

LA LARGA MARCHA DEL CATOLICISMO EN CHINA

POR JOSÉ MIGUEL VIDAL*

En la actualidad, el catolicismo es, junto con el protestantismo, el islam, el budismo y el taoísmo, una de las cinco religiones oficiales reconocidas en la República Popular China (RPC). Este reconocimiento es una continuación de políticas formuladas durante los primeros años de la República de China (1912-1949), cuando el Estado chino moderno comenzó a definir qué debía entenderse por “religión” y en qué condiciones esta podía ser considerada legítima. Esos principios han perdurado hasta el presente.

En este marco, el Estado chino adoptó el término de *zongjiao* (宗教), un préstamo semántico –un vocablo preexistente al que se le atribuye un nuevo significado– introducido desde Japón a fines del siglo XIX, para traducir y delimitar el concepto de religión como una esfera social diferenciada y

Desde comienzos del siglo XX, una religión pasó a ser considerada legítima en la medida en que pudiera presentarse como espiritualmente “pura”, éticamente coherente, institucionalmente organizada y socialmente útil. En breve, como una fuerza compatible con el patriotismo, el bienestar colectivo y el progreso.

separada de la secular. Bajo esta definición, solo aquellas tradiciones que demostraban contar con un sistema doctrinal organizado y una institución centralizada fueron definidas como “religiones”. En contraste, otras formas de religiosidad tradicionales que no encajaban en ese molde fueron reclasificadas como “costumbres tradicionales” (*xizu* 习俗) o como “supersticiones” (*mixin* 迷信), un neologismo también importado desde Japón.¹

El reconocimiento estatal quedó, así, condicionado a que las tradiciones aceptadas como *zongjiao* se desprendieran de prácticas clasificadas como supersticiosas y potencialmente disruptivas para el orden político y social. De este modo, desde comienzos del siglo XX, una religión pasó a ser considerada legítima en la medida en que pudiera presentarse

¹ Yang, Mei-hui Mayfair, “Introduction”. En Yang, Mayfair Mei-Hui (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2008, pp. 12-14.



Zhu De (1886-1976), por ese entonces presidente del Comité Permanente de la Asamblea Popular Nacional, junto con otros dirigentes del Partido Comunista Chino, posa en una fotografía grupal con representantes de la Asociación Patriótica Católica China en 1957. Fuente: everydaylifeinmaoistchina.org

** José Miguel Vidal. Doctor en Historia. Profesor asistente del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Religión de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su principal línea de investigación se enmarca en la historia de las relaciones culturales y políticas entre China y Occidente.*

como espiritualmente “pura”, éticamente coherente, institucionalmente organizada y socialmente útil. En breve, como una fuerza compatible con el patriotismo, el bienestar colectivo y el progreso.²

Para regular esto, durante la primera mitad del siglo XX se crearon asociaciones nacionales encargadas de representar a cada una de las religiones oficialmente reconocidas y de mediar su relación con el Estado. Tras la fundación de la República Popular China, este modelo se volvió más restrictivo: se eliminaron instituciones paralelas y se consolidó una única organización central por cada religión. En el caso del catolicismo, este proceso culminó en 1957 con la creación de la Asociación

Patriótica Católica China (*Zhongguo tianzhujiao aiguo hui* 中國天主教愛國會), una entidad de carácter secular que, durante décadas, operó sin vínculos con el Vaticano y que asumió la regulación oficial del catolicismo en China.

A pesar de esta estructura oficial, ha persistido un número significativo de comunidades católicas no registradas, comúnmente denominadas “iglesias subterráneas”. Estas comunidades suelen rechazar la autoridad de la Asociación Patriótica y conservar su lealtad al Vaticano, aun cuando este no ejerza un control directo sobre sus actividades religiosas.

A pesar de esta estructura oficial, ha persistido un número significativo de comunidades católicas no registradas, comúnmente denominadas “iglesias subterráneas” (*dixia jiaohui* 地下教會). Estas comunidades suelen rechazar la autoridad de la Asociación Patriótica y conservar su lealtad al Vaticano, aun cuando este no ejerza un control directo sobre sus actividades religiosas. Mediante redes propias y un clero frecuentemente formado en condiciones precarias y clandestinas, estas iglesias han logrado sobrevivir a lo largo del tiempo. Su persistencia revela un rasgo fundamental del campo religioso en China: el control estatal, aunque amplio y sostenido, nunca ha sido absoluto, especialmente en el nivel local.

Si bien desde el punto de vista demográfico el catolicismo sigue siendo una religión minoritaria –las estimaciones más difundidas sitúan el número de fieles entre 10 y 20 millones, considerando tanto comunidades oficiales como no oficiales³–, su estudio tiene un gran valor analítico. El catolicismo ofrece un observatorio privilegiado para examinar cuestiones centrales de la historia china moderna: las relaciones entre China y Occidente, las formas de articulación entre religión y Estado, y las trayectorias divergentes del catolicismo y el protestantismo en el país.

2 Goossaert, Vincent y Palmer, David A.; *The Religious Question in Modern China*. Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 2011, p. 59.

Comprender la trayectoria del catolicismo en China exige, por ello, una mirada histórica atenta tanto a los procesos de larga duración como a las coyunturas específicas. Implica considerar el papel de las misiones extranjeras, pero también —y de manera decisiva— el de las comunidades cristianas locales, que han reinterpretado, adaptado y transmitido la fe en contextos cambiantes. Este enfoque permite identificar tanto momentos de quiebre, en los que la supervivencia del catolicismo fue vista como seriamente amenazada, como continuidades que hicieron posible su persistencia a lo largo del tiempo.

Cinco ejes resultan centrales para comprender el desarrollo del catolicismo en China. El primero remite a la tradición religiosa china, históricamente caracterizada por identidades abiertas y prácticas sincréticas. A diferencia de los modelos cristianos o islámicos, que suelen requerir una afiliación exclusiva, el paisaje religioso chino ha funcionado como un espacio plural, en el que distintas tradiciones coexisten y comparten ámbitos sociales y culturales. En este contexto, no resulta inusual que muchos creyentes en Jesucristo o *Tianzhu* 天主 (el “Señor del Cielo”, denominación tradicional del Dios cristiano en el catolicismo chino) no se identifiquen necesariamente como cristianos cuando se les consulta por su “creencia religiosa” (*zongjiao xinyang* 宗教信仰). Desde esta perspectiva, estadísticas que no se limitan a medir la afiliación formal sugieren que hasta un 8% de la población adulta mantiene algún tipo de vínculo con el cristianismo.⁴

El segundo eje se vincula con la dimensión transcultural del catolicismo en China. A lo largo de su historia, esta tradición ha demostrado una notable capacidad para adoptar formas locales y para integrarse en el paisaje religioso del país. Estas configuraciones han sido producto de complejos procesos de traducción cultural, negociación doctrinal y adaptación social, cuyos orígenes se remontan a los primeros tiempos de las comunidades católicas chinas.

Comprender la trayectoria del catolicismo en China exige, por ello, una mirada histórica atenta tanto a los procesos de larga duración como a las coyunturas específicas. Implica considerar el papel de las misiones extranjeras, pero también —y de manera decisiva— el de las comunidades cristianas locales, que han reinterpretado, adaptado y transmitido la fe en contextos cambiantes

3 Pew Research Center; “Measuring Religion in China”. Agosto, 2023, p. 79. Ninguna de las estimaciones —ni contemporáneas ni históricas— sobre la magnitud de la población cristiana en China puede considerarse plenamente sistemática. Todas enfrentan desafíos significativos relacionados con la fiabilidad en la recolección de datos, las dificultades inherentes a la categorización de identidades religiosas y los márgenes de opacidad institucional que caracterizan al contexto chino. Por ello, cualquier cifra debe interpretarse con extrema cautela y sentido crítico. Esta problemática ha sido ampliamente abordada en la literatura especializada, en particular por el informe del Pew Research Center publicado en 2023. Varios de estos aspectos serán retomados a lo largo del presente artículo, especialmente en su sección final.

4 Ibid., p. 63.

Un tercer eje alude a la persistente voluntad del Estado chino de supervisar y regular los movimientos religiosos, percibidos no solo como sistemas de creencias, sino también como fenómenos sociales potencialmente sensibles y, en el caso del catolicismo, como espacios vinculados a una autoridad extranjera. No obstante, reducir la historia religiosa china a un simple esquema de represión estatal y resistencia popular resulta insuficiente. Las transformaciones del catolicismo han estado atravesadas por cambios sociales, culturales y económicos más amplios. En este sentido, un cuarto eje remite a elementos de la sociedad china y global, donde lo religioso se entrecruza con factores como la distinción entre lo urbano y lo rural, las jerarquías sociales, y las relaciones entre misiones extranjeras y comunidades locales o entre distintas órdenes y denominaciones cristianas.

Por último, un quinto eje remite a la dimensión geográfica. El territorio chino es profundamente heterogéneo, como lo ilustra la distinción básica entre la llamada “China estricta” y Asia Interior. Esta última designa las regiones del noroeste y suroeste del país –correspondientes, en su mayor parte, a las actuales provincias de Qinghai, Tíbet, Mongolia Interior y Xinjiang–, históricamente más vinculadas a pueblos de Asia Central. La “China estricta”, en cambio, comprende las provincias centrales y orientales de la actual República Popular China, que han constituido el núcleo histórico, cultural y político de los distintos estados chinos, y donde predomina el grupo étnico *han* 漢.⁵ Es principalmente en las regiones orientales de esta zona donde el catolicismo ha alcanzado una difusión más sostenida.⁶

A partir de estos ejes, este breve texto se propone seguir el recorrido del catolicismo en China, entrelazando continuidades y rupturas, con el objetivo de comprender su lugar en la China contemporánea y esbozar algunas posibles proyecciones a futuro. Estas no se presentan como conclusiones definitivas, sino como lecturas tentativas, formuladas desde un presente marcado por la ausencia de certezas absolutas.

Los primeros pasos (siglos XIII al XVIII)

La introducción del catolicismo en China tuvo lugar por primera vez en el siglo XIII, en un contexto marcado por la expansión del Imperio mongol y por los esfuerzos del papado por establecer vínculos diplomáticos y misioneros con Asia. Bajo el pontificado de Inocencio IV (1243-1254), el contacto con los mongoles fue concebido tanto como una estrategia de *realpolitik* (destinada a contener nuevas incursiones

People's Republic of China (PRC): Administrative Divisions & Territorial Disputes



Mapa de China. Las provincias que conforman la denominada China estricta se encuentran delimitadas por una línea de puntos. Fuente: Wikimedia Commons.

- La RPC divide oficialmente a su población en 56 "nacionalidades" o "grupos étnicos" (*minzu* 民族): el grupo han, que representa aproximadamente el 91,1 % de la población, y 55 "minorías étnicas" (*shaouzu minzu* 少数民族) que conforman el resto.
- Se excluyen de este análisis las regiones administrativas especiales de Hong Kong y Macao, que, aunque pertenecen a la RPC, han seguido trayectorias históricas y religiosas significativamente distintas, marcadas por una fuerte influencia occidental.

sobre Europa) como una oportunidad para la evangelización. La comunicación se vio facilitada por la denominada *pax mongólica*, un marco de circulación transasiático relativamente estable, que hizo posible el primer

contacto directo entre el cristianismo latino y la dinastía Yuan (1271-1368), estado mongol caracterizado por una política general de tolerancia religiosa.

La introducción del catolicismo en China tuvo lugar por primera vez en el siglo XIII, en un contexto marcado por la expansión del Imperio mongol y por los esfuerzos del papado por establecer vínculos diplomáticos y misioneros con Asia.

De este modo, este primer proyecto misionero católico se desarrolló en un entorno religioso ya plural, en el que el cristianismo estaba presente desde al menos el siglo VII, a través de comunidades nestorianas. La llegada de los misioneros católicos no inauguró, por tanto, la presencia cristiana en China, sino que introdujo nuevas dinámicas de convivencia y competencia intracristiana. En este marco destacó la misión franciscana de Giovanni da Montecorvino (1247-1328), establecida en Khanbaliq (actual Pekín), que contó con el apoyo de la corte imperial y fue elevada a sede arzobispal en 1313. A pesar de estos esfuerzos, el impacto del catolicismo durante este primer período fue limitado. Las conversiones se concentraron principalmente en comunidades extranjeras, con una incorporación marginal de la población *han* 漢. La caída de la dinastía Yuan puso fin a esta experiencia, evidenciando la fragilidad de un cristianismo estrechamente dependiente del patronazgo imperial y de redes políticas externas.⁷

La segunda llegada del catolicismo a China, iniciada a fines del siglo XVI durante la dinastía Ming (1368-1644), marcó un cambio decisivo. A diferencia de los intentos medievales, esta etapa dio origen a comunidades cristianas duraderas, cuya persistencia frente a la tolerancia y la persecución refleja la complejidad de su adaptación e implantación.

La segunda llegada del catolicismo a China, iniciada a fines del siglo XVI durante la dinastía Ming (1368-1644), marcó un cambio decisivo. A diferencia de los intentos medievales, esta etapa dio origen a comunidades cristianas duraderas, cuya persistencia frente a la tolerancia y la persecución refleja la complejidad de su adaptación e implan-

tación. El cristianismo dejó entonces de ser un fenómeno aislado para convertirse en una presencia social con arraigo local.

Este impulso estuvo liderado por la Compañía de Jesús y se inscribió en un contexto global marcado por la expansión marítima ibérica y las

⁷ Bays, Daniel H.: *A New History of Christianity*. Willey-Blackwell, Chichester, 2012, pp. 11-15.



Ilustración en la lápida funeraria de Katarina Vilioni, Yangzhou, actual provincia de Jiangsu, 1342.
Fuente: Wikimedia Commons.



Portada del texto “Verdadero significado de Señor del Cielo” (Tianzhu shiyi 天主實義, 1603) de Matteo Ricci.

transformaciones asociadas a la Reforma y la Contrarreforma. Tras décadas de intentos fallidos, la entrada efectiva se concretó en la década de 1580. La figura de Matteo Ricci (1552-1610) fue central, al implementar una política de acomodación cultural orientada al diálogo con la élite letrada china. Su estrategia se basó en el dominio del chino clásico, el estudio del confucianismo y la adopción de códigos culturales propios de los letrados funcionarios. Más que una traducción literal del dogma cristiano, el proyecto jesuita buscó construir un espacio de inteligibilidad mutua entre el catolicismo y el orden moral confuciano.⁸

Durante las primeras décadas del siglo XVII, esta orientación pareció validar la expectativa de que la conversión de las élites facilitaría una difusión más amplia del catolicismo. Sin embargo, a medida que aumentó el número de misioneros –incluidos miembros de órdenes mendicantes desde la década de 1630–, el catolicismo comenzó a expandirse de manera más sostenida hacia regiones rurales, donde fue adoptado mayoritariamente por campesinos, artesanos y élites locales de bajo rango.⁹ Este desplazamiento transformó de manera profunda el perfil social del catolicismo

⁸ Ibid., pp. 21-22.

⁹ Ibid., pp. 22-23, 25.

y sus modos de reproducción. La transmisión de la fe dejó de centrarse en la conversión individual y pasó a organizarse en torno a estructuras familiares e intergeneracionales. El catolicismo se consolidó así como una “religión de familias”, en la que la pertenencia se transmitía por filiación, matrimonio y redes de parentesco.¹⁰ El bautismo infantil y la centralidad de los rituales familiares –en particular el matrimonio y los funerales– se convirtieron en marcadores de identidad más significativos que la adhesión doctrinal.¹¹ Asimismo, muchas comunidades integraron el catolicismo en un universo religioso más amplio, donde prácticas locales, concepciones cosmológicas chinas y creencias en fuerzas sobrenaturales coexistieron con elementos cristianos. En este sentido, lejos de reemplazar completamente la religión popular, el catolicismo se incorporó a ella como un repertorio adicional de recursos rituales y simbólicos.¹²

Muchas comunidades integraron el catolicismo en un universo religioso más amplio, donde prácticas locales, concepciones cosmológicas chinas y creencias en fuerzas sobrenaturales coexistieron con elementos cristianos. En este sentido, lejos de reemplazar completamente la religión popular, el catolicismo se incorporó a ella como un repertorio adicional de recursos rituales y simbólicos.

Desde el punto de vista geográfico, el área de Jiangnan, en el bajo valle del Yangtsé (provincias de Jiangsu, Zhejiang y Anhui), se convirtió en el principal núcleo católico. En paralelo, Fujian se destacó como un foco misionero relevante en el sudeste, mientras que el sur de Zhili (actual Hebei) y algunas regiones de Shandong experimentaron una rápida expansión de comunidades.¹³ Ya hacia el siglo XVIII, provincias del interior como Sichuan comenzaron también a registrar un crecimiento significativo.¹⁴ Se estima que, a comienzos de ese siglo, la población católica total en China oscilaba entre cien mil y doscientos mil fieles.¹⁵

Este proceso coincidió con el clímax de la llamada Controversia de los Ritos Chinos, un conflicto que abarcó tanto cuestiones doctrinales como profundas tensiones políticas y diplomáticas de largo alcance. Entre 1704 y 1742, la condena papal de los ritos confucianos y del culto a los antepasados practicados por fieles católicos fue percibida por la

Este proceso coincidió con el clímax de la llamada Controversia de los Ritos Chinos, un conflicto que abarcó tanto cuestiones doctrinales como profundas tensiones políticas y diplomáticas de largo alcance. Entre 1704 y 1742, la condena papal de los ritos confucianos y del culto a los antepasados practicados por fieles católicos fue percibida por la

10 Borckey, Liam Matthew; *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007, p. 115.

11 Bays, op. cit., p. 36.

12 Ibid., p. 25.

13 Ibid., pp. 26-28.

14 Etenmann, Robert; “Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan”. En Daniel Bays (ed.), *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford University Press, Stanford, 1996, pp. 8-23

15 Bays, op. cit. p. 31..



<p>Provincia PEKIN continet Urbes Metropolitanas 8. Civitates 138. Familias 41818 collegia et 24 Tempia Regis favore erecta extra aulam templa 4. et missiones.</p> <p>Provincia XANES continet Urbes 5. Civitates 82. Familias 2868. Tempia 6. Residuas 3. oratoria et missiones 20.</p> <p>Provincia SENS continet Urbes 8. Civitates 105. Familias 88105. Tempia 6. Residuas 2. oratoria et missiones 27.</p>	<p>Provincia XANTUM continet Urbes 4. Civitates 22. Familias 77088. Tempia 2. Residuas 1. Oratoria et missiones 20.</p> <p>Provincia HONAN continet Urbes 2. Civitates 102. Familias 21228. Tempia et Residuas.</p> <p>Provincia SICHUEN continet Urbes 1. Civitates 24. Familias 4428. Tempia 3. Residuas olim 2.</p> <p>Provincia QUAM continet Urbes 15. Civitates 108. Familias 23184. Tempia 6. Residuas missiones 8.</p>	<p>Provincia NANKIK continet Urbes 10. Civitates 110. Familias 198186. collegia, Residuas 1. oratoria et civitates 18 in pago Tempia 103. Miss 55.</p> <p>Provincia SIAM continet Urbes 11. Civitates 83. Familias 184215. collegia, provinciam Tempia 5. olim non alia Tempia 2. et Resid.</p> <p>Provincia SIAM continet Urbes 13. Civitates 87. Familias 23682. Tempia 7. Residuas 3. missiones 15.</p>	<p>Provincia FOKIEN continet Urbes 8. Civitates 98. Familias 50200. Tempia 24. Residuas missiones.</p> <p>Provincia QUANTUM continet Urbes 10. Civitates 72. Familias 42350. Tempia 7. Residuas olim 3. et missiones.</p> <p>Provincia QUAMSI continet Urbes 11. Civitates 98. Familias 186719. Tempia olim et Residuas.</p> <p>Provincia YUNNAN continet Urbes 22. Civitates 84. Familias 120224.</p> <p>Provincia QUEYCHEU continet Urbes 2. Civitates 10. Familias 4930.</p>	<p>Provincia SUMATRAN continet Urbes Metropolitanas 15. Civitates 1312. Prætor oppida militaria 2357. Familias 10128788. Virorum capita 5218781. Tempia a Societate sua priore tandem erecta circiter 200. Residuas publicæ sigillæ missiones 24. prætor-oria, inchoata collegia, oratoria, Missiones.</p>
--	--	--	---	--

“Descripción cartográfica de las quince provincias y de las ciento cincuenta y cinco ciudades principales del Imperio chino” (Paradigma XV Provinciarum et CLV Urbium Capitalium Sinensis Imperij, 1686), elaborado por Philippe Couplet, S.J. (1623-1692). Este mapa muestra y describe la ubicación de iglesias y misiones católicas en el territorio correspondiente a la dinastía Ming, el cual se aproxima al de la llamada “China estricta”.

dinastía Qing (1644-1912) como una injerencia extranjera en el orden ritual chino y en la vida de su población.¹⁶ Como resultado, el catolicismo perdió el estatus de tolerancia otorgado en 1692 y fue prohibido en 1724, clasificado como “culto maligno” o “herejía” (*xiejiao* 邪教), una regulación que duraría hasta mediados de 1840.¹⁷ No obstante, la proscripción no implicó la desaparición del catolicismo. Durante más de un siglo de ilegalidad, las comunidades cristianas en China desarrollaron formas de organización local relativamente autónomas, sostenidas por catequistas y líderes laicos. Gracias a estas estructuras, lograron mantener una notable estabilidad demográfica, alcanzando nuevamente, hacia comienzos del siglo XIX, una cifra cercana a los doscientos mil creyentes.¹⁸

A grandes trancos: el catolicismo en la encrucijada de la modernidad china

El segundo gran momento en la historia del catolicismo en China se inicia a mediados del siglo XIX, cuando una tradición religiosa que había subsistido durante más de un siglo en condiciones de proscripción volvió a insertarse de manera visible en el espacio público chino. Este retorno no fue resultado de una apertura religiosa interna, sino consecuencia directa de la expansión imperial occidental y de la progresiva erosión del orden imperial tras las Guerras del Opio.

La derrota de la dinastía Qing en la Primera Guerra del Opio (1839-1842) transformó de forma radical el marco jurídico del cristianismo en China, poniendo fin a su condición de ilegalidad. Este nuevo marco legal facilitó una rápida expansión institucional del catolicismo, pero al mismo tiempo reforzó su asociación con el poder extranjero y el imperialismo, una percepción que marcaría profundamente sus relaciones sociales y políticas en el contexto chino.

A diferencia del protestantismo —que privilegió la evangelización urbana—, el catolicismo desarrolló una estrategia predominantemente rural.¹⁹ Sus comunidades se consolidaron en aldeas y regiones agrícolas, especialmente en provincias como Hebei, Shanxi, Shandong, Sichuan, el norte de Jiangsu y partes de Fujian, donde ya existían núcleos cristianos heredados del período clandestino. En estos contextos, el catolicismo y los nuevos misioneros se integraron en redes de parentesco, economías locales y jerarquías sociales preexistentes, configurándose como una religión territorializada y de transmisión intergeneracional.²⁰



Iglesia de la Anunciación, ubicada en la villa de Nanxing, en la provincia de Shanghai. Fue construida originalmente en 1871; el edificio actual data de 1937. Fotografía tomada por el autor, 2020.

16 Ibid., pp. 28-32.

17 Ibid., p. 30.

18 Ibid. p. 31.

19 Ello no implica que el protestantismo careciera de presencia rural. Desde fines del siglo XIX, las misiones protestantes extendieron escuelas, hospitales y actividades evangelísticas hacia el mundo campesino, utilizando redes educativas y médicas como vectores de expansión.

20 Bays, op. cit., pp. 52-53.

Una diferencia estructural clave entre las misiones católicas y protestantes fue la adopción, por parte de estas últimas, del principio de las “tres autonomías” –autogobierno, autofinanciamiento y autopropagación–, formulado por Rufus Anderson (1796-1880), congregacionista y secretario del American Board of Commissioners for Foreign Missions, y Henry Venn (1796-1873), dirigente anglicano de la Church Missionary Society. Ambos sostenían que las iglesias locales debían ser dirigidas y sostenidas por creyentes autóctonos, reduciendo la dependencia de re-

La expansión católica en estas regiones se apoyó en redes de familias cristianas acomodadas que financiaron iglesias y escuelas y ofrecieron protección a los misioneros. Estas alianzas facilitaron la estabilidad institucional del catolicismo rural, pero también generaron tensiones sociales (...)

recursos y autoridades extranjeras. Aunque este ideal rara vez se implementó plenamente en la China del siglo XIX, tal perspectiva iba a otorgar al protestantismo un marco organizacional más flexible frente al marco nacionalista emergente del cambio de siglo.²¹

Las misiones católicas, en contraste, mantuvieron una estructura jerárquica centralizada, basada en la autoridad pontificia. Esta diferencia tuvo consecuencias de largo plazo: mientras el protestantismo pudo avanzar hacia formas parciales de liderazgo local y mayor autonomía organizativa, el catolicismo quedó atrapado en una ambigüedad persistente entre indigenización pastoral y dependencia institucional extranjera. No obstante, este modelo no impidió su crecimiento. El catolicismo continuó

siendo el principal credo cristiano en China, calculándose para 1900 una población de entre setecientas mil y ochocientas mil personas, ubicada mayoritariamente en áreas rurales.²²

La expansión católica en estas regiones se apoyó en redes de familias cristianas acomodadas que financiaron iglesias y escuelas y ofrecieron protección a los misioneros. Estas alianzas facilitaron la estabilidad institucional del catolicismo rural, pero también generaron tensiones sociales, ya que las comunidades cristianas fueron percibidas como enclaves privilegiados amparados por potencias extranjeras, especialmente en contextos de crisis agraria.²³ Estas tensiones culminaron de manera violenta en la Rebelión de los Bóxers (1899-1901), que afectó de forma directa a las comunidades católicas del norte de China, particularmente en Shandong, Hebei y Shanxi.²⁴

21 Ibid., pp. 51-52.

22 Ibid., p. 77.

23 DuBois, Thomas David; *Religion and the Making of Modern East Asia*. Cambridge University Press, Nueva York, 2011, pp. 145-146.

24 Esherick, Joseph; *The Origins of the Boxer Uprising*. University of California Press, Berkeley, 1987.



Ruinas de la iglesia de San José en Pekín luego del ataque de los Bóxers. Fuente: University of Bristol - Historical Photographs of China, número de referencia BL-n035.



Los seis obispos chinos recién ordenados en Roma tras su consagración por el Papa Pío XI en 1926. Fuente: "The First Six Bishops", Whitworth University (2017). Album 15: SAM and Chinese Students in Europe, 1929-1931. Paper 1

En el período republicano (1912-1949), luego de la caída de la dinastía Qing en 1911, el cristianismo pasó a insertarse en debates modernos sobre nación, soberanía y ciudadanía, haciendo aún más visible la ambivalencia del catolicismo entre arraigo local y autoridad supranacional.²⁵ Este proceso se desarrolló, en muchos sentidos, a contrapelo de la política de la Santa Sede, que desde los tratados del siglo XIX había concebido el contexto de fuerte influencia política occidental en China como una oportunidad para reforzar la autoridad pontificia sobre la iglesia china. Esta orientación se expresó de manera clara en 1926, cuando el Papa Pío XI (1857-1939) consagró en Roma a los primeros seis obispos chinos. Aunque el gesto tuvo un importante valor simbólico, no resolvió las tensiones estructurales de fondo. Por un lado, estos obispos no fueron asignados a las diócesis más relevantes, manteniéndose la predominancia del clero europeo por sobre el chino hasta 1949. Por otro, el control romano del nombramiento episcopal continuó siendo percibido por amplios sectores como una forma de injerencia extranjera, más aún ahora en un contexto de creciente nacionalismo.²⁶

²⁵ Goossaert y Palmer, op. cit., pp. 73-79.

²⁶ Bays, op. cit., pp. 114, 141.

A pesar de estas tensiones, el catolicismo fue reconocido ya desde los inicios del período republicano como una religión tolerada por el Estado republicano chino, bajo el principio de que un Estado moderno debía garantizar la libertad en materias religiosas. En este marco, el catolicismo mantuvo una extensa red de parroquias, escuelas y obras asistenciales, con una fuerte implantación en zonas rurales.

No obstante, las huellas de la Controversia de los Ritos continuaron presentes durante este período. Aunque el Vaticano mantuvo durante décadas la prohibición del culto a los antepasados, muchas comunidades católicas desarrollaron en la práctica formas locales de reinterpretación y acomodación del cristianismo, manteniendo este tipo de rituales. El giro decisivo se produjo en 1939, cuando el Papa Pío XII (1876-1958) promulgó la instrucción *Plane compertum est*, que redefinió los rituales confucianos como prácticas culturales compatibles con la fe católica. Esta decisión debe entenderse en el marco del contexto internacional de fines de la década de 1930, marcado por la Segunda Guerra Sino-Japonesa (1937-1945) y el avance del comunismo, factores que también facilitaron un acercamiento diplomático entre la Santa Sede y el gobierno del Partido Nacionalista de la República de China, con el establecimiento formal de relaciones diplomáticas en 1942.²⁷

En términos demográficos, aunque el número de católicos se mantuvo elevado, llegando a unos tres millones para 1949²⁸, desde comienzos del siglo XX se consolidó una tendencia que se prolongaría durante varias décadas: la tasa de crecimiento del protestantismo fue significativamente mayor. Este dinamismo se explica, en parte, por una creciente diversificación interna, mayores niveles de autonomía local y el surgimiento de iglesias cristianas chinas independientes de carácter sectario. Estas no se desarrollaron a partir del sector misionero tradicional, sino de la combinación entre creencias cristianas ortodoxas y elementos provenientes de la religión popular china, lo que les otorgó una notable capacidad de supervivencia hasta el presente.²⁹

A pesar de estas tensiones, el catolicismo fue reconocido ya desde los inicios del período republicano como una religión tolerada por el Estado republicano chino, bajo el principio de que un estado moderno debía garantizar la libertad en materias religiosas.

27 DuBois, op. cit., p. 192. Estas relaciones continúan hasta la actualidad con el gobierno de la República de China, establecido en su exilio en la isla de Taiwán.

28 Bays, op. cit., p. 169.

29 Ibid., p. 115.

En síntesis, al llegar 1949, el catolicismo en China ocupaba una posición estructuralmente ambigua: por un lado, estaba profundamente enraizado en comunidades locales, atravesadas por el nacionalismo que permeaba a amplios sectores de la sociedad china, con una presencia significativa en el ámbito rural y un peso no menor como actor terrateniente; por otro, continuaba siendo percibido como una religión extranjera, vinculada a una autoridad supranacional. Esta ambivalencia ayuda a comprender los desafíos específicos que el catolicismo enfrentará bajo el nuevo régimen comunista.

Entre pasos intermitentes y estables en la construcción socialista de China (1949-c. 2000)

Nunca en la historia, el catolicismo en China se había enfrentado a un Estado tan ideológicamente hostil y, al mismo tiempo, tan capaz de penetrar administrativamente todos los niveles de la sociedad como el de la RPC. En términos de la religión, la política del Partido Comunista Chino se apoyó en una lectura marxista relativamente ortodoxa. Para Marx, la religión no era una mera ilusión intelectual, sino una forma de conciencia social históricamente condicionada, vinculada a relaciones materiales de desigualdad y alienación, y destinada a desaparecer de forma progresiva con la transformación de las relaciones de producción. Esta concepción fue asumida por el Partido, y durante los primeros años posteriores a 1949 la

Esta lógica se reflejó en el marco jurídico del nuevo Estado, que reconoció la libertad de creencias religiosas, una libertad concebida de manera estrictamente individual y subordinada al Estado: se protegía la creencia personal, pero no la autonomía institucional ni la capacidad de las religiones para operar como esferas independientes de la organización social.

religión no fue concebida como una prioridad política absoluta, sino como una realidad social que debía ser supervisada y reformada, bajo la expectativa de que perdería gradualmente su relevancia con el avance del socialismo.³⁰ La política religiosa temprana combinó así tolerancia limitada y supervisión estricta, orientada más a neutralizar el potencial político y organizativo de las instituciones religiosas que a suprimir la creencia en sí misma.

Esta lógica se reflejó en el marco jurídico del nuevo Estado, que reconoció la libertad de creencias religiosas, una libertad concebida de manera estrictamente individual y subordinada al Estado: se protegía la creencia personal, pero no la autonomía institucional ni la capacidad de las religiones para operar como esferas independientes de la organización social.

³⁰ DuBois, op. cit., pp. 194-204.

Bajo esta concepción y la de una secularización gradualista, la religión debía ser confinada progresivamente al ámbito privado y despojada de su capacidad de articulación social autónoma, más que erradicada por decreto. Solo cuando el régimen consideró asegurada su posición política y como elemento discursivo de cohesión política, especialmente durante la Revolución Cultural (1966-1976), esta lógica dio paso a formas de represión mucho más intensas y generalizadas.

Paralelamente, el Estado avanzó en la creación de estructuras centralizadas para regular la vida religiosa cristiana, evidenciando claras diferencias entre protestantismo y catolicismo. El protestantismo fue reorganizado bajo el Movimiento Patriótico de las Tres Autonomías (*Sanzi aiguo yundong* 三自愛國運動) en 1954. Esta reorganización fue comparativamente sencilla gracias a una eclesiología más flexible, una menor centralidad del clero y la ausencia de una autoridad externa unificada que compitiera con el poder central. La falta de una teología sacramental robusta, junto con la posibilidad de sostener la vida religiosa mediante liderazgo laico, facilitó su adaptación al control estatal y su reconstrucción como movimiento independiente de estructuras transnacionales.³¹

El catolicismo, en contraste, enfrentó un dilema estructural más profundo. La exigencia estatal de independencia respecto de influencias extranjeras afectaba directamente a elementos centrales de su teología y organización. La creación de la Asociación Patriótica Católica China en 1957 implicó una reorganización percibida por muchos católicos como incompatible con la comunión con Roma, en particular en lo relativo al nombramiento de obispos y a la legitimidad sacramental. Esto dio lugar a la fragmentación duradera entre comunidades reconocidas por el Estado y comunidades no registradas que persiste hasta el día de hoy.

Aunque los primeros años de la RPC no estuvieron marcados por una prohibición general del culto, desde comienzos de la década de 1950 se desplegaron campañas de reforma agraria que implicaron la expropiación de propiedades eclesiásticas y una creciente vigilancia sobre el clero. En el caso de las comunidades católicas, estas políticas tuvieron un impacto

La creación de la Asociación Patriótica Católica China en 1957 implicó una reorganización percibida por muchos católicos como incompatible con la comunión con Roma, en particular en lo relativo al nombramiento de obispos y a la legitimidad sacramental. Esto dio lugar a la fragmentación duradera entre comunidades reconocidas por el Estado y comunidades no registradas que persiste hasta el día de hoy.

³¹ Bays, op. cit., pp. 164-166.

particular debido a su mayor número en comparación con los protestantes, y a su profunda inserción en las zonas rurales. En regiones como Hebei, Shanxi, Shaanxi, Henan y partes de Shandong, estas comunidades se habían consolidado como aldeas socialmente distintivas, en algunos casos con acceso a tierras, educación y redes económicas asociadas a la antigua presencia misional. En el contexto de la lucha de clases, estas características las hicieron particularmente vulnerables a la presión política, siendo con frecuencia clasificadas como conformadas por terratenientes o campesinos acomodados. En el caso de la numerosa población católica de Shanghái, por su peso económico y vínculos con sectores urbanos influyentes, se las asoció con la clase burguesa capitalista, lo que incrementó el perfil del catolicismo como competidor frente al control estatal.³²

A ello se sumó el problema de las lealtades transnacionales. En tanto religión organizada en torno a la Santa Sede, el catolicismo fue percibido como problemático por su capacidad de articular vínculos de liderazgo religioso y político que trascendían el Estado-nación. El *Manifiesto cristiano* de 1950, promovido por dirigentes protestantes con respaldo estatal, denunció las conexiones del cristianismo con el imperialismo y llamó a reforzar el principio de las “tres autonomías”³³. Aunque no fue un texto católico, este manifiesto contribuyó a consolidar un marco político-religioso nacionalista, según el cual toda forma de cristianismo debía demostrar lealtad a la nación. Esta exigencia resultó especialmente conflictiva para el catolicismo, y se intensificó cuando el nuncio Antonio Riberi (1897-1967), siguiendo directrices del Papa Pío XII, ordenó a la comunidad católica no cooperar con el régimen comunista bajo amenaza de excomunión. Esta medida condujo a su expulsión de China en 1951 y al cese de relaciones diplomáticas entre la República Popular China y el Vaticano, una ruptura que se mantiene hasta la actualidad.³⁴

Las diferencias teológico-institucionales entre el catolicismo y el protestantismo tuvieron consecuencias directas en el desarrollo numérico de ambas tradiciones. Mientras el protestantismo pudo sostenerse y reproducirse mediante redes laicas, pequeños grupos domésticos y liderazgo no clerical, el catolicismo dependió más estrechamente del clero ordenado y de estructuras parroquiales estables. Esta dependencia limitó su capacidad de expansión informal en contextos de represión, favoreciendo estrategias de preservación comunitaria y de redes familiares más que procesos de nuevas conversiones.³⁵

32 Ibid., pp. 150-151, 169-171.

33 Bays, op.cit., pp. 160-166.

34 Ibid. pp. 151, 170.

35 Goossaert y Palmer, op.cit., pp. 381.

Durante la Revolución Cultural, esta diferencia se hizo especialmente visible. El protestantismo sobrevivió mediante prácticas domésticas –lectura bíblica, oración comunitaria y liderazgo laico– que permitieron continuidad sin reconocimiento institucional. El catolicismo, más limitado por su estructura sacramental, sobrevivió a través de redes familiares, devociones domésticas e identidades comunitarias territorializadas, orientadas a preservar comunidades existentes más que a expandirse. En este contexto, el vínculo con la religión popular resultó crucial: en muchas zonas rurales, el catolicismo operó como una forma de pertenencia comunitaria integrada a calendarios rituales, prácticas devocionales y memorias colectivas. Esta integración permitió su continuidad histórica incluso en ausencia de clero regular, una situación que, en buena medida, persiste hasta hoy.³⁶

Así, en términos cuantitativos, el catolicismo contaba con entre tres y cuatro millones de fieles en 1949 y alcanzó aproximadamente cinco o seis millones hacia fines de la década de 1970, creciendo en proporción al porcentaje de crecimiento general de la población.³⁷ El protestantismo, en cambio, experimentó un crecimiento más acelerado, alcanzando, según las estimaciones de Daniel Bays, entre cinco y seis millones hacia fines de los años setenta y superando probablemente por primera vez al catolicismo en China.³⁸

Esta tendencia de crecimiento diferencial de ambos credos se mantuvo tras el fin de la Revolución Cultural, cuando el Estado chino reabrió el campo religioso bajo un marco de tolerancia controlada, formalizado en el Documento n. 19 de 1982, titulado “El punto de vista y la política fundamentales sobre la cuestión religiosa durante el período socialista de nuestro país” (*Guanyu woguo shehui zhuyi shiqi zongjiao wenti de jiben guandian he jiben zhengce* 關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策). Este documento, que sigue vigente, volvió a reconocer explícitamente que la religión persistiría durante un largo período histórico y que, por tanto, debía ser gestionada y regulada, más que erradicada.³⁹

Durante la Revolución Cultural, esta diferencia se hizo especialmente visible. El protestantismo sobrevivió mediante prácticas domésticas –lectura bíblica, oración comunitaria y liderazgo laico– que permitieron continuidad sin reconocimiento institucional. El catolicismo, más limitado por su estructura sacramental, sobrevivió a través de redes familiares, devociones domésticas e identidades comunitarias territorializadas (...)

36 Bays, op. cit., pp. 176-179; Madsen, Richard, “Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion”. En Uhalley, Stephen y Wu, Xiaoxin (ed.); *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. East Gate Santa Barbara, California, 2001.

37 Bays, op. cit., pp. 169, 186-187.

38 Ibid., pp. 186-187.

39 Ibid., p. 190.

En este contexto de reapertura, el Estado chino reconstituyó las asociaciones patrióticas existentes y creó nuevas asociaciones clericales destinadas a gestionar los asuntos internos de las iglesias cristianas. Este intento buscó compensar la escasa legitimidad religiosa acumulada por las asociaciones nacionales durante la era maoísta. A diferencia de la Asociación Patriótica Católica China, las nuevas asociaciones clericales estaban dirigidas por religiosos y orientadas a la gestión pastoral y litúrgica interna de la Iglesia.⁴⁰

Sin embargo, esta reorganización institucional no logró eliminar la fragmentación interna del catolicismo en China, ya que no resolvió el persistente conflicto de legitimidad derivado de su compleja relación con la Santa Sede. Esta situación incluso se vio agravada cuando, en 1978, el

En un intento por suavizar tensiones y evitar que el nombramiento de obispos desde Roma fuera percibido por el gobierno chino como una injerencia extranjera, el Papa Juan Pablo II (1920-2005) buscó reformular abiertamente la relación entre la fe católica y la identidad nacional y comunista china.

Vaticano otorgó permiso a la Iglesia subterránea para ordenar nuevos sacerdotes sin necesidad de aprobación papal previa. Sin embargo, en los años siguientes, el Vaticano se negó a reconocer las conferencias episcopales organizadas por estos obispos, lo que alimentó la ambigüedad sobre la posición del papado.⁴¹

En un intento por suavizar tensiones y evitar que el nombramiento de obispos desde Roma fuera percibido por el gobierno chino como una injerencia extranjera, el Papa Juan Pablo II (1920-2005) buscó reformular abiertamente la relación entre la fe católica y la identidad nacional y comunista china. Durante una conferencia dirigida a comunidades chinas en el extranjero celebrada en Filipinas en 1981, el pontífice afirmó que era posible ser auténticamente cristiano y plenamente chino, subrayando la compatibilidad entre la fidelidad religiosa y la lealtad nacional.⁴² No obstante, las tensiones se intensificaron cuando en el año 2000, la Santa Sede canonizó a un grupo de mártires católicos chinos asesinados durante la Rebelión de los Bóxers. El acto coincidió con el Día Nacional de la República Popular China, lo que generó un profundo malestar en Pekín. El gobierno chino interpretó la canonización como una legitimación retrospectiva de la violencia colonial y de la intervención extranjera en el país, ya

40 Goossaert y Palmer, op. cit., p. 330.

41 Moody, Peter; "The Vatican and Taiwan: An Anomalous Diplomatic Relationship". En Suisheng, Zhao (ed.). *The Taiwan Question in Xi Jinping's Era: Beijing's Evolving Taiwan Policy and Taiwan's Internal and External Dynamics*. Routledge, Nueva York, 2024, p. 185.

42 Mariani, Paul Philip; *China's Church Divided: Bishop Louis Jin and the Post-Mao Catholic Revival*. Harvard University Press, Cambridge, 2025, p. 84.

que consideraba a esos mártires como figuras asociadas al imperialismo. Este episodio reactivó memorias dolorosas en torno al cristianismo como una religión históricamente asociada al imperialismo extranjero, lo que complicó aún más los intentos de normalizar las relaciones entre la Santa Sede y Pekín. Unos meses después, Juan Pablo II volvió a intentar aliviar las tensiones, ofreciendo una disculpa pública, en la que pidió comprensión y perdón al pueblo chino por las heridas que, en el pasado, pudieron haber sido causadas por miembros de la Iglesia, a través de actitudes de desprecio o falta de respeto. Este gesto fue ampliamente interpretado por la República Popular China como la primera disculpa formal por parte de una potencia occidental por su papel en la historia del país.⁴³ Este caso, al igual que los anteriores, puso de manifiesto la persistencia de disputas simbólicas entre China y la Iglesia católica sobre la historia, la soberanía y la identidad nacional.

¿Hacia dónde marcha el catolicismo en la China del siglo XXI?

En las primeras décadas del siglo XXI, el catolicismo en China ha mostrado una dinámica más marcada por la estabilización bajo supervisión estatal que por un proceso de expansión. En efecto, no hay señales de crecimiento sostenido. Por el contrario, algunos indicios sugieren que podría estar en retroceso. Las razones no son del todo evidentes. Por un lado, muchos católicos —en particular los de comunidades subterráneas— podrían optar por no identificarse públicamente o abstenerse de participar en la vida religiosa por temor a represalias debido al prolongado estancamiento diplomático entre el gobierno chino y el Vaticano. Por otro, las campañas estatales para controlar o disolver comunidades no registradas pueden haber limitado los espacios de acción de las iglesias no oficiales.⁴⁴

Mientras tanto, el protestantismo mantuvo un crecimiento continuo e importante, al menos hasta 2010.⁴⁵ Sin embargo, no hay evidencia que respalde las predicciones sobre una inminente “cristianización” protestante

Unos meses después, Juan Pablo II volvió a intentar aliviar las tensiones, ofreciendo una disculpa pública en la que pidió comprensión y perdón al pueblo chino por las heridas que, en el pasado, pudieron haber sido causadas por miembros de la Iglesia, a través de actitudes de desprecio o falta de respeto.

43 Moody, op. cit., p. 188.

44 Pew Research Center, op. cit., pp. 79-80.

45 Ibid., p. 65.



*“La anunciación de la Virgen” por Lu Hongnian
(1919-1989), 1948. Fuente: Chinese Christian Posters.*

de China.⁴⁶ Algunos estudios señalan que el aumento registrado, sobre todo en los últimos quince años, podría deberse en parte a un cambio en los criterios estadísticos oficiales. Mientras antes se contabilizaba solo a los fieles de iglesias reconocidas por el Estado, más recientemente se habrían incluido –al menos en parte– a miembros de comunidades no registradas. Esto obliga a interpretar las cifras con cautela.⁴⁷

La estimación más aceptada indica que en la actualidad hay aproximadamente 50 millones de personas cristianas en China –lo que representa cerca del 4% de la población–, con una proporción de tres protestantes por cada persona católica.⁴⁸ Y aunque el catolicismo no muestra señales claras de expansión, tampoco parece encaminarse de manera inevitable hacia su desaparición. Su continuidad se sostiene, como hemos visto, principalmente en una lógica de reproducción comunitaria más que en estrategias misioneras expansivas. Si bien este modelo ha restringido su expansión fuera de las regiones con presencia histórica, las comunidades existentes han logrado, en gran parte de su historia, crecer en proporción al conjunto de la población. En este sentido, han mantenido una notable continuidad no solo desde el período maoísta, sino incluso desde los orígenes de las primeras comunidades católicas en tiempos de la dinastía Ming. Esta religiosidad católica –sobre todo en el ámbito rural– suele estar impregnada de elementos sincréticos de la religiosidad popular, como el culto a la Virgen María, prácticas de sanación espiritual y rituales de exorcismo.⁴⁹

A pesar de la integración relativamente efectiva entre las identidades rurales chinas y la tradición católica, la tensión entre la población católica y el Estado persiste. Este último mantiene una memoria histórica de desconfianza hacia los grupos católicos –en especial

La estimación más aceptada indica que en la actualidad hay aproximadamente 50 millones de personas cristianas en China –lo que representa cerca del 4% de la población–, con una proporción de tres protestantes por cada persona católica. Y aunque el catolicismo no muestra señales claras de expansión, tampoco parece encaminarse de manera inevitable hacia su desaparición.

46 Ibid., 61, 78; Bays, op. cit., pp. 204-205; Hackett, Conrad y Tong, Yunping; "The Growth of Christianity in China May Have Come to an End", *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*. Volume 11, 2025. Dos ejemplos de trabajos de amplia difusión cuyos enfoques y conclusiones han sido cuestionados en relación con los patrones de crecimiento del cristianismo en China son: Yang, Fenggang; "Exceptionalism or Chinamerica: Measuring Religious Change in the Globalizing World Today". *Journal for the Scientific Study of Religion*, volumen 5, número 1, 2016, pp. 7-22; Aikman, David; *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and changing the Global Balance of Power*. Henry Regnery, Washington, DC, 2003.

47 Pew Research Center, op. cit., p. 76.

48 Poceski, Mario; *Introducing Chinese Religion*. Routledge, Nueva York, 2009, p. 261.

49 Para una descripción más detallada de este punto, véase Bays, op. cit., pp. 193-199.

hacia aquellos que operan en la clandestinidad—, a los que percibe como potencialmente heterodoxos y sobre los que ejerce una vigilancia sostenida. Muchos de estos creyentes adoptan prácticas religiosas flexibles y adaptativas, lo que genera incomodidad tanto en las autoridades estatales chinas como en ciertos sectores de la jerarquía eclesiástica, tanto en Roma como en China.

Por otra parte, pese al creciente monitoreo del aparato estatal en los últimos años y a los avances diplomáticos entre la República Popular China y el Vaticano, las iglesias subterráneas no parecen destinadas a desaparecer. Esta persistencia obedece solo en parte a los prolongados e irresueltos desacuerdos diplomáticos entre Pekín y la Santa Sede. En efecto, puede conjeturarse que la eventual resolución de estas disputas tendría un impacto limitado sobre el catolicismo popular: una forma de religiosidad hondamente arraigada en el seno de comunidades locales, donde los mecanismos de control estatal no siempre logran imponerse con eficacia. En cualquier caso, y más allá de conjeturas sobre un escenario aún no concretado, los acercamientos bilaterales tampoco han resuelto el origen del conflicto de la desunión de la Iglesia católica en China: la cuestión de la autoridad eclesial, en particular el controvertido tema del nombramiento de obispos.

En 2007, el Papa Benedicto XVI (1927-2022) intentó abordar esta tensión mediante una carta pastoral dirigida a la comunidad católica en China. En ella, reafirmó que no existía un cisma entre las comunidades reconocidas por el Estado (patrióticas) y las comunidades clandestinas, subrayando la unidad esencial de la Iglesia. Sin embargo, revocó la dispensa excepcional concedida en 1978, que permitía a los obispos subterráneos recibir la ordenación episcopal sin autorización previa del Papa, en un gesto que buscaba acercar posiciones con Pekín.⁵⁰

Durante el pontificado del Papa Francisco (2013-2025), el acercamiento entre la Santa Sede y Pekín se profundizó. En 2018 se firmó un acuerdo provisional —renovado desde entonces— que estableció un mecanismo de consulta mediante el cual el Papa puede aprobar o vetar los candidatos a obispo propuestos por las autoridades chinas, mientras el Estado chino mantiene el control administrativo del proceso. Aunque el acuerdo ha permitido cierto reconocimiento mutuo,

⁵⁰ Moody, *op. cit.*, p. 185.



Memorial del Papa Francisco en la Catedral de San Miguel en Qingdao, Provincia de Shandong

no ha eliminado las tensiones internas. Más bien ha dado lugar a una coexistencia ambigua, en la que algunos clérigos subterráneos han sido incorporados a estructuras oficiales bajo presión estatal y la figura del Papa puede obtener cierto grado de visualización en iglesias oficiales.⁵¹

Además, el gobierno ha incrementado los esfuerzos para integrar las iglesias subterráneas a la Asociación Patriótica Católica, mientras que persiste la vigilancia, las redadas ocasionales y el encarcelamiento de clérigos. Pekín justifica estas acciones, en algunos casos, por la sospecha de influencia extranjera en las iglesias clandestinas, supuestamente apoyadas por sectores de derecha de Occidente.⁵²

En 2018 se firmó un acuerdo provisional —renovado desde entonces— que estableció un mecanismo de consulta mediante el cual el Papa puede aprobar o vetar los candidatos a obispo propuestos por las autoridades chinas, mientras el Estado chino mantiene el control administrativo del proceso.

Este proceso se inscribe en una lógica más extensa del Estado chino, en la que la religión se entiende, ante todo, como un asunto de gobernanza interna. Tras las protestas de Tiananmén en 1989, el gobierno de la RPC endureció de forma notoria el control sobre todas las esferas de la vida pública, incluida la religión. Aunque se incrementó la represión contra grupos religiosos no oficiales —considerados posibles focos de desestabilización—, se adoptó una postura más tolerante hacia las cinco religiones reconocidas por el Estado, siempre que estas aceptaran adecuarse a los valores del socialismo. No obstante, desde la llegada de Xi Jinping

al poder en 2012, esta tolerancia relativa ha sido reemplazada por una estrategia más centralizada y controladora. En un discurso de 2015, Xi formuló de forma explícita la política de “sinización de las religiones” (*zongjiao zhongguohua* 宗教中國化), instando a que todas las expresiones religiosas se adecuen a los principios ideológicos del Partido Comunista y se armonicen con la cultura tradicional china, especialmente con el confucianismo. Como parte de esta estrategia, el Estado ha reforzado los mecanismos de vigilancia, ha impuesto restricciones más estrictas al contenido religioso en línea y ha reestructurado los organismos encargados de supervisar la religión. En 2018, la Administración Nacional de Asuntos Religiosos (*Guojia zongjiao shiwu ju* 國家宗教事務局), que hasta entonces gozaba de cierta autonomía administrativa, fue puesta bajo la autoridad directa del Departamento de Trabajo del Frente Unido (*Zhongguo gongchandang zhongyang weiyuanhui tongyi zhanxian gongzuo bu*

51 Pew Research Center, op. cit., p. 71.

52 Poceski, op. cit., pp. 262-263.

中國共產黨中央委員會統一戰線工作部), una de las principales entidades del PC chino, encargada de gestionar actores sociales e ideológicos considerados sensibles. Esta reorganización ha consolidado la subordinación institucional de lo religioso al aparato del Partido, marcando una nueva etapa en el proceso de control estatal sobre las religiones en la China contemporánea.⁵³

Actualmente, el catolicismo en China persiste, aunque sin señales claras de expansión. Permanece arraigado en comunidades históricas, sobrevive a la vigilancia del Estado y se mantiene en un equilibrio frágil entre lealtades religiosas, exigencias políticas y expresiones de religiosidad popular. La pregunta, entonces, no es solo si esta tradición logrará sostenerse, crecer o disminuir, sino en qué forma lo hará: ¿como una fe viva, profundamente enraizada, capaz de adaptarse con flexibilidad a la diversidad local y conservar cierta autonomía –con o sin el respaldo directo del Vaticano– o como una comunidad cada vez más absorbida por la lógica del Estado y su búsqueda de uniformidad ideológica, en comunión o no con Roma? Por ahora, todo indica que el catolicismo en China continuará oscilando entre dos dinámicas: por un lado, fragmentado en términos de autoridad eclesial; por otro, particularmente en el caso de los grupos clandestinos, moviéndose en una zona gris entre su autonomía histórica y las directrices toleradas por el Estado central. **H**

Desde la llegada de Xi Jinping al poder en 2012, esta tolerancia relativa ha sido reemplazada por una estrategia más centralizada y controladora. En un discurso de 2015, Xi formuló de forma explícita la política de “sinización de las religiones”, instando a que todas las expresiones religiosas se adecuen a los principios ideológicos del Partido Comunista y se armonicen con la cultura tradicional china, especialmente con el confucianismo.

53 Pew Research Center, op. cit., pp. 110-113.8