

En pos del Dios de la antigua China*

II

VIA ARQUEOLOGICA

"Hace más de tres mil años, escribe G. H. Creel, vivía en las planicies norteñas de China uno de los pueblos más interesantes y menos conocidos de la historia. Su civilización era en muchos puntos igual y en otros superior a la de sus pueblos contemporáneos. Allí residió, además, la cuna de la civilización de la mayor parte del Extremo Oriente; en otras palabras, de casi una cuarta parte de la Humanidad.

Por desgracia, la mayoría de los objetos fabricados por sus artesanos eran de material perecedero, razón por la cual nos hallábamos hasta el presente privados de muchos preciosos testimonios de su cultura. Sus grandiosos templos se hallaban levantados sobre pilares de madera y sus libros escritos en tabletas de bambú, materiales, como se ve, que no pudieron resistir los rigores del húmedo clima de China. Aun sus bellísimas esculturas, aunque conservadas en perfecto estado, se hallaban enterradas a 30 y 40 metros de profundidad y tan bien ocultas, que hasta hace poquísimos años nada podía revelarnos su existencia. Para conocer a este pueblo no teníamos a nuestra disposición sino tradiciones y leyendas, no siempre dignas de fe"¹.

Pero aun a estas preciosas reliquias les llegó el momento de salir a la luz y lanzar los vivos destellos que ocultaban sobre la vida y costumbres de aquellos primitivos chinos. A fines del siglo pasado (1899) se excavaban por primera vez en Anyang, provincia de Honan, un elevado número de piezas

* Cf. Estudios Eclesiásticos 22 (1948) 59-99.

¹ G. H. CREEL, *La Naissance de la Chine*, 1937, p. 17.

óseas con interesantes, aunque indescifrables, inscripciones. Los campesinos que las desenterraron en sus campos, no pudieron sospechar su valor, ni faltaron quienes, suponiendo que se trataba de huesos de dragón (la mágica medicina del sencillo pueblo chino), los pusieron a la venta, no sin antes raer bien aquellos garabatos, que con razón pensaban no ser propios del animal. Los huesos empezaron, pues, a venderse como material para polvos curativos hasta que, por una feliz casualidad, algunos de los ejemplares cayeron en manos de anticuarios chinos, que empezaron a barruntar su valor y a reconocer en ellos las formas más arcaicas de su escritura nacional.

Estos hallazgos—a los que años más tarde se añadieron los de Ch'en tsu yai, también en la provincia de Honan, y Lung shan, en la de Shantung—estaban llamados a inaugurar una verdadera revolución en la prehistoria del Extremo Oriente. Llegóse a comparar su importancia con la del hallazgo del Homo Pekinenses y de los jeroglíficos egipcios que desde 1880 estudiaban Sir Flinders Petric y demás arqueólogos occidentales. La noticia corrió como reguero de pólvora entre los peritos y orientalistas del mundo entero. Los museos americanos y europeos fueron los primeros en participar del precioso botín, ofreciendo por la adquisición de los ejemplares sumas fabulosas.

Mas en el entretanto los anticuarios chinos tampoco quisieron perder la ocasión de enriquecerse. Pronto aparecieron puestas a la venta piezas “de inscripciones neolíticas chinas” falsificadas con esa perfección imitativa en que son maestros los hijos de Han. Para hacer obra científica no hubo más remedio que empezar de nuevo los trabajos de verificación. Examináronse uno por uno los ejemplares, los lugares de procedencia, las sales depositadas en las ranuras, etc., para seleccionar solamente aquellos que presentasen garantías suficientes de autenticidad. Hoy día, distribuidos entre diversos museos y colecciones privadas, hay más de 100.000 ejemplares, y se han publicado los facsímiles de unos 25.000. Los azares de la guerra interrumpieron momentáneamente los trabajos de exploración, pero creen los peritos que los puntos hasta ahora descubiertos no son sino focos particulares de una superficie muchísimo más extensa, que tal vez cubra grandes porciones de la China septentrional.

Las inscripciones desenterradas están grabadas en omóplatos y huesos de buey y caparazones de tortuga. Algunos de los ejemplares contienen además dibujos geométricos y figuras misteriosas de difícil identificación. La pieza que más carac-

teres (signos escritos) contiene es sesenta; la mayoría no pasa de los diez o doce. Son por lo general preguntas que los chinos hacían a sus divinidades y a sus antepasados, algo así como las que los antiguos griegos dirigían al oráculo de Delfos. Las piezas óseas, puestas al fuego se resquebrajaban con facilidad, y según la forma y dirección de las hendiduras, eran indicio de mala o buena ventura. En las ocasiones más importantes de la vida, antes de tomar cualquier decisión trascendental, o siempre que alguna desgracia amenazaba con echársele encima, el chino pedía ayuda y consejo a sus divinidades, teniendo sumo cuidado de anotar en los caparazones tanto las preguntas hechas como las respuestas recibidas. Así ha llegado hasta nosotros la historia de sus preocupaciones y de sus más hondas creencias. A pesar de su estilo lacónico, los restos prehistóricos de Anyang constituyen un material cultural de primera importancia, puesto que nos abren un horizonte de cinco largos siglos y en una época histórica sobre la cual andábamos muy escasos de noticias dignas de crédito. Según los peritos, trátase de fragmentos de archivo imperial de la dinastía Shang (1775-1123 a. J.), que fué contemporánea de Tuntankamen, cuyas riquísimas tumbas fueron descubiertas no hace muchos años en Egipto por Costler y Cranavan. El período entra además de lleno en el neolítico de China².

* * *

Entrando directamente en materia, *¿qué nos revelan las inscripciones óseas de Honan sobre las divinidades del neolítico?*

² Son muchos los especialistas, tanto chinos como extranjeros, que se han distinguido en los trabajos de desciframiento y verificación. Mencionemos entre los primeros a Wu Chang-shou, Tsung Tso-ping, Kuo Jo-mo y al arqueólogo Li Chi, quien ha dirigido personalmente muchas de las excavaciones. Entre los extranjeros hay que citar a Couling, Chalmers, Hopkins, C. W. Bishop, al japonés Hayasaki Takuso, Gibson, Menzies y Creel. Los trabajos de estos dos últimos han llamado más poderosamente la atención no sólo por el volumen de sus publicaciones, sino por sus fuentes directas y la competencia científica con que en muchos casos abordan las cuestiones. El Rvdo. Menzies está hoy al frente del Museo Arqueológico de Toronto. El Sr. Creel es profesor de Historia y lengua china en la Universidad de Chicago. El libro que analizamos: *The Birth of China*, encierra en síntesis lo que hoy día se puede saber de la cultura neolítica china. Entre la abundante bibliografía sobre la materia escrita en lengua extranjera merecen destacarse: *Oracle Bones from Honan* (North China Branch of the Royal Asiatic Society, 1914, p. 65s.); Gibson, *The Inscribed Bones of the Shang* (ib., 1936, p. 15s.); Menzies, *Cultural and Religious Ideas of the Shang* (ib., p. 210s.); Kallgreen, *Some Fecundity Symbols in Ancient China* ("Bulletin of the Far Eastern Museum of Antiquities", 1930), etc.

lico en China? El Sr. Creel encuentra entre aquellas gentes muy desarrollado el culto a los antepasados, que ya funciona en todo su esplendor. Más aún, se inclina a creer que ése fué el culto primitivo de los chinos. El verdadero poder de los hombres empezaba con la muerte:

“El antepasado no era un cuerpo inerte y sin fuerzas que yacía en su tumba esperando que los descendientes le ofreciesen homenajes... Al contrario, su poder empezaba precisamente al morir, cuando, transformado en espíritu, comenzaba a adquirir las características de un sér poderoso, aunque algo indeterminado. Tanto los éxitos como los fracasos de los hombres dependían de su protección. Sin embargo, no parece que los antepasados fuesen omniscientes ni omnipotentes... A juzgar por los hallazgos, las gentes de Shang les ofrecían más sacrificios que a todas las divinidades juntas”³.

Su posición en el panteón chino, ¿era la de seres subordinados a alguna divinidad superior o gozaban de absoluta independencia de su modo de obrar? No se puede dilucidar de las afirmaciones del autor.

Fuera de los antepasados, existen todavía otros seres sobrehumanos a quienes se rinde veneración: la Hija Dragón, la Madre del Oeste, el Jefe de los Cuatro Vientos... De la ausencia de sacrificios ofrecidos a la naturaleza concluye Creel (contra un buen sector de sinólogos que hasta ahora sostenía lo contrario) que durante el neolítico chino, o no existía rastro de culto animista o éste se hallaba en fase de muy poco desarrollo. Otros seres enigmáticos cuyo significado no se ha podido aún descifrar son: “Allá Arriba” y “Aquí Abajo”, potencias ambas que parecen encargadas de decidir si las peticiones dirigidas por los mortales han de ser escuchadas o no.

Durante aquella misma época aparece a los ojos de Creel otra desconcertante divinidad. Es Shang Ti, traducido por “Señor del Cielo” y adoptado por los misioneros protestantes (varios siglos antes lo habían hecho los católicos) para traducir el nombre del Dios cristiano. “Nombre además que, según nuestro autor, ha servido *durante tres mil años* para designar la principal divinidad o una de las principales de los chinos”⁴.

¿Qué piensan las gentes de Shang de esta su divinidad? Es el dios que guarda estrecha relación con la guerra; por eso antes de lanzarse a la batalla se le consulta, para cerciorarse del éxito final. De Shang Ti depende asimismo la lluvia anual

³ Op. cit., p. 176.

⁴ Ib., p. 175.

que fecundará las mieses y alejará las temibles sequías, azote de las planicies norteñas. El Señor de lo Alto envía también a los hombres el bienestar y el infortunio, según su beneplácito. "Finalmente, El hace todo y mucho más aún." Con todo, nos vuelve a insistir Creel, "Shang Ti no poseía el monopolio del poder, puesto que *a veces* los antepasados y otras divinidades tenían casi tanto valimiento como El". Última conclusión suya en respuesta a los misioneros protestantes, a quienes parece tener siempre ante los ojos: "*las gentes de Shang ciertamente no eran monoteístas*"⁵.

Aun basándonos en los escasos detalles suministrados por nuestro arqueólogo, no nos parece del todo lógica su actitud. Opinamos que, para cualquier autor un tanto versado en Etnología Religiosa, los hechos se prestan a una interpretación mucho más natural y conforme con la realidad. La explicación sería sencillamente la siguiente: los chinos de la época de Shang, en medio del culto tributado a los antepasados y a otras divinidades inferiores, reconocían y ofrecían sacrificios a un Supremo Señor, superior a todos ellos, a quien designaban con el nombre de Shang Ti.

No sucede lo mismo a Creel. A pesar de reconocer en El la *suprema divinidad*, a la cual están subordinadas todas las demás deidades inferiores (eso equivale a decirnos que éstos no eran omnipotentes ni omniscientes o que *a veces* tenían casi tanto poder como Shang Ti), un Sér que todo lo puede y aun algo más, a pesar de todo esto, decimos, se resiste a reconocer en El al Supremo Señor, ni consiente que se designe a los chinos del neolítico con el nombre de monoteístas⁶.

Una vez constatada la presencia de Shang Ti como Supre-

⁵ Ib. La crítica ha distinguido en la obra de Creel dos aspectos de mérito muy desigual: aquel en el que sus conclusiones se basan únicamente en documentos arqueológicos (y aquí da pruebas de una escrupulosidad científica intachable) y aquel otro en el que se deja llevar más de lo conveniente de sus prejuicios teológicos o de aquel "perfecto agnosticismo" de que hacía gala en uno de sus trabajos (Cf. T'oung Pao, 1932, *Was Confucius an Agnostic?*, p. 62). Sus aberraciones sobre el origen de los sacrificios y de la Sda. Comunión delatan a las claras influjo racionalista e ignorancia supina de las conclusiones de la Etnología católica. A este aspecto de la obra se refieren los juicios, severos, pero justos, emitidos por *Collectanea Commissionis Synodalis*, 1938, p. 353; *Renseignements du Bureau Sinologique*, 1939, n. 340, etc.

⁶ Tal vez el error de Creel proceda de un defecto de definición de la palabra *monoteísmo*, que el autor reserva para la creencia en un Dios con exclusión de cualquier otra divinidad. Podríamos, si se quiere en nuestro caso, aquilatar la terminología y designar la creencia con el nombre de *henoteísmo*, pero a condición de que quede bien asentado el preeminente y altísimo puesto del Supremo Señor

mo Señor, la explicación de su origen y la evolución del pictograma que lo representa nos interesan menos, tanto porque la paleografía china de los Shang está todavía envuelta en oscuridades de difícil solución, como porque siempre que se trata de nuevas teorías en estas materias, es importantísimo el papel jugado por las ideas filosóficas y la imaginación de cada autor. Para Creel es posible que Shang Ti fuese en sus orígenes el primer antepasado de la casa imperial.

Para explicar la raíz, la evolución y el sentido del pictograma *Ti*, Creel se adhiere a la teoría propuesta por su colaborador, Rvdo. Menzies, aunque sin quererla proponer todavía como cierta.

“Según esta teoría, el carácter *Ti* designaba originariamente la idea de sacrificio. La afirmación se basa en el hecho de que durante la dinastía Shang el carácter chino *Ti* es muy parecido en sus rasgos a otro pronunciado *Liao*, que es el pictograma de un haz de leña preparado para el sacrificio; en otras palabras, significa presentar a una divinidad un animal quemado. Puesto que ambos pictogramas son tan parecidos, y con frecuencia idénticos, nos encontramos con frases como la siguiente: *presentar (Liao) un sacrificio de cinco bueyes a Ti*. Créese, pues, que el *Ti* fué a los principios un modo de sacrificar a los antepasados o a otras divinidades, pero que, poco a poco, los hombres vinieron a confundir el sacrificio mismo con la divinidad a la que sacrificaban, y así llegaron a imaginársela como separada”⁷.

Con todo, la hipótesis—que no lo es más—se presta a reparos bastante serios. Digamos para comenzar que no todos los autores creen prudente el adherirse a tal opinión. Ni Reifler ni Drake, que han estudiado la génesis de los caracteres chinos por los hallazgos arqueológicos, están acordes en adjudicarle el mismo origen⁸.

Tampoco aparece lógico el raciocinio asentado. De la supuesta identidad o semejanza (que a los comienzos no debió existir sino esta última), no se puede por sí sólo deducir su procedencia mutua. Para ello sería preciso demostrar que el carácter *Liao* (sacrificio) existe por separado en inscripciones de época anterior, sin entranñar todavía el significado de *Ti*, y que más tarde, por influjo del primero, éste empezó a emplearse con el sentido de *Supremo Señor*. El proceso es largo, pero necesario para llegar a nuestra conclusión. De lo contrario, se nos dirá que construimos sobre la arena de nuestros prejuicios filosóficos. Pues bien, en nuestro caso concreto,

⁷ Op. cit., p. 175.

⁸ REIFLER, en “Catholic Review”, enero de 1943, y en una conferencia pronunciada en el Colegio Máximo, S. J., de Shanghai.

los pasos intermedios e indispensables no se han dado aún. Mientras tanto, nada nos impide el suponer que se trata meramente de una semejanza casual (¡hay en chino tanto signo pictográfico parecido!), que se debe al poco esmero del artista que los trazó, o finalmente que, como indicaremos después, la idea de "sacrificio" no era en esos caracteres sino mero símbolo de la suprema divinidad a la que se ofrecían.

La objeción de Creel no se para, sin embargo, aquí, sino que quiere ir más al fondo, recorrer la historia de las religiones y hallar en algún país analogías que favorezcan su tesis inicial. Estas las encuentra en la historia religiosa de la India. La diosa Agnis, dice, que a los principios era el fuego sagrado en que se quemaban los sacrificios (al mismo tiempo que se recitaban algunas preces—*brahma*—), fué evolucionando por diversos estadios hasta que el Brahma se convirtió en suprema divinidad. Luego el espíritu humano puede servirse de la técnica del sacrificio para designar con el mismo término al Supremo Señor.

Sin embargo, las analogías no sean tal vez más que aparentes. Observemos, en primer lugar, que las fuentes históricas que nos han transmitido este episodio son muy posteriores a la aparición del Brahmanismo, y, por lo mismo, bien puede tratarse de una fábula inventada por los omnipotentes sacerdotes brahmanes con el fin de hacer resaltar su participación con la divinidad. En efecto, ya en el Rig Veda, poema antiquísimo indio y documento histórico de innegable valor, Agnis forma con Vayu y Suria nada menos que la trinidad búdica del primitivo panteón hindú. En otros documentos de la misma época aparece como una divinidad naturista (el fuego divinizado), que, visible o invisible, existe en todas partes, ejerciendo en los seres influjo secreto, pero eficaz⁹. Este último elemento es, como se ve, aptísimo para que, avivado por las corrientes subterráneas de un panteísmo arrollador, vaya resaltándose cada vez más hasta escalar las cimas mismas del Olimpo. No sabemos que en la antigua China haya existido paralelismo alguno de este género, pues en tanto que en la India la idea sacrificial es la esencia misma de la religión, el medio que une infaliblemente al oferente con la divinidad (tanto, que los mismos dioses deben sus prerrogativas al hecho de haber ofrecido sacrificios), en el Celeste Imperio esa misma ceremonia no revestía otro carácter que el de una mera oblación impetratoria, ni siquiera, al me-

9 P. DE LA VALLÉE POUSSIN, en *Christus*⁵ (editado por el P. Huby), 1927, p. 400-448. Cf. también: "Nouvelle Revue Theologique" (1933), p. 227s.

nos frecuentemente, el sentido de expiación. Por lo tanto, el ejemplo aducido—aun en el supuesto que valiera para la India—en China difícilmente tendría aplicación. Una advertencia final, que establece un abismo entre ambas concepciones: mientras que en la península indostánica el resultado de ese hipotético proceso evolutivo es un panteísmo espantoso en el que Brahma no forma sino un eslabón, el *Shang Ti* del neolítico chino es un sér bien personal y netamente diferenciado del resto del mundo creado ¹⁰.

Con todo, aun en la hipótesis de que tuviésemos que adoptar—por exigirlo así las conclusiones de una sana Filología—la procedencia del *Ti* de un pictograma que originariamente significaba sacrificio, no se impone la interpretación que pretenden dar Menzies y Creel. Más aún, tal interpretación tendría contra sí el grave inconveniente de no explicarnos el misterioso pasó de una acción meramente material, como es el sacrificio, al de un Supremo Señor, omnipotente y personal, a no ser que el *Liao* (sacrificio) fuera solamente el símbolo de la suprema divinidad a la que se reconocía ofreciendo algún sacrificio especial designado por dicho nombre. Pero en tal caso es ilógico suponer la procedencia de la divinidad de ese pictograma. El proceso más bien habría sido el siguiente: los chinos de la época Shang veneraban a una divinidad rindiéndole culto con un sacrificio único y digno de tan gran majestad, llamado "Liao". Al querer también designarle en su lenguaje escrito con un nombre digno de Él, nada se les ocurrió mejor que el aplicarle el pictograma que ya de antemano tenían reservado para indicar el acto de sumisión y rendimiento por excelencia: el sacrificio. Ese carácter habría sido precisamente *Liao*, convertido más tarde en *Ti*.

* * *

Pero continuemos. Creel no piensa que ha ganado todavía la decisiva batalla contra las "anticuadas" teorías de los misioneros protestantes y católicos sobre las supuestas creencias monoteístas de los primitivos chinos. Por eso, al estudiar los caracteres religiosos de la siguiente dinastía, Chou (1122-225 a. de J. C.), vuelve a abordar con nuevos bríos la cuestión.

Esta vez los hallazgos óseos, a los que se añaden bastantes inscripciones bronceas de vasos sacrificiales, nos retratan con bastante fidelidad las ideas religiosas de la época. Una numerosa descendencia, pacífica vejez, victorias guerreras y buenas cosechas eran entonces, como hoy, las necesidades bá-

¹⁰ Op. cit., p. 414-15.

sicas del sencillo pueblo que habitaba las riberas del río Amarillo y constituían el objeto tanto de las peticiones como de los sacrificios rituales.

Entre sus divinidades, de nuevo la principalísima es *Shang Ti*, o su equivalente, *T'ien* (Cielo).

"Shang Ti, escribe Creel, o Dios Supremo con quien nos encontramos en la dinastía anterior, vuelve a figurar aquí como la divinidad principal y es, al parecer, una especie de Gobernador de los Cielos. Los antiguos monarcas se sientan a ambos lados de Él, quien a la vez preside la asamblea de los espíritus. Sin embargo, hallamos que ahora Shang Ti se llama también *Cielo*. No hay por qué discutir que por estos dos vocablos los hombres de Chou entendían una misma e idéntica divinidad. En los bronceos de la época la palabra empleada es *T'ien* (Cielo), en tanto que Shang Ti no aparece sino en raras ocasiones. Lo que debió suceder es que el pueblo Chou daba culto a una divinidad llamada *Cielo* antes de ponerse en contacto con los Shang. Al adoptar muchos aspectos de la cultura de éstos y encontrarse con que su *T'ien* ocupaba un rango parecido al de Shang Ti, los identificaron"¹¹.

Tenemos, pues, por confesión del autor, a la suprema divinidad *T'ien* (Cielo) reinando desde el solio elevado de su gloria, mandando en los palacios celestiales y contando entre sus subordinados a los mismos antepasados imperiales. ¡Lástima que, para completar los perfiles del cuadro, Creel no se haya dignado pedir a los Libros Clásicos, que tan bien conoce y son históricamente (al menos en parte) contemporáneos a los hechos aquí narrados, algunos detalles complementarios de este Supremo Señor, su omnipotencia y majestad, las relaciones que le unen con los hombres y los bienes con que los colma en sus necesidades! ¿Será tal vez porque tales alusiones desfigurarían el retrato, un tanto pálido, que nos ha trazado de Él y que puede serle necesario para el desenvolvimiento de ciertas teorías muy suyas?

Pregúntase después Creel cuál puede ser el origen de esta divinidad. Y partiendo, al menos implícitamente, del supuesto de que toda religión ha tenido origen más o menos material, nuestro autor—según dice después de un estudio de varios años sobre el empleo del pictograma *T'ien* en la literatura y en las inscripciones de bronce—se lanza a proponernos una teoría personal que nos explique la aparición de esta misteriosa divinidad:

El sentido primitivo de la palabra (*T'ien*) fué el de un gran hombre, de prestigio e importancia. Como tal quedó aplicado primero a los reyes en vida y más tarde después de la muerte, cuando en calidad de espíritus aparecían todavía más grandes. Entonces

¹¹ Ib.

vino a significar "los grandes espíritus", tanto de reyes como de importantes personajes del pasado. Posteriormente, por una fácil transición, se empleó la palabra para designar el sitio (mansión) donde residían los grandes espíritus. Entonces el cielo empezó a designar el poder inmenso, aunque vago, de aquellos celestiales espíritus y su celeste morada. Además, como los chinos no distinguen el número singular del plural, fué fácil imaginarse a esta divinidad vaga y todopoderosa como a una sola persona, y así de los Grandes Espíritus obtenemos la idea de un solo Gran Espíritu, el Cielo, que es una omnipotente, aunque bastante vaga divinidad" 11.

Con todo respeto a su ciencia sinológica, vamos a tener la audacia de ponerle algunos reparos y de no unirnos por esta vez al coro de peritos chinos que han seguido sus huellas. Si bien nos fijamos en el razonamiento del párrafo antes citado, la hipótesis de Creel, tejida por una serie de afirmaciones sin pruebas, se reduce sencillamente a la teoría del origen manista de la religión, complicada un tanto por él con la intervención de tanto personaje distinto y con el frecuente cambio de seres concretos a ideas abstractas y viceversa. El error consiste, pues, en tomar como base de su razonamiento un postulado tenido por los mejores etnólogos como inadmisibles, en vez de traernos pruebas arqueológicas o históricas que hagan más verosímiles las afirmaciones asentadas. Los filósofos llamarían a ese juego "petición de principio". Mientras Creel no aduzca pruebas positivas más convincentes, nos contentaremos con responder que en todo el proceso de su discurso aparece un doloroso hueco que llenar: el paso de todos esos personajes inferiores a la majestuosa concepción de un Supremo Señor. La historia de las religiones nos dice que en otras partes esa transición no ha tenido lugar y que los ejemplos que se pretenden aducir son falaces y poco conformes con la verdad histórica de los respectivos pueblos: "es absurda, escribe Meyer, la opinión que hace derivar del culto a los muertos la creencia en los dioses vivos", cuando menos la creencia en un Señor tan excelso como T'ien o Shang Ti. El mismo y aun mayor inconveniente existe para que se dé transición de la idea de un cielo material al de un dios per-

11' ¿Ha olvidado Creel que escribiendo en el *T'oung Pao*, artículo citado, p. 75, defendía acérrimamente el carácter personal y bien definido de T'ien tal como lo concebía Confucio? Difícil parece probar que esa misma divinidad fuese, unos siglos antes, menos personal. El proceso habría sido más bien el contrario. Por lo demás, ya confiesa el autor que es más fácil la enunciación de su hipótesis que su demostración científica. Sin embargo, la considera suficientemente sólida, porque de otro modo es imposible explicar razonablemente algunos de los pasajes de las inscripciones y porque no pocos peritos chinos se han adherido a su opinión.

sonal, a no ser que aquél equivalga en la mentalidad del pueblo al símbolo de la divinidad misma que allí reside y gobierna. Es evidente que en este último caso no podría hablarse de una derivación propiamente tal, sino más bien de una equivalencia de ambos apelativos, simbólico el uno y real el otro.

Aduce Creel como motivo—tal vez decisivo—que le hace adoptar su hipótesis el hecho de que los hijos del Celeste Imperio no distinguen en su lenguaje el singular del plural y que por tanto fué cosa fácil imaginarse a aquellos grupos de espíritus como a un único sér individual¹².

Sin embargo, con esa generalidad no es exacta la afirmación y podría llevarnos a conclusiones absurdas en la apreciación de otros hechos en la vida de los Shang. Los chinos saben admirablemente distinguir en su modo de hablar ambas categorías. Otra cosa es que no siempre las diferencien en sus escritos, aunque opinamos que esto se debe aplicar más bien a los caracteres estilizados de épocas posteriores y no tanto a los primitivos pictogramas, en los que por lo común se reflejaban con mayores perfiles los conceptos, ya que entonces eran, en el pleno sentido de la palabra, *ideogramas*. Así que, si por T'ien hubiesen querido aquellos hombres designar el conjunto de los antepasados, nada les hubiese sido más fácil que el delinear, al menos confusamente, varias figuras de hombres u otro símbolo cualquiera de pluralidad. Si no lo hicieron, ¿no sería tal vez porque, ya desde sus orígenes, se habían formado un concepto suficientemente claro de la suprema divinidad?

Y queda por analizar una última objeción, raíz y base de todas las demás, y la que ha impulsado a los partidarios del evolucionismo a esa angustiosa búsqueda de soluciones que nos expliquen de algún modo la aparición del monoteísmo. El Dios Supremo, dice, de muchas religiones es de origen antropomórfico. Un Sér cuyas pisadas pueden discernirse en la tierra, cuyo brazo airado castiga a los culpables, que sonríe o

¹² En este último punto Creel no hace sino barajar una vieja teoría propuesta a principios de siglo por los partidarios de la evolución religiosa. La objeción parece calcada en las palabras de Maurice Courant "Revue d'Histoire des Religions", janvier-fevrier (1900), p. 43). Su conclusión es digna de tenerse en cuenta: "Puisque les textes laissent le mot Ti (que él interpreta simplemente como *emperador*) dans une pareille indétermination, il paraît bien hardi, bien peu scientifique, de traduire ce mot par Dieu... de poser ainsi en principe le monothéisme primitif chinois, alors que l'unité divine est une idée si particulière, étrangère à tant de religions et civilisations". En las palabras subrayadas se encuentra la raíz de toda su dificultad: en otras civilizaciones esa idea de Señor Supremo no existe, luego tampoco en China.

frunce su mirada al ritmo del comportamiento humano, indica a las claras su origen terreno y su posterior divinización. La escuela racionalista welhausiana ha empleado con encarnizamiento esta línea de argumentación para destronar su excelso solio al Jehová de los truenos y de las nubes. *Servatis servandis* es la posición de los sinólogos de quienes tratamos. Puesto que en las inscripciones neolíticas y en los vasos sacrificiales el carácter T'ien evoca claramente una figura humana, creen poder concluir el origen antropomórfico de dicha divinidad.

Pero, evidentemente, la conclusión es prematura e ignora la psicología de la primitiva humanidad y de los antiguos pueblos de la tierra:

“Cuando se considera, escribe Descamps, que el modo de conocer y de expresar un objeto sigue la naturaleza del cognoscente, nada tiene de extraño que el hombre se sirva de materiales facilitados por los sentidos para representar objetos que pertenecen a la esferas del pensamiento. Por otra parte, sabemos por el estudio comparado de las lenguas que un mismo término puede revestir... significados múltiples sin entrañar confusión alguna con respecto a objetos distributivamente designados... (Por fin) el hecho de que expresiones utilizadas primariamente para designar fenómenos naturales, se empleen después para tal o cual divinidad, no implica ni en sí, ni semánticamente... ninguna necesaria identificación. Lo que importa es fijarse en la realidad significada por esas denominaciones en apariencia similares”¹³.

La advertencia del conocido escritor de *Historia de las Religiones* encuentra inmediata aplicación en el caso de nuestro T'ien. También aquí es preciso fijarse más bien en los caracteres de soberanía espiritual y trascendencia atribuidos a su persona y no en la representación gráfica con que se le designa. Los progenitores de aquellas sencillas gentes de Chou necesitaban de algún símbolo para representarse a su suprema divinidad. En la sociedad relativamente primitiva en que vivían, la persona dotada de mayor poder era evidentemente el jefe de la tribu. Nada, pues, les pareció tan natural como el adoptar su imagen (distinguiéndola para el caso presente con algún trazo peculiar, que, según el Dr. Reifler, serían los dos brazos extendidos, símbolos del poder, que faltan en los pictogramas con que se designa a los hombres comunes), no ciertamente porque confundiesen ambas entidades, sino porque en su mentalidad ése era el símbolo más adecuado que hallaban a su derredor. ¡En cuantas tribus primitivas actuales se echa mano de idéntico o parecido simbolismo!

* * *

¹³ DESCAMPS, *Le Génie des Religions*, 1930, p. 498-9.

En conclusión: que los hallazgos arqueológicos de prehistoria china, con sus inscripciones neolíticas que remontan tal vez al segundo milenario antes de nuestra era y son los más antiguos monumentos que poseemos sobre los orígenes de la cultura nacional, lejos de probarnos, como algunos se habían imaginado, el origen animista o manista de la religión del país, nos prueban con suficiente claridad (con tal de atenernos únicamente a los hechos y excluir la paja de las hipótesis avanzadas) la creencia de aquellas gentes en un Supremo Señor que está sobre todas las demás divinidades y al que se designa ya con los dos excelsos nombres que permanecerán a través de los siglos: *Cielo y Señor de la Alto*.

No somos los únicos en obtener este resultado. Vamos en la búsqueda respaldados por la autoridad de varios paleontólogos chinos y extranjeros de indiscutible renombre.

El primero de ellos es el ya citado Rvdo. G. Menzies, de quien hemos tenido que discrepar hace unos momentos en lo referente al origen del pictograma *Ti*, y sobre todo acerca de su significado inicial:

"Los caracteres *T'ien* y *Shang Ti*, dice, fueron empleados por los chinos de la dinastía Shang para designar al Cielo y a Dios, respectivamente... Una de las costumbres más comunes de aquel pueblo consistía en pedir consejo al Cielo escribiendo las preguntas sobre caparazones óseos. Las preguntas hechas revelan una idea muy clara de Dios (*a very definite idea of God*), y también de una patria celestial... Por el contrario, nada se encuentra en los hallazgos de Anyang que nos induzca a pensar en las creencias idólatricas y fetichistas de aquel pueblo"¹⁴.

Más explícito y valioso, si cabe, es el testimonio siguiente, no sólo por la fuente imparcial de donde procede—su autor es uno de los intelectuales más renombrados del socialismo chino actual—, sino también porque los estudios paleográficos le colocan en primera línea entre los peritos del neolítico. Escribe, pues, Kuo-Jo-mo (que tal es su nombre) acerca del significado que encerraba el pictograma Shang *Ti* en los huesos adivinatorios:

"La palabra *Ti*, tal como se encuentra en los oráculos óseos, es en la mayoría de las veces el nombre empleado para la designación del Supremo Dios. Los negocios humanos, prósperos o adversos, el viento y la lluvia, las calamidades y las dichas, las buenas o malas recolecciones, las victorias y las derrotas y aun la cons-

¹⁴ *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1938. p. 273.

trucción de ciudades y aldeas dependían de Su voluntad. Basten, pues, estos detalles para probar que las gentes de Shang tenían ya idea de un Supremo Espíritu. Entre todos los espíritus celestiales, ninguno tan maravilloso como éste. De donde debemos inferir que el Shang Ti era el Espíritu del Supremo Dios" 15.

Y ponga fin a la lista de testimonios un extracto de F. S. Drake, versadísimo en problemas del neolítico chino, como podrá comprobarlo quien lea los autorizados trabajos publicados en *Monumenta Serica* y en otras revistas técnicas contemporáneas:

"La aurora de la historia china, escribe, ha quedado iluminada por el descubrimiento y los estudios llevados durante estos últimos cuarenta años con las inscripciones de oráculos óseos. Estos pertenecen a la dinastía Shang, que reinó hacia el fin del segundo milenario antes de nuestra era y constituyen los más antiguos documentos escritos del país. Las inscripciones estaban redactadas con fines primariamente religiosos. Eran preguntas hechas a Dios, cuya respuesta se buscaba por medio de la adivinación. Puesto que las demandas tenían relación con todos los aspectos de la vida, de ahí que por su lectura podamos conocerla en todos sus matices. Por lo que hace al aspecto religioso, también nos permiten descubrir sus características esenciales, al menos las que dicen relación con las creencias de las clases dirigentes de la nación.

Contrariamente a las primeras predicciones, los oráculos óseos nos muestran que la religión china más antigua que conocemos no era ninguna clase de culto a la Naturaleza, sino una religión personal que decía relación entre Dios y los hombres. El nombre de esta suprema divinidad, *Ti*, aparece en las inscripciones unas 700 u 800 veces como Aquel a quien se dirigen las preguntas, en tanto que otras muchísimas están dirigidas al mismo aunque en ellas su nombre no quede explícitamente mencionado. Colocados en el Cielo o Ciudad Celestial se hallan asimismo los Autepasados Reales, a quienes se ofrecen sacrificios en relación con las respuestas de los oráculos. Su papel es de intermediarios entre los hombres y la Suprema Divinidad... Existen muy pocos restos de culto a las fuerzas de la Naturaleza... La voluntad de Dios se muestra a los hombres por medio de los huesos adivinatorios... La supervivencia después de la muerte se nos patentiza en las magníficas vasijas de bronce que se enterraban junto con los difuntos. Estos hechos han inducido a algunos a afirmar que la primitiva religión de los chinos fué un monoteísmo comparable en su pureza con el de los mismos israelitas... Recuérdese, sin embargo, que en China hay señales, aunque no muchas, de culto animista, que además el culto ancestral se hallaba muy desarrollado y que se practicaban en gran escala los sacrificios humanos" 16.

15 En cambio, el Dr. Hu Shih (autoridad en literatura china clásica, pero no en paleografía) afirma lo contrario, aunque sin aducir pruebas de ningún género. Cf. SOPHIA ZEN, *Chinese Symposium*, 1932. p. 27.

16 *The Chinese Recorder*, 1940, p. 446s.

III

VIA LITERARIA

Los haces de luz recogidos por los dos métodos anteriores van haciéndose más potentes a medida que entramos en la historia china propiamente tal de las primeras dinastías. Los Libros Clásicos de China, esa inagotable cantera de documentos de donde extraemos los materiales necesarios para el estudio de la Historia y de la Cultura primitivas del país, nos proporcionan también preciosos datos sobre la vida religiosa del pueblo chino en aquellas remotas edades¹⁷.

De todo el conjunto de documentos literarios de inmenso valor para el conocimiento de la antigua China, escogeremos dos de los clasificados por los críticos como de más acendrado valor y de más remota antigüedad: el *Shih Ching* o *Libro de la Poesía*, y el *Shu Ching* o *Libro de la Historia*.

Ateniéndonos, pues, al testimonio proporcionado por estos dos antiquísimos documentos, venimos a deducir que las concepciones religiosas de la China Clásica guardan en muchos respectos estrecha afinidad con las de otros pueblos occidentales de la época, con la sola diferencia tal vez de que en el Celeste Imperio se reserve un puesto más relevante al Supremo Señor.

Al descubrirse el velo de la Historia nos encontramos en China con un pueblo civilizado y en posesión de una cultura bastante avanzada sin las características de las razas primitivas, establecido firmemente en el suelo que todavía hoy habita y con las mismas costumbres, poco más o menos, que ahora conserva. Algunos clanes poderosos son los depositarios del poder. Al frente de todos ellos está el emperador, quien es a la vez el jefe supremo de la nación. En su mundo religioso actúan los ríos, las montañas, los dioses protectores del campo y de la aldea, junto con los espíritus de los antepasados. Superior a todos ellos en grandeza y en poder es el Cielo, llamado también Soberano de lo Alto, quien da, conserva y arreba-

¹⁷ Al menos durante dos milenios sucedió así. Pero con la aparición de las nuevas corrientes de crítica literaria del siglo XIX—y en la que destacaron Hu Shih, K'ang Yu wei, Liang Chi chao, Ku Chieh kang y otros—hubo de hacerse una labor de depuración, que al principio tenía aspecto de verdadera lucha iconoclasta y que pretendió rechazar en bloque la autenticidad de los Libros Clásicos chinos. Hoy, pasada la furia, tiende a restaurar muchos de los antiguos valores.

ta la vida a los mortales. Él es el autor de las relaciones humanas y de las leyes. Él juzga a los hombres, castigando a los malos y premiando a los buenos. Todo lo ve y todo lo oye. El hombre creará, en su ignorancia, engañarle, pero no lo logrará, porque a sus oídos los mismos cuchicheos resuenan como truenos. Su mandatario en la tierra es el emperador, predestinado por el cielo para esa función, y regido por un mandato celestial regido para ofrecerle, en nombre del pueblo, los sacrificios que le son debidos por su soberanía y majestad. Las funciones del emperador son temporales; de hecho basta que, por razón de alguna grave ofensa, aparte de él el Cielo su mirada para que el trono pase a manos de otro candidato más digno¹⁸.

Al igual que en las inscripciones neolíticas, los nombres para designar al Supremo Señor son: *Cielo* (T'ien) y *Soberano de lo Alto* (Shang Ti), empleados indistintamente en un mismo capítulo y aun en un mismo párrafo, lo que ha obligado a afirmar a los mejores representantes de la Sinología que no se trata sino de dos nombres de un único e idéntico Sér¹⁹.

Sería tarea para nosotros sumamente grata y aun fácil el corroborar las precedentes afirmaciones con abundantes citas tomadas de los dos libros Clásicos que analizamos. Sin embargo, con el fin de no recargar estas páginas y porque el argumento ha sido tratado con maestría por otras autorizadas plumas, bástenos con aducir unos cuantos textos más conocidos²⁰.

¹⁸ Cf. L. WIEGER, *Histoire des Croyances Religieuses en Chine*, 1922, 11-12.

¹⁹ El significado de estos dos nombres admite, dentro de la antigua literatura china, variados matices. Un estudio textual del erudito P. Hoang le atribuye hasta doce significados diversos, de los cuales uno de los más comunes es el que designa al Señor de cielos y tierra. El filósofo contemporáneo Fong Yu lan cree poder acoplar los sentidos de dicho carácter en cinco grupos: *cielo material* (firmamento), *cielo que preside o gobierna* (Supremo Señor), *cielo fatalista* (hado), *cielo naturalista* (el de las estaciones anuales) y *cielo ético* (regla suprema de nuestras acciones). (Cf. su *History of Chinese Philosophy*, I, edic. china, p. 44s.) Parecida división adopta el filósofo japonés E. Suzuki en su libro *History of Ancient Chinese Philosophy*, p. 175. Finalmente, un análisis crítico de Creel, basado en los Libros de la Historia y de la Poesía, nos demuestra que en ellos el carácter Shang Ti (Señor Supremo) se emplea 85 veces para designar una divinidad personal, y T'ien (Cielo) no menos que 336 veces el mismo significado. (Y'oung Pao, 1932, p. 74-5.)

²⁰ Los dos traductores más conocidos de los Libros Clásicos chinos son el pastor protestante James Legge, cuya edición del *The Chinese Classics* (Hongkong, 1861-1872) es considerada aun hoy día como uno de los más felices conatos por poner en manos del público europeo los tesoros de la antigua literatura china, y el jesuita francés Seraphin Couvreur, quien vertió al francés y al latín la mayoría de los libros (Hokienfu, 1895-1900). Empleamos indistintamente la traducción de ambos sinólogos, según creemos refleja mejor el pensamiento original.

“El Cielo, leemos en el Libro de la Poesía, hizo las altas montañas” (III, IV, 5); y “dió el sér a los hombres” (III, III, 6); “Shang Ti es el dueño de los pueblos” (IV, I, 9); “el Cielo todo lo ve” (III, III, 2); “el gran Cielo no se equivoca” (III, III, 3); “sus consejos son sapientísimos” (III, I, 1); “no cesa de vigilar sobre su pueblo” (III, I, 2); “el Cielo está enviando a la tierra muerte y desorden” (III, III, 4); “Shang Ti quedará siempre complacido con la fragancia de los sacrificios” (III, II, 1); “recibe las ofrendas del pueblo” (II, I, 6); “y les premia enviándoles prosperidad” (II, IV, 8); “Shang Ti hizo a los reyes” (III, III, 1), y “es el dueño de los hombres de aquí abajo” (IV, I, 1).

Parecidos sentimientos brillan en los poemas que se recitaban en los templos de los antepasados o en las funciones oficiales del Estado. “Varios de estos cortos poemas, escribe Biot, muestran de manera que no da lugar a duda la creencia de aquellas gentes en un Supremo Señor.” Uno de los más antiguos que poseemos reza así:

Al descenso de la golondrina
El Cielo dió luz a los Shang...
Y el Soberano de lo Alto
Confió a T'ang el Belicoso
El cargo de proteger
Las fronteras del imperio... (IV, III, 3).

El siguiente celebra la ascensión de la dinastía Chou al trono imperial:

Augusto Soberano del Cielo,
has mirado al mundo en tu majestad,
y escudriñando los cuatro ángulos de la tierra,
has buscado un sitio para tu pueblo.
El gobierno de las dos dinastías (precedentes)
no te satisfizo...
Por eso el Señor de lo Alto fundó el estado
y se escogió para él un jefe digno
dotado de discreción...,
que recibió la bendición del Supremo Señor
y la transmitió a sus sucesores (III, I, 7).

No faltan ocasiones en que el poeta, agobiado por las desgracias, dirige al Cielo su mirada y proclama a la faz del mundo su inocencia:

¡Oh grande y distante Cielo
que te llamas nuestro padre!
¿Por qué yo, inocente,
he de sufrir desgracia tan grande?
Los terrores del Cielo son excesivos,
pero yo, a la verdad,
no he cometido crimen alguno (II, V, 4).

Esta idea de la omnipresencia e irritabilidad del Cielo causado por nuestros extravíos ocurre con alguna frecuencia en

las páginas del libro; por ejemplo, cuando el poeta prorrumpo en las siguientes exclamaciones:

Reverenciad la ira del Cielo
y no oseis jugar o estar perezoso.
Temed el carácter variable del Cielo
y no sigáis vuestros propios caminos.
El Cielo es inteligente
y os acompaña en vuestros pasos (III, II, 10).

Al Supremo Señor compete también el dirigir a los hombres, el protegerlos en sus necesidades, así como el afligirlos cuando son dignos de castigo:

Cogeré a aquel hombre calumniador
y lo arrojaré a los tigres y a los lobos;
si tigres y lobos no lo devoran,
lo arrojaré al septentrión;
y si éste se niega a devorarlo,
lo abandonaré al Supremo Señor (II, V, 6).

Con todo, su más propio oficio es el de amparar a los hombres y alentarlos en los momentos de duda y de temor:

No digáis que el Cielo está lejos de vosotros;
El sube y baja y está presente a vuestras acciones;
Cada día está aquí y examina todas las cosas (IV, III, 3).

El Glorioso y Magnífico Señor de lo Alto
Nos enviará un próspero año...
El Supremo Señor está con vos;
No guardéis dudas en vuestro corazón (IV, IV, 4).

Los ejemplos y expresiones tomados del *Libro de la Historia* podrían multiplicarse a discreción con sólo recorrer sus páginas, saturadas de atmósfera religiosa y de temor reverencial en presencia del Cielo, que rige los destinos de los pueblos. Las citas siguientes son una partecita no más de tan preciosos tesoros:

"El Cielo cuida de los hombres" (II, IX, 3); "el Cielo todo lo ve y todo lo oye" (II, 8, 1); "ve y oye lo mismo que nuestro pueblo" (V, 1, 7); "El Cielo percibe el mal olor de las acciones perversas" (V, 1, 1); "el Cielo cuida del pueblo" (IV, 9, 3); "ama al pueblo y se compadece de él" (V, 1, 11); "con el fin de proteger al pueblo menudo, elige príncipes y maestros" (V, 1, 7); "ayuda al pueblo y hace de los soberanos representantes suyos" (V, 27, 24); "premia a los buenos y castiga a los malos" (II, 3, 6); "concede larga vida al hombre justo e inteligente" (V, 16, 6); "no acorta la vida de los hombres" (IV, 9, 3); "tiene compasión del pueblo" (V, 1, 1); por eso "éste le invoca en sus necesidades" (V, 2, 3).

Hablando de los fundadores de las tres primeras grandes dinastías, Hsia, Shang y Chou, oímos de labios del cronista

las siguientes alabanzas: "Entre los antiguos (que dieron ejemplo de preocupación religiosa), uno fué Yu, fundador de la dinastía Hsia. Cuando ésta alcanzó su esplendor, el rey buscó hombres hábiles que honrasen al Cielo". Después de él "subió al trono el emperador T'ang, el Triunfador, quien ejeculó las órdenes perfectas del Soberano Señor" (V, 19). En la proclama con que este último emperador inauguró su reinado se nos reflejan con bastante claridad lo que debieron ser las creencias de aquel pueblo y el respeto con que reverenciaban al Supremo Señor:

"Dijo el rey: oíd, multitudes que pobláis las diez mil regiones, oíd lo que os voy a anunciar yo, el único hombre. Shang Ti ha infundido en todos un sentido moral... Pero el mostrárselo y animarles a seguir ese camino corresponde al emperador. El rey Hsia ha sido un tirano que os ha oprimido. Sufriendo sus injurias, e incapaces de soportar su yugo, habéis invocado de consuno a los espíritus inferiores y superiores. La conducta del Cielo consiste en castigar al malo y premiar al bueno. Por eso el Cielo ha enviado castigos a la casa de Hsia con el fin de manifestarles sus crímenes. Por eso yo, niño pequeño, encargado por el alto Cielo, he pedido licencia para tratar como a malhechor al rey Hsia" (T'ang Kao, IV, 1).

Conocido es también el pasaje del mismo libro de la Historia en el que el emperador T'ang, durante una asoladora sequía que se cernía sobre el país, causando infinidad de víctimas en todas las clases sociales, se puso a ayunar, cortóse la cabellera para retirarse en hábito humilde a la soledad y hacer penitencia por su pueblo, pues reconocía que el azote era en gran parte debido al extravagante lujo del palacio imperial y a la desenfrenada vida de muchos oficiales del Estado. Finalmente, recordemos la declaración que a sus súbditos hizo el primer emperador de la dinastía Chou al ascender en 1122 antes de J. C. al trono del Dragón Imperial:

"El Cielo y la Tierra son el padre y la madre de todos los seres; de entre éstos el más inteligente es el hombre. Los que entre ellos son sinceramente sabios llegan a ser soberanos; también éstos son el padre y la madre del pueblo" (V, I, 4).

* * *

Para embellecimiento de este cuadro, y sobre todo para apreciar en su debido relieve las manifestaciones de esta creencia en el Supremo Señor en la vida práctica de aquellos antiguos chinos, convendría aducir aquí los testimonios de la literatura clásica posterior y saborear las expresiones legadas por

algunos de sus más renombrados sabios. En el *Li Chi*, o *Libro de las Ceremonias*, verdadero Ritual por el que se regía la vida religiosa y aun social del país, podríamos admirar las ceremonias sacrificiales con sus odas litúrgicas y fórmulas de oblación entreveradas con concepciones, a veces diáfanas, otras enturbiadas por impurezas, que los primitivos chinos dirigían al Señor de lo Alto. De la colección confuciana de los *Cuatro Libros*, *Ssu Shu*, nos sería fácil entresacar, además de sentencias sueltas pronunciadas por el Maestro, no pocos ejemplos en los que se reconoce la existencia de un Sér Superior que rige los destinos de los hombres. Aun los Padres del *Taotismo* especulativo, *Lao Tzu*, *Chuang tzu* y *Lie tzu*, no obstante el fondo panteísta de sus respectivos sistemas, que fueron precisamente causa de que se empañaran las primitivas creencias, todavía bastante puras, no dejarían de mostrarnos acá y allá ideas que recuerdan el paso todavía no lejano de la fe en un Supremo Señor. Y sobre todo, *Mei Ti*, el primer gran filántropo del Extremo Oriente, el apóstol del altruismo y del derecho y "una de las almas más bellas que ha producido China" (Hu Shih), que se convirtió en incansable propagandista de las antiguas creencias, y contra viento y marea abogó por la vuelta al Supremo Señor, nos deleitaría con hermosísimos pensamientos sobre la bondad del Cielo y el gozo que se halla en hacer bien a los demás, dignos de cualquier filósofo cristiano que discurriera sobre idénticos temas, fundado solamente en los principios de la ley natural... Pero baste lo dicho para nuestro propósito²¹.

* * *

²¹ El empleo de los textos religiosos de los Clásicos chinos para probar el primitivo monoteísmo de sus habitantes es tan común en los historiadores del Celeste Imperio, que hoy día disonaría la defensa de la tesis contraria. La divergencia (como hemos visto, muy aguda) está en determinar el origen de esas creencias, que para unos son el resultado evolutivo de una religión animista y ancestral, mientras que para nosotros quedan como vestigios de un monoteísmo primitivo, tanto o más puro que el actual. Como síntesis de la opinión china (no cristiana) actual, bástenos citar las palabras con que uno de sus oráculos modernos, Liang Chi chao, expuso ante los estudiantes de la Universidad imperial de Pekín el resultado de sus largas investigaciones:

"Los chinos antiguos, les dijo, creyeron y se postraron reverentes ante el Cielo. Cuando se referían a El pretendían expresar algo que se parece mucho al término *Creador* de las religiones occidentales. Un estudio concienzudo de los Libros Clásicos chinos nos viene a probar que para ellos el Cielo equivalía al Sér que da vida a los hombres y a las criaturas, y es fuente y origen de cuanto existe". (Cf. WIEGER, *Controversiae*, 1930, p. 12.)

En las páginas que preceden hemos procurado trazar a grandes rasgos la idea que de un Sér Supremo (Soberano de lo Alto y Cielo) nos revelan los hallazgos arqueológicos de la dinastía Shang, junto con los documentos literarios más antiguos de la nación. Como se ve, la concepción no es perfecta, ni mucho menos, ya que desde los comienzos vemos mezclarse al verdadero culto elementos politeístas perturbadores (culto a los antepasados, a los espíritus inferiores, etc.), que serán con el tiempo los causantes de la espantosa corrupción religiosa del culto popular. No seremos, pues, nosotros quienes defendamos con lesón el monoteísmo exento de impurezas profesado por aquellas gentes ni los que hablemos del Celeste Imperio como de la nación más privilegiada del mundo, digna en muchos aspectos religiosos de parangonarse con el mismo pueblo de Israel. Tales comparaciones (por lo demás, ya pasadas de moda) no tienen razón de ser y encuentran poquísimo apoyo en la verdadera Historia.

Con todo, es de justicia hacer resaltar que las concepciones religiosas del pueblo primitivo chino (y aquí nos concretamos a las que dicen relación más o menos directa con el culto del Supremo Señor) hacen honor a los hijos del Celeste Imperio y son tal vez superiores a las que cualquier otro de los grandes pueblos han logrado formar sin ayuda de la revelación. Ni la India, ni Persia, ni Grecia, ni mucho menos Roma, pueden presentarnos un conjunto de creencias en el que al Supremo Señor corresponda el puesto excelso y único que durante siglos se le reservó en el Celeste Imperio.

Si aun en aquellas épocas hubo un desacierto fatal, fué el querer privar al pueblo sencillo de la participación activa en los actos oficiales de la religión. La tendencia aparece ya clara en el umbral de las primeras dinastías. No se sabe a punto fijo a qué atribuir el fenómeno; hay quienes hablan de la formación de un potente grupo social, de una especie de casta sacerdotal y aristocrática parecida a la de los brahmanes en la India. Lo cierto es que el poder soberano cometió el gravísimo error de convertir, al menos con frecuencia, su doctrina teísta en feudo de los magnates y de la aristocracia. Aquel derecho por el que el emperador, en su indisputada calidad de Hijo del Cielo, se arrogaba el exclusivo privilegio de ofrecer sacrificios al Soberano de lo Alto, fué extendiéndose paulatinamente a otras ceremonias de la vida religiosa.

Con esto la masa del pueblo quedó excluída de la participación en los cultos al Soberano Señor y condenada a buscarse por sí misma sus divinidades. No tardó en hacerlo así, pues, tanto el instinto profundamente religioso de su alma,

como las calamidades que le afligían o las peticiones que se veía necesitado a hacer, exigían la presencia de seres sobrehumanos capaces de detener la furia de los elementos y doblegar las iras de los hombres. Pronto el viento, las nubes, el trueno, los cinco elementos y los principales planetas empezaron a tener sus respectivos nichos en el panteón popular. Era el primer gran eclipse del culto del Dios Supremo en China.

PRUDENCIO DAMBORIENA, S. J.

Seminario Regional de Suancheng. Anhwei, China.