Gaisi” (“Los cristianos merecen la muerte”) decía: “Los bandidos de pelo largo, Hong Xiuquan, Yang Xiuqing, Shi Dakai eran cabezallas cristianas. Su rebelión llegó a todo el territorio y fue aniquilada décadas después. Vosotros, los jóvenes, no conocéis la rebelión de estos bandidos de pelo largo. Tenéis que preguntar a los mayores” (Instituto de Historia China Moderna de la Academia Sínica 1987, 1298).

La memoria histórica fue reforzada a través de la reproducción textual e influenció el conocimiento sobre el cristianismo de ciertos grupos. Arthur Smith, un misionero norteamericano, consideraba que el mayor beneficio que podía ofrecer el cristianismo a la China rural era mejorar las relaciones familiares y ayudar a solucionar los problemas de mujeres y niños (Smith 1899, 342-345). Irónicamente, las sospechas y las críticas contra el cristianismo por su renuencia al culto chino a los antepasados también se apoyaron en el cuerpo de mujeres y niños. Los intelectuales anticristianos aprovecharon sus saberes tradicionales sobre herejías para acusar a los misioneros de abusos sexuales contra las mujeres y robo de cuerpos de niños para producir medici-

na occidental (Jiang 1995, 204-221). Estos rumores dispusieron a la opinión pública a favor de los anticristianos.

Entonces, ¿cómo veían el budismo y el daoísmo, las otras dos religiones grandes, al cristianismo? Teniendo en cuenta la rebelión Taiping, se puede deducir que, como víctimas de este movimiento, los seguidores de estas religiones no tuvieron una actitud positiva hacia el cristianismo. Al respecto, un misionero cristiano escribió: “Por donde pasó el ejército Taiping, todos los templos y monasterios fueron destruidos y los tesoros saqueados. El budismo y el daoísmo sufrieron feroces ataques. Los monjes desaparecieron. En muchas zonas, lo sucedido ayudó a barrer los obstáculos para la evangelización cristiana” (de La Servière 1983, 125). En el ya citado llamado a armas de Zeng Guofan (2016, 38), también se menciona que, a su paso, el ejército Taiping había incendiado academias de estudios clásicos y había destruido estatuas de deidades. “No hay ningún templo sin incendiar y ninguna estatua sin destruir”, decía.

Sin embargo, debido a la política de represión religiosa del budismo y el daoísmo, la influencia social de ambas religiones ya estaba en decadencia. Excepto el budismo tibetano en zonas como Tíbet y Sichuan, donde sí se podían organizar actividades de resistencia contra el cristianismo⁸, no había debates religiosos entre los monjes budistas y los misioneros cristianos hacia el final de la dinastía Ming, ni resistencias organizadas de los budistas y daoístas. Además, como es sabido por los estudiosos de religiones chinas, los principales dogmas de las tres religiones, budismo, confucianismo y daoísmo, se mezclaban con las creencias populares y sus prácticas, por lo que era difícil distinguirlas.

En este sentido, las actividades religiosas locales resultan una vía para conocer la reacción del budismo y el daoísmo frente al cristianismo. Por ejemplo, cómo manejaban la construcción, mantenimiento de templos y ritos de sacrificios. En China, era un hábito entre los residentes compartir los gastos de las actividades budistas y daoístas. Sin embargo, algunos cristianos se negaban por tener una fe diferente, y esto generó enfrentamientos. El problema más grave se basaba en la “propiedad de los templos”. La Iglesia cristiana, una vez obtenida la autorización para predicar en el interior de China, empezó a exigir sus territorios confiscados tras la prohibición de sus actividades al ini-

8 Con respecto a los litigios en Tíbet, véase “Xizeng Jiaowu” [Asuntos religiosos en Tíbet] y “Qingmo Jiaowan” [Litigios religiosos en el final de la dinastía Qing], en Instituto de Historia China Moderna de la Academia Sínica (1987).

cio de la dinastía Qing. Muchas de las propiedades se habían remodelado en escuelas confucianas y templos (Shiqiang 1973), por lo que gran parte de los litigios anticristianos se originaron por este reclamo. Además, ante la falta de fondos para sus misiones, algunos misioneros alentaron la división de la propiedad comunitaria, que pertenecía a los residentes locales o a un clan (Kaisi 2002). Las instalaciones que anteriormente eran escuelas, templos budistas y daoístas (y que representaban al confucianismo, budismo y daoísmo) se habían reformado para convertirse en símbolo de la Iglesia cristiana. De esta manera, los conflictos basados en interés reales se volvieron también religiosos. Este antagonismo podría haberse desvanecido gradualmente o transformarse en una confrontación violenta.

Jean Charbonnier, en su célebre obra *Histoire des Chrétiens de Chine*, menciona un incidente ocurrido en Donglu, provincia de Hebei, a 150 km al sur de Beijing. Durante el levantamiento de los bóxers, según dicen, este pueblo resistió con éxito 44 ataques. En 1863, con la llegada del cura, un residente de apellido Yang, que vivía en el lado oeste, destruyó un templo budista que había sido construido por otro residente de apellido Cai. Él vivía en el lado este y quedó tan descontento que quiso denunciar a Yang ante el Gobierno de prefectura Baoding. Sin embargo, Yang se había incorporado al cristianismo y estaba protegido por el cura. “Ahora les tocaba a los Cai preocuparse. Dado que los cristianos locales recibían protección de los extranjeros, ellos conocieron al cura Liu y empezaron a estudiar los libros, evitando el contacto con los Yang”. Al final, a través de las mediaciones del cura, las dos familias se convirtieron al cristianismo y resolvieron su conflicto (Charbonnier 1998, 238-240). Cien años después, los cristianos locales todavía hablaban del incidente con entusiasmo. Lo intrigante era el motivo de Cai para abandonar el litigio y hacerse creyente. “Los cristianos locales podían recibir protección de los extranjeros”, adujo en un principio. Esta disputa demuestra que, para comprender los conflictos religiosos, hay que tener en cuenta los conflictos previos en la sociedad local.

Liang Fa, el maestro que iluminó e introdujo el cristianismo a Hong Xiuquan, describió sus sentimientos sobre su conversión: “Es de verdad una religión nueva y rara. Como se dice, los lingotes de papel, velas, flores o billetes de papel son inútiles y, además, son pecados. Temo que Buda los castigue por sus profanaciones. Me quedo en silencio a observar si pueden seguir propagando esta religión” (McNeu 1939, 14). Esta narración revela los conflictos internos que sufrían los chinos al aceptar el cristianismo: una vez convertidos,

no se podían abandonar las creencias budistas y confucianas incuestionables en el pasado. Cuando un cristiano se enfrentaba al mundo, no era un mero problema de fe individual, sino que debía manejar la relación entre su creencia y la sociedad.

En la primavera de 1874, en el condado Anren, provincia de Jiangxi, Wang Changsheng, líder del clan Wang, fue secuestrado y obligado a desfilar por Wang Kaixiu y otros fieles cristianos. Este incidente desencadenó conflictos armados entre la familia Wang y los cristianos locales. Según el testimonio de la víctima, había dos razones para secuestrarlo. Una, la muerte de la esposa de Wang Kaixiu, que había sido golpeada hasta morir por otro miembro del clan. El viudo esperaba que el perpetrador pagara una multa, pero Wang Changsheng, como líder, creía que “este tipo de conciliación sobre un asesinato violaba las reglas y lo impedía”. El segundo motivo radicaba en que, durante la festividad de Qingming, “el clan Wang había ido al templo a ofrecer sacrificios a sus antepasados. En el acto, cada uno tenía derecho a recibir una tortilla. Wang Kaixiu se había convertido al cristianismo, por lo que no rendía más culto a los antepasados, pero fue a recibir su tortilla igual. Yo, por su falta de respeto a los antepasados, no le permití tener una y nos peleamos” (Instituto de Historia China Moderna de la Academia Sínica 1987, 697).

En este litigio, los cristianos y los no creyentes convivían en una cotidianeidad apolítica. Es decir, sus conflictos surgían de la vida cotidiana. Sin embargo, cuando los dos grupos se reunían en lugares públicos, como el templo del clan, se producía una grave confrontación debido a sus diferencias de creencias. Para el líder, Wang Changsheng, Wang Kaixiu, como cristiano, ya era “otro” en el clan. Había abandonado los sacrificios a los antepasados, por lo que no merecía tener los mismos beneficios que los demás.

Otro conflicto, ocurrido en la familia Li en el pueblo Kengyuan, condado de Fu’an, provincia de Fujian, estuvo vinculado con los funerales. En la primavera de 1881, ante la muerte del campesino Li Guanghua, su hermano cristiano Li Guangzhao invitó a un cura francés con nombre chino, Wang Baoli, a “rezar según los libros sagrados de la Iglesia en el salón público” y a ofrecer servicios funerarios junto con una decena de fieles. Su plan, sin embargo, se vio impedido por los miembros de su clan. El otro hermano menor consideraba que el fallecido no era cristiano y que “debía invitar a los monjes a liberar su alma del sufrimiento”. Tal como se narra, “los miembros del clan discutieron sin lograr un acuerdo y, al final, decidieron traer de vuelta a la hija casada

del muerto para que decidiera”. De todos modos, Li Guangzhao insistió en realizar el funeral en el templo público del clan Li, pero esto generó conflictos entre los Li. El cura francés “intervino para ayudar a su parte” y quiso elevar el incidente a un asunto diplomático (Instituto de Historia China Moderna de la Academia Sínica 1987, 1217 y 1219).

Las diferentes creencias dentro del clan generaron un conflicto enconado en torno al rito funerario, similar al litigio por el culto a los antepasados. Los clanes locales (la comunidad) no tenían suficiente capacidad de control sobre la creencia de sus miembros (el individuo), pero cuando los cristianos intentaban incorporar las actividades basadas en su fe al “espacio colectivo” del clan, encontraban impedimentos y confrontación.

Tras el ingreso del cristianismo en China en la segunda mitad del siglo XIX, hubo conflictos de dos tipos con las creencias tradicionales chinas. El primero fue la oposición basada en el credo, ya que los intelectuales confucianos eran anticristianos. Una frase famosa representa su actitud: “Prefiero ir al infierno junto a Confucio que ir al paraíso con Jesús” (Cohen 1963, 80). El conocimiento de la sociedad china sobre el cristianismo estuvo en gran medida influenciado y limitado por factores sentimentales que oponían a uno *versus* el otro. En muchos conflictos anticristianos, surgidos por diferencias en los rituales y sentidos culturales, la conciencia religiosa y los intereses muchas veces se escondían detrás de rumores nimios y grotescos.

Sin embargo, como señalaba el misionero norteamericano Arthur Smith (1899, 348), tras una observación detallada de la sociedad, “los chinos son indiferentes al destino de su país. Los intelectuales, así como los campesinos, comerciantes o culíes, no muestran actitudes distintas”. Este comentario resulta esclarecedor para los estudios sobre litigios anticristianos. Cuando se observan las emociones de la sociedad china y se trata de comprender sus reacciones frente al cristianismo, no es posible solo basarse en los textos de los intelectuales confucianos desde una perspectiva esencialistas o integralista, sino que hay que mirar el mundo político e ideal en el mundo cotidiano. En este sentido, los litigios de Jiangxi y Fujian son representativos, en tanto revelan que cuando las creencias cristianas eran incorporadas por el creyente al clan/familia, los conflictos generados por el culto a los antepasados estaban interiorizados, formando de esta manera el segundo tipo de oposición explicado en este capítulo (Sweeten 2001).

3. La vuelta del otro: interrelaciones entre organizaciones religiosas

Las confrontaciones religiosas son difíciles de simplificar en “conflictos religiosos” porque la Iglesia no se enfrentaba directamente con una organización. Al respecto, cabe preguntar, ¿en la evangelización en China el cristianismo tuvo contacto con sectas populares? ¿Qué relación existía con los adeptos de estas sectas? En la sociedad china había, al menos, 270 tipos de sectas populares (Jifa 1996, 139). James, un misionero en Jinan, provincia de Shandong, en su artículo de 1890, menciona más de cien asociaciones secretas (James 1890, 196). Por consiguiente, cuando los misioneros hacían sus actividades en un pueblo, era inevitable no establecer vínculos.

Algunos estudios han investigado estas relaciones desde la confrontación y el antagonismo (esto es, cómo las asociaciones secretas se oponían a los cristianos) y desde la conversión (es decir, por qué adoptaban esta religión). Estas dos miradas presentan diversos aspectos históricos sobre el vínculo entre el cristianismo y las sociedades secretas, aunque todavía quedan algunos puntos que precisan mayor discusión. Mientras el primer ángulo enfatiza el análisis desde el binarismo China vs. Occidente, subestimando los factores locales, el segundo se centra en la hegemonía discursiva del cristianismo, omitiendo el impacto de los factores sociopolíticos.

Cuando se discute el anticristianismo de las sociedades secretas, los académicos a menudo citan tres litigios famosos: el del corte de trenzas ocurrido en el curso medio-inferior del río Yangtsé en 1876, el del este de Rehe en 1891 y el de Gutian en la provincia de Fujian en 1895. El primero, en realidad, fue perpetrado por una secta popular. Al respecto, sobre una confesión hecha por un miembro de la secta Yaomen Jiao dice: “El Sol es un buda radiante, la perla más brillante de todas. Ilumina a las deidades de los cuatro continentes y cambia el mundo”. Se sabe que esta frase venía de la *Escritura del Sol*. Seguramente, los seguidores de Yaomen Jiao que propusieron el corte de la trenza larga tenían una relación hereditaria, explícita o implícita, con las demás sectas con el objetivo de derrocar la dinastía Qing y restaurar a los Ming. A medida que avanzaba la campaña, la Iglesia cristiana, en tensión con la sociedad local por ser el “otro”, terminó involucrada en el pánico social como objeto de los ataques de los anticristianos.⁹

9 Cita en autor anónimo, quien escribió “Xushu Nahuo Yaofei” [Continuación de la captura de brujos y bandidos], en *Shenbao* [*Diario de Shanghai*], 24 del séptimo mes lunar del año II del reinado Guangxu.

De todos modos, en comparación, los demás litigios tuvieron un mayor tinte anticristiano, por lo que sirven de objeto de investigación. El ocurrido en el este de Rehe en 1891 se basó en la sublevación de Jindan Dao (Elixir Dorado) contra los nobles mongoles. Esta secta popular promovía la propia cultivación y el buen comportamiento, pero, una vez iniciada la revuelta, los seguidores de la secta Zaili Jiao del condado de Jianchang, bajo el liderazgo de Lin Yushan, aprovecharon para destruir las iglesias y matar a los cristianos. ¿Por qué la secta Zaili Jiao, que abogaba por la “abstención de fumar y beber y la conservación del cuerpo” atacó a la Iglesia cristiana?¹⁰

La investigación del gobierno (incluidos los testimonios de los prisioneros) difería mucho del informe del cura. Li Hongzhang, gobernador de la provincia de Zhili, consideraba que había “un conflicto profundo de largo plazo”¹¹ y que la causa del incidente había sido el asesinato a tiros de Xu Rong, jefe no cristiano de la aldea Sanshijiazil, en manos de la Iglesia católica. Como consecuencia, el líder Lin Yushan atacó a la Iglesia.¹² El jefe militar de Rehe, Kui Bin, declaró: “La causa de la revuelta consiste en el odio entre la secta Zaili Jiao y el *yangjiao*. Los conversos no son todos buenos. Ellos, con la protección de los extranjeros, tienen conductas autoritarias y arbitrarias, pero, una vez involucrados en litigios, el cura interviene a todo nivel. El oficial local siempre se pone de su lado para proteger su propio interés. El pueblo ya tiene mucho rencor acumulado. No es cosa de un día. Justo ocurrió el levantamiento en el este. Los bandidos de Zaili Jiao aprovecharon para instigar a la rebelión y matar a muchos dentro de la iglesia. Desataron su odio sin pensar mucho en las consecuencias”.¹³ Por el contrario, el cura católico planteaba otra causa: el pueblo había pedido cereales al malvado comerciante Hu Yun, pero este se negó. Al final, mataron al guardia y robaron los cereales, pero los cargos fueron delegados a los cristianos. Jindan Dao,¹⁴ que no distinguía lo bueno de lo malo, lanzó una campaña anticristiana de gran escala.¹⁵

La Iglesia católica entró en el este de Rehe a mediados del siglo XIX, y tal fue su desarrollo que estableció la diócesis de Rehe. Richar Shek y Sato Kimihiko, en sus estudios sobre las rebeliones de Jindan Dao y Zaili Jiao,

10 Véase Primer Archivo de China y Facultad de Historia de la Universidad Normal de Fujian (2000, 520).

11 *Ibid.*, p. 541.

12 *Ibid.*, p. 542. Li Hongzhang también tenía otra versión de esta historia: en la ciudad de Pingquan, capturaron un bandido cristiano que fue liberado por la fianza de los misioneros. Causó una furia generalizada. Entonces, el pueblo aprovechó la ocasión para incendiar las iglesias (p. 547).

13 *Ibid.*, p. 536.

14 Nota del autor: debe ser la secta Zaili Jiao.

15 *Ibid.*, pp. 315-316.

investigaron los ataques anticristianos de Zaili Jiao bajo el marco de una rebelión religiosa y una lucha étnica, respectivamente (Shek 1984). En mi opinión, este litigio anticristiano de la secta Zaili Jiao fue el resultado de muchos conflictos cotidianos acumulados. Debido a que la Iglesia intervenía en las disputas entre sus fieles y los adeptos de Zaili Jiao, las confrontaciones se incrementaron hasta convertirse en un antagonismo religioso. Por ello, este tipo de incidentes debe interpretarse de una perspectiva cotidiana y no encuadrarse forzosamente en la narrativa moderna de la historia de la tardía dinastía Qing.

En cuanto al litigio de Fujian ocurrido en 1895, la secta popular del condado de Gutian, llamada Caihui (Asociación Vegetariana), atacó el chalet de la Iglesia cristiana de Inglaterra, ubicado en la aldea Huashan, y mató a once ingleses que estaban vacacionando allí y dejó cinco heridos graves. Fue un caso que sacudió el mundo. Como motivación, el maestro de Caihui, Liu Yong, confesó que, en cada disputa, los misioneros siempre favorecían a los cristianos. Estos despreciaban la secta diciendo que Jesús era más grande que Buda. Caihui buscaba vengarse por las humillaciones sufridas, así que planearon matar a la familia de Robert W. Stewart, robar sus propiedades y confiscarlas para uso militar.¹⁶ Esta interpretación coincide con la opinión del cura Shi Yifang: “Ellos odiaban a los extranjeros por extranjeros, no porque eran misioneros”.¹⁷ En efecto, en la bandera de Caihui se leía “Nuestro señor, el Dragón, va a ganar al Dios de los extranjeros” (Wenjie 1947, 129). Sin embargo, esto no basta para explicar el nivel de violencia. Mary Rankin (1961) y Zhang Qiuwen (1987) consideran que, detrás del anticristianismo, pudo haber un deseo de instigar conflictos sino-extranjeros con el objetivo de derrocar a los Qing, una opinión que, por cierto, aborda otro aspecto del incidente.

Caihui de Gutian fue fundada por Liu Yong (Xiang Xing) de Jiangxi, junto con Zhang Chi, un oficial de bajo rango destituido. Era una secta budista popular y abogaba por asociar, como miembro común, a cualquiera que fuese vegetariano y que se abstuviera del alcohol y los cigarrillos. Para ser miembro clave, se precisaba un examen riguroso, llamado *yuanguan*. A principios de 1895, Caihui organizó un *jinghui* (afiliación general) a gran escala en el condado, en la calle Wubao Houhe, y un *yuanguan* para reclutar miembros clave. Sin embargo, el alcalde Wang Yuci consideró que Caihui había violado las prohibiciones, por lo que encarceló a sus líderes. La resistencia de los

16 Véase Primer Archivo de China y Facultad de Historia de la Universidad Normal de Fujian (2000, 2023).

17 Cita en autor anónimo, quien escribió “The Kucheng Massacre”, en *The North China Herald*, 1985 (16 de agosto).

seguidores fue feroz, al punto que idearon un plan para “matar a los oficiales, entrar a la cárcel y rescatarlos”. Así, el alcalde se vio obligado a liberar a los prisioneros (Chi 2001). Si bien el conflicto fue sofocado, la cantidad de seguidores de Caihui creció de repente hasta superar los tres mil. Entre ellos, había mucha gente descontenta que abogaba por ideas radicales. Poco a poco, estas comenzaron a regir a la secta.

Antes del incidente de Huashan, entre los dirigentes de la secta existían dos posturas: un grupo liderado por el forastero Liu Aqi, cercano a los locales y un habilidoso en artes marciales, que abogaba por “matar a los extranjeros”; y otro grupo dirigido por un local, Zhang Chi, un oficial destituido que proponía “asesinar a los oficiales”. En junio de 1895, en una reunión convocada en la montaña Jishan, en el pueblo Xiaodongxiang de Gutian, Caihui echó la suerte entre “matar a los extranjeros” o “asesinar a los oficiales”. Al final se decidió lo primero y, por ello, ocurrió el suceso de Huashan en Gutian.¹⁸

A través de estos dos casos, se puede comprobar cómo el cristianismo penetró profundamente en la sociedad china y se mezcló con todo tipo de conflictos políticos y sociales, así como con factores locales. El antagonismo entre la Iglesia cristiana y las sectas populares no se debía simplemente a una cuestión religiosa, sino que hay que ubicarlo en un contexto discursivo local. Solo así se puede comprender la verdad con relativa claridad. El incidente anticristiano de la secta Zaili Jiao refleja la función de los factores locales, mientras la violencia desatada por Caihui de Gutian todavía tiene secretos que revelar. Sin embargo, la decisión de matar a los extranjeros demuestra que los conflictos cotidianos acumulados generaron el odio de los seguidores de Caihui.

La relación entre el cristianismo y la sociedad local no era una en lo absoluto. Durante la penetración y el enraizamiento del cristianismo en las sociedades rurales, se convertían muchos adeptos de sectas populares al cristianismo. Al respecto, Daniel Bays realizó algunos estudios pioneros. En los informes de los misioneros descubrió que, en zonas como Shandong, se estableció contacto con las sectas populares y se logró, con éxito, atraer a sus miembros. Bays (1982) resume las causas en el vínculo inherente entre el milenarismo cristiano y el concepto de *mojie* (el último desastre) de las sectas populares. Ambas ideas religiosas tenían mucho en común.

18 *Ibid.*

De todos modos, vale señalar que Bays resulta demasiado crédulo con las opiniones de misioneros. Por ejemplo, Edkins (1878), quien estuvo en contacto con Wuweikiao (Luo Jiao), confiaba, sin demasiados fundamentos, en que los adeptos de esta secta iconoclasta se convertirían. Sin embargo, ellos abogaban por destruir ídolos, por lo que naturalmente estaban en contra de la adoración monoteísta del cristianismo (Bays 1985). Además, Bays creía que los misioneros explicaban los conceptos cristianos con los conceptos o términos de las religiones chinas (especialmente del budismo y el daoísmo), para ayudar, así, a los chinos a abandonar sus creencias y comprender el cristianismo.

En los registros dejados por los misioneros en la tardía dinastía Ming hay muchos informes sobre conversiones. En 1886, Porter atrajo a los adeptos de Pa Kua Jiao (Sociedad de los Ocho Estados de Cambio) y escribió un parte detallado. El ya citado James (1890, 198), sobre este punto, también explicó: “En realidad, muchos cristianos de esta provincia venían de las sectas populares. Este hecho debe hacernos darles más importancia”. Esta opinión es valiosa porque muchos residentes de Shandong pertenecían a una o varias sectas. Esta situación seguramente también se repetía en otras provincias. Mediante el informe de George Milles (1902) se sabe que, en la provincia de Hubei, situada en el curso medio del río Yangtzé, a principios del siglo XX, un adepto de la secta Yaochi tomó la iniciativa y se convirtió. Los misioneros hablaban muy bien de estos conversos. De hecho, James (1890, 196) señaló que estos eran “los mejores y los más convencidos cristianos”. George Maria Stenz, un misionero alemán que trabajaba en Zhangjiazhuang en el condado Juye de Shandong, también opinaba lo mismo. Creía que una razón importante para el cambio de fe de los adeptos a la Sociedad del Loto Blanco consistía en que esta tenía ritos similares al cristianismo (Kaisi 2002).

Ahora bien, ¿por qué los seguidores de sectas populares abandonaban sus creencias y se convertían? Los misioneros tendían a explicarlo por el carisma del cristianismo, creyendo que este gozaba de una superioridad religiosa en comparación con los dogmas de las sectas populares chinas, como la Sociedad de la Templaza (Temperance Society) o Virtudes prácticas (Practical Virtue). Por su parte, los intelectuales confucianos anticristianos tendían a despreciar la conversión de los chinos y la consideraban un comportamiento basado en beneficios materiales (*chijiao*: vivir de la religión) o en motivos sociopolíticos. Según ellos, estas personas eran gente malvada que había abandonado a los antepasados. Obviamente, había una cierta intención de exagerar, pero, más allá de esta opinión, prefiero tratar de com-

prender la conversión de los adeptos de las sectas populares al cristianismo como un fenómeno local y social de la tardía dinastía Qing, desde un contexto discursivo e histórico concreto.

El surgimiento del levantamiento de los bóxers estaba ligado con las actividades de las sectas populares en la región de Shandong, pero durante el crecimiento de los movimientos xenófobos en China, las sectas populares de diferentes regiones adoptaron diversas actitudes hacia el cristianismo: en contra de *yangjiao* o a favor de la afiliación. Como interpretaba Cohen (1997), los anticristianos atribuían sus sufrimientos por la sequía al cristianismo, mientras los otros tenían una razón muy íntima como huir de la captura del Gobierno.

Arthur Smith dejó registros sobre este punto, con la historia de conversión de Zhongyangmen. Las actividades de esta secta se concentraban en la región rural cerca de Dezhou, en la provincia de Shandong. En la primavera de 1866, fueron censurados por herejes por el Gobierno Qing y sus líderes murieron en la cárcel o debieron exiliarse a otras regiones. El cabecilla (Old Man) fue testigo de la propagación del cristianismo y el surgimiento de los movimientos anticristianos, y al ser capturado, sugirió: “Si los dogmas de nuestra secta Zhongyang no pueden ser divulgados, los dogmas de los extranjeros sí, por lo que debemos sumarnos” (Smith 1885). En consecuencia, gran cantidad de adeptos siguieron sus palabras y se afiliaron al cristianismo.

Arthur Smith enfatizaba en la fuerza de la doctrina cristiana, pero en realidad los adeptos estaban siendo perseguidos por el Gobierno y, al ver a su líder capturado, se convirtieron. Por ellos, el motivo no sería puramente religioso. La frase “los dogmas de los extranjeros sí” debía implicar que el cristianismo, como herejía, tenía protección y, por ende, mayor ventaja sociopolítica. De hecho, un cura alemán que predicaba en Lijiazhuang, en el condado Juye de la provincia de Shandong, una vez informó que un grupo de la Sociedad del Loto Blanco se afilió al cristianismo para huir de la captura del Gobierno (Kaisi 2002, 619-620).

A través del estudio de las relaciones positivas y negativas entre la Iglesia cristiana y las sectas populares, se puede ver que los conflictos cotidianos entre adeptos y fieles podían desencadenar antagonismos religiosos. En los discursos de las sectas populares, como Zaili Jiao y Caihui, el cristianismo era un otro detestable. Sin embargo, la Iglesia cristiana constituía una otredad relativa, ya que, durante la evangelización, también experimentó un proceso de “adaptación”, en el que también se volvieron “locales”: la Iglesia no solo

atrajo a una gran cantidad de seguidores comunes, sino también a numerosos adeptos de sectas populares.

Dado el antagonismo entre la Iglesia y la sociedad anticristiana en la tardía dinastía Qing, este proceso no fue percibido claramente antes del levantamiento de los bóxers. Muchos estudios anteriores (incluyendo los míos) limitaban las interpretaciones de las relaciones entre el cristianismo y la sociedad china de la tardía dinastía Qing en un marco binario China vs. Occidente, omitiendo ciertos fenómenos, como el giro del “otro” hacia el “uno mismo”.

4. Conclusiones

Este capítulo investigó algunos problemas del cristianismo en su propagación por la sociedad china de la segunda mitad del siglo XIX. De los conflictos relacionados con el cristianismo se puede ver que, si bien muchos litigios se originaron por cuestiones religiosas, estos no se pueden resumir únicamente a ellas. En la mayoría también influían factores locales no religiosos, que podrían considerarse el resultado de la discordia religiosa entremezclada con los problemas cotidianos.

Una vez que estos conflictos alcanzaban una categoría elevada, como el choque entre el Gobierno imperial y el sistema de tratados de los poderes internacionales, los litigios superaban lo local, volviéndose un nudo en las relaciones contenciosas entre China y el mundo exterior. Además, si bien el cristianismo como “orden moderno” no tenía que seguir a sus precursores, que se habían apoyado en el poder imperial para sus prédicas, su identidad de otro, de *yangjiao*, como una maldición, decidiría su destino en China durante la tardía dinastía Qing. Después de la tormenta del levantamiento de los bóxers, la Iglesia cristiana recién se dio cuenta de la necesidad de promover la “identidad local” de su religión.¹⁹

En octubre de 1901, en todos los condados de la provincia Shanxi, se anunciaron las instrucciones para el pueblo (*Chushi Xiaoyu Shi*), publicadas por el gobernador Cen Chunxuan. El anuncio declaraba tres puntos principales: primero, el señor Hoste, cura de la Misión de China Interior (China Inland Mission), había acordado con la oficina de asuntos exteriores de Taiyuan sobre las iglesias, propiedad de la misión de Shanxi, destruidas durante el le-

19 Sobre la adaptación local cristiana, véase Xiping y Xinping (1999).

vantamiento de los bóxers, que “no se negociaría más indemnización”. El cura explicaba: “Contando con el amor del Salvador por los demás como por sí mismo, no repartamos más cargas para los comerciantes y el pueblo, ni agotemos sus ingresos. No lo hacemos para que nos vean con buenos ojos”. Segundo, el anuncio señalaba: “El año pasado los bandidos bóxers generaron disturbios y los ciudadanos inocentes los siguieron sin pensar. Sin distinguir país, religión ni congregación, llamaron extranjeros y cristianos a todos los religiosos y los mataron o quemaron con crueldad y sin razón como si fueran bárbaros”. Hoste no solo no buscaba venganza, sino que tuvo la iniciativa de renunciar a las indemnizaciones para que los chinos “devolvieran las virtudes con virtudes”. Tercero, se decía: “Deben saber que la religión china y la occidental varían en el nombre, pero ambas persuaden a la gente para que practique la bondad. A pesar de que los chinos y los extranjeros son de razas diferentes, comparten sus objetivos morales” (Milles 1902).

Este anuncio público criticaba la violencia del levantamiento de los bóxers y reflexionaba sobre la mentalidad china de favorecer a los *yangren* y *yangjiao*. Creía que, a pesar de las diferencias religiosas y raciales, los pueblos de China, Europa y América eran iguales en esencia. Este anuncio también expresaba el deseo del gobernador de Shanxi de terminar el ciclo vicioso de odio y venganza entre el pueblo y el cristianismo. Una vez terminado el levantamiento de los bóxers, unos misioneros montaron una escena de avaricia, solicitando compensaciones inmensas como indemnización por el protocolo bóxer (Li y Jiantang, 1987). El elogio al Hoster en el anuncio terminó presionando a las demás iglesias en Shanxi.

La renuncia a las indemnizaciones de la Misión Interior puede considerarse como un precedente en la búsqueda de la “adaptación local” acelerada del cristianismo en China. Al respecto, estudios anteriores se han enfocado en el análisis de los comportamientos de las iglesias. Sin embargo, hay un aspecto omitido en la adaptación local del cristianismo; esto es, las actividades religiosas, como la “invención de Jesús”, fueron incluidas en la espiritualidad de los chinos.

Esta subcorriente no ha parado, tanto que en los litigios de las llamadas “herejías”, expuestos hoy en día, también se encuentra su huella (Jiang 2010). A principios del siglo XX, la nueva religión no solo incluyó el cristianismo en su sistema sincrético de creencias, también cruzó la frontera e imitaba al cristianismo, desplegando actividades de salvación del mundo. Las actividades

creativas de la Sociedad Mundial de la Esvástica Roja dejaron grandes huellas en las islas japonesas (Jiang 2002).

La afirmación de Granet sobre el sincretismo de las creencias chinas no está pasada de moda, pero al revisar la turbulenta historia del cristianismo en China en la segunda mitad del siglo XIX, no se debe olvidar que el cristianismo trabajó mucho tiempo en China hasta ser parte de la familia sincretista de religiones chinas.

Referencias bibliográficas

- Bays, D. 1982. Christianity and the Chinese Sectarian Tradition. *Ch'ing-shih wen-t'I*, 7(4), 33-55.
- Bays, D. 1985. Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century. En Wilson Barnett, S. y Fairbank, J. K. (Eds.). Cambridge: *Christianity in China*. Harvard University Press.
- Charbonnier, J. 1992. *Histoire des Chrétiens de Chine*. Desclée.
- Charbonnier, J. 1998. *Zhongguo Jidutu Shi*. (trad. Ge, Z. y Zheng, D.). China Social Science Press.
- Chartier, R. 1989. Le monde comme représentation. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 44(6), 1505-1520.
- Cohen, P. 1963. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, P. 1984. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. Nueva York: Columbia University Press.
- Cohen, P. 1997. *History in Three Keys: the Boxers as Event, Experience, and Myth*. Nueva York: Columbia University Press.
- De Groot, J. J. M. 1903-1904. *Sectarianism and Religious Persecution in China* (vol. II). Johaness Muller.
- Edkins, J. 1878. *Religion in China: Containing a Brief Account of the Three Religions of the Chinese*. Trench: Trübner & Company.
- Granet, M. 1951. *La Religion des Chinois*. Presses Universitaires de France.
- Instituto de Historia China Moderna de la Academia Sínica. 1987. *Zhongyang Yanjiuyuan Jindaishi Yanjiusuo Jikan* (16).
- James, F. H. 1890. The Secret Sects of Shantung, with Appendix. *Records of the General Conference of Protestant Missionaries of China*, 20(7). Shanghai.
- La Servièrre, J. 1983. *Jiangnan Chuanjiao Shi* [Historia de las misiones en el sur del Yangtsé] (trad. Grupo de Elaboración y Traducción de la Diócesis Católica de Shanghai), tomo 2. Shanghai Translation Publishing House.
- Ly, S. 1973. *Zhongguo Guanshen Fanjiao de Yuanyin* [Las razones anticristianas de los oficiales de China]. Comité de Financiación y Subsidio a las Obras Académicas de China.
- McNeu, G. H. 1939. *Liang Fa: China's First Preacher* (trad. Hu Zanyun). Guangxuehui.
- Milles, G. 1902. Vegetarian Sects. *Chinese Recorder and Missionary Journal*, 33(1), 1-2.
- Parsons Martin, W. A. 1890. *Records of the General Conference of Protestant Missionaries in China*. American Presbyterian Mission Press.

- Primer Archivo de China y Facultad de Historia de la Universidad Normal de Fujian. 2000. *Qingmo Jiao'an [Litigios cristianos en la tardía dinastía Qing]*. China Publishing House.
- Porter, D. H. 1886. Secret Sects in Shantung. *Chinese Recorder and Missionary Journal* 17(1), 64-73.
- Rankin, M. 1961. The Ku-t'ien Incident (1895): Christians versus the Ts'ai-hui. *Papers on China*, (15), 30-61. East Asian Research Center, Harvard University.
- Sato, K. 1984. Senhappyakukyujichinen Nekka [Levantamiento de Atagawa Kintando en 1891]. En *Tōyōshikenkyū [Investigación de la Historia Oriental]*, 43(2), 37-71.
- Shahar, M. y Weller, P. 1996. *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. University of Hawaii Press.
- Shek, R. 1984. The Revolt of the Zaili, Jindan Sects in Rehe (Jehol), 1891. *Modern China* 6(2), 161-196.
- Smith, A. H. 1881. Sketches of A Country Parish. *Chinese Recorder and Missionary Journal*, 12(4), 248-249.
- Smith, A. H. 1899. *Village Life in China: A Study in Sociology*. Fleming. H. Revell Company.
- Sun, J. 1990. *Shizijia yu Long [La cruz y el dragón]*. Zhejiang People's Press.
- Sun, J. 2002. Shūkyōkessha, "Kenryoku to Shokumin-chi Shihai: 'Manshū-koku' ni Okeru Shūkyōkessha no Tōgō" [Asociación religiosa, poder y dominancia colonial: Manchuria]. *Nihon kenkyū (kokusai nipponbunka kenkyū sentā) [Estudios Japoneses (Centro Internacional de Investigación de Estudios Japoneses)]*, (24), 163-199.
- Sun, J. 2006. Jiaopai Xushu yu Fanjiaopai Xushu [Narrativas de sectas y antisectas]. En *Wenshizhe [Literatura, historia y filosofía]*.
- Sun, J. 2010. Kirisuto no Sōshutsu: 'Jakyō-an' ni Miru Kirisutokyō-kei Itan Kessha [Creación del Cristo: asociaciones herejes vistas desde los litigios herejes]. *Aichidaigaku Kokusaimondai Kenkyūjo Kiyō [Boletín del Instituto de Estudios Internacionales, Universidad de Aichi]*, (135).
- Sweeten, A. R. 2001. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Yang, C. 1961. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Los Ángeles: University of California Press.
- Yang, N. 2005. Yiliaoshi, Difangxing yu Kongjian Zhengzhi Xiangxiang. [Historia de medicina, localidad e imaginación del espacio político]. En Donglan, H. *et al.* (Eds.).

- Shenti-Xinixing-Quanli (Xin Shehuishi 2)* [Cuerpo, mentalidad y poder (Nueva historia social 2)]. Zhejiang People's Press.
- Yu, S. 1987. *Mingqing Bailianjiao Yanjiu* [Estudios sobre la Sociedad del Loto Blanco en las dinastías Ming y Qing]. People's Press.
- Wang, W. 1947. *Zhongguo Jindaishi shang de Jiao'an* [Litigios religiosos en la historia moderna de China]. Fuzhou: Fukien Christian University.
- Wei, C. 2001. Gutian Zhaihui yu Huashan Nongmin Qiyi [La sociedad vegetariana de Gutian y la rebelión de los campesinos de Huashan]. En Comité de Archivos de Literatura e Historia del Comité Consultivo de la Provincia de Fujian (Ed.). *Wenshi Ziliao Xuanbian 2 Shehui Mingqing Bian* [Selección de archivos de literatura e historia, vol. 2, Colección de costumbres sociales]. Fuzhou: Fujian People's Press.
- Xing, F. 2002. Wanqing Jiaoran yu Fanjiao Sixiang Shuping [Comentarios sobre los litigios cristianos y pensamientos anticristianos en la tardía dinastía Qing]. En Weizhi, S. y Tianlu, L. (Eds.). *Yihetuan Yundong Yibai Zhounian Guoji Xueshu Yantaohui Lunwenji* [Simposio internacional académico para conmemorar el centenario del movimiento de los bóxers], tomo 2. Jinan: Shandong University Press.
- Xing, Fu. 2002. Wanqing Jiaoran yu Fanjiao Sixiang Shuping. En Sun, W. y Liu, T. (Eds.). *Yihetuan Yundong Yibai Zhounian Guoji Xueshu Yantaohui Lunwenji* (pp. 1244-1263). Shandong University Press.
- Xu, J. 2001. Yinjili Guo [Inglaterra]. En *Yinghuan Zhilue* [Breve relación de los circuitos marítimos], tomo 7. Shanghai Bookstore Press.
- Yu, K. 2002. Zongjiao Chongtu: Deguo Chuanjiaoshi yu Shandong Difang Shehui. En Weizhi, S. y Tianlu, L. (Eds.). *Yihetuan Yundong Yibai Zhounian Guoji xueshu Taolunhui Lunwenji*, tomo 1. Shangdong University Press.
- Zhang, L. y Liu, J. 1987. *Zhongguo Jiao'an Shi* [Historia de los litigios religiosos]. Sichuan Social Science Academy.
- Zhang, Q. 1987. Gutian Caihui de Fanjiao Shijian [El litigio anticristiano de la Sociedad Vegetariana de Gutian]. *Zhongyang Yanjiuyuan Jindaishi Yanjiusuo Jikan* [Revista del Instituto de Historia China Moderna de la Academia Sínica], (16).
- Zhang, X. y Zhuo, X. (Eds.). 1999. *Bense zhi Shen: Ershi Shiji Zhongguo Jidujiao Wenhua Xueshu Lunji* [Simposio académico de la cultura cristiana de China en el siglo XX]. Beijing: China Radio & Television Publishing House.
- Zhao, S. 2001. *Jiao'an yu Wanqing Shenghuo*. China Federation of Literary and Art Circles Publishing House.
- Zeng, G. 2016. Tao Yuefeij Xi [Llamado a las armas contra los banditos de Guangdong]. En *Zengguofan Quanji: Wenji Shang* [Obras completas de Zeng Guofan. Colección, tomo 1]. Hebei People's Press.

- Zhen, H. (s. f.). “Shier Shen Gai Xu” [Prólogo de doce profundas exclamaciones]. En Changzhi, X. (Ed.). *Poxie Ji* [Colección de destrucción de males], tomo 6, copia del año 2 del reinado Ansei de Japón.
- Zhuang, J. 1996. Minjian Mimi Zongjiao de Shehui Gongneng [La función social de las religiones secretas populares]. En *Qing Shi Suibi* [Apuntes de la historia de la dinastía Qing]. Boyoung Cultural Enterprise Inc.

Glosario

Guerras del Opio: Las guerras del Opio, o las guerras anglo-chinas, fueron dos conflictos bélicos que ocurrieron en el siglo XIX entre los imperios chino y británico. La primera duró entre 1839 y 1842. La segunda, en la que Francia se implicó con los británicos, estalló en 1856 y duró hasta 1860. Sus causas fueron los intereses comerciales que crearon el contrabando británico de opio en la India y en China y los esfuerzos del Gobierno chino por imponer sus leyes a ese comercio.

Rebelión Taiping: La Rebelión Taiping fue una guerra civil con grandes connotaciones religiosas y sociales, que ocurrió en China entre los años de 1850 y 1864, en la que se enfrentaron las fuerzas imperiales de la dinastía Qing y el Reino Celestial de la Gran Paz, que ocupó durante el conflicto zonas importantes del sur de China. El Reino Celestial de la Gran Paz fue un Estado teocrático de origen revolucionario, gobernado por un profesor de la etnia hakka llamado Hong Xiuquan, quien creó una religión nueva mezclando diversas doctrinas religiosas incluyendo la católica.

Rebelión de los bóxers: Los soldados bóxers, también conocidos como “puños de justicia”, crearon en el año de 1898 una sociedad secreta y finalizado el 7 de septiembre de 1901. Se convirtió en un símbolo del descontento de la sociedad china frente a la intervención política y económica de las potencias extranjeras en los últimos años del siglo XIX, durante el período conocido como “el siglo de la humillación”. La rebelión fue cosechando cada vez más adeptos, no solo en las clases bajas sino también en la nobleza. Se estima que más de 100 000 personas fueron asesinadas durante el conflicto, de las cuales unos 3000 eran milicianos, y entre 200 y 250 eran extranjeras, mayoritariamente misioneros cristianos.

Dinastía Ming: La dinastía Ming fue la penúltima dinastía de China que gobernó entre los años 1368 y 1644, tras la caída de la dinastía mongol Yuan. Fue la última dinastía en China gobernada por la etnia han.

Dinastía Qing: La dinastía Qing fue la última dinastía imperial china, gobernando China entre los años 1644 y 1912. Fue precedida por la dinastía Ming y sucedida por la República de China en 1912. El imperio multicultural Qing duró casi tres siglos y formó la base territorial para el Estado chino moderno. Fue un Gobierno de una etnia minoría que vivía en la manchuria. Hubo mucha tensión entre los manchúes y los han a lo largo de la dinastía.