

EL P. MATTEO RICCI Y EL DEBATE INTERRELIGIOSO DE LOS RITOS CHINOS

*FATHER MATTEO RICCI AND THE INTER-RELIGIOUS DEBATE
ON THE CHINESE RITES*

Dr. Thierry Meynard, S.J.*

Universidad Sun Yat-sen, Guangzhou, China

meiqianl@mail.sysu.edu.cn

Traducido del francés por la Mtra. Julia Argemí

Fecha de recibido: 28 de septiembre 2020 | Fecha de aceptación: 19 de noviembre 2020

RESUMEN

La controversia de los ritos representa un punto de inflexión en la historia de las misiones católicas en China. Este artículo investiga cómo el P. Matteo Ricci, S.J. (1552-1610), formó su comprensión de los ritos chinos mucho antes de que surgiera la disputa, y analiza la evolución de su pensamiento sobre el tema. Ricci fijó una interpretación generosa sobre la naturaleza de los ritos, pero esta interpretación fue refutada y finalmente rechazada cien años después de su muerte.

Palabras clave: Matteo Ricci, Confucio, ritos chinos, China, jesuitas.

* Es catedrático de Filosofía Occidental en la Universidad Sun Yat-sen de Guangzhou, China. Licenciado en Filosofía y Teología por el Centro Sèvres de París y la Facultad de Teología San Roberto Belarmino de Taipéi, obtuvo el doctorado en Filosofía China en la Universidad de Pekín. Entre sus obras destacan *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ* (Madrid: Mensajero, 2018), *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics* (Roma: IHSI, 2011), *The Religious Philosophy of Liang Shuming* (Boston: Brill, 2011).

ABSTRACT

The Chinese Rites controversy constitutes a watershed in the history of the Catholic mission in China. This paper researches how Father Matteo Ricci developed his understanding on the Chinese Rites long before the controversy erupted, and it analyzes the evolution of his thought on the matter. Ricci decided for a generous interpretation on the nature of the Rites, but this interpretation was finally rejected one hundred years after his death.

Key words: Matteo Ricci. Confucius. Chinese Rites. China. Jesuits.

Hasta el día de hoy, la sociedad china está muy ritualizada, a todos los niveles:¹ los rituales a los antepasados y a los espíritus eran tradicionalmente practicados por todos, y los rituales a Confucio, por la gente culta. Dichos rituales representan y mantienen la continuidad generacional para las familias y para el país. El P. Matteo Ricci, S.J. (1552-1610) comprendió la importancia de estos rituales y, tal como veremos, permitió a los cristianos seguir practicándolos; pero tras su muerte surgió una disputa entre los misioneros, que concluyó cien años después con la condena de los ritos. Presentaremos en primer lugar el análisis que hace Ricci de dichos ritos, y después la crítica de Longobardo y la condena final. En este recorrido histórico, intentaremos mostrar las cuestiones antropológicas y teológicas del debate.

1. Ricci: utilizar la ambigüedad de los rituales

En 1583, Ricci se da cuenta de que los chinos “tienen poco culto divino y que sus sacerdotes son poco apreciados”.² Por tanto, es la ausencia de lo religioso lo que llama la atención de Ricci a su llegada a China, pero poste-

¹ Este artículo recoge el texto de una conferencia impartida por el autor en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, el 26 de noviembre de 2019.

² Carta al Padre Martino de Fornari, SJ, en Padova, Macao, 13 de febrero de 1583, cit. en Michel Masson (ed.), *Matteo Ricci, un jésuite en Chine* (París: Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2010), 167.

riormente descubrirá la importancia de los ritos a Confucio y a los antepasados; aunque antes de hablar de ello, hay que explicar el principio hermenéutico de Ricci:

Con mucho esfuerzo intentó orientar al Principal de la secta de los letrados, que es Confucio, hacia lo que nosotros opinábamos, interpretando a nuestro favor algunas cosas dudosas que había dejado escritas. Con ello, los nuestros lograron un notable reconocimiento ante los letrados que no adoran a los ídolos.³

Ricci reconoce el papel central del confucianismo en la cultura y la sociedad china. El confucianismo constituye un imperativo cultural y político al que todo el mundo debe conformarse en China, tal como lo subraya el sinólogo holandés Erik Zürcher (1928-2008).⁴ El cristianismo sólo puede implantarse en China si se *confucianiza*. Pero para Ricci no se trata sólo de conformarse a una obligación impuesta desde el exterior, sino que experimenta una conversión intelectual que le hace descubrir el profundo valor moral del confucianismo.

Una expresión fundamental del confucianismo es la observancia de los rituales, y Ricci aplicará su método hermenéutico a la interpretación de los rituales a los antepasados y a Confucio. Hereda la interpretación escolástica de las supersticiones como si tuvieran su origen en el culto a los antepasados (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 94, a.4) y en *El verdadero sentido del “Señor del Cielo”*. Ricci se hace eco de ello:

En la Alta Antigüedad, los hombres, sencillos y honestos, que no conocían al Señor del Cielo, honraron seguramente a hombres dotados de autoridad moral; o bien, habida cuenta de su afecto por sus padres, tras su muerte, les erigieron estatuas, les construyeron templos o los colocaron en placas conmemorativas. Mucho tiempo después, la gente

³ En el original italiano: “Procurò molto di tirare alla nostra opinione il Principale della setta de’ letterati, che è il Confutio, interpretando in nostro favore alcune cose che aveva lasciate scritte dubiose. Con che guadagnorno i nostri molta gratia con i litterati che non adorano gli Idoli” (Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* [Macerata: Quodlibet, 2000], Libro V, Capítulo II, 455).

⁴ Erik Zürcher, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise* (París: Julliard, 1990).

quizá acudía a esos templos para quemar allí el incienso u ofrecer dinero para obtener su protección.⁵

Ricci es bastante prudente, porque sugiere que el culto a los antepasados era al inicio totalmente legítimo, como una manifestación de afecto, pero después degeneró en superstición e idolatría, con el incienso y el dinero ofrecidos a los antepasados a cambio de su protección. Sin embargo, en este mismo libro, Ricci parece realmente legitimar un culto a los antepasados en la China antigua, que iba más allá de la manifestación de afecto:

Según los rituales antiguos de China, los hijos buenos y los nietos piadosos deben cuidar permanentemente el templo de sus antepasados, confeccionarles vestidos y presentarles ofrendas con alimentos siguiendo el calendario a fin de lograr la felicidad de los padres difuntos. Si su cuerpo y su espíritu hubieran perecido enteramente, si no pudieran oírnos mostrar nuestro afecto, más aún, nuestra devoción, si no pudieran saber que les servimos en la muerte como lo hicimos en vida, que servimos a los que ya han partido como si aún estuvieran vivos, entonces estos rituales no serían ciertamente los grandes rituales que practican todos, desde el rey hasta el pueblo sencillo, sino puros juegos de niños.⁶

Ricci legitima también los rituales apoyándose en los libros canónicos de China:

He estudiado los libros canónicos antiguos de vuestro país. Hacen del culto a los espíritus sobrenaturales el gran tema del emperador y de los príncipes feudatarios, que los respetan como si los espíritus estuvieran sobre ellos y a su alrededor. De lo contrario, ¿no serían acaso sino mascaradas rituales?... Pan Geng, que era el noveno descendiente de Cheng Tang, unos cuatrocientos años después de él, continuaba ofreciéndole sacrificios y temiéndole, porque pensaba que Cheng Tang

⁵ Matteo Ricci, *Le Sens Réel de « Seigneur du Ciel »*, traducido por Thierry Meynard (París: Belles Lettres, 2013), 219.

⁶ Ricci, *Le Sens Réel...*, 72.

podía enviarle castigos y desgracias que eran advertencias y estímulos para el pueblo. Evidentemente, Pan Geng creía que Cheng Tang seguía vivo y que no había desaparecido completamente. Asimismo, Zu Yi, el sucesor de Pan Geng, afirmaba que los antiguos reyes de los Shang continuaban ayudando a sus descendientes y, por tanto, que el alma intelectual de los muertos permanecía para siempre indestructible.⁷

De hecho, este párrafo está relacionado con una sección en la que Ricci pretende demostrar que los chinos en la Antigüedad creían en la supervivencia del alma después de la muerte; por tanto, menciona el culto a los antepasados, no para aprobarlo, sino solamente para probar la creencia en la inmortalidad del alma.

Es algo difícil juzgar sólo a partir de los textos cuál era la intención real de los antiguos reyes cuando ofrecían sacrificios a sus antepasados, y es más fácil para Ricci valorar el ritual relativo a los antepasados y a Confucio, porque pudo ser testigo ocular del mismo, o bien pudo interrogar a hombres cultos. En este sentido, a propósito del culto a los antepasados, Ricci no los condenaba, sino sólo afirmaba:

La cosa más solemne entre estos letrados, usada por el Rey cada vez que este tenía oportunidad, son las ofrendas que hacen cada año de carne, frutas, perfumes y piezas de seda, o de papel en el caso de los más pobres, y de perfume, a sus antepasados ya muertos en determinados momentos del año, y con esto ponen su atención en sus familiares, es decir, en servirles estando muertos como si estuvieran vivos. No por esto piensan que los muertos vengan a comer estas cosas, o que las necesiten; pero dicen hacer esto por no conocer otra manera con la que mostrarles el amor y el alma agradecida que tienen hacia ellos. Y algunos nos dijeron que esta ceremonia se instituyó más para los vivos que para los muertos, es decir, para enseñar a los hijos y a la gente ignorante a honrar y servir a sus familiares vivos, viendo que, las personas importantes, incluso después de la muerte, les prestan los servicios que les solían prestar cuando estaban vivos. Y dado que ellos no

⁷ Ricci, *Le Sens Réel...*, 79-80.

reconocen en estos muertos divinidad alguna, ni les piden ni esperan nada de ellos, todo esto está fuera de cualquier idolatría, y quizá también puede decirse que no es una superstición.⁸

Ricci aquí da una interpretación muy generosa de los ritos a los antepasados. No es la interpretación de toda la gente, sino de la gente educada. También, a propósito del culto a Confucio, menciona que los hombres cultos acuden al templo de Confucio varias veces al año:

Todas las lunas nuevas y todas las lunas llenas, los Magistrados de la ciudad van a ese lugar con sus graduados a hacerle reverencias con sus habituales genuflexiones, y le encienden velas y le ponen incienso en el Incensario que tienen delante del altar; e igualmente, en el aniversario de su nacimiento y en determinados momentos del año, le ofrecen animales muertos y otras cosas para comer con mucha solemnidad para agradecerle la buena doctrina que les dejó en sus libros, por medio de los cuales prosiguieron sus magistrados y grados, sin tan siquiera recitarle oración alguna ni pedirle nada, como dijimos de sus muertos.⁹

Cuando Ricci afirma que los hombres cultos no reconocían en Confucio a una divinidad y que no esperaban nada de él, está aplicando el principio de hermenéutica que hemos mencionado antes, que consiste en aprobar un

⁸ Original italiano: "La cosa più solenne tra questi letterati, et usata dal Re sino ad ogni minimo, è le offerte che ogn'anno fanno di carne, di frutta, profumi e pezze di seta, o di carta nei più poveri, e di profumi ai loro antepassati già morti, in certi tempi dell'anno, et in questo pongono la loro osservantia ai suoi parenti, cioè di servirgli morti come se fossero vivi. Né per questo pensano che i morti venghino a mangiare le dette cose, o che habbino bisogno di esse; ma dicono far questo per non saper altro modo con che mostrino l'amore e grato animo che hanno verso di loro. E ci dissero alcuni che questa cerimonia fu istituita più per i vivi che per i morti, cioè per insegnare ai figliuoli et alla gente ignorante che honorino e servano ai loro parenti vivi, vedendo che le persone gravi sino a doppio la morte gli fanno gli offitij, che gli solevano fare quando erano vivi. E conciosiacosa che né loro riconoschino in questi morti nessuna divinità né gli chiedano né sperino da essi niente, sta tutto questo fuori di ogni idolatria, e forse che anco si possi dire, non esser nessuna superstitione" (Matteo Ricci, *Della entrata*, Libro I, Capitolo X, 96).

⁹ "Nel qual luogo tutti i Novilunij e Plenilunij vengono i Magistrati della Città con i detti graduati a fargli riverentia con le sue genuflessioni solite, e gli acendono candeles e pongono incenso nel Incensiero che tiene avanti l'altare; e parimente nell'anniversario del suo natale e certi tempo dell'anno gli offeriscono animali morti et altre cose da mangiare con molta solennità per aggradirgli la buona doctrina che gli lasciò ne' suoi libri, per mezzo de' quali conseguitero i loro magistrati e gradi, senza anco recitargli nessuna oratione né chiedergli nessuna cosa, como dicessimo de' loro morti" (Ricci, *Della entrata*, Libro I, Capitolo X, 97).

ritual que, para la mayoría de los hombres cultos, estaba probablemente desprovisto de dimensión religiosa. No obstante, dicho juicio no podría representar el pensamiento de todos los hombres cultos, en todas las épocas y en todas las regiones. La dificultad mayor reside en el hecho de que la cuestión de la creencia en la retribución de ofrendas no se planteaba en China. Lo que importaba era participar en el ritual, pero cada uno podía libremente atribuir un sentido diferente al ritual. Por tanto, el acento se ponía en la ortopraxis y no en la ortodoxia, mientras que en el catolicismo ambas son importantes. Para el culto a los antepasados, esta diversidad de creencias es aún mayor, puesto que el culto familiar, al contrario que el de Confucio, está muy poco regulado por las élites.

Tras más de veinte años de presencia en China, Ricci confiesa un cambio importante en la estrategia misionera. Esta confesión la encontramos en una carta fechada el 12 de diciembre de 1605, y dirigida a su hermano, Antonio-Maria Ricci, cuyo contenido se publicó tan sólo en 2018. En ella Ricci dice que durante los primeros años consideraba inútil utilizar los ritos chinos, pero que así no obtenía muchos resultados. No obstante, ahora había empezado a utilizar los rituales que no violaban la doctrina ni su identidad de misionero; a través de esta actuación había obtenido el respeto, y los chinos, no sólo ya no lo evitaban como antes, sino que además no querían irse de su casa.¹⁰ Esta carta es un testimonio importante de la aproximación pragmática de Ricci, quien tiene un mejor conocimiento de los ritos chinos. No sólo acepta que los cristianos chinos practiquen los ritos a los antepasados, sino que Ricci mismo participa en ellos, sin duda no en la iglesia, sino en las Salas de los Antepasados.

El 15 de febrero de 1609, un año antes de su muerte, Ricci escribe a Francesco Pasio (1554-1612), el Visitador jesuita para Japón y China. Resume su experiencia misionera y trata ocho puntos de importancia para el futuro de la misión. El punto número siete menciona que, gracias a la publicación de libros y a la participación en sus rituales, los jesuitas han

¹⁰ Li Madou (Matteo Ricci), *Li Madou shuxinji* (Beijing: Commercial Press, 2018), 349. Esta carta fue descubierta por Pasquale d'Elia, pero no tuvo ocasión de publicarla. Por ello, no se encuentra en la edición de las 54 cartas de Ricci, publicadas por Quodlibet en 2001. El contenido de dicha carta es conocido en la actualidad simplemente debido a la publicación de la traducción china de las cartas de Ricci, a cargo de Wen Zheng y Eugenio Menegon.

obtenido el renombre de hombres sabios y virtuosos.¹¹ Esta correspondencia oficial de Ricci de 1609 confirma, por tanto, lo que decía de manera privada a su hermano en 1605.

En resumen, Ricci desarrolló progresiva y prudentemente una actitud de apertura y de aceptación de los ritos chinos. Su primera motivación era táctica, como única manera de introducir el cristianismo en la sociedad china. Pero demuestra creatividad y flexibilidad para encontrar una conciliación posible. Tal como lo dice Paul Rule:

[Ricci] reconoció que muchos aspectos del confucianismo eran ambiguos; que podían ser, y de hecho eran, interpretados de maneras diversas, algunas de ellas perfectamente compatibles con las principales doctrinas cristianas, otras no tanto. Por ello, los jesuitas deberían tratar de identificar sus enseñanzas con el confucianismo, “interpretando en nuestro favor cualquier idea que (Confucio) hubiera dejado en la ambigüedad en sus escritos”.¹²

Así pues, Ricci hace una apuesta por una interpretación posible. No condena los ritos chinos; tampoco les da una interpretación teológica. Sin embargo, para aquellos que reclaman respuestas tajantes y certezas, la posición en perfecto equilibrio de Ricci es bastante inestable.

2. Crítica de Longobardo al confucianismo y sus ritos como simulacros de la religión

La misión inaugurada por Ricci estaba muy cerca de los grandes centros urbanos (Beijing, Nanjing, Hangzhou) y muy vinculada a los hombres cultos, desarrollando, por tanto, esta hermenéutica generosa hacia los ritos chinos. Ahora bien, la misión se desarrollaba también en otras regiones de China, concretamente en medios más populares que no seguían la interpretación racionalista o psicologizante de las élites confucianas, y que vivían los rituales a los antepasados como comunicaciones de intercambios con los

¹¹ Matteo Ricci, *Lettere* (Macerata: Quodlibet, 2001), 519.

¹² Paul Rule, *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Tesis doctoral, Australian National University, 1972), 126.

mueertos, de un modo bastante parecido a los rituales de las religiones populares.

Justo después de la muerte de Ricci, la disputa entre jesuitas tratará de los términos para expresar la noción de *Dios*, de los *ángeles* y del *alma humana* en lenguaje chino. Ricci, efectivamente, había adoptado términos presentes en los clásicos chinos, respectivamente: *Shangdi*, *guishen* y *linghun*. Hacia 1619, los jesuitas Sabatino de Ursis (1575-1620) y João Rodrigues (1561-1633) escribieron tratados para oponerse a estos términos en la Iglesia católica, porque los consideraban gravemente defectuosos y además mantenían concepciones erróneas sobre la trascendencia divina. Estos dos tratados se han perdido, pero tenemos un tratado muy sistemático y detallado escrito en 1624-1625 por el jesuita siciliano Niccolò Longobardo (1565-1655), el sucesor de Ricci como superior de la misión. Él también discute principalmente la cuestión de los términos, y, para ello, lleva a cabo un análisis muy minucioso de los filósofos confucianos de las dinastías Song y Ming, para demostrar que su filosofía es, de hecho, atea y materialista. En su análisis, Longobardo menciona secundariamente los ritos a los antepasados, y traduce la explicación del gran filósofo Zhu Xi (1130-1200):

Si no existieran los espíritus, los Antiguos no les habrían hecho peticiones: además, tal como sabemos, los Antiguos se abstendían del uso del matrimonio durante siete días, y ayunaban durante otros tres, para prepararse a hacer sus peticiones a los seres visibles e invisibles; todo ello es prueba bastante evidente de que estaban persuadidos de la existencia de los espíritus. Además, el emperador hacía sacrificios al cielo y a la tierra, por tanto, existen un cielo y una tierra. Los príncipes y los duques hacían sacrificios a las montañas y a los grandes ríos; los señores ofrecían cinco sacrificios... todo esto, por tanto, existía. Cuando a veces vemos algo sorprendente en el templo de los antepasados, no es más que el aire de las montañas y las aguas en este lugar recogido. Cuando, mucho tiempo después, ya no vemos esas maravillas en los templos abandonados y destruidos, es porque el aire que había en ellos ya no está.¹³

¹³ Nicolas Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (París: Louis Guérin, 1701), 63. El tratado escrito en portugués nunca fue publicado, y nosotros utilizamos aquí la versión francesa publicada en 1701.

Para Zhu Xi, efectivamente, es esta correspondencia entre el *qi* de una persona y el de sus antepasados lo que hace posible la comunicación durante el ritual, especialmente en la Sala de los Antepasados, en la que el *qi* dispersado de los antepasados puede reformarse muy fácilmente. Por tanto, Longobardo concluye con bastante acierto:

Los espíritus no son más que la actividad del aire; es a esta actividad a la que se dirigen los sacrificios que se hacen al cielo, a la tierra, a las montañas, a los ríos, a los puentes, a la cocina y a los templos de los muertos.¹⁴

Al igual que Ricci, Longobardo entiende el *qi* como elemento material, en este caso, el aire; pero Ricci, quien aparentemente no conocía la interpretación de Zhu Xi, no había condenado los ritos a los antepasados o a Confucio: sólo afirmó que cuando las personas cultas ejecutaban el ritual, no esperaban nada. Esto significa, por tanto, que el ritual para Ricci no era supersticioso. Pero al darnos la interpretación de Zhu Xi, Longobardo quiere demostrar sobre todo que las personas cultas no esperan nada, porque de hecho son materialistas y ateas.

Está claro que Ricci sospechaba de las personas cultas que conocía, de tendencia atea, pero Longobardo va mucho más lejos, porque considera que incluso los chinos de la Antigüedad, incluido Confucio, eran todos ateos. Además, Longobardo aporta un elemento maquiavélico: de hecho, las personas cultas esconden su ateísmo, y si practican rituales que parecen religiosos, cuando no lo son, es, en realidad, para utilizar la religión y sus rituales como medio de control político sobre el pueblo. Así pues, para Longobardo, los ritos chinos son más ofensivos, porque apartan a la religión de su verdadero sentido, la vacían de toda trascendencia y la convierten en herramienta sólo para fines políticos.

De hecho, Longobardo estuvo influido por la teoría de la doble doctrina, desarrollada por los jesuitas en Japón a partir de 1557,¹⁵ principalmente por João Rodrigues, a quien ya hemos mencionado más arriba. Para Rodrigues, todas las tradiciones asiáticas, con sus templos y ceremonias,

¹⁴ Longobardi, *Traité...*, 63.

¹⁵ Thierry Meynard, "Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth Century Europe", *Buddhist-Christian Studies*, vol. 31 (2011): 3-23.

parecen a primera vista religiosas, y de hecho, la gente del pueblo pide a los dioses que les proporcionen felicidad en este mundo y en el más allá. Rodrigues condena esto por superstición e idolatría. No obstante, hay para él algo todavía más grave: los miembros de las élites budistas y confucianas promueven entre el pueblo el culto religioso, pero en realidad son ateos. Actúan de este modo para hacer ver que creen en la religión y en los poderes de las divinidades, pero en realidad todo ello no es sino un medio de control social y político.¹⁶

Longobardo tiene ya una opinión formada sobre el ateísmo de las personas cultas cuando decide entrevistar a una docena de ellas, tanto cristianas como no cristianas. Tal como afirma Benoît Vermander, refiriéndose a los cristianos chinos, “las sutilezas de su posición no se le muestran a Longobardo, quien sospecha claramente de un materialismo disfrazado y de una tendencia a poner todas las enseñanzas religiosas (cristianismo, confucianismo, budismo, taoísmo e incluso islamismo) en el mismo plano. Lo que se le escapa a Longobardo es el proceso de formación de una ortodoxia cristiana y neoconfuciana a la vez”.¹⁷

La crítica de Longobardo se fijó sobre todo en los términos, pero implicaba ya una crítica severa de los rituales a Confucio y a los antepasados, no tanto como supersticiones, sino como simulacros de la religión permitidos por las élites con una finalidad política. Se puede percibir aquí una sospecha que estaba muy presente en Europa desde Maquiavelo: las élites, siendo ellas mismas ateas, utilizaban la religión, pero para uso secular. No sabemos si Longobardo permitía o no a los cristianos chinos ejecutar sus rituales, pero en todo caso no suscitó ninguna polémica abierta.

3. La condena de los ritos por supersticiosos por parte de la Iglesia

Cuando los franciscanos y los dominicos llegan a la provincia de Fujian en 1631, ejercen sobre todo su misión en las zonas rurales, sin contacto real

¹⁶ Carta de João Rodrigues al Superior General de los jesuitas, Macao, 22 enero de 1616, cit. en Michael Cooper, “Rodrigues in China: The letters of João Rodrigues, 1611-1633”, en *Kokugoshi e no michi: Doi sensei shōjukinen ronbunshū*, edit. por Doi Tadao (Tokyo: Sanshodo, 1981), vol. 2, 295-315.

¹⁷ Benoît Vermander, *Les jésuites et la Chine, De Matteo Ricci à nos jours* (Bruselas: Lessius, 2012), 37-38.

con las élites cultas. Al igual que Longobardo, su posicionamiento misionero les hace detectar en el pueblo una tendencia a practicar los rituales para obtener prosperidad, salud, riqueza, y, por tanto, consideran los rituales como algo supersticioso, mientras que Longobardo les atacaba sobre todo por ser esa supuesta religiosidad una farsa en manos de personas cultas ateas.

La disputa de los ritos chinos se amplificó a lo largo de varias etapas, muy conocidas, y terminó con su condena por parte del Vaticano en 1704, 1715 y 1742. La condena de los ritos chinos tuvo un efecto muy negativo en el desarrollo del cristianismo en China, que se vio tratado como una secta perniciosa para los chinos, con restricciones en 1721 y su prohibición en 1724. Hay que ubicar la condena en el contexto de la Contrarreforma eclesial del Concilio de Trento ante los cambios e innovaciones (como reacción al protestantismo) para intentar preservar la pureza de la fe y de las prácticas cristianas.

En esta disputa de los ritos, los dos campos invirtieron una energía considerable, tradujeron a los clásicos y sus diferentes interpretaciones, entrevistaron a los chinos, cristianos o no, incluso al emperador. Si algún efecto positivo tuvo esta disputa fue que permitió una mejor comprensión de los ritos chinos, de sus prácticas, de los textos canónicos y oficiales, etcétera. No obstante, los misioneros pedían respuestas a preguntas que los chinos no se habían planteado y sobre las que nunca habían debatido, porque estas preguntas no les parecían importantes. Esta es la razón por la que la cuestión de los ritos chinos ha sido esencialmente tema para los extranjeros, externa a la tradición china.

Una de las cuestiones más debatida era el modo de presencia del espíritu de Confucio y de los antepasados en el ritual. Según los franciscanos y los dominicos, los chinos creían que el espíritu de Confucio y de los antepasados venía en realidad sobre las ofrendas, y que, consumando los rituales, podían obtener prosperidad, salud y riqueza para ellos mismos. Por tanto, los ritos chinos eran de naturaleza religiosa y, por ende, supersticiosa.

Por ejemplo, el dominico español fray Domingo Navarrete (1618-1689) en sus *Controversias* (en español moderno: *Controversias*) traduce los decretos del ritual *Jiding* dirigido a Confucio, desde la *Compilación de esta-*

tutos de la Dinastía Ming (Daming huidian) como si el ritual fuese una misa dirigida a Confucio, en la cual se distinguen las tres partes de la misa: ofrenda, elevación y comunión. En cuanto a la primera parte de la ceremonia, Navarrete menciona diversas ofrendas, incluyendo la sangre y el pelo de animales. La ofrenda de carne la describe Navarrete con las siguientes palabras: “Descubren las carnes del sacrificio y dize el Maestro de ceremonias: Baxe el espíritu del Confucio, y al punto el sacrificante eleva un vaso de vino”.¹⁸ Navarrete describe algo similar a la epiclesis (ἐπίκλησις) de la misa católica. Particularmente sorprendente es que Navarrete sugiere que la invocación se realiza sobre la carne y, por lo tanto, se manifiesta como una consagración de esta. Lo más cercano a este acto en el ritual *Jiding* puede ser esta referencia: “El maestro de ceremonias debe decir en voz alta: Bienvenido sea el espíritu [de Confucio]”.¹⁹ Según Navarrete, esto significa que el espíritu de Confucio en realidad se posa sobre la carne y el vino, de la misma forma que el espíritu de Cristo se posa sobre el pan y el vino, especies de la eucaristía. Observamos aquí un error de Navarrete, porque los chinos no creían que el espíritu descendía a la carne, sino que llenaba el espacio donde se encontraba la gente.

La segunda parte de la ceremonia, según Navarrete, comienza con inclinaciones frente a una estatua o tablilla de Confucio y, acto seguido, el prefecto eleva en alto la copa de vino y lee una oración: “Las grandes virtudes deste rey Confucio fueron efecto del Cielo; suene la musica para honrarle y exaltarle; a sus tiempos te sacrificamos sin pareza, vino puro, olores y carnes de animales; grandes son las cosas que ofrecemos à tu praeclarissimo espíritu; el qual quizas ya ha llegado aquí”.²⁰

Ahora pasamos a ver la tercera parte descrita por Navarrete, es decir la aceptación y el consumo de las ofrendas. El maestro de ceremonias dice: “Bebed el vino de la abundancia y la felicidad” (*yin fu*) y “Recibid la carne del sacrificio” (*shou zuo*).²¹ Para Navarrete, la carne y el vino se elevan frente al comulgante, pero esto nunca se menciona en los textos chinos. El

¹⁸ Domingo Navarrete, *Controuersias antiguas y modernas de la mission de la gran China* (Madrid, 1679), 303. En los textos de Navarrete hemos conservado la ortografía original.

¹⁹ *Minghuidian*, Juan 84, p. 9; *Jingyin wenyuange sikuquanshu* (Taipéi: Taiwán shangwu yinshuguan, 1986), ce 617, p. 792a.

²⁰ Navarrete, *Controuersias...*, 304.

²¹ Navarrete, *Controuersias*, 304: “Bebed vino de bienes y felicidades... Recibe la carne del sacrificio”.

dominicano probablemente obtuvo esta información de testigos, y esta acción ritual quizás le pareció similar a aquella de la misa católica, cuando el sacerdote eleva el pan y el vino frente al comulgante. Asociar la carne y el vino del ritual a Confucio con el pan y el vino de la eucaristía era algo que los chinos católicos podían fácilmente hacer. Por ejemplo, Navarrete pregunta a Marcos Zhang por el significado de *fujiu* en el ritual a Confucio, quien lo explicaba como un vino “bendito, santo, santificado”, similar a lo que ocurre con el vino en la misa católica. Los chinos cristianos de manera natural asociaban los rituales a Confucio con la misa católica, pero para Navarrete esto muestra la necesidad de hacer una clara distinción entre el culto verdadero y la idolatría.²² Para él, la idea de recibir bendiciones de Confucio es idólatra pues, según su propio entendimiento, toda bendición proviene únicamente de Dios y de los sacramentos eclesiásticos. Por consiguiente, el buscar riqueza material mediante la devoción a Confucio es supersticioso.

No obstante, los jesuitas respondían que ni los ritos ni los textos debían entenderse de manera literal, sino simbólica, y que, por tanto, los ritos no eran de naturaleza religiosa, sino política o civil. Por ejemplo, en clara oposición a la interpretación literal de Navarrete, el jesuita italiano Francesco Brancati (1607-1671) explica que la tablilla simboliza el espíritu de Confucio, el cual no está en realidad presente. Brancati hace hincapié en que la presencia simbólica del espíritu de Confucio no tiene nada que ver con la “presencia real” de Cristo en la eucaristía. También Brancati brinda una nota sinológica, explicando “vino auspicioso” (*fujiu*), no en términos de algo que trae riqueza material, sino como una disposición para ajustarse a la razón correcta de las cosas.²³ El jesuita insiste en que los chinos no practican el ritual para obtener algún provecho, y para ello cita *El libro de los Ritos (Liji)*.

Según Confucio, al presentar las ofrendas, se sirve a los difuntos de la familia “como si estuvieran presentes” (*ruzai*). Esto significa que siguen sirviendo a los padres actualmente del mismo modo en que se les servía cuando aún estaban vivos; algunos continuaban incluso ofreciendo cada

²² Marcos Zhang era oriundo de la región de Nanjing, fue bautizado por Brancati, y era cercano a él. Contaba con el título de *xiuca*; véase Navarrete, *Controversias...*, 305 y 307.

²³ Francesco Brancati, “Constitutiones Imperatorum Sinensium de ritibus Confucianis cum interpretatione litterali et paraphrastica textus Sinici”, en Prospero Intorcetta, *Testimonium de Cultu Sinensi, 1668* (París: Pepié, 1700), 76.

día la comida en la casa a los recientemente difuntos. Ahora bien, ¿estaban realmente presentes los difuntos en estos rituales? Debido a la concisión de la lengua china, hay muchas interpretaciones diferentes, pero los misioneros se oponen en dos de ellas: (1) creemos que los difuntos siguen vivos, y aunque no estén físicamente presentes, sus espíritus vienen durante el ritual y aprueban las ofrendas que se les llevan y que la familia consume para recibir sus bendiciones; y (2) creemos que los difuntos siguen vivos, y sabemos que no están presentes durante el ritual, pero hay que practicarlo para expresar los sentimientos filiales de piedad. La primera interpretación, desarrollada por los dominicos y los franciscanos, convierte el culto a los antepasados en idolatría; la segunda, desarrollada por los jesuitas, convierte el culto a los antepasados en algo no religioso y, por tanto, aceptable para los cristianos chinos.

Por ambas partes, los misioneros no se dieron cuenta de que razonaban en categorías completamente ajenas al pensamiento chino: material/espiritual, civil/religioso, real/simbólico. Querían forzar una respuesta en un sentido u otro.

Conclusión

No fue hasta 1939 que el Papa Pío XII (1876-1958) autorizó los ritos chinos, pero la motivación en aquel momento era esencialmente política, en aras de promover una mejor inserción de la Iglesia. Con el Vaticano II, la relación entre fe y cultura se subrayó con fuerza, y Ricci se convirtió en modelo de inculturación, lo que permitiría integrar elementos de los ritos chinos en la práctica litúrgica de la Iglesia. Además, el diálogo interreligioso se convirtió en algo central, y el cristianismo ya pudo entrar en diálogo con grupos presentes en China, que se reivindican confucianos.

La Iglesia ha cambiado mucho desde Ricci, pero China también lo ha hecho. Las categorías de pensamiento de los misioneros en los siglos XVI y XVII resultaban extrañas al pensamiento chino de aquella época, pero con la importante penetración del pensamiento occidental en la China moderna (marxismo, filosofía occidental, cristianismo protestante, etcétera), los chinos hoy en día razonan a menudo en categorías occidentales sobre lo religioso y lo secular, lo material y lo espiritual, etcétera, incluso si no entienden lo mismo.

Los ritos a los antepasados y a Confucio plantean la cuestión de la transmisión familiar y cultural entre generaciones en nuestras sociedades modernas. En dichas sociedades, en las que los individuos necesitan expresar la continuidad espiritual y social entre generaciones, los ritos de culturas tradicionales pueden jugar un papel más importante. Junto con las otras religiones y los otros grupos civiles y culturales de la sociedad, el cristianismo, como comunidad estructurada, puede ayudar a dar a los ritos tradicionales un nuevo vigor. Por ejemplo, la Iglesia católica en Taiwán, Hong Kong y Macao deja ahora que en las iglesias haya una mesa permanente con tablillas a los antepasados con sus nombres, donde se ofrecen en algunos días del año incienso, flores, vino y frutas. En esta función, las iglesias tienen un papel similar a las aulas tradicionales de los antepasados. También se permite a los católicos tener en su propia casa una mesa con tablillas a los antepasados. Pero hay una parte significativa de los católicos que no se siente a gusto con este ritual, especialmente al ofrecer vino y frutas, porque se practica también en los templos budistas. Importa mucho el sentido pastoral, donde la prioridad no reside tanto en una ritualización estereotipada, sino en una expresión de la fe cristiana por medio de ritos tradicionales.

En muchos países de Asia, como China y Japón (no en Corea ni en Filipinas), el cristianismo parece aún hoy una religión extranjera, y el trabajo de inculturación es muy importante para cambiar esta percepción. Al mismo tiempo, el cristianismo puede ser más rico y conservar prácticas tradicionales que están en peligro en la sociedad moderna.

Finalmente, me parece que esta discusión sobre los ritos chinos tiene interesantes extrapolaciones a la situación actual del continente americano, especialmente cuando en el Sínodo de la Amazonia (6-27 de octubre de 2019) el papa Francisco permitió que los indios del Amazonas trajeran a Roma su estatua-imagen de la Pacha Mama.

Referencias bibliográficas

Brancati, Francesco. “Constitutiones Imperatorum Sinensium de ritibus Confucianis cum interpretatione litterali et paraphrastica textus Sinici”. En *Testimonium de Cultu Sinensi, 1668*, editado por Prospero Intorcetta. París: Pepié, 1700.

- Cooper, Michael. "Rodrigues in China: The letters of João Rodrigues, 1611-1633". En *Kokugoshi e no michi: Doi sensei shōjukinen ronbunshū*, editado por Doi Tadao, vol. 2, 295-315. Tokio: Sanshodo, 1981.
- Intorcetta, Prospero. *Testimonium de Cultu Sinensi, 1668*. París: Pepié, 1700.
- Li Madou (Matteo Ricci). *Li Madou shuxinji*. Beijing: Commercial Press, 2018.
- Longobardi, Nicolas. *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. París: Louis Guérin, 1701.
- Masson, Michel (ed.) *Matteo Ricci, un jésuite en Chine*. París: Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2010.
- Meynard, Thierry. «Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth Century Europe». *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 31 (2011): 3-23.
- Minghuidian*, en *Jingyin wenyuange sikuquanshu*, Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, ce 冊 617.
- Navarrete, Domingo. *Controuersias antiguas y modernas de la mission de la gran China*, Madrid, 1679.
- Ricci, Matteo. *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Macerata: Quodlibet, 2000.
- Ricci, Matteo. *Lettere*. Macerata: Quodlibet, 2001.
- Ricci, Matteo. *Le Sens Réel de «Seigneur du Ciel»*, traducido por Thierry Meynard. París: Belles Lettres, 2013.
- Rule, Paul. *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Tesis doctoral, Australian National University, 1972.
- Vermander, Benoît. *Les jésuites et la Chine. De Matteo Ricci à nos jours*. Bruselas: Lessius, 2012.
- Zürcher, Erik. *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*. París: Julliard, 1990.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

