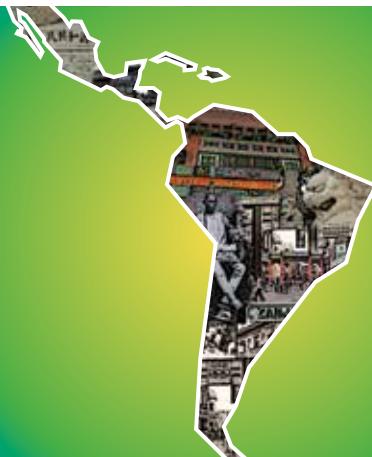




CENTRO DE ESTUDIOS
CHINA-MÉJICO



América Latina y El Caribe - China Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino

Liljana Arsovska (coord.)





RED
ALC-CHINA
Red Académica de América Latina
y el Caribe sobre China



CENTRO DE ESTUDIOS
CHINA-MÉXICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



América Latina y El Caribe - China Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino

Liljana Arsovska (coord.)



Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China

Dr. Enrique Dussel Peters	Coordinador General y Coordinador del eje temático Economía, comercio e inversión
Dr. José Ignacio Martínez Cortés	Coordinador del eje temático relaciones políticas e internacionales
Dra. Yolanda Trápaga Delfín	Coordinadora del eje temático recursos naturales y medio ambiente
Mtra. Liljana Arsovská	Coordinadora del eje temático historia, cultura y aprendizaje del chino
Dr. Antonio Ibarra Romero	Representante de la Unión de Universidades de América Latina y el Caribe

<http://www.redalc-china.org/>

Unión de Universidades de América Latina y el Caribe

Dr. Gustavo García de Paredes	Presidente
Dr. Roberto Escalante Semerena	Secretario General

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. José Narro Robles	Rector
Dr. Eduardo Bárczana García	Secretario General
Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez	Secretario Administrativo
Dr. Francisco José Trigo Távara	Secretario de Desarrollo Institucional
M. C. Miguel Robles Bárcena	Secretario de Servicios a la Comunidad
Lic. Luis Raúl González Pérez	Abogado General

Centro de Estudios China-México

Dr. Enrique Dussel Peters	Coordinador
Dra. Yolanda Trápaga Delfín	Responsable

América Latina y el Caribe-China. Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino

Coordinadora: Liljana Arsovská

Diseño de portada e interiores: Socorro García

DR©

Unión de Universidades de América Latina y el Caribe

Circuito Norponiente del Estadio Olímpico, Ciudad Universitaria,

Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

Primera edición: 2013

ISBN: 978-607-8066-07-0

Impreso en México

América Latina y El Caribe - China

Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino

Liljana Arsovska (coord.)

Índice

Introducción.....	7
<i>Liljana Arsovska</i>	

Sección 1: Historia

Confucio y Sócrates. De la China milenaria a la Grecia clásica.	
El trayecto del <i>ethos</i> a la ética.	13
<i>Flor de María Balboa Reyna</i>	
El conocimiento de China en Europa y América en el siglo XVI a través de los misioneros agustinos.	33
<i>José Antonio Cervera Jiménez</i>	

Sección 2: Aprendizaje de la lengua

Las traducciones de textos clásicos de medicina tradicional china. Análisis del caso del 黄帝内经经素问 Huangdi Neijing Suwen y sus traducciones al inglés y español.	53
<i>Liljana Arsovska</i>	

Los proverbios chinos <i>chengyu</i> 成语: un acervo histórico-cultural en acción.	69
<i>Radina Plamenova Dimitrova</i>	

La introducción del idioma chino en Occidente: un paseo por los siglos XVI al XVIII (de la anécdota al intelectualismo).	87
<i>María Teresa González Linaje</i>	

Sección 3: Cultura

Las primeras migraciones chinas en el Caribe. Un análisis desde la geografía.	111
<i>Martín Manuel Checa-Artasu</i>	
Proyecto de investigación: el chino latino como identidad en construcción por más de siglo y medio. Estudio de caso del chino-cubano.	129
<i>Yrmina Gloria Eng Menéndez</i>	
Modernización urbana en Oriente y Occidente. Un diálogo fecundo.	149
<i>Ixchel Lozano Soto</i>	
El retorno de la Tierra Pura: la colaboración del budismo en las políticas sociales de China.	167
<i>Maria Elvira Ríos Peñafiel</i>	
Sobre los autores.....	181

Introducción

Liljana Arsovská

Los artículos que figuran en esta publicación son producto del Primer Seminario Internacional “China, América Latina y el Caribe: condiciones y retos para el siglo XXI”, un gran esfuerzo por parte de la Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China (Red ALC-China) y otras instituciones mexicanas por acercar a China, Latinoamérica y el Caribe. Estos textos —que forman parte del eje temático “Historia, cultura y aprendizaje del chino”, aunados a los otros tres ejes temáticos: economía, comercio e inversiones; relaciones políticas e internacionales; recursos naturales y medio ambiente— pretenden ofrecer una visión amplia sobre las relaciones de cooperación e intercambio entre China, América Latina y el Caribe.

En los últimos treinta años, China ha sorprendido a propios y a extraños con el crecimiento económico logrado a partir de la aplicación de reformas económicas y apertura hacia el exterior, políticas diseñadas y emprendidas por Deng Xiaoping.

Actualmente, en Occidente abunda la información sobre las impresionantes tasas de crecimiento económico de China, sobre las políticas emprendidas para afianzar dicho crecimiento, sobre la inversión extranjera directa en China y otros datos y números que abruman e incluso provocan algo de rabia y envidia en un Occidente sumido, durante ya varias décadas, en algún grado de crisis financiera, económica, política, social, ética.

Pero ¿qué hay detrás de los números espectaculares?, ¿qué hay detrás de los rascacielos, las supercarreteras y los trenes rápidos que poblaron a China en solo tres décadas?, ¿cómo es el chino que

produce las tasas de crecimiento de diez puntos porcentuales, sostenidas durante años?

América Latina y el Caribe, a pesar de las embajadas chinas en sus respectivos países, a pesar de sus comunidades chinas, más o menos extensas, a pesar de sus centros e instituciones académicas dedicados al estudio de aquel país, aún están lejos de conocer a China, no obstante que ya es uno de los principales socios comerciales de varios países de la región.

Conscientes de la incomprendión mutua, sobre la cual se cimentan nuestras relaciones actuales, los países latinoamericanos y caribeños están emprendiendo acciones para acercarse a China en todos los ámbitos. Los institutos Confucio, que en los últimos años proliferaron en nuestra región, ofrecen a los jóvenes latinoamericanos la oportunidad de aprender chino, las becas del gobierno chino impulsan a cada vez más estudiantes latinos a estudiar en China, instituciones académicas latinoamericanas abren programas de enseñanza e investigación sobre diversos aspectos de China. El Seminario Internacional “China, América Latina y el Caribe” organizado por el Centro de Estudios China-México (Cechimex) y la Unión de Universidades de América Latina y el Caribe (UDUAL) en mayo de 2012, es muestra inequívoca del interés de la región por acercarse a China.

Los trabajos que componen este volumen, aunque relativamente pocos, cubren una gran gama de campos relacionados con la historia, la lengua china y la cultura.

En la primera sección sobre historia, Balboa Reyna subraya la importancia de Sócrates y Confucio en la conformación de dos identidades, éticas y culturales, la occidental y la china. José Antonio Cervera Jiménez, desde una perspectiva histórica, describe los esfuerzos de diversos grupos de misioneros europeos que durante varios siglos se acercaron a China con la pretensión de difundir el cristianismo; aunque no tuvieron gran éxito en esa misión, lograron llevar la ciencia europea a Asia en general y a China en particular. Los misioneros fueron a su vez los primeros generadores de información sobre China en Occidente. Sus traducciones de obras clásicas chinas y los textos que ellos escribieron sobre China asentaron las bases de muchos estudios académicos sobre China durante varios siglos.

En la segunda sección sobre aprendizaje de la lengua, el artículo de Liljana Arsovská aborda el tema de la traducción de textos de medicina china a lenguas occidentales y destaca la dificultad de la

labor de traducción entre el chino y lenguas indoeuropeas, en campos de la medicina tradicional, la filosofía y otros, donde se refleja la clara existencia de dos cosmovisiones diferentes y poco complementarias, caracterizadas por vocabulario propio que no encuentra equivalencias recíprocas.

Radina Plamenova señala la importancia de los “成语chengyu” (dichos, proverbios) chinos en el chino. La gama de significados que cubren estos compuestos idiomáticos, por lo general de cuatro caracteres, exige para la traducción un extenso manejo de la lengua y de la cultura chinas. La traducción de ellos, por ejemplo al español, aún no encuentra un consenso: traducir literalmente o buscar equivalencias culturales?

González Linaje nos habla de la lenta pero segura penetración del chino a través de publicaciones de diversa índole, que durante los últimos siglos llegaron para quedarse en los acervos bibliográficos de las bibliotecas de Occidente.

En la tercera sección sobre aspectos culturales, el artículo de Martín Manuel Checa-Artasu describe las primeras migraciones chinas en el Caribe y ofrece información sobre la inmigración sistemática de chinos en la región como mano de obra en diferentes períodos históricos.

Gloria Eng Menéndez analiza la conformación de la identidad del chino latino en diferentes países latinoamericanos como Cuba y Perú.

Ixchel Lozano comenta los vertiginosos cambios de entornos físicos, provocados por procesos acelerados de urbanización en países como China y México.

María Elvira Ríos Peñafiel examina la inserción del budismo en la vida cotidiana del pueblo chino, apoyada por el gobierno central del RPCH en el marco de las políticas de reforma y apertura, emprendidas desde finales de la década de los setenta.

La Red ALC-China se congratula de presentar este volumen especializado en “Historia, cultura y aprendizaje del chino”, en el marco de otros tres documentos: “Economía, comercio e inversión”; “Relaciones políticas e internacionales”; “Agricultura, minería y medio ambiente”. El trabajo de la Red ALC-China y de este volumen son resultado del compromiso de la Unión de Universidades de América Latina y el Caribe (UDUAL) y del Cechimex de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La UNAM ha sido visionaria y generosa en el liderazgo y la promoción de

estas actividades académicas. Los funcionarios, estudiantes e investigadores, especialmente los miembros individuales y las instituciones participantes en la Red ALC-China, han sido piezas fundamentales para llevar a cabo el trabajo de la Red y este libro, particularmente el maestro Samuel Ortiz Velásquez, que también tuvo un rol destacado en su función de asistente de la Red ALC-China durante 2012 y hasta enero de 2013. La necesidad de conocer a China demanda de todos nosotros, involucrados en el estudio de China, que este volumen de artículos sobre la historia, cultura y lengua chinas, sea el primero de muchos libros y trabajos de investigación que contribuyan al acercamiento entre China, Latinoamérica y el Caribe en beneficio de los países y los pueblos de la región y del mundo entero.

Sección 1:

Historia

Confucio y Sócrates. De la China milenaria a la Grecia clásica. El trayecto del *ethos* a la ética

Flor de María Balboa Reyna

Introducción

La posibilidad de establecer un parangón analítico entre Confucio y Sócrates debe sustentarse en un objetivo de investigación que legitime la pertinencia de confrontación de dos personalidades tan disímiles y tan brillantes. Es preciso apelar a una finalidad más ambiciosa, desde la perspectiva gnoseológica, que el simple y evidente interés que pudiese suscitar el registro de algunas semejanzas peculiares que pudieran compartir dichas celebridades: verbigracia, que Confucio y Sócrates son maestros, los dos dedican su vida a la enseñanza y confían plenamente en el poder de la educación. Ambos son amados por sus alumnos hasta la veneración y a un tiempo perseguidos por sus detractores: Confucio pierde su empleo como ministro de justicia y Sócrates es condenado a muerte. En efecto, la comparación de estas dos figuras icónicas arroja información fascinante: cada uno es ilustre representante de su circunstancia espacio-temporal: Confucio de la China milenaria en el siglo VI a.C., y Platón de la Grecia clásica en el siglo V a.C. Por otro lado, ambos alcanzaron un prestigio que se extendió espacialmente hasta la universalidad y trascendió temporalmente hasta la inmortalidad. Los dos pensadores poseen sendas herencias de una tradición gloriosa que respetan profundamente. Ambos pertenecen a un momento culminante en la cultura de su país. Confucio es uno de los pensadores más célebres de la antigüedad y Sócrates es uno de los pilares de la filosofía griega. Por otro lado, sabemos que ambos recibieron una esmerada educación y que —posteriormente— se convirtieron en profesores

ocupados en la enseñanza de la virtud. Tal vez sea esta coincidencia biográfica particular, característica de su formación primera, compañera de su juventud y esencia de su vocación la que se convierta a la postre en la legitimación teórica que buscamos: los dos recibieron una dedicada instrucción cimentada en una sólida disciplina moral. Ambos valoran la importancia de una educación basada en principios fundamentales. Encontramos que este tópico es justamente el eje axial de nuestra investigación y el sustento cognoscitivo que fundamenta nuestro análisis: de la remota, milenaria y ancestral China, en el 550 a.C., con el sabio Confucio mostrando a sus alumnos el camino de una vida virtuosa a partir de una *Reflexión sobre la moral*, establecemos una línea de continuidad a la Grecia clásica en el siglo V de Pericles, en el 490 a.C., con Sócrates guiando a sus alumnos en la enseñanza de la *Filosofía de la moral o de la ética*, porque lo que está en juego es la formación de la infancia para una vida adulta que fructifica en la *polis*. En Confucio esto significa que la educación de los jóvenes va a transformarlos en funcionarios cabales; en tanto que la instrucción y consejo para aristócratas sucesores va a convertirlos en soberanos íntegros. En Sócrates, la ética se convierte en fundamento de la política, visión que decanta, a la postre, en la República de Platón. En efecto, esta es la vía que recorre nuestro estudio: la investigación del trayecto que transcurre entre la explotación reflexiva de Confucio acerca de la moral y la fundamentación filosófica de la ética en Sócrates, como una de las ramas de la filosofía. Confucio es, entonces, un pensador que inicia, como meditación sobre la moral, lo que Sócrates termina como ética, como “logos” de la moralidad, como conocimiento filosófico de la moral.

Lo anterior significa un trayecto de pensamiento que va de Oriente a Occidente, implica considerar una influencia que trasciende un espacio tan distante y un tiempo diferente. Sin embargo, podemos plantear algunas hipótesis explicativas acerca de similitudes innegables, de nociones que parecen ser asimiladas de otras culturas, de concepciones que parecen haber sido transmitidas por factores de presencia indubitable.

Por lo tanto dividiremos el presente texto en tres partes: en la primera analizaremos las diferencias entre ambas concepciones del mundo, la confuciana y la socrática; en la segunda, las similitudes; en la tercera formularemos la argumentación conclusiva respecto de la extensión del pensamiento chino a lo largo no solamente de Oriente

sino de su relación con Occidente. El eje axial de nuestra exposición es el concepto de “Ethos”, como ethos histórico: como “...la estrategia de construcción del mundo de la vida” (Echeverría 2000:12).

El *ethos* histórico de una época significa la actualización de diferentes opciones de realización cultural.

1. Diferencias entre Confucio y Sócrates

La legendaria historia de civilizaciones ancestrales no solo esclarece la ruta de nuestro desarrollo, sino que se convierte en criterio explicativo del actual acontecer.

El intento de comprender profundamente nuestro presente parece implicar el escrutinio del pasado; indagar nuestra esencia parece significar la comprensión de nuestro arraigo. La pregunta genuinamente filosófica acerca del porqué de la ocurrencia fenoménica, en cuanto indaga el origen del problema, parece entreverarse con la investigación del ayer que lleva a cabo la historia.

En el siglo XXI, Oriente y Occidente comparten la “aldea global”, se relacionan y conectan gracias al libre comercio, donde convergen dos propuestas civilizatorias diferentes, que han creado mundos culturales disímiles, donde subyace una dicotómica concepción del mundo.

Con el antecedente de comparar dos universos de pensamiento tan desemejantes, queremos establecer la comparación entre Confucio y Sócrates, dos personalidades icónicas con sendas teorizaciones, que también presentan semejanzas: por ejemplo que ambas forman escuelas de pensamiento y conceden importancia fundamental al comportamiento moral basado en la reflexión y a la educación moral como sustento de la política.

Podemos considerar, junto con algunos estudios del pensamiento, que la historia es un proceso que estructura diferentes sistemas discursivos, aparatos conceptuales, modelos de pensamiento que ocurren sucesivamente (Schwartz 1985:5). Podemos, en primera instancia dejarnos seducir por la concepción hegeliana de que la “filosofía es su época plasmada en pensamientos” (Hegel 1980:55). Y entonces Confucio y Sócrates nos darían la clave de la comprensión de su época. Y no cabe la menor duda de que ambos establecen una especie de suma o síntesis del pensamiento anterior y de que al

mismo tiempo se erigen como enorme faro que ilumina la marcha intelectual de la posteridad.

Pero, por otro lado, siguiendo a Carlos Marx, es preciso admitir que una época no puede ser explicada a través de la filosofía, si-no que la filosofía tiene que ser explicada a través de la época (Matrick 1979:63). De hecho, tanto Confucio como Sócrates son productos de su tiempo, son representantes de sus circunstancias histórico-sociales.

Según Marx y Engels, las premisas de la historia son los hombres, produciendo en determinadas condiciones materiales de existencia. La primera premisa es una objetividad natural en la que el sujeto social sobrevive y ante la cual se enfrenta como su “hábitat” o su “*laboratorium* natural”. La segunda premisa es la doble transformación que ejecuta del medio natural y de sí mismo, a partir del trabajo. La concepción del trabajo en Marx constituye la expresión por excelencia de la dialéctica marxista. El sujeto social se encuentra inmerso en ciertas circunstancias de orden natural (las cuales, por instinto de sobrevivencia, tiende a modificar) pero además, el sujeto tiene una capacidad racional que le permite diseñar un programa de acción que demarca los derroteros específicos de dicha modificación. El sujeto responde al desafío que para él representa la problemática de la objetividad, a partir de un modelo mental o proyecto, esto significa que elige una opción dentro de varias posibilidades. Actualizar su proyecto significa transformar a la naturaleza (en un proceso de autotransformación, en un proceso de producción y de consumo). La objetivación de su programa de acción puede realizarse con mayor o menor éxito, de cualquier modo este proceso de trabajo implicó un proceso de conocimiento. El sujeto aprendió de su relación con el medio, de la puesta en tensión de sus propias fuerzas, de la resistencia de la materialidad, etc. Toda la experiencia significó su conversión en un sujeto diferente, que además consume la objetividad que él mismo planificó. La elección del proyecto significa la determinación del proceso reproductivo en la secuencia del ciclo de producción, distribución y consumo. Ahora bien, podemos decir que este proceso de trabajo, de producción y consumo, de conocimiento y transformación ha implicado que el sujeto realiza la selección de su destino económico, pero también —y simultáneamente— lleva a cabo la realización de un programa político, porque el sujeto social ha planeado su acción de modo colectivo, ha creado un proyecto para la polis. Y al mismo tiempo (y de aquí el

concepto dialéctico de totalidad) significa que la polis ha elegido una figura de socialidad, ha optado por una propuesta civilizatoria, cuya continuidad establece su autodefinición como sociedad.

De aquí la unión de lo metafísico con lo político. El sujeto social es una comunidad formada de individuos transformadores; Marx sigue aquí Aristóteles en el concepto del hombre como ser teleológico. Cada uno de los hombres sigue sus propios fines, es una característica ontológica. Asimismo, la polis sigue un fin comunitario. Lo importante es la relación que el sujeto social establece entre sus propios miembros. La comunidad, al transformar la realidad natural y autotransformarse, necesita entablar un proceso comunicativo: los hombres se relacionan entre sí, llevan a cabo un mutuo conocimiento, aprenden y enseñan a través de su praxis, se retroalimentan a partir de su experiencia, se comunican dicho aprendizaje. Por lo tanto, el ciclo reproductivo de producción, distribución y consumo también es un proceso de interrelación del sujeto entre sus miembros. La elección del proyecto de trabajo supone un proceso reflexivo, un proceso de aprendizaje y un proceso comunicativo. Este es el principio de la historia, este es el inicio de la cultura, este es el comienzo de la interacción social. La conclusión es que el sujeto se autodota de una figura de socialidad al elegir su proyecto de reproducción social.

El concepto de “Ethos”, en sus diferentes connotaciones, constituye el eje axial de nuestro análisis:

1. *Ethos*, a partir de su raíz etimológica, significa costumbre, que es el objeto de estudio de otras ciencias sociales como la sociología, la psicología, la historia, el derecho, la lingüística (referida al hábito que crea el habla), etc. Específicamente es objeto de estudio de la moral, y por tanto de la ética.
2. *Ethos* significa carácter. Esta otra connotación convierte al ethos en una característica individual. Si bien el temperamento es innato, el carácter es adquirido. Este constituye un modo de ser personal, una manera particular de responder a estímulos externos, un modo peculiar y singular de enfrentar al mundo y de vivir en él.
3. Por tanto, la connotación de *ethos* en cuanto costumbre lleva una simiente cultural: es la reiteración de la práctica en la cotidianeidad lo que constituye la continuidad de una

costumbre. En cuanto al carácter, la acción personal forma parte de una decisión propia: es un hecho individual, pero en cuanto esta decisión a un tiempo afecta a los otros (a la otredad) revela el hábito colectivo, se convierte en hecho social. Es un hábito que particularmente realizamos pero que nos identifica con nuestra comunidad. El carácter es resultado de nuestra elección, pero al mismo tiempo dicha elección nos hace parte de un patrón sociológico. Justamente porque tomamos esa decisión y no otra, ello nos denota como propietarios de una cierta idiosincrasia, actuamos en tanto que somos poseedores de una determinada cultura.

4. *Ethos* significa refugio, morada. Podemos pensar que la costumbre crea una funcionalidad familiar que implica el abrigo, porque evita un exhaustivo análisis, y que facilita la decisión en la comodidad de lo conocido. No corre riesgos quien obedece reglas establecidas, porque se resguarda en la familiaridad de lo consabido.
5. La connotación de *ethos* como refugio, tiene —a su vez— dos significaciones básicas: como acción, por una parte, y como pasión. Es el desdoblamiento del arma y la defensa. Puede implicar la actividad que surge del ánimo arrebatado o bien la pasividad de la confortable confianza (Echeverría 2000:162).

Confucio (con la práctica del culto ancestral) podría ser un ejemplo de este último significado del término en tanto que guarida (pasiva interpretación del ethos, sumisión a la costumbre. Por su parte, Sócrates manejaría esta última connotación en la actitud activa, como la continuidad de un ethos que se practica pero que también se cuestiona. La conceptualización de la cultura se actualiza en la elección de la polis. Cuando nos referimos a Confucio y a Sócrates hacemos referencia a los representantes de dos estrategias civilizatorias completamente distintas, a dos concepciones del mundo de dos polis que eligieron sendos ethos históricos.

El concepto de la elección está directamente relacionado con la noción de proyecto. El sujeto social dentro de un amplio abanico de posibilidades elige una forma de reproducción social que involucra un proyecto. Simultáneamente selecciona una figura de socialidad y un ethos histórico.

La sabiduría china que en Confucio encuentra brillante representación, es por completo diferente de la filosofía griega, cuya actualización en Sócrates es trascendental. Confucio es septentrional, Sócrates, meridional, Confucio pertenece al siglo VI a. C., Sócrates al V a. C.

Es preciso reconocer que estamos hablando de dos universos culturales completamente distintos. China se concentra en su estética impasibilidad, dirige la mirada al ayer, su orgullo por triunfos ancestrales se convierte en emulación de un pasado glorioso, rinde culto a sus ancestros y valora prioritariamente la tradición. En cambio la Grecia clásica parece iniciar un camino de irreversible avance: fundamenta una matriz de racionalidad para una historia donde priva la dinámica del cambio. Su mirada se dirige al futuro en un afán de progreso constante.

Entre Oriente y Occidente estamos ante dos universos culturales diferentes: Oriente como opción de historicidad circular y Occidente como historicidad abierta; una mira al sol, la otra al fuego; una plantea la opción de mimetización de la naturaleza y la occidental la posibilidad de contraposición (Echeverría 2000:162).

Oriente representa la imperturbable paciencia y el carácter impasible, Occidente presenta el esfuerzo denodado y el ánimo continuo. Los griegos desarrollan la ciencia, los chinos cultivan la sabiduría. Los griegos fomentan la medicina, los chinos la curandería. Los griegos se ocupan de la astronomía, los chinos de la astrología. Los griegos trabajan con la demostración, los chinos con la persuasión. Para los chinos, la retórica forma parte fundamental del pensamiento; para los griegos, la racionalidad matemática de Sócrates avasalla y confunde la retórica de los sofistas. Para los chinos, la metáfora es una forma admitida del habla reflexivo, para los griegos es solo la lógica argumentativa la que puede denotar al discurso científico. Estamos hablando de dos universos diferentes de pensamiento con paradigmas de científicidad distintos. La filosofía griega tiene como finalidad, (como *telos*) a la verdad, el *telos* de la sabiduría china es la virtud (Lloyd 1979).

Podemos afirmar que entre Oriente y Occidente se conforman dos horizontes culturales diferentes, a los cuales corresponden dos modos de reproducción social desiguales: según los biógrafos de Confucio, China aún se encontraba en un forma de gobierno dinástico, produciendo en un modo de reproducción social asiático, con

cierta relación productiva de esclavitud (a partir de guerras de conquista). Se habla de China como país feudal, pero esto se refiere a cierto régimen de vasallaje y a la propiedad de la tierra.

Por su parte, Grecia fue el primer país donde se establece un modo de reproducción esclavista en estricto sentido. Respecto de las diferentes estrategias civilizatorias, nos referimos a dos figuras de socialidad distintas. Hablar de Confucio es retrotraerse a la historia ancestral de la China legendaria de un remoto pasado de 2500 años, a la China de los acaudalados gobernantes venerados como diosas y de un pueblo resignado y paciente, víctima de la miseria.

Confucio pertenece al siglo VI a.C., este siglo también comparte el nacimiento de Buda, la fundación del taoísmo, el surgimiento de la filosofía griega y, con ella, el inicio del pensamiento científico occidental. Confucio es el nombre occidentalizado de Kung-tse o Kung-fu-tse. Nació en el principado de Lu en el año 551 a.C., y recibió una educación monoparental, perdió a su padre a los tres años. A partir de entonces, su joven madre dedicó su vida al cuidado y atención de su único hijo. Como nobleza “venida a menos”, ambos vivieron dentro de una “pobreza decorosa” (Confucio 2009a: 30).

Sócrates nace en el año 470 a.C., hijo de Sofronisco, que era un artesano y cantero y de Fenarete. Tuvo la oportunidad de ver las grandes tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, las grandes edificaciones que embellecieron a Atenas, el Partenón, la estatua de Fidias, el surgimiento de la democracia y la consolidación de Atenas como la primera potencia naval del mundo. Vive el esplendor y la decadencia su ciudad y aunque tiene un pequeño capital que le permite no trabajar, parece que en su vejez vive en la pobreza. Aproximadamente a los 60 años es condenado a muerte, acusado de impiedad en el 399 a.C. (Taylor 1975:31).

Lo importante es que ambos vivieron en épocas que marcaron un profundo hiato en la historia de sus respectivos países. El estudio de la obra de Confucio, no solamente nos ofrece la información sobre su visión erudita, también nos permite el conocimiento de los orígenes de la sabiduría china y la comprensión de la orientación que sigue la racionalidad del pensamiento oriental. El pensamiento de Confucio, junto con el de Lao Tse y Buda, configura la tríada doctrinaria que se extiende por Asia.

Volver a la obra de Sócrates no es solo establecer el conocimiento de uno de los constructores fundamentales de la filosofía griega. De

Sócrates rodeado por sus discípulos hay una clara continuidad hacia la formación de la Academia por Platón y a apertura del Liceo y a la formación áulica de los peripatéticos siguiendo a Aristóteles. Lo que se configura claramente en la “socialidad” griega es la importancia de la actividad educativa y el objetivo fundamental de la enseñanza.

El pensamiento griego de esta época constituye el principio de la filosofía, y hablamos de principio en el doble sentido hegeliano, como inicio, por una parte, y como fundamento, por la otra. La filosofía griega construyó el paradigma de científicidad del pensamiento occidental, ella fundamenta la matriz epistemológica que da comienzo con la presocrática y que culmina con la configuración perfeccionada de la Suma Aristotélica. Surge en esta etapa:

1. El horizonte totalizador del cuestionamiento filosófico.
2. Las diferentes ramas de indagación filosófica verbigracia: metafísica, epistemología, axiología, ética, estética, lógica, etc.
3. La investigación que profundiza hacia la esencialidad de lo real.
4. La exploración de la inmanencia y la trascendencia.
5. El escrutinio sobre el tema gnoseológico: que concierne, a su vez, al proceso cognoscitivo, al desarrollo del pensamiento lógico, la estructura del conocimiento conceptual basado en categorías, la organización del discurso sistemático y al método argumentativo racionalístico-formal, entre otras.

Todos estos tópicos y problemáticas, su formulación y tratamiento, forman parte del paradigma de científicidad que Grecia legó a la posteridad. Constituyen la matriz de racionalidad en el que se construyó, estructuró y desarrolló el pensamiento científico y filosófico de Occidente. Y fue también el sustento que subyace a la propuesta civilizatoria que Europa llevó al mundo y que fortaleció su dominio mundial.

Parafraseando a Gramsci (Gramsci 1975:12), podemos aseverar que todos los hombres son filósofos, porque todos poseen una concepción del mundo, una visión de la realidad (no necesariamente científica). La filosofía del sujeto social deviene de su lenguaje (la lengua no es solo una suma de signos, es un código interpretativo de significaciones de lo real), o bien de la religión (una creencia que pudo ser incoada en la niñez) o que asume como parte de su sentido

común. Desde esta perspectiva, el pensamiento de Confucio configura una filosofía.

En estricto sentido, la filosofía surge en Grecia, del siglo VII al VI, en la Isla de Jonia, en un lugar llamado Mileto. Tiene lugar simultáneamente el origen del pensamiento científico y el inicio del conocimiento filosófico. En esta época se configura el paradigma de científicidad occidental cuya difusión se lleva a cabo a través de los siglos. La filosofía en cuanto concepción del mundo científica, conforma un aparato conceptual que tiene las siguientes características: se ocupa de buscar el origen, o la raíz del problema, además es totalizadora; es decir, forma un pensamiento global sobre la realidad que atañe a las diferentes ramas de la filosofía, como la ontología, la epistemología, la lógica, la axiología, la ética, la estética, etc.

Confucio acotó su concepción a la dimensión ética y trató algunos elementos de metafísica, sus deliberaciones son brillantes pero no profundizó sobre los diferentes aspectos del pensamiento filosófico. Por otro lado, no desarrolla un sistema, como organización conceptual basada en principios, de los cuales se deriva una serie de teoremas. La teoría de Confucio no es sistemática, sino casuística, porque lo que hace Confucio es la afirmación sentenciosa de una serie de aforismos de orden sapiencial. Elemento importante de la concepción filosófica es la coherencia lógica, que Confucio cumple sin ningún género de duda. Otro elemento y quizás el más característico del pensamiento filosófico es la respuesta a la pregunta que indaga el porqué. La búsqueda del inicio, de la causa del problema. Esta última es la ruta más peculiar de la filosofía. Esta pregunta no forma parte de las disquisiciones confucianas. Confucio no sistematiza una ética, solo realiza una liturgia conductual que ocuparía el plano de la reflexión moral. Se asume una moralidad y se establece una serie de reglas de funcionamiento, pero no existe ni el cuestionamiento ni las dudas ni las preguntas que formarían los principales debates de la problemática ética. El problema de la libertad, el problema de la elección, el problema de la intención, el problema de una consecuencia no deseada, todos ellos forman lo que se llaman problemas morales, que la ética se ocupa de analizar.

2. Similitudes entre Confucio y Sócrates

Nos causa extrañeza reconocer que un fenómeno social que considerábamos novedoso, tuvo una emergencia precursora o incipiente en un remoto acontecer. Asimismo, algunos famosos sistemas discursivos pueden tener ideas heredadas de milenaria tradición o fincar sus raíces en épocas arcaicas. A pesar de nuestros reparos, algunos historiadores insisten en que las civilizaciones del mundo antiguo no estaban tan distantes ni eran tan extrañas unas a otras. Sabemos que “...ninguna de las diversas civilizaciones del Viejo Mundo se produjo en el aislamiento” (Hawkes 1977:328). Muy por el contrario, lo que existe es una amplia y extensa influencia recíproca. Si hoy nos asombra la semejanza de los seres humanos en culturas tan diversas, debe dejarnos impresionados el entrecruzamiento de conocimientos que ocurrió en las etapas iniciales en la formación de diferentes estrategias civilizatorias, que hoy en día podríamos llamar proceso de fertilización cruzada. A pesar del tiempo y la distancia, tuvo lugar la ocurrencia de una influencia de algunas culturas a otras, de diversas formas de reproducción social, de diferentes procesos productivos, de distintos procedimientos técnicos. Pero sobre todo, de información que se divulgó y fue asimilada.

La guerra y el comercio crearon senderos de interconexión que se convirtieron en caminos de transmisión de ideas, en rutas de transferencia de conocimiento teórico y práctico, manual e intelectual, docto y técnico. Desde la legendaria China hasta la Grecia clásica, el espacio y el tiempo no son factores diferentes, se identifican y convierten en vasos comunicantes. Parece que las distancias no eran insalvables ni los tiempos tan remotos ni las ideas tan distintas. Y la erudición de Confucio no es ajena a la influencia que sobre el pensamiento oriental pudo alcanzar a la brillante filosofía de Sócrates.

Busquemos las similitudes: ambos son sabios. Sócrates es nombrado por el Oráculo de Delfos el hombre más sabio de Grecia. Confucio es nombrado Sabio Perfecto y se le conceden póstumamente las insignias imperiales.

El Oráculo de Delfos mediante su pitonisa dijo que Sócrates era el hombre más sabio de Grecia, El propio Sócrates se muestra sorprendido de esta aseveración.

“Fui a ver —dice Sócrates en la *Apología*— a uno de los que pasan por sabios, ...le sometí a examen por medio de la conversación,

y tuve la impresión de que ese hombre parecía sabio a muchos y sobre todo a sí mismo, pero no lo era...y partí pensando para mis adentros [Yo soy más sabio que ese hombre; es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero él cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no sé nada, tampoco creo saberlo]" (Platón 1966:210).

Según Sócrates afirma: "Yo soy el hombre más sabio porque soy el único que conoce su ignorancia. Yo solo sé que no sé nada", dice Sócrates, y justamente tenemos en Confucio la misma afirmación en el Tercer Libro Clásico:

"¿Sabéis lo que es la ciencia? Saber que se sabe lo que se sabe, y saber que no se sabe lo que no se sabe: he aquí la verdadera ciencia" (Confucio 2009c: 121).

Podríamos pensar que solo es una casualidad, que dos pensamientos apareciesen en dos sabios tan distantes de modo simultáneo, o podríamos pensar en cierta influencia.

"Conócete a ti mismo". Esta afirmación es para Sócrates el principio básico de una moralidad reflexiva. Quién se conoce, es capaz de contenerse, es capaz de lograr un autodominio y lograr que prive la reflexión sobre las pasiones o impulsos naturales.

"...los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, mantéñense firmes y no se entregan a ellos; ni el temor a la ruina de su patrimonio ni a la pobreza los arredra, como al vulgo y a los amantes de la riqueza; ni temen tampoco la falta de consideración y de gloria que entraña la miseria, como los amantes de poder y de honores, por lo cual abstiénense de tales cosas" (Confucio 2009c: 121).

Esta es también la formulación de Confucio, el sabio es el virtuoso que sigue el camino recto. Confucio señala cuatro virtudes fundamentales: sinceridad, benevolencia, piedad filial y prosperidad:

"El hombre superior, cuando está sentado a la mesa, no se propone saciar su apetito, cuando está en su casa no busca los placeres del ocio; atiende sus deberes y vigila sus palabras, se complace en frecuentar a los que tienen principios rectos, para regular por ellos su conducta. Este hombre puede ser llamado filósofo, hombre que se complace en el estudio de la sabiduría" (Confucio 2009c: 115).

Otra similitud es que ambos son maestros, ambos son amados por sus discípulos: Confucio escribe su obra y sus alumnos la presentan, la componen, la comentan, editan, etc. Sócrates es venerado por

sus alumnos. El protagonista fundamental de los Diálogos de Platón es Sócrates.

En la visión griega, sustentante de la historia de la filosofía occidental, existe una idea básica: el cosmos es un todo ordenado (cosmos en griego significa orden). Ahora bien, el ordenamiento cosmológico se equipara con la racionalidad humana. Esto significa que el orden de lo natural se convierte en equivalente de lo social. Luego es posible conformar un sistema que emule la funcionalidad natural, en un sistema político y social, ambos como manifestación de racionalidades. Permea a dicha noción de orden, el concepto de armonía cósmica, que también tiene como parangón la armonía natural y la armonía social. Subyacente a esta visión, se encuentra el concepto de equilibrio, tan caro a los griegos y tan presente en todos los sistemas discursivos de las ciencias naturales que se desenvuelven en el sistema de ciencias (fundamental fue la presentación de la Física Newtoniana con su lógica perfecta, exponiendo las leyes de la naturaleza en lenguaje matemático), y después pasa a formar parte del paradigma de las ciencias sociales. (Para la economía neoclásica, por ejemplo, el sistema económico tiende al equilibrio). En el orden de la filosofía, el equilibrio cósmico puede buscarse (y lograrse) en el orden social, en las instituciones, en el ámbito político. Todo parece estar en función de la actualización de la racionalidad. Esto significa que existe un lazo indisoluble entre la ética y la política.

“De esta forma, bajo el dominio de la sabiduría, todas las cosas estarían bien gobernadas, y lo mismo ocurriría en todas partes donde reinara la sabiduría. Pues una vez eliminado el error, y dueña de las riendas la recta razón, todas las acciones de los hombres dispuestas así necesariamente conseguirían felizmente su fin, cosa esta que es la condición de la felicidad” (Platón 1966:287).

Por eso la ética socrática se convierte en fundamento de la República, por eso la propuesta platónica es una dirección política de filósofos: ningún funcionario podrá ser más racional. Por ello también el medio idóneo para formar ciudadanos modelos en un sistema político racional es la educación: “Si un Estado empieza bien su crecimiento se asemeja al del círculo: el cuidado infantil y la educación van formando buenos caracteres, que a su vez, tomando por su cuenta esta educación, se hacen mejores que los que les han engendrado, tanto en lo relativo a las otras cosas como a la procreación...” (Platón 1966:737).

Ocurre que precisamente este es el pensamiento coincidente de Confucio (¿extraña coincidencia o enigmática influencia?). A partir del conocimiento de los principios morales, igual que para Sócrates, la virtud está en función del conocimiento. Para Confucio, la moral es un comportamiento individual, tiene que ver con una elección particular, absolutamente libre y absolutamente personal, que será tanto más atinada cuanto mayor sea el conocimiento de las diferentes opciones, de sus posibilidades y de sus consecuencias.

Pero como Confucio tiene como marco referencial y modelo conductual un pasado glorioso, recurre a este ayer: la autoridad de un gobernante dio ejemplo a seguir a sus gobernados. En tanto que el gobernante obedeció las normas legales, dio una dirección cabal que emuló a sus subordinados a seguir a su vez la legalidad debida. En la medida en que cada uno de los funcionarios cumplió con su actividad de modo responsable estableció un ejemplo de cumplimiento del deber y compromiso con su labor.

“Los antiguos príncipes que deseaban desenvolver e ilustrar en sus Estados el principio luminoso de la razón que recibimos del cielo, se aplicaba primero a gobernar bien sus reinos, los que deseaban gobernar bien sus reinos, se aplicaban primero a gobernar bien sus familias, los que deseaban ordenar bien sus familias, se aplicaban primero a enmendarse; los que deseaban enmendarse se aplicaban a procurar virtud a su alma, los que deseaban procurar virtud a su alma, se aplicaban antes a conseguir que sus intenciones fuesen puras y sinceras; los que deseaban que sus intenciones fuesen puras y sinceras, se aplicaban antes a perfeccionar cuanto les fuese posible sus conocimientos morales; y perfeccionar sus conocimientos morales consiste en penetrar y profundizar los principios de las acciones” (Confucio 2009a: 115).

Se parte del individuo y se escala hacia la familia hacia la sociedad y hacia el Estado, o bien del Estado hacia la sociedad, la familia y el individuo. En Confucio como en Sócrates, el conocimiento es garantía de un actuar moral que comprende la conveniencia de seguir las reglas. ‘Así fue como los antiguos emperadores de Fu-hi, Chinnung, Hoang-ti, Yao y Chun ocuparon sucesivamente las más altas dignidades que el cielo confiere; como los ministros de Estado estuvieron siempre dispuestos a seguir y propagar sus instrucciones... Así sucedió en consecuencia que en los palacios de los reyes, lo mismo que en las grandes ciudades, y aun en los más pequeños villorrios, no

quedó un solo lugar en donde las gentes no se entregasen al estudio” (Confucio 2009a: 18).

No queremos dejar de mencionar una asombrosa coincidencia. El proceso evolutivo que va de Sócrates a Aristóteles, termina con un acabado perfeccionamiento de la Filosofía, que alcanza en el filósofo de Estagira una coherente sistematización, una visión totalizadora y un tratamiento irreprochable de los diferentes tópicos y ramas del pensamiento filosófico. Como la metafísica, la física, la lógica, la estética, entre otras. Una de las más afinadas concepciones aristotélicas es esta interrelación entre la ética y la política, justamente en el tenor tratado, en tanto que decisión personal a partir de una elección, como ética. Pero en Aristóteles el concepto de equilibrio tiene una posibilidad de comparación con el concepto de rectitud moral en Confucio. Y lo interesante es que ambos predicen un justo medio que puede lograr un resultado armónico. En Confucio, la naturaleza es asumida como una naturaleza racional y la conducta humana adecuada a esta racionalidad es la vía recta. “El mandato del cielo se llama naturaleza racional, el principio que nos dirige... se llama regla de conducta moral o vía recta” (Confucio 2009b: 63).

Ahora bien, para Aristóteles, todo tiende a la perfección, todos los seres se dirigen a un estado de superación continua. Por otro lado, el bien que persigue la política es el supremo bien, que es la felicidad. “El bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado entero” (Aristóteles 1967: 1172).

Para Confucio, la armonía es lo que priva en la realidad natural, pero también debe privar en la sociedad a través del justo medio. La moderación implica racionalidad, la racionalidad es la expresión de la marcha armoniosa de la naturaleza. Por eso el hombre moderado, el que no se deja arrastrar por las pasiones es el hombre sereno, cuya imperturbabilidad dará constancia de su facultad reflexiva. “Antes que la alegría, la satisfacción, la cólera, la tristeza, se hayan producido en el alma (con exceso), el estado en que nos encontramos se llama medio... el medio es la base fundamental del mundo, la armonía es su ley universal y permanente” (Confucio 2009b: 64).

Para Aristóteles, el equilibrio es la noción que refleja y representa la racionalidad. Tiene que ver con la justicia, en términos políticos (*diké*) la distribución proporcionada, la igualdad de equivalentes, las partes iguales, la expresión de la racionalidad. Expresión del

equilibrio también es el justo medio: “La virtud es pues esta especie de medianía, ya que la meta que se propone es un equilibrio entre dos extremos. “La virtud consiste en el término medio” (Aristóteles 1967: 1190).

Según Confucio, el hombre superior seguirá en el justo medio a partir de la perseverancia, una de las virtudes fundamentales. “El hombre de virtud superior, se conforma a las circunstancias para mantenerse en el justo medio” (Confucio 2009b: 65).

Para Aristóteles, así como en la estética, el equilibrio será criterio de belleza; para la moral, las acciones tendrán que seguir el precepto de la moderación: “Así pues, la virtud moral es un término medio... entre dos defectos, uno por exceso y el otro por defecto: y su naturaleza proviene de que ella tiende a un equilibrio tanto en las pasiones como en las acciones” (Aristóteles 1967: 1194).

3. Conclusiones comparativas

De acuerdo con la noción de la elección del proyecto en Marx, sabemos que la decisión comunitaria respecto de actualizar un determinado modo de reproducción social constituye un acto político, que a su vez conforma una figura de socialidad y un *ethos* histórico. Por otro lado, Marx afirma que cada acción está precedida de un proyecto. En términos sociales, cada *ethos* establecido de modo personal, constituye en su concatenación colectiva, una actuación social, por tanto un comportamiento político o una conducta comunitaria o de la *polis*. A nivel individual, a todo acto moral subyace una valoración determinada. Sartre, —siguiendo a Marx—, diría que el hombre es un proyecto que se vive subjetivamente. Por otro lado, y en la medida en que toda actuación está precedida por un proyecto, entonces a nivel social, toda praxis política tiene como sustento una concepción del mundo. Gramsci interpretaría perfectamente el pensamiento de Marx al afirmar que la elección de la concepción del mundo es un acto político.

El engarzamiento entre lo político y lo ético, que concierne directamente a un entreveramiento entre el sujeto individual como miembro de la familia, como colega en una actividad profesional y como gobernado dentro del Estado (o bien como gobernante del mismo) atañe a las diferentes dimensiones del comportamiento

humano, en tanto individuo que establece relaciones de parentesco, relaciones sociales y relaciones de producción.

El punto de convergencia básica entre la reflexión moral establecida por Confucio y la reflexión ética de Sócrates, consideran el mismo objeto de investigación: el comportamiento moral que surge en el *ethos*. En ambos autores esta reflexión rebasa el plano de la moralidad y se retrotrae hacia la dimensión política. La elección que de su propio destino y en la construcción de su propia historia establece el individuo, es camino simultáneo para la elección de un porvenir común en el sujeto social y de una historia política en la *polis*.

Existe por parte de Confucio una comprensión respecto del cabal funcionamiento de la política a partir de un comportamiento moral obediente de las normas establecidas. Pero esto significa que la obediencia individual se convierta en sumisión política. No hay posibilidad de ningún cuestionamiento o planteamiento crítico en un hijo que sigue fielmente las ordenanzas paternas y que por amor filial sigue dócilmente las condiciones exigidas. Asimismo, el gobernador seguirá de modo conformista o resignado cualquier legalidad impuesta incluso por un gobierno sátrapa. En cuanto a la posibilidad de concebir que la caracterización del sujeto como miembro de un Estado lo convierte en ciudadano, esto solo es posible en el Estado griego. Pero en la formación económica que constituye el ambiente político en la vida de Confucio todavía no existe, dentro de las relaciones estamentarias, esta categoría de ciudadanía. A su juicio, las relaciones entre gobernantes y gobernados todavía se encuentran en el nivel de una completa sumisión al despotismo gobernante porque aun se asume que este representa una mediación de la sociedad ante la divinidad.

Para Sócrates, también la virtud es parte de una resolución, basada en una decisión personal. Lo que de inmediato constituye la posibilidad de la elección, se encuentra en la razón y en el conocimiento. El sabio es el virtuoso, el vicio es ignorancia. La propuesta puede de ser refutada como falsa, pero su coherencia es irrefutable en la presentación socrática. No referimos a la coherencia o atingencia lógica del sistema ético que configuran las enseñanzas de Sócrates expuestas por Platón en sus Diálogos. Respecto de la coherencia desde la perspectiva de la moralidad, esta es también irrefutable, dado que Sócrates pudo convertir su consecuencia moral en testimonio

histórico, al aceptar una condena absolutamente injusta antes de transgredir las leyes del Estado.

Para Confucio, lo importante es apelar a un momento histórico, donde se vivió una calma política que permitió un progreso social. A su juicio, el engarzamiento del cumplimiento del deber por parte de las autoridades, aunado al respeto de los gobernados, y a su vez el cumplimiento del deber de los gobernados que siguen el ejemplo de sus gobernantes, da lugar a una armonía en la política. Tiene que ver también con el ejemplo de los padres como criterio de comportamiento familiar. Pero entonces nos retrotraemos no al individuo como sujeto, pues Confucio se refiere siempre a una colectividad. “Los deberes más universales para el género humano son cinco; y el hombre posee tres facultades naturales para practicarlos. Los cinco deberes son: las relaciones que han de existir entre el príncipe y sus ministros; entre el padre y sus hijos; entre el marido y su esposa; entre los hermanos mayores y los menores; y la unión de unos amigos con otros... la conciencia que es la luz de la inteligencia para distinguir el bien y el mal; la humanidad, que es la equidad del corazón; la valentía moral, que es la fuerza del alma: son las tres facultades morales grandes y universales del hombre” (Confucio 2009b: 83).

Según Hegel, el concepto de individuo surge en la sociedad griega, y es uno de los motivos que denotan el alto nivel de abstracción que permite a la sociedad griega ser la creadora de la filosofía y de la ciencia.

La exploración socrática acerca de la ética es más profunda, porque se ocupa de una reflexión filosófica acerca de la moral, para Sócrates lo importante son las preguntas acerca de los principios de valor que subyacen al comportamiento, y la racionalidad que se expresa en el comportamiento moral, el cual es una decisión personal basada en la libertad. Lo fundamental en la reflexión ética es la dimensión axiológica, que en cuanto conocimiento de los valores constituyen guías de la moralidad.

En Confucio existe una serie de consideraciones racionalistas acerca de la moral. Pero sus consideraciones (innegablemente sabias) se agotan en una serie de consideraciones sobre el comportamiento moral. Acerca de la conveniencia de obedecer las reglas, cumplir con el deber y tener un recto comportamiento. Quizás se llegue a una exploración sobre los principios que deben seguirse, como la benevolencia, el progreso, la piedad filial. Pero, fundamentalmente en

Confucio, no existe una ética, sino una reflexión de la moralidad, solo una liturgia del deber ser de la conducta moral. Sin una exploración más profunda acerca de sus consecuencias o de sus posibilidades. “...cuando la familia es bien dirigida, el reino es bien gobernado; y cuando el reino es bien gobernado, el mundo goza de paz y buena armonía” (Confucio 2009a: 31). En Sócrates, la consideración que arranca de proposiciones tales como “es mejor sufrir una injusticia que cometerla”, llevará a una serie de planteamientos exploratorios respecto del deber moral, respecto de la intención, las consecuencias de las acciones y sobre todo respecto de la conveniencia de un obrar que tiene relación con el respeto al otro o la consideración de sí mismo como prioritaria.

A nuestro juicio lo fundamental es que ambos autores establecen, como eje axial de posibilidad de unión armoniosa entre el la moral y la política, la mediación de la educación.

No cabe duda de que existe un gran paralelismo en los dos autores que comparamos, la trascendencia de su obra prueba su sabiduría, y la apreciadísima iluminación que del pasado nos regalaron para el porvenir.

Bibliografía

- Aristóteles. 1967. Ética nicomaquea. Editorial Aguilar, Madrid.
- Confucio. 2009a. Primer Libro. Editorial Berbera, México.
- Confucio. 2009b. Segundo Libro. Editorial Berbera, México.
- Confucio. 2009c. Tercer Libro. Editorial Berbera, México.
- Echeverría, Bolívar. 2000. La modernidad de lo barroco. Editorial Era, México.
- Gramsci, Antonio. 1975. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Editorial Juan Pablos, México.
- Hawkes, Jacquetta. 1977. Prehistoria. Historia de la humanidad I. Editorial Planeta, Barcelona.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich. 1980. Lecciones sobre la historia de la Filosofía. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. 1979. Magic, Reason and Experience: studies in the origins and development of Greek science. Gerald Duckworth & Company, Cambridge.

- Mattick, Paul. 1979. Crisis y teoría de las crisis. Editorial México, México.
- Platón. 1966. Defensa de Sócrates: Obras completas. Editorial Aguilar, Madrid.
- Schwartz, Benjamin Isadore. 1985. The World of Thought in Ancient China. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres.
- Taylor, Alfred Edward. 1975. El pensamiento de Sócrates. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

El conocimiento de China en Europa y América en el siglo XVI a través de los misioneros agustinos

José Antonio Cervera Jiménez

Introducción

Hoy en día, todo el mundo tiene puestos los ojos en China. El papel fundamental que el gigante asiático está empezando a tener en nuestro mundo del siglo XXI, en realidad no es nuevo. Durante siglos, China fue país más desarrollado del mundo, tanto económica como socialmente. Lo que es poco conocido a nivel popular es que durante la mayor parte de la Edad Moderna, el país americano que mayor relación tenía con China no era otro que México, a través de la ruta del Galeón de Manila o Nao de China. La plata novohispana era intercambiada por las ricas mercaderías chinas en la capital filipina. Esta ruta comercial y cultural influyó enormemente en la conformación de algunos elementos importantes del México actual.

Todavía es menos conocido el papel que algunos misioneros españoles, afincados en la Nueva España o en las Filipinas, tuvieron para el conocimiento sobre China en la Europa de su tiempo. En ese momento clave para el comienzo de las relaciones entre Occidente y China en la Edad Moderna, el libro de Marco Polo fue desplazado por la obra *Historia del gran reino de la China*, del agustino español González de Mendoza, que dominaría el panorama intelectual europeo de su época en cuanto al conocimiento de la China Ming, antes que las obras de los jesuitas del siglo XVII. Sin embargo, Mendoza nunca llegó a estar en China, ni siquiera en Filipinas, desarrollando su estudio sobre el Reino del Centro en México. Para ello se basó en varias descripciones de la época, realizadas por algunos de los primeros viajeros que se aventuraron en China.

Entre esos pioneros, destaca especialmente el también agustino Martín de Rada. Este científico brillante realizó una expedición al imperio de los Ming en 1575 y dejó una *Relación* de su viaje que, además de ser una de las fuentes fundamentales del gran libro de González de Mendoza, puede ser considerada en sí como uno de los primeros estudios serios realizados por un europeo sobre la historia, la sociedad y la cultura de China.

En esta ponencia voy a hablar de Martín de Rada y de González de Mendoza, sin duda dos de los europeos que más hicieron por el conocimiento sobre China en Occidente a principios de la Edad Moderna.

1. Martín de Rada

El agustino Martín de Rada es uno de los personajes más sobresalientes de la historia de los frailes españoles en Asia Oriental. No solo es destacable por ser uno de los primeros misioneros en las Filipinas, sino que, según las crónicas de la época, fue un gran científico (matemático, astrónomo y cosmógrafo) y uno de los primeros españoles que estuvo en China, acompañado de algunos compañeros, y hay evidencias de que pudo llegar a ser el primer español o incluso el primer europeo en llegar a dominar en cierto grado la lengua china, al menos en la época de la dinastía Ming. Podría situarse a Rada, junto con el dominico Juan Cobo (el cual trabajó en Manila algunos años después que Rada y fue autor de uno de los primeros libros en chino escritos por un europeo y de la primera traducción a una lengua europea de un libro chino), en el primer lugar dentro de las relaciones científicas tempranas entre China y España.

Desgraciadamente, sus obras científicas principales se perdieron ya en tiempos de su autor, como él mismo relata. Sin embargo, su vida y su obra han sido tratadas de forma extensa por algunos historiadores de la orden de San Agustín. Merece especial atención el trabajo de Isacio Rodríguez, que ha recogido todos los escritos de Martín de Rada en el volumen 14 de la *Historia de la provincia agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas* (1978). Este volumen es del que tomaré buena parte de la información para la descripción de la vida y la obra de Rada, así como de las enciclopedias biográficas de Santiago (1922) y Rodríguez y Álvarez (1992). Más recientemente,

la investigadora que más se ha centrado en el estudio de la vida y obra de Martín de Rada es Dolors Folch (2008).

Martín de Rada nació en Pamplona el 20 de julio de 1533. Pertenece a una familia noble y a los 11 años fue enviado a estudiar a la Universidad de París, junto con su hermano Juan. Estudió griego, ciencias exactas, físicas y naturales, “y salió aventajadísimo estudiante, especialmente en Matemáticas, Geografía y Astronomía” (Santiago 1922:444). Volvió de París y fue a Salamanca a continuar sus estudios. Allí recibió el nombramiento como titular del priorato de Ujué y la abadía de la Oliva en encomienda. Sin embargo, debido a varias intrigas, la abadía estuvo vacante durante más de una década (Folch 2008). Probablemente esa fue la razón por la que el joven Rada decidió entrar en el convento de San Agustín de Salamanca. Allí ingresó en la orden de San Agustín el 21 de noviembre de 1554.

En aquella época, en toda España se estaba reclutando a frailes que quisieran participar como misioneros en las nuevas tierras conquistadas. A pesar de la oposición familiar, Rada decidió alistarse para ir a las misiones de la Nueva España. Esto ocurría en 1557. Alonso de la Veracruz, personaje ilustre de la orden de San Agustín en México y con quien Rada mantendría una correspondencia fluida desde Filipinas, poco después de llegar al virreinato de la Nueva España, le elogiaba diciendo: “también vino Fr. Martín de Rada, hombre de raro ingenio, buen teólogo y eminentísimo en Matemáticas y Astrología, que parece cosa monstruosa” (Rodríguez y Álvarez 1992:93). Es importante señalar que el joven Rada, que ya se había empezado a formar en Salamanca, pudo seguir su educación en el colegio de San Pablo de México, donde Alonso de la Veracruz había reunido los mejores libros europeos de la época. En su época novohispana, Rada aprendió el idioma otomí, lengua en la que escribió algunas obras. Según Dolors Folch (2008), es posible que algunas características de esta lengua le facilitaran años después su aprendizaje del idioma chino.

Cuando supo que se necesitaban algunos agustinos para ir a Asia Oriental, con el viaje de López de Legazpi de 1564, se alistó para la expedición. Para entonces, Rada ya era considerado uno de los personajes más sobresalientes de la misión de México. Junto con Andrés de Urdaneta (también agustino y uno de los promotores fundamentales de la expedición a las Filipinas) y Rada, viajaban otros tres frailes agustinos: Andrés de Aguirre, Diego de Herrera y Pedro de Gamboa.

Los cinco formaban un grupo excepcional, desde un punto de vista no solo espiritual sino también intelectual.

Tras arribar a la isla de Cebú en abril de 1565, Rada aprendió muy pronto la lengua bisaya y es considerado el primer predicador en la isla de Cebú (Folch 2008), aunque también hizo algunos viajes a las islas cercanas, especialmente a Panay. Permaneció principalmente en Cebú hasta 1572, cuando se trasladó a Manila.

Un asunto polémico en el que intervino Rada se refiere a la mala situación de los indios como consecuencia de los abusos cometidos por los encomenderos y soldados. Los primeros años en las Filipinas fueron muy difíciles para los españoles. Los indígenas, al no poder expulsar a los recién llegados por medio de las armas, intentaron vencerles por medio del hambre (Alonso 2008). Rada es considerado como uno de los mayores defensores de los indígenas en aquel periodo temprano de colonización de Filipinas, teniendo un papel similar al que en América pudo tener el famoso Bartolomé de las Casas. Junto con Diego Herrera, escribieron cartas y memorias dirigidas al virrey novohispano y a Felipe II, acusando a los españoles de matar, violar y robar a los nativos (Folch 2008).

2. Primeros contactos con los chinos

Sabemos que uno de los objetivos principales de los españoles en Asia Oriental era China, considerándose las Filipinas casi como una etapa intermedia. Muchos de los españoles en las islas, que habían llegado de la Nueva España, tenían en la mente la conquista de México desde las islas del Caribe. Así, visualizaban las Filipinas como las islas desde las que dar el salto al continente (Alonso 2008). En 1572, Rada, que hasta entonces había estado en Cebú, fue a Manila. Allí fue elegido como prior provincial el 3 de mayo, a raíz de lo cual estableció su residencia en la nueva capital de las Filipinas. Este hecho le puso en contacto inmediatamente con los chinos. La zona de Manila estaba situada dentro de las rutas comerciales existentes antes de la llegada de los europeos a Asia Oriental. Además es una casualidad histórica que la llegada de los españoles a las Filipinas coincidiera en el tiempo con un cambio de la política china hacia el comercio exterior marítimo. A principios de la dinastía Ming, existía la política de *haijin* (prohibición del mar); pero en 1567, las élites de Fujian

consiguieron que esa política se suavizara y que les permitieran enviar barcos a zonas del sureste asiático (Ollé 2002). Por supuesto, Manila se convirtió en pocos años en el destino favorito.

De hecho, desde varios años antes, el propio Rada había pensado en la posibilidad del establecimiento en China. En una carta escrita al virrey de México, Martín Enríquez, escrita en Cebú el 8 de julio de 1569, tras hacer uso de sus conocimientos geográficos con la descripción de algunas islas de las Filipinas y sus recursos, Rada habla de China diciendo lo siguiente:

Si su magestad pretende la china, ques tierra muy larga, rrica y de gran polícia, que tiene ciudades fuertes y muradas, muy mayores que las de Europa, tiene neçesidad primero de azer asiento en estas yslas; lo vno, porque no sería azertado pasar por entre tantas yslas y baxíos, como ay a la costa della, con navíos de alto bordo sino con navíos de rremos; lo otro tanbién, porque para conquistar vna tierra tan grande y de tanta gente, es neçesario tener cerca el socorro y acogida para qualquier caso que sucediere, avnque segùn me é ynformado, así de portugueses como de yndios, que tratan con ellos, como de vn chino que tomaron los días pasados en vn junco, la gente de china no es nada belicosa y toda su confiança está en la multitud de la gente y en la fortaleça de las mura-las, lo qual creo que mediante dios fàcilmente, y no con mucha gente, serán sujetados.

Esto é querido escriuir confiando en el señor que por medio de V. Excelencia esta tierra á de rreceuir la fee y á de aver entrada en la china, que por la gran incertidumbre y por no sauer si su magestad nos á de mandar dexar esto, no nos emos atreuido a baptiçar, que creo que si a ello nos pusíeramos, vbiera ya más de veinte mill cristianos; en sauiendo la voluntad del rrey, con gran façilidad tomarán nuestra fee (Rodríguez 1978:24-32).¹

Los españoles, en esa primera etapa de colonización de Filipinas, estaban en una situación inestable, por una parte por la cuestión del

¹ Según señalan Rodríguez y Álvarez (1992), esta carta es el primer documento escrito donde se habla de Manila. Hay que remarcar que la carta está escrita en 1569 y que el asentamiento principal de los españoles en las islas, que sustituiría para siempre a Cebú como centro neurálgico de las Filipinas, se trasladó a Manila dos años después, en 1571. Sin duda, el cambio de la capital de las islas desde Cebú (lugar más adecuado si el objetivo era conquistar las Molucas) tiene que ver con el acercamiento a China (Folch 2008).

derecho de España o Portugal a las islas, y por otro por la utilización de las Filipinas solo como una plataforma para un objetivo más ambicioso, como China. Los religiosos estaban especialmente deseosos de ir al Reino del Centro para evangelizar una tierra tan grande. El primer intento de los agustinos para ir a China desde las Filipinas ocurrió en 1572. Según señala Martínez (1918), mientras estaba reunido en Manila el capítulo provincial de la orden en ese año, varios mercaderes chinos llegaron a la ciudad; casi todos los agustinos de las Filipinas estaban en Manila, y así pudieron tratar el tema del intento para ir a China y se eligió a los frailes Agustín de Albuquerque y Alonso Alvarado para tal empresa. Sin embargo, los chinos eran reticentes a llevar foráneos sin el permiso de las autoridades chinas. Según ellos, los únicos extranjeros que podían introducir en China eran los esclavos comprados en sus viajes. Albuquerque pidió a los *sangleyes* (nombre con el que se conocía a los chinos en Filipinas) que lo trataran como esclavo y que lo vendieran al llegar a la costa china, pero fue en vano (Folch 2008). El mismo Rada cuenta el episodio en una carta del 10 de agosto de 1572 enviada al virrey de la Nueva España:

Quisimos en vn nauío dellos embiar allá vn par de Religiosos, porque los mismos chinos se ofrecían a ello, pero nunca quiso el gouernador sino fuese o por mandato del Rey o de V. Excelencia; díxome que auía embiado a pedir liçençia al gouernador de Chionchín, para embiar allá el año que viene vn par de hombres a tratar con él de la paz y contratación; no sé qué respuesta dará a Vuestra Excelencia; suplico embíe a mandar que si pudiere ser se embíen allá vn par de Religiosos, porque demás de que podrá ser se abra gran puerta al euangilio y seruicio de nuestro señor, seruirá tanbién de que ternemos de allá verdadera noticia de lo que ay, y ellos declararán a los chinos la grandeza de nuestro Rey, y quán bien les está en tener su amistad, y si ellos reciben la fee, les darán a entender la obligación que tienen a seruir a S. M., pues a su costa y minsión les embía ministros que les enseñen, y aunque no fuese más de seruir de lenguas, y que se pudiese contratar con ellos, no sería poco importante su yda, y para ello, si a mí me lo mandasen, lo ternía por particular merced y lo aría de muy buena voluntad (Rodríguez 1978:112-113).

El anterior fragmento es interesante porque hace patentes las diversas motivaciones por las que Rada quiere establecerse en China, ya

que junto con la propagación de la fe, está el tener “de allá verdadera noticia de lo que hay”, es decir, una motivación científica, la exploración de nuevas tierras. Y además, quizás con la idea de convencer a las autoridades —hay que recordar que es una carta enviada al virrey novohispano— una motivación política, de conquista (“les darán a entender la obligación que tienen a servir a S. M.”) y económica (“que se pudiese contratar con ellos”). Como se puede observar en el documento, al principio las mismas autoridades de Manila no dejaron a los religiosos que intentaran siquiera ir a China, por los posibles problemas políticos que podrían surgir con las autoridades chinas y portuguesas.

La oportunidad apareció en 1574, cuando el corsario chino Lin Feng (españolizado en los textos de la época como *Limahón*) llegó a Manila el 30 de noviembre. Su flota era imponente: sesenta y dos barcos, dos mil hombres y mil mujeres, además de instrumentos de labranza que indicaban su intención de quedarse en las Filipinas (Folch 2008). Hubo terribles combates, que produjeron una gran destrucción en Manila por el fuego (ahí se perdieron gran parte de las obras de Rada), pero finalmente el pirata fue derrotado y el día 2 de diciembre huyó hacia el norte. Lavezares decidió perseguir al corsario. Mientras Lin Feng estaba cercado por los españoles en Pangasinán, llegó un enviado del gobernador de Fujian y Zhejiang, el capitán chino Wang Wanggao (españolizado como *Homoncón* en los textos) con la intención de obtener noticias del pirata que tantos daños había causado a su nación. El capitán Wang se ofreció a llevar hasta China a algunos religiosos y otras personas. Martín de Rada y el novohispano Jerónimo Marín, ambos agustinos, fueron elegidos para el viaje, así como los dos soldados Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento. Los expedicionarios, que llevaban las instrucciones de Lavezares para que pidieran a los chinos un puerto para establecerse, como ya tenían los portugueses, eran portadores de una carta del gobernador dirigida al rey de China. El 12 de junio de 1575 partieron de Manila, y tras permanecer algunos días en Bolinao, llegaron al puerto chino de Xiamen (Amoy o *Tansuso*, según aparece en distintos libros de la época y que, probablemente, corresponde al mismo nombre de Amoy en distinto dialecto) el 5 de julio; de allí fueron a Quanzhou (españolizado como *Chincheo*), a donde llegaron el 9 de julio. Allí el intendente preguntó a los dos soldados de la expedición sobre el pirata Lin Feng. El 17 de julio llegaron a Fuzhou (españolizado

como *Aucheo*), donde fueron recibidos por el gobernador Liu Yaohui (Folch 2008). Al principio fueron bien tratados, pero tras descubrirse que el pirata Lin Feng había huido del cerco que le habían tendido los españoles en una cala de Filipinas, los chinos creyeron que los españoles les habían mentido, y decidieron expulsarles. Desde Fuzhou volvieron a Quanzhou y de allí a Xiamen. Salieron de China el 22 de agosto, y llegaron a Manila el 17 de octubre de 1575.

Este viaje es importante, en primer lugar, por las detalladas anotaciones de Rada y de Loarca, con las cuales estos pudieron elaborar sendas descripciones de China, a nivel geográfico, histórico, político y religioso, que al ser utilizadas posteriormente por el también agustino Fray Juan González de Mendoza en su obra *Historia del gran reino de la China*, se convertirían en la base del conocimiento sobre China en Europa durante décadas; en segundo lugar, es también importante porque Rada adquirió muchos libros chinos —según Dolors Folch (2008), más de cien— y los llevó a Manila, y esa colección se convirtió en parte principal de los libros que después pudieron utilizar no solo los agustinos, sino también los misioneros de otras órdenes religiosas, para elaborar sus obras relacionadas con China. Algunos autores consideran que esta es la primera colección de libros chinos que dio a conocer a los europeos algunos aspectos importantes de la cultura y de la organización política y social de China.² Según algunos autores, como Henri Bernard, el viaje de Rada podría ser considerado como la primera exploración científica de China llevada a cabo por europeos:

El viaje de esta embajada (...) si no aportó todos los resultados que se esperaba de él, marca una fecha importante en la historia del conocimiento de China, porque fue propiamente la primera exploración científica del país (Bernard 1933:108).

Rada intentó otro viaje a China en 1576, aunque en esta ocasión no se llevó a cabo como se esperaba; acabó en un gran fracaso. De cualquier modo, Rada era optimista con respecto a la evangelización de China. Un año antes de morir, escribía en una carta que, aunque

² Por ejemplo, Dunne dice que “Rada (...) llevó de vuelta a Manila cien volúmenes de obras chinas sobre una variedad de temas y, al dar a conocer sus experiencias y observaciones, dio a Europa la primera imagen auténtica de China y sus instituciones” (1962:17).

por el momento las puertas de China estaban cerradas, confiaba que pronto quedarían abiertas. Se aprecia aquí que la cristianización de China era, en realidad, el mayor anhelo de los misioneros primitivos de Filipinas :

En lo del viaje de la China, aunque por agora paresce estar cerrada la puerta, espero en el Señor, que se abrirá antes de mucho, en especial que ay grande ocasión para yr allá, aun en nauío propio de castilla con dezir que van allá a saber la respuesta del rey de las cartas que nosotros lleuamos, pues ellos nos dilataron la respuesta para quando otro año boluiéssemos allá (Rodríguez 1978:475).

Los últimos años de Rada no fueron fáciles. En abril de 1576, un huracán lanzó contra las costas de la isla de Cantaduanes un barco en el que viajaban Diego de Herrera y otros diez agustinos. Los nativos mataron a todos ellos. Este hecho, junto con la precaria situación que vivían los misioneros en las islas, el enfrentamiento con el gobernador Francisco de Sande y el fracaso de su último intento de ir a China, llevó a Rada al desánimo. El último viaje que emprendió fue a la isla de Borneo, dentro de la expedición que comandaba el gobernador de Filipinas, Francisco de Sande, con la intención de ayudar a Sirela, que afirmaba haber sido depuesto por su hermano, en aquel momento rey de la isla, y que prometió reconocer a Felipe II si le ayudaban a conseguir el trono (Folch 2008). A pesar de la oposición de los agustinos, la expedición tuvo lugar. La travesía comenzó el día 3 de marzo de 1578 y duró cuarenta y dos días. Tras conseguir en apariencia el objetivo, volvieron a Manila ; Rada murió durante ese viaje en alta mar, posiblemente entre el 8 y el 15 de junio de 1578, su cuerpo fue arrojado al océano.

3. Relación del viaje de Rada a China

La Relación del viage que se hizo a la tierra de la China, de 1575 años es el más importante de los documentos escritos que se conservan de Martín de Rada. En él se hace una descripción exhaustiva del viaje que hicieron Rada y Marín a China en 1575. Se puede considerar como uno de los primeros textos europeos que hablan de China de forma profunda, y hay autores que consideran a Rada como

el creador o uno de los creadores de la sinología.³ El original de esta obra se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, ocupa los folios 16-31 de los manuscritos, dentro del Fondo Español. Ha sido reproducido total o parcialmente en numerosas ocasiones.

El documento tiene dos partes muy claras. En primer lugar se hace una descripción del viaje de Rada y Marín a China. Se describe el conocimiento que se tenía en las Filipinas de China, la llegada del corsario Lin Feng y del capitán Wang Wanggao y su ofrecimiento para llevar a varios españoles a China, y todo el viaje de estos hasta su vuelta a las Filipinas (Rodríguez 1978). Posteriormente, se hace una *Relación de las cosas de la China, que propiamente se llama Taybín*.⁴

En cuanto al material que pudo emplear para escribir su *Relación*, el mismo Rada dice cómo obtuvo toda su información:

En las cosas que aquí trataremos deste Reyno será parte de las vistas por nuestros ojos, parte sacadas de sus mismos libros ympresos y descripciones de su tierra, porque tienen vna curiosidad ellos para sí mismos, que no sólo tienen descriptiones vniversales y particulares de su tierra, pero aun libros dello impresos, a donde están descriptas en particular todas las prouincias, ciudades y villas y fronteras y guarniciones y todas las particularidades dellas, y las familias y tributantes, y tributos y aprouechamientos que de cada vna dellas viene al Rey, de los quales libros binieron a mi poder siete diferentes impresiones de diferentes autores y años, para que cotejados los unos con los otros se pudiese mejor conoçer la verdad, aunque como gente que sabe muy poco de geografía ni geometría ni aún arythmética, ponen muy toscamente sus pinturas, y aún las distanças y circuytos muy falsos, que es imposible concertarlos en muchas partes, pero siguiendo aquello que me pareció más verdadero,

3 Por ejemplo, así lo afirma el jesuita Henri Bernard (1933:105).

4 Los temas tratados, según los títulos de los apartados, son los siguientes: “De la grandeza del Reyno de Taybín y cómo está situado”, “De las prouincias en que se reparte el rreyno de Taybín”, “Del número de las ciudades y villas del Reyno de Taybín”, “De la gente de guerra que ay y guarniciones y armas”, “De la gente que ay en el Reyno de Taybín y tributantes y tributos”, “De la antigüedad del Reyno de Taybín y las mudanças que en él á auido”, “De la manera de la gente y de sus costumbres y trages”, “De la manera del comer y de sus combites”, “De los edificios y labranças y otras cosas que ay en la tierra”, “De las justicias y modo de gobernación”, “De los Dioses, ydolos, sacrificios y fiestas”, “De los frayles, hermitaños y monjas que ay en Taybín” (Rodríguez 1978:290-330).

cotejándolo todo y algunos derroteros suyos que vinieron a mis manos (Rodríguez 1978:291-292).

Queda claro que Rada utilizó tanto su propia experiencia personal como una buena cantidad de libros que compró en China y llevó a Manila. Aquí se podría hacer una objeción. ¿Qué ocurrió con todos esos libros? No lo sabemos. Parecen haberse evaporado en la historia. A partir de aquí, algunos especialistas han manifestado dudas sobre la propia existencia de tales libros. Sin embargo, particularmente, pienso que Rada y Loarca no pudieron mentir en este punto. Además, Dolors Folch, a quien considero la mejor especialista de Martín de Rada en la actualidad, no parece tener dudas de que esos libros existieron.⁵ Así pues, podemos dar por válido que Rada llevó decenas de libros chinos a Manila y que fueron usados por él y sus compañeros para la realización de los textos sobre China.

En definitiva, en la *Relación* de Rada confluyen el trabajo textual y la experiencia, los dos métodos utilizados comúnmente por las relaciones de viaje del siglo XVI. Terminaré este apartado con un fragmento de Dolors Folch que describe muy bien la importancia de este texto:

Lo interesante del texto de Rada —y del de Loarca— es tanto la extraordinaria cantidad de información que contienen como la articulación sistemática con que ésta se presenta: el contraste aquí es muy evidente con las narraciones generadas por el viaje del franciscano Pedro de Alfaro pocos años después. Por otra parte, un estudio en profundidad de ambos textos demuestra un conocimiento tan veraz de la sociedad Ming que sería imposible entender sin los contactos previos con los sangleyes de las Filipinas. Rada recurrió seguro a ellos ya desde sus años en Cebú y la rapidez con que consiguió encontrar traductores para los libros chinos que había traído indican también una relación muy fluida con esta comunidad: no hay que olvidar que los agustinos tenían entonces la parroquia ubicada en el centro de la comunidad sangleys. Lo cierto es que ambos textos constituyen aún hoy en día no sólo una fuente para el conocimiento de la percepción de China en España en el siglo XVI, sino también para el estudio de la misma dinastía Ming (Folch 2008:60-61).

⁵ “Rada llegó a Manila el 17 de octubre con más de 100 libros chinos” (Folch 2008:54).

4. Juan González de Mendoza

Juan González de Mendoza nació en Torrecilla de Cameros (La Rioja) en 1545.⁶ A los 17 años se embarcó hacia la Nueva España y allí ingresó en la orden de San Agustín, en 1564. Mendoza permaneció en México durante nueve años, donde comenzó a interesarse por China (no hay que olvidar que la Nueva España era el paso obligado para todos los frailes españoles que iban hacia Asia Oriental), hasta que el virrey novohispano le ordenó que acompañara a España al agustino Diego de Herrera, que volvía de Filipinas hacia la Península Ibérica haciendo escala en la Nueva España. El 13 de agosto de 1574 desembarcaron en Sanlúcar de Barrameda. González de Mendoza permaneció en España unos años, hasta que en 1581 fue elegido por el rey para llevar a cabo una embajada a China, debido a las continuas peticiones hechas por los españoles desde Filipinas para seguir el acercamiento a aquel país.

La historia de los planes de una embajada al emperador chino por parte de los españoles de Filipinas constituye sin duda uno de los capítulos más interesantes de las relaciones tempranas entre España y China.⁷ Con el objetivo de ser parte de esa embajada, Mendoza salió de España en 1581 y llegó a México el 6 de junio de ese año. Sin embargo, finalmente las autoridades novohispanas desestimaron esta embajada, en gran parte debido a la presión del exgobernador de las Filipinas, Sande, el cual señalaba que presentarse en la corte de Beijing con regalos era prácticamente como ejercer el vasallaje, y que el emperador no admitiría una relación de igual a igual (Ollé 2008). Mendoza tuvo que volverse a España desde México en 1582, aunque su interés por China continuó en aumento.

En 1584, González de Mendoza estaba en Roma preparando la publicación de su gran obra, la *Historia del gran reino de la China*, que por fin vio la luz en la imprenta al año siguiente. En 1586 fue a Cartagena de Indias y permaneció en América hasta 1589, cuando volvió a España. En 1592 fue a Italia y volvió a España en 1596. Permaneció en la Península hasta 1607, momento en el que fue nombrado obispo de Chiapas. Sus últimos años los pasó en el Nuevo Mundo. Murió en Popayán (Colombia) en 1618.

6 Para esta breve biografía de Mendoza, he empleado la introducción a la reproducción de su libro, realizada por Ramón Alba (González de Mendoza 1990).

7 Este tema ha sido profundamente estudiado por Manel Ollé (2002).

González de Mendoza, aunque nunca llegó a pisar suelo chino, ni siquiera filipino, es un personaje importante dentro de las relaciones primitivas de España con China debido al libro que escribió, uno de los más divulgados en la Europa de la época, que dio a los europeos un conocimiento mucho más profundo de China del que existía hasta entonces.

5. Historia del gran reino de la China

El título completo del libro de Mendoza es *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China, sabidas así por los libros de los mismos chinos, como por relación de Religiosos y otras personas que han estado en el dicho Reino*. Se puede considerar un auténtico *best-seller* de su época.⁸ Desde el principio tuvo un éxito enorme, ya que a la primera edición, en español (Roma, 1585), siguieron varias otras pocos meses después. La que se puede considerar definitiva fue publicada en Madrid en 1586. Se conocen más de 50 ediciones de la obra. Solo en el periodo comprendido entre 1585 y 1600, aparecieron un total de 38 ediciones en español, inglés, italiano, francés, latín, alemán y holandés (González de Mendoza 1990). El libro de Mendoza fue el más divulgado en Europa sobre China durante varias décadas.

González de Mendoza utilizó varias fuentes para la composición de su obra. Principalmente se basó en las *relaciones* de Rada y de Loarca del viaje de ambos a China realizado en 1575, y en un libro anterior escrito por el dominico portugués Gaspar da Cruz.

Una pregunta que podemos hacernos es hasta qué punto Mendoza era original en su obra. Desde luego, él nunca llegó a pisar Asia, y todo lo que escribió se basó en fuentes anteriores. Sin embargo, intentó utilizar ampliamente las obras en las que se basaba y dar a su texto un enfoque propio. Una comparación con la *Relación* de Rada “permite disipar cualquier duda puesto que, si bien la fidelidad a las fuentes utilizadas es innegable, el estilo de González de Mendoza, su voluntad de contrastar las informaciones y, especialmente, su

⁸ Bernard, hablando de la obra de Mendoza, dice que “ninguna obra, ni siquiera los Comentarios del P. Ricci (aparecidos solamente en 1615 en la traducción del P. Trigault) contribuyó más a difundir nociones serias sobre China y sus instituciones entre el gran público” (1933:113).

capacidad narrativa, difieren sustancialmente de los modelos utilizados” (González de Mendoza 1990:11).

El libro de Mendoza se divide en dos partes. La primera se refiere a la descripción de distintos aspectos de China y se divide a su vez en tres libros: en el primero se da una descripción geográfica del reino, en el segundo se habla sobre las religiones y supersticiones de los chinos, y en el tercero se da una idea de todo lo relacionado con la política y la moral del país. La segunda parte también se divide en tres libros, en cada uno de los cuales se narra un viaje de misioneros europeos a China: en el primero se describe el viaje ya citado de Martín de Rada y de Jerónimo Marín, realizado en 1575, en el segundo se habla del viaje que hicieron cuatro franciscanos en 1579, y en el tercero la vuelta al mundo que llevaron a cabo varios franciscanos más entre 1581 y 1584.

Analicemos algunos aspectos interesantes de la obra de Mendoza. Se utilizará la edición realizada recientemente dentro de la colección *Biblioteca de Viajeros Hispánicos*, en las editoriales Miraguano y Polifemo (1990).

6. Descripción de China

En el primer libro, Mendoza hace sobre todo una descripción geográfica del imperio chino, aunque tratando temas variados (a modo de ejemplo, algunos de los capítulos versan “de la fertilidad del reino”, “de su antigüedad”, “de las provincias y ciudades”, etc.; el capítulo IX trata “de los admirables edificios que hay en este Reino, y de una grandísima muralla o cerca que hay en él, de 500 leguas de largo”).

En el segundo libro de esta primera parte se habla de las creencias religiosas de los chinos, de sus mitos y de algunas ceremonias, tales como los funerales o las bodas. El último capítulo de este segundo libro se titula “De cómo en todo este Reino no andan pobres por las calles ni templos, y del orden que el Rey tiene dado para sustentar los que no pueden trabajar”. Aquí empieza a hacerse patente la admiración de Mendoza por el sistema chino, lo cual influiría en la sinofilia que vivió Europa durante los siguientes dos siglos.

El tercer libro, que es el más extenso de esta primera parte, probablemente sea también el más interesante. En él se describe la forma de gobierno, el sistema de tributos, los exámenes para llegar

a servidores del Estado, la escritura por medio de caracteres, algunas costumbres y ceremonias, etc. El capítulo 17 es el que enumera los libros que Rada y sus compañeros llevaron de China a las Filipinas. Es especialmente curioso el capítulo 7, “De la ley que tienen los chinos de no poder hacer guerras fuera de su reino, ni salir de él ni entrar extranjeros sin licencia del rey”. En él Mendoza hace patente toda su admiración por China y empieza diciendo:

Aunque en muchas cosas que se han visto en este Reino se muestra y declara la agudeza de los ingenios de los hombres de él y la prudencia con que se gobiernan, en lo que más claro se echa de ver, a mi parecer, es en lo que en este capítulo se dirá, que sin ninguna duda parece exceder al que tuvieron los griegos, cartagineses y romanos, de quien tanta y tan larga noticia nos han dado las historias antiguas y nos dan las modernas. Lo cuales, por conquistar tierras ajenas, se desviaron tanto de las suyas propias que las vinieron a perder (González de Mendoza 1990:99-100).

Mendoza continúa diciendo que en un determinado momento de la historia, China había conquistado multitud de tierras, pero que viendo que las guerras solo traían desgracias, que era difícil mantener territorios tan lejanos y que China era de por sí un país rico que disponía de todo lo necesario en abundancia, el rey y su gobierno decidieron retirarse de todos los demás territorios y obligar a todos los chinos a regresar a su país. Es fácil imaginar la admiración que una historia así podía ejercer en los europeos, especialmente en algunos españoles y portugueses, que veían cómo sus países se lanzaban a la conquista del mundo con todas las desgracias que las guerras siempre llevan asociadas. Este es uno de los mitos que permanecieron hasta el siglo XVIII, cuando muchos europeos consideraban a China como una utopía, un reino de felicidad para todos gracias a sus buenos gobernantes. ¿No podemos vislumbrar una velada crítica de Mendoza a la monarquía española tras las palabras “Los cuales, por conquistar tierras ajenas, se desviaron tanto de las suyas propias que las vinieron a perder”?

7. Segunda parte de la Historia del gran reino de la China

La segunda parte de la obra de Mendoza narra tres viajes realizados por misioneros. El primer libro (González de Mendoza 1990:159-245) se refiere íntegramente al viaje hecho por los agustinos Martín de Rada y Jerónimo Marín a China en 1575. En realidad, la narración comienza antes, desde la expedición de Legazpi en la que los españoles se establecieron en Filipinas. Después se da cuenta de la llegada del pirata Lin Feng y del capitán Wang Wanggao a Manila, y de las circunstancias del viaje de los agustinos a China.

El segundo libro de esta segunda parte (González de Mendoza 1990:247-304) narra la expedición a China de cuatro franciscanos, entre los que se encuentran Pedro de Alfaro (el superior en las islas Filipinas) y Agustín de Tordesillas (el que escribe el relato que después reproducirá González de Mendoza).

El tercer libro (González de Mendoza 1990:305-400) cuenta el viaje de varios franciscanos que dieron la vuelta al mundo, el más famoso de los cuales es Fray Martín Ignacio de Loyola, sobrino del fundador de la Compañía de Jesús. Es un viaje que fue realizado entre los años 1581 y 1584, y que comenzó en España, desde donde fueron a la Nueva España, las Filipinas, China, y de allí volvieron a la Península Ibérica por la India. Respecto a la visita a China, salieron de Luzón el 21 de junio de 1582 y llegaron a la costa de China el día 28 de junio (no está especificado cuándo dejaron China para dirigirse hacia Malaca). Este tercer libro es diferente a los otros dos de esta segunda parte, ya que la narración de los acontecimientos ocurridos a los franciscanos ocupa una pequeña parte del contenido, la mayoría es la descripción de todos los reinos por los que van pasando e incluso varios cercanos a los que no llegaron a ir, como Japón. Este libro se parece a la primera parte, en la que se describe China; la diferencia es que aquí se da una exposición sobre muchos más lugares del planeta, desde México a casi todos los reinos conocidos de Asia. Y también se da una nueva descripción de China, aunque mucho más breve que la de la primera parte de la obra, lo cual da idea de que probablemente esta reseña más corta proviene de un texto o relato de Martín Ignacio de Loyola, mientras que toda la primera parte provendría más bien de los textos de Rada y Loarca y quizás de algún otro, como el de Gaspar da Cruz.

8. Conclusiones

Según Boxer, el libro de Mendoza no solamente describe lo esencial de la vida en la antigua China, marcando su publicación la fecha desde la que la intelectualidad europea tuvo acceso a un conocimiento adecuado de China, sino que “Para la sección más educada del público lector europeo, China se convirtió ahora en un país enviable, donde la justicia estaba bien administrada, donde el pueblo estaba contento y trabajaba duro, era pacífico y auto-controlado” (1978:54). Este fue el principio de la sinofilia que vivió Europa durante los siguientes dos siglos. China fue considerada entre muchos intelectuales europeos como un modelo. Muchos de los ilustrados del siglo XVIII vieron en China el sistema político perfecto. Sólo a partir del siglo XIX, los europeos empezaron a tener una visión negativa del Reino del Centro, empezando al mismo tiempo la historia contemporánea de China, en la que fue dominada por los occidentales. Finalmente, tras siglo y medio de dolor y caos, China vuelve a ser la gran potencia asiática que siempre fue.

He intentado dar una visión panorámica sobre algunos de los relatos y libros que nos hablan de China desde los ojos de los primeros europeos modernos que visitaron el país. Nosotros mismos, occidentales que estudiamos China, podemos considerar a estos hombres como nuestros predecesores, que visitaron esas mismas tierras hace más de 400 años. Ellos, como nosotros, no podían dejar de asombrarse y admirar las maravillas del *gran reino de la China*.

Bibliografía

- Alonso Álvarez, Luis. 2008. “Martín de Rada en el laberinto asiático”. Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia 15, pp. 77-89.
- Bernard, Henri. 1933. Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle, 1514-1588. Tientsin, Hautes Études, Francia.
- Boxer, Charles. 1978. The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770. The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres.

- Dunne, George. 1962. Generation of Giants: The Story of the Jesuits in the last Decades of the Ming Dynasty. University of Notre Dame Press, Indiana.
- Folch, Dolors. 2008. “Biografía de Fray Martín de Rada”. Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia 15, pp. 33-63.
- González de Mendoza, Juan. 1990. Historia del Gran Reino de la China. Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo, Madrid.
- Martínez, Bernardo. 1918. Historia de las misiones agustinas en China. Imprenta del asilo de huérfanos del S. C. de Jesús, Madrid.
- Ollé, Manuel. 2002. La empresa de China. De la Armada Inven- cible al Galeón de Manila. Acantilado, Barcelona.
- Ollé, Manuel. 2008. “300 años de relaciones (y percepciones) entre España y China”. Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia 15, pp. 91-99.
- Rodríguez, Isacio. 1978. Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas 14. Arnoldus Press, Manila.
- Rodríguez, Isacio y Jesús Álvarez F. 1992. Diccionario Biográfico Agustiniano. Provincia de Filipinas. Estudio Agustiniano 1, Valladolid.
- Santiago, Gregorio. 1922. Ensayo de una Biblioteca Iberoame- ricana de la Orden de San Agustín 6. Imprenta del asilo de huérfanos del S. C. de Jesús, Madrid.

Sección 2:

Aprendizaje de la lengua

Las traducciones de textos clásicos de medicina tradicional china. Análisis del caso del 黃帝内经经素问 Huangdi Neijing Suwen y sus traducciones al inglés y español

Liljana Arsovska

Introducción

La medicina tradicional china (MTC), acervo cultural de China, está conformada por un cuerpo teórico, contenido en miles de volúmenes de textos y libros clásicos y contemporáneos y una serie de procedimientos terapéuticos como la herbolaria, la acupuntura, el masaje, la moxibustión, el qigong, etc.

Desde el siglo XVIII y particularmente en el siglo XX, Occidente por medio de la traducción de las obras clásicas trató de conocer y comprender los contenidos y alcances de este campo cognitivo muy particular de China.

Las traducciones de los clásicos de MTC que se pueden leer en la actualidad, oscilan entre tres tipos de textos: traducciones, interpretaciones y recomposiciones.

1. Traducción de textos clásicos de MTC

Los procesos de traducción de los textos clásicos de medicina china han experimentado diversas dificultades:

1. Son escritos en chino clásico.
2. Aunque aparentemente las terminologías en chino, inglés, español y otras lenguas coinciden, es decir, 心 heart, corazón, 血 blood, sangre, 气 energy, energía, 脾 spleen, bazo, 肝 liver, hígado, etc., las implicaciones, usos y significados de estos

términos en chino y en otras lenguas indoeuropeas pueden tener variaciones importantes dependiendo del campo cognitivo en cuestión.

3. Algunas traducciones fueron realizadas por sinólogos que no conocían a fondo la medicina china.
4. Otras fueron hechas por médicos chinos que trataron de usar el vocabulario de la medicina occidental a la hora de traducir.
5. Otras fueron producto de médicos occidentales que no conocían a fondo la filosofía china, impregnada en el cuerpo teórico de la medicina china.

Además de eso, debemos considerar la naturaleza propia del chino. El elemento básico del chino son los caracteres cuya característica principal es la polisemia, es decir, los diferentes significados de un mismo carácter que se derivan del campo de influencia del carácter mismo y dependen del campo cognitivo donde aparecen y del sitio que ocupan en el enunciado chino.

Estas y muchas otras dificultades han desvirtuado en buena medida el proceso de la transmisión del conocimiento médico chino al Occidente.

La MTC, aceptada desde 1971 por la OMS de la ONU como patrimonio de la humanidad, y que ha demostrado que puede contribuir en aliviar varios padecimientos importantes propios de la sociedad moderna, aún está lejos de ser comprendida cabalmente por los círculos médicos de Occidente.

Para ello son necesarias muchas más traducciones serias de textos clásicos que puedan arrojar nuevas luces a los procesos actualmente predominantes de integración de la medicina moderna con las medicinas tradicionales del mundo.

2. El campo teórico de la medicina china

El campo teórico de la MTC lo componen una serie de teorías registradas en muchos libros escritos a lo largo de más de dos mil años. Entre ellos destacan varias obras clásicas cuyo ejemplo por excelencia es Huangdi Neijing, conformado de dos partes, Suwen y Lingshu. Esta obra es considerada por todos los estudiosos de medicina china

como el canon, la obra clásica y el libro de texto de la MTC. Contiene una buena parte del cuerpo teórico cimiento de la MTC.

Entre las bases filosóficas más importantes de la MTC destacan las teorías de 道 dao, 阴阳 yin-yang y 五行 wuxing, estrechamente relacionadas con la escuela filosófica daoísta. Estas teorías en la medicina china son aceptadas sin cuestionar y son aplicadas como método de análisis de una buena parte de los fenómenos relacionados con el binomio salud-enfermedad. Su uso como método de análisis lleva a la conformación de complejos sistemas teóricos de fisiología, etiología, patología, diagnóstico y tratamiento en MTC.

Hasta hace poco tiempo la transferencia de 道 dao, 阴阳 yin yang e 五行 wuxing a las lenguas occidentales se realizaba por medio de explicaciones e interpretaciones que dependían del campo semántico en turno.

Cuadro 1

Término	Religión	Naturaleza	Medicina
道 Dao	Dios	Naturaleza, principio, método, camino, universo, fuerza creadora	El auto cultivo de la vida
阴阳 Yin yang	Las fuerzas claras y oscuras	Los principios positivo y negativo del universo	Femenino - masculino
五行 Wu xing	Cinco elementos	Cinco elementos	Cinco elementos

Con el tiempo se vio que estas interpretaciones tal vez podrían ser aplicadas en algunos textos muy particulares, sin embargo sesgaban en gran medida el significado amplio de los términos chinos. Hoy en la mayoría de los diccionarios y traducciones actuales, dao y yin yang aparecen como nombres propios, explicados con notas de pie de acuerdo al campo cognitivo en los que aparecen.

3. El vocabulario de la medicina tradicional china

Todos los campos cognitivos poseen su propio vocabulario. El vocabulario de la MTC a *grosso modo* se puede dividir en filosófico y técnico. El filosófico proviene en buena medida del daoísmo (道, 阴阳, 五行, 气, 无为, 虚无)¹ y el técnico, en buena parte, oscila entre caracteres usados en distintos campos cognitivos (虚 deficiencia, 实exceso, 风viento, 寒frio, 湿humedad) que dentro de la medicina adquieran significado propio y términos acuñados específicamente para la medicina china (脏腑órganos y vísceras, 经络cañales y colaterales, etc.).

A continuación enumeraré algunos vocablos y conceptos básicos usados en la MTC con sus respectivas traducciones al español e inglés, copiadas de varios diccionarios y herramientas electrónicas.

Cuadro 2

Chino	Inglés ²	Español ³
道	Road, way, passage, zone, doctrine/ course, principle, superstition, to talk	Camino, principio, método, decir, /camino, canal, método, ideal, justicia, razón, moralidad, doctrina, (palabra medidora).
阴	Female principle, negative, shade, dark, cloudy/ female, passive, negative principle in the nature as opposed to yang	Principio femenino yin, sombra, dorso, negativo/ oculto, del otro mundo, principio yin de la filosofía y la medicina china/ yin (principio femenino o negativo en la naturaleza..., luna, sombra, partes genitales...)

1 Estos caracteres a propósito aparecen sin traducción, puesto que considero que no existe un solo término del español que pueda acotar sus múltiples significados y usos.

2 Las traducciones al inglés provienen de los dos diccionarios mencionados en la bibliografía. Por razones de espacio, incluí parte de las acepciones sin sus respectivos ejemplos de uso

3 Las traducciones al español provienen de los dos diccionarios, chino-español, citados en la bibliografía. Por razones de espacio, incluí parte de las acepciones sin sus respectivos ejemplos de uso.

阳	Male principle, sun, front,/ sun, south of a hill or north of a river, open, positive...	El Sol, Yang, principio masculino activo y positivo, claro, miembro viril/ Yang, principio masculino o positivo en la naturaleza, sol, claro, positivo.
五行	Five elements, water, fire, wood, metal and earth/ five elements (metal, wood, water, fire and earth) held by the ancients to compose the physical universe and later used by the Chinese medicine to explain various physiological and pathological phenomena...	Cinco elementos, agua, fuego, madera, metal, tierra, las cinco virtudes fundamentales, benevolencia, justicia, cortesía, sabiduría y sinceridad/ los cinco elementos (metal, madera, fuego, agua y tierra) considerados por los antiguos como componentes del universo físico...
气	Breath, vapor/ gas, air, weather, breath, get angry, make angry, anger, smell, spirit, vital energy, ...	Vapor, aire, aliento, espíritu, elemento más sutil, actitud, vigor, irritar, olor/ gas, aire, aliento, clima, olor, espíritu, enfadar, humillar, (en la med., china), energía vital, espíritu vital...
精	vigor, unmixed, fine, essence, semen/ spirit, extract, energy, vigor, demon, perfect, smart, clever...	Grano, refinado, esencia, esperma, espíritu, elemento constitutivo del ser, vigor, experto, concentrarse en.../ refinado, esencia, perfecto, fino, agudo, sutil, experto, vigor, energía espíritu, semen, demonio, (med.) substancia fundamental que mantiene el funcionamiento del cuerpo, esencia de la vida...
邪气	Depraved, heterodox, erroneous/ evil influence (med) pathogenic factor	Influjo, nefasto, diabólico, / maléfica tendencia, influencia malsana

Estas traducciones, que solo recogen una parte de los significados posibles de estos conceptos, demuestran claramente el enorme rango en el cual se mueven los significados, dependiendo del campo semántico relacionado con el campo cognitivo en cuestión y del sitio que estos caracteres ocupan en la sintaxis del enunciado chino. Al traductor, por lo tanto, se le exige conocer a fondo no solo los dis-

tintos significados sino también el uso y la interpretación correcta de ellos en los diferentes contextos cognitivos.

4. Las traducciones del Huangdi Neijing Suwen (capítulo I y V) al inglés y español

Las dificultades mencionadas previamente han limitado la aparición de traducciones de esta obra en el mundo occidental. Hoy en el mercado se pueden encontrar algunas versiones al español, inglés, francés, etc.

Para este trabajo hemos elegido dos capítulos del clásico del ramo de la MTC, el 黄帝内经素问Huangdi Neijing Suwen. Los capítulos seleccionados son el primero 上古天真论篇第一 y el quinto 阴阳应象大论篇第五. Las traducciones a tratar son la versión en inglés, “The Yellow Emperor Classsic of Internal medicine” de Ilza Veith y la versión al español. “Medicina tradicional china, El Primer Canon del Emperador Amarillo-El tratado clásico de la acupuntura” de Roberto González y Yán Jianhua.

El criterio de selección de capítulos se basó en la necesidad de trabajar con material que abarca temas y vocabulario tanto en el aspecto filosófico como técnico de la obra.

Veamos ahora el tratamiento de algunos conceptos aislados y su tratamiento en las respectivas traducciones. Cabe mencionar que estas traducciones aparecen en los capítulos abalizados, es decir, en el I y el V de la obra. En otros capítulos su tratamiento puede diferir.

Cuadro 3

Chino	Inglés	Español
道	Tao, the way of self cultivation	El método para alimentar la vida
阴阳	The male and the female principle	Yin yang
五行	Five elements	Cinco elementos
气	Vigor, vapor	Energía
精	The escence	Energía esencial
邪气	Noxious influences	Factores patógenos

Veamos ahora el tratamiento de frases y enunciados del texto en chino, transferidas al inglés y español.

5. Capítulo I:⁴

1. 夫上古圣人之教下也，皆谓之虚邪贼风，避之有时
...they said the weakness and noxious influences and injurious winds should be avoided at specific times.
...En la remota antigüedad, los maestros sabios enseñaban a los hombres a prevenirse de la “energía patógena externa productora de deficiencia (虚邪xu xie).(1)
2. 岐伯曰：女子七岁，肾气盛，
...When a girl is seven years of age, the emanations of the kidneys (肾气) become abundant.
...En la mujer, a los siete años, la energía del riñón comienza a crecer.
3. 二七，而天癸至，任脉通，太冲脉盛
...When she reaches her fourteenth year she begins to menstruate and is able to become pregnant and the movement in the great thoroughfare pulse (大冲脉) is strong.(1)
...A los dos sietes (14 años) se inicia la producción de 天癸 tiangui (2) se canaliza el canal 任脉 Renmai (3) se vigoriza el 冲脉 Chongmai (4).
4. 五七，阳明脉衰
...When the woman reaches the age of thirty-five, the pulse indicating [the region of] the “Sunlight” (2) (阳明) deteriorates.
...A los cinco sietes (35 años), la energía del canal 阳明 yang ming comienza a debilitarse. (5)

4. Por razones de espacio, eliminé las notas al pie de los textos de inglés y español y señalé con números los sitios donde aparecen en las respectivas versiones.

5. 七七，任脉虚，太冲脉衰少

...When she reaches the age of forty-nine she can no longer become pregnant and the circulation of the great thoroughfare pulse is decreased.(3)

...A los siete sietes (49 años), la energía del canal *Renmai* se hace deficiente, lo mismo que la del canal *Chongmai*.

6. 丈夫八岁，肾气实

...When a boy is eight years old the emanations of his testes (kidneys^腎) are fully developed.

...En el hombre, a los ocho años, la energía del riñón comienza a crecer.

7. 七八，肝气衰，筋不能动，天癸竭，精少，肾脏衰，形体皆极。

...At fifty-six the force of his liver (肝气) deteriorates, his muscles can no longer function properly, his secretion of semen is exhausted, his vitality diminishes, his testicles (kidneys) deteriorate, and his physical strength reaches its end.

...A los siete ochos (56 años), la energía del hígado se vuelve deficiente y los tendones se tornan flácidos. A los ocho ochos (64 años), hay un desgaste del 天癸 *tian gui*, la capacidad de almacenamiento del riñón se debilita, el organismo se hace débil, el pelo y los dientes se caen y el organismo revela cansancio.

8. 气脉常通，而肾气有余也

...The vigor of their pulse (气脉) remains active and there is a surplus of secretion of their testicles (kidneys).

...Su energía circula normalmente en los canales y la energía "esencial" (精气 *jing qi*) del riñón se conserva fuerte.

6. Capítulo V

1. 黄帝曰：阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。

...The Yellow Emperor said; "The principle of Yin and Yang [the male and female elements in nature] is the basic principle of the entire universe. It is the principle of everything in

creation. It brings about the transformation to parenthood; it is the root and source of life and death; and it is also found within the temples of the gods.

...El 阴阳 yin y el yang son una ley natural (天地之道 *Tian di zhi dao*), que constituye la característica intrínseca de todas las cosas. En el análisis de los procesos de nacimiento, crecimiento, desarrollo, declinamiento y eliminación se debe recurrir siempre al 阴阳 yin yang, lo mismo que cuando se efectúa algún tratamiento médico.

2. 阴静阳燥，阳生阴长，阳杀阴藏，阳化气，阴成形。

...Yang stands for peace and serenity, Yin stands for recklessness and turmoil. Yang stands for destruction and Yin stands for conservation. Yang causes evaporation and Yin gives shape to things.

...El 阴 yin es el principio pasivo, y el 阳 yang activo; cuando 阳 yang nace, 阴 yin crece, y cuando 阳 yang muere, 阴 yin se almacena. (1)

3. 清气在下，则生飧泄；浊气在上，则生（月真）胀。

...If the air upon earth is clear, then food is produced and eaten at leisure. If the air above is foul, it causes dropsical swellings.

...Si lo claro se detiene en su ascenso y se retiene en la región inferior del organismo, esto se manifestará mediante una diarrea con restos alimenticios sin (2) a su vez, si lo turbio que debe descender se retiene en la región superior del organismo, esto se manifestará por una sensación de opresión y plenitud toracoabdominal (3).

4. 故清阳为天，浊阴为地

...The pure and lucid element of light represents Heaven and the turbid element of darkness represents Earth.

...En la naturaleza, la energía pura 阳 yang es al cielo como la energía turbia es a la tierra.

5. 清阳实四肢，浊阴归六腑。

...Yang, the lucid element of life, is truly represented by the four extremities; and Yang the turbid element of darkness, restores the power of the six treasures of nature.

...La energía pura 阳 yang tiene la función de fortalecer y calentar los músculos y las estructuras corporales de las cuatro extremidades, en tanto que la energía turbia 阴yin retorna a las seis vísceras, por donde se elimina.

6. 水为阴，火为阳；阳为气，阴为味。

...Water represents Yin, and fire represents Yang. Yang creates the air and Yin creates the flavors.

...El fuego es la expresión material de 阳 yang, mientras que el agua es la expresión material de 阴yin. (En los alimentos y medicamentos), lo que se refiere a su energía corresponde a yang (阳为气 *yang wei qi*) (4) y su sabor corresponde a yin (阴为味 *yin wei wei*).

7. 味归形，形归气，气归精，精归化，精食气，形食味。

...The flavors belong to the physical body. When the body dies the ethereal spirit is restored to the air, having thus undergone a complete metamorphosis (having thus become naturalized). The ethereal spirit receives its nourishment from the air and the body receives its nourishment from the flavors.

...El sabor da origen a la forma, o estructura, y ésta da origen o alimenta a la energía ancestral, (元气 *yuan qi*). La energía intrínseca de los alimentos puede nutrir a la energía 阳为气 ancestral, es decir, la energía esencial se nutre del sabor propio de los alimentos. La función de transformación de la energía ancestral consiste en promover la producción de la energía tomada de los alimentos y, al mismo tiempo, en nutrir a la estructura corporal (形体 *xing ti*) (5).

8. 味伤形，气伤精；精化为气，气伤于味。

...Through transformation the ethereal spirit becomes air, and air is injurious to the perception of flavors.

...Un exceso o desequilibrio en la ingestión de un sabor (6) lesionará la estructura corporal, a la vez que un exceso en la ingestión de lo que se considera energía de los alimentos

lesionará a la energía esencial (精气 *jīng qì*). Esta última puede transformarse en energía ancestral, la cual también puede ser lesionada por desequilibrio en la ingestión de sabores.

9. 味厚则泄，薄则通。气薄则发泄，厚则发热。

...The heavy flavor (of the female element) then leaks out and extends itself and communicates with the aura (air) (of the male element). If this aura is thin it tends to leak out, if it is thick it becomes heated and inflamed.

...Los medicamentos o alimentos de sabor fuerte tienen una función catártica, mientras que los de sabor suave promueven la circulación de la sangre y la energía; por su parte, los medicamentos o alimentos de energía suave tienen una función dispersante y los de energía fuerte ayudan a la energía 阳 yang a calentar el organismo.

10. 壮火之气衰，少火之气壮。壮火食气，气食少火。壮火散气，少火生气。

...Strong passions reduce an exhaust the emanations, whereas moderate passion strengthens the emanations and makes them fertile. Strong passion consumes its emanations, whereas the emanations feed a moderate flame of lust. Strong passion scatters its emanations, whereas a moderate flame of lust begets life through its emanations.

...Si hay exceso de energía 阳 yang, se lesionará la energía ancestral (元气 *yuan qì*).

Cuando la energía 阳 yang es normal, puede nutrir continuamente a la energía “verdadera” (真气 *zhen qì*); a su vez, la energía patógena calor puede consumir la energía verdadera (真气 *zhen qì*), la cual depende de la energía 阳 yang. Por su parte, el exceso de energía 阳 yang produce dispersión de la energía qi 气.

11. 阴胜则阳病，阳胜则阴病。阳胜则热，阴胜则寒。重寒则热，重热则寒。

... If Yin is healthy then Yang is apt to be defective, if Yang is healthy then Yin is apt to be sick. If the male element is victorious the there will be heat, if the female element is victorious there will be cold. “(Exposure to) repeated and severe cold

will cause (a) hot fever (sensation). Exposure to repeated and severe heat will cause a cold sensation (chills).

...Un exceso de 阴yin indica una enfermedad 阳yang, mientras que un exceso de 阳yang revela una enfermedad 阴 yin (7). El exceso de 阳 yang se manifestará por calor y el exceso de 阴yin se manifestará por frío. Cuando el frío llega a su extremo se transformará en calor, en tanto que cuando el calor llega a su extremo se transformará en frío.

12. 寒伤形，热伤气。

...Cold injures the body while heat injures the spirit.

...El frío de origen externo lesiona la estructura corporal, mientras que el calor de origen externo lesiona la energía *qi 气*;

13. 气伤痛，形伤肿。

...When the spirit is hurt severe pains ensue, when the body is hurt there will be swellings.

...la lesión de la energía *qi 气* se manifestará por dolor, en tanto que la lesión de la estructura corporal se manifestará por tumefacción.

14. 风胜则动，热胜则肿，燥胜则干，寒胜则浮，湿胜则濡泻。

...When wind is victorious everything moves and stirs. When the heat overcomes the world then, in the end, swellings will ensue. When dryness overcomes the world everything will be scorched. When the cold overcomes the world the everything becomes light and floating. When dampness overcomes the world the moisture will be dispelled.

...La invasión del organismo por la energía patógena viento se caracteriza por movimiento (8), la lesión por la energía patógena calor se manifiesta por tumefacción, la lesión por la energía patógena sequedad se caracteriza por resequedad, la lesión por la energía patógena frío se manifiesta por edema, y la lesión por la energía patógena humedad se caracteriza por diarrea acuosa.

15. 天有四时五行，以生长收藏，以生寒暑燥湿风。

...Nature has four seasons and five elements. (1) In order to grant a long life the four seasons and the five elements store up the power of creation within cold, heat, excessive dryness, moisture, and wind.

...El cielo tiene cuatro estaciones y cinco elementos, por lo cual presenta los climas frío, cálido, reseco, húmedo y con mucho viento; en consecuencia, todo ser de la naturaleza pasa por los procesos de 生 *sheng* nacimiento-crecimiento, 张 *chang* desarrollo- florecimiento, 收 *shou* concentración y 藏 *cang* acumulación-almacenamiento.

16. 故喜怒伤气

...The emotions of joy and anger are injurious to the spirit.

...El enojo y la alegría en exceso lesionan a la energía *qi* 气

17. 厥气上行，满脉去形。

...When rebellious emotions rise to Heaven, the pulse expires and leaves the body.

...La energía rebelde (逆气 *ni qi*) que asciende anormalmente produce congestión en los vasos,

18. 其在天为热，在地为火，在体为脉，在脏为心

...The supernatural [powers] (神) of Summer create heat in Heaven and fire upon Earth. They create the pulse within the body and the heat within the viscera.

...Su expresión en el cielo es el calor, mientras que en la tierra corresponde al fuego y en el organismo a los vasos (sanguíneos); su órgano, el corazón;

19. 故曰：天地者，万物之上下也；阴阳者，血气之男女也；左右者，阴阳之道路也；水火者，阴阳之征兆也；阴阳者，万物之能始也。

...Hence it is said: Heaven and Earth are the highest and lowest of all creation. Yin and Yang [the two elements in nature] create desires and vigor in men and women. The ways of Yin and Yang are to the left and to the right. Water and fire are the evidences and symbols of Yin and Yang. Yin and Yang are the source of power and the beginning of everything in creation.

...Se dice que todas las cosas nacen y crecen entre el cielo y la tierra; la sangre, la energía qi y los sexos masculino y femenino son diferentes expresiones de 阴阳 yin y yang. Lo izquierdo y derecho son el camino del 阴阳 yin y yang; el fuego y la tierra son las expresiones materiales de la actividad 阴阳 yin y yang; y 阴阳 yin y yang son el origen de todas las cosas.

20. 年六十，阴痿，气大衰，九窍不利，下虚上实，涕泣俱出矣。

...At the age of sixty the life-producing force of Yin declines and impotence sets in. The nine orifices no longer benefit each other. The orifices below become insubstantial and vacant while those above remain substantial and real, and the ability to weep is totally exhausted.

...A los 60 se pondrá de manifiesto impotencia, un gran debilitamiento de la energía ancestral (元气 *yuan qi*), alteración funcional de los nueve orificios y manifestaciones patológicas caracterizadas por exceso en las partes superiores del cuerpo (por ejemplo: en la cabeza) y deficiencia en la región inferior del organismo, así como rinorrea y lagrimeo.

21. 故邪风之至，疾如风雨

... Evil customs affect the body as much as wind and rain affect the body.

... Cuando la energía patógena viento invade el organismo, la enfermedad que se presenta es como una tempestad, pues se transforma con mucha rapidez.

7. Conclusiones

De los ejemplos de traducción, tanto de términos aislados como de enunciados completos, se desprenden múltiples conclusiones:

1. Es evidente que en el campo semántico de la MTC existen muchos términos los cuales en inglés y español no poseen equivalentes ni dinámicos y aún menos exactos.
2. En ambas traducciones aparecen un sinnúmero de conceptos y términos ajenos al campo cognitivo de la medicina occidental. Por ello, aunque entendemos las palabras en español o

inglés (energía del hígado, deficiencia de sangre, exceso de viento, etc.) estos por sí solos no nos dicen nada e incluso causan confusión debido a las ideas prestablecidas de ellos.

3. En ambas traducciones la cantidad del contenido supera por mucho la cantidad del original.
4. En la traducción al inglés se traducen la gran mayoría de conceptos y términos, mientras que en la del español, la gran mayoría de los términos técnicos aparecen en chino como nombres propios interpretados por medio de notas de pie.
5. En la traducción al inglés aparecen términos como aura, espíritu etéreo y otros que no tienen paralelos en el pensamiento chino.
6. En la traducción al inglés se hace un gran esfuerzo por evitar el uso de términos y palabras que pertenecen al campo semántico de la medicina occidental moderna incluso cuando su uso podría ser apropiado y benéfico para aclarar el significado.
7. En la traducción al español abundan las notas de pie (en varios capítulos ellas exceden por mucho el contenido del original) que interpretan, explican o describen conceptos y términos propios de la medicina china y ausentes en la occidental.
8. En la traducción al español, que pretende demostrar el rango de la obra como un libro de texto de medicina, se prepondera el uso de términos de medicina occidental en demérito del tratamiento de conceptos y términos filosóficos, característicos del lenguaje de la medicina china.
9. El resultado de la traducción al inglés permite deducir la partida o el motivo de la traducción el cual se puede reducir en: “necesidad de transmitir al inglés información considerada como interesante e importante en el acervo cultural chino”.
10. Del resultado de la traducción al español se desprende la siguiente posible conclusión: “necesidad de transmitir al español los fundamentos del cuerpo teórico de la medicina tradicional china que guían la cada vez más ejercida práctica clínica de la misma en el hemisferio occidental.
11. En ambas versiones se observa la enorme falta de un vocabulario estandarizado e unificado de la medicina china. La misma palabra está sujeta a diferente tratamiento en distintos contextos y a veces incluso en un contexto similar.

12. La versión al español intenta resolver esa dificultad por medio de un extenso glosario de términos y conceptos que se aclaran por medio de largas definiciones y explicaciones.
13. En resumen, el tratamiento vertido en ambas traducciones oscila entre tres diferentes procedimientos: traducir, interpretar y recomponer. Los diferentes motivos de las versiones en inglés y español determinan en buena parte los diferentes tratamientos del texto original y los respectivos efectos de los textos en inglés y español entre su público receptor.

Bibliografía

- Fenn, Courtenay. 1966. *The Five Thousand Dictionary, Chinese – English*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- González, Roberto. 1996. *Medicina Tradicional China, El primer Canon del Emperador Amarillo, El Tratado Clásico de Acupuntura*. Grijalbo, México D.F.
- Hui, Yu. 2003. *A New Century Chinese – English*. Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing.
- Matéos, Fernando. 1977. *Diccionario español de la Lengua China*. Espasa Calpe, Madrid.
- Sun, Yizhuo. 2004. *Nuevo Diccionario Chino- Español*. Shangwu Yinshuguan, Beijing.
- Veith, Ilza. 2002. *The Yellow Emperor's Classic of Internal medicine*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Wang, Qi e Yingqiu Ren. 1981. *Suwen, Jinshi*. Guizhou Renmin Chubanshe, Guizhou.

Los proverbios chinos *chengyu* 成语: un acervo histórico-cultural en acción

Radina Plamenova Dimitrova

Una lengua, cualquiera que esta sea, dispone de un compendio de palabras que a veces no es suficiente para describir toda la realidad circundante que le corresponde. Las palabras por su naturaleza son polivalentes, es decir, tienen la capacidad de juntarse y separarse libremente, para cumplir con distintos objetivos con respecto a lo que se busca expresar. Por lo regular, las palabras se combinan instantáneamente para transmitir un cierto sentido, sin que esto sea de manera perdurable o fija. Dentro de estos conjuntos, las palabras suelen participar con alguno de sus significados, aportándolo al significado total. Estas uniones también suelen encargarse sobre todo de comunicar (información, verdades, situaciones, etc.), y en raros casos de calificar o expresar evaluación. Observemos los siguientes ejemplos:

吃饭	吃早饭	吃面包	吃醋	吃瓦片
comer	desayunar	comer pan	¿comer vinagre?	icomer tejas!
(comida)				

En el caso de los primeros tres ejemplos, la idea es transparente. “Comer”, “desayunar” y “comer pan” se refieren a lo que se puede resumir como acciones cotidianas y universales. Las palabras que participan dentro de estos conjuntos —bastante recurrentes en el habla, al igual que en la lengua escrita— aportan sus significados más inmediatos; no surge ni la mínima duda de que se está tratando de comunicar otra cosa. El cuarto ejemplo nos hace dudar de si se debe entender literalmente o no, dado que el vinagre realmente

es un alimento. En el caso del quinto ejemplo, claramente nos damos cuenta que lo que se dice no es lo que comunican las palabras “comer” y “tejas” por separado o juntas. El significado de este conjunto va más allá de los significados básicos de las palabras que lo componen. Esto es señal de que nos hemos topado con uno de los fenómenos lingüísticos más interesantes y más difíciles de dominar a la hora de aprender una lengua extranjera: el fraseologismo.

La fraseología, que etimológicamente significa “estudio de las frases”, se ocupa de aquellas uniones de palabras que son invariables o de limitada variabilidad, y funcionan como entidades lingüísticas con significado único. “Los fraseologismos se guardan en un estado hecho y también se reproducen de tal manera en la lengua, como entidades conservadas. Se contraponen a las uniones de palabras libres, que se componen libremente y se utilizan con su significado directo” (Alexiev 2002:71). En segundo lugar, tienen la específica función no tanto de comunicar información, sino de expresar opinión, actitud, evaluación, emoción, etc. Lo que es más, las frases hechas suelen ser estrictamente culturales, es decir, entran en pleno funcionamiento y se entienden solo dentro del marco de la lengua y la cultura dadas.

¿A qué se refieren los chinos con “comer vinagre”? Al hecho de tener celos: el más ácido y corrosivo de los sentimientos humanos. ¿Y quién es para los chinos el “come-tejas”? Es aquella persona que vive de lo que económicamente le brinda el hecho de prestar a otras personas su propio techo; “comer tejas” significa “vivir de rentas”, y constituye un reproche indirecto hacia aquellos que ganan su dinero fácilmente, sin esforzarse por trabajar. Estas dos frases hechas funcionan nada más en el contexto chino; su traducción literal a otras lenguas provoca perplejidad en los oyentes. Para ser entendidas correctamente, uno o tiene que ser chino, o tiene que estar provisto de un cabal aprendizaje en cuanto al significado de estas unidades fraseológicas.

Siendo naturalmente un tipo de unidad fraseológica, el proverbio *chengyu* 成语 comparte toda una serie de características con las frases hechas en general: 1. Es unidad semántica con significado fijo, el cual no equivale al significado literal de cada uno de los componentes, 2. Muchas veces se construye de manera metafórica, 3. Opera dentro de un contexto cultural peculiar, 4. Está encargado de cumplir con una función emotiva, posee expresividad; etc. Otra característica de este tipo de fraseologismos es que es “cuatrisílabo”, porque

como regla está compuesto por cuatro caracteres y, respectivamente, por cuatro sílabas. Teniendo en cuenta la compleja naturaleza de los proverbios *chengyu*, estos se pueden abarcar desde muy diversas perspectivas.

1. Posición dentro de la fraseología china

Dentro de la impresionante diversidad fraseológica que caracteriza la lengua china, los proverbios *chengyu* ocupan el lugar de los “fraseologismos clásicos, que pertenecen en mayor medida al lenguaje culto, escrito, y menos a la lengua hablada” (Alexiev 2002:75). Esto se debe a su origen: los *chengyu* se van formando y acumulando como parte de la milenaria tradición escrita del país. Los encontramos en las crónicas históricas, los tratados filosóficos, los cánones budistas, las obras literarias, etc. Los *chengyu* evocan en la mente de los chinos historias enteras y personalizadas. Estas suelen contener detalles en cuanto a una época concreta, sucesos históricos, personajes definidos, fenómenos naturales y culturales, es decir, proveen bastantes referencias a la realidad. Ejemplos:

1. 刻舟求剑 [kèzhōu qiújiàn]: “Hacer marca en la lancha para buscar la espada”. Viene de los anales históricos *Primaveras y otoños del Señor Lü*, 《呂氏春秋》 [Lǚshí Chūn-Qiū], que se terminaron de compilar alrededor del año 239 a. C. Se refiere a la siguiente historia: mientras atravesaba el Río Yangtze, un hombre del reino Chu perdió su espada en el agua. Él inmediatamente hizo una marca sobre la lancha para recordar el lugar donde había caído su arma. Llegando a la orilla, el hombre saltó en el agua para buscar la espada allí donde indicaba la marca. Por supuesto no la encontró (Chiang 1998; Xing 2004c). El significado de este proverbio es: adoptar una conducta inadecuada, sin considerar la realidad y el desarrollo de los eventos. Se dice que la anécdota surgió como crítica contra la mentalidad de los confucianos, cuya actitud demostraba una extrema falta de flexibilidad en su pensamiento (Alexiev 2002:75).

2. 揠苗助长 [yàmiáo zhùzhǎng]: “Jalar los brotes para ayudarlos a crecer”. Proviene del tratado *Mengzi* 《孟子》 (400-300 a.C.) que lleva el nombre del famoso pensador, quien continúa y desarrolla la obra de Confucio de manera brillante: había un campesino de carácter muy impaciente a quien siempre le parecía que los brotes en su campo no crecían bastante rápido. Pensando que era una buena manera de acelerar su crecimiento, un día se dedicó a jalar cada uno de los brotes un poquito para arriba. Llegando a su casa al anochecer, se lo contó a sus familiares. Estos, perplejos y desesperados, corrieron al campo para descubrir que todas las plantas ya se habían marchitado (Chiang 1998). Se utiliza para describir a “personas que infringen las reglas objetivas del desarrollo de las cosas, que se precipitan hacia el éxito, arruinando todo” (Xing 2004c: 303).

El caso de este proverbio es interesante con algo más. Los *chengyu* suelen ser poco variables, debido precisamente al hecho de que son parte de la cultura clásica y escrita. Sin embargo, la modernización de la lengua china ha podido causar modificaciones hasta dentro de un ámbito tan poco abierto para los cambios como son los cuatrisílabos. El carácter 揠 [yà] (tirar, jalar) es muy antiguo y literario, la gente común y corriente en la China actual no lo reconoce fácilmente. Por eso es sustituido por su sinónimo más divulgado 拔 [bá], y del original 揠苗助长 el proverbio se transforma en 拔苗助长, siendo así más claro y comprensible para todos los niveles de la sociedad china.

3. 瞎子摸象 [xiāizi mō xiàng]: “Los ciegos están tentando el elefante”. El origen de este proverbio es indio y su fuente es la *Mahayana Mahaparinirvana Sutra*, 《大般涅槃经》 [Dàbān Nièpán Jīng], uno de los textos principales del budismo Mahayana, traducido al chino entre los siglos II y IV d. C. La situación que describe es curiosa: un grupo de ciegos, llevados por su gran curiosidad de saber cómo es el elefante, un día se pusieron a tocar las diferentes partes de su cuerpo gigante. Después de un largo rato empezaron a comentar entre sí sus impresiones y todas eran diferentes. Aquel que tocaba los colmillos consideraba que el elefante parecía un nabo enorme;

el que palpaba las orejas dudaba si no fuera más como un bieldo; el que tentaba la trompa opinaba que el elefante era una rama muy gruesa; el que abrazaba la pierna importunaba: ies como pilar de piedra!; el que tenía las manos sobre la panza del animal discutía que tenía la forma de cuba de agua; el que agarraba la cola gritaba: ¡El elefante es una soga! Los ciegos continuaron discutiendo sin ponerse de acuerdo cómo al fin y al cabo era el elefante. (Yang 1991). Este proverbio es “metáfora para la sustitución de lo entero por una parte suya, o para una conclusión precipitada y basada en un conocimiento parcial” (Xing 2004c: 321).

4. 黔驴技穷 [qiánlú jì qióng]: “Las habilidades del burro de Guizhou se agotan”. Los *chengyu* como regla son anónimos, provienen de la creación popular y carecen de autor. Sin embargo, se encuentran también casos en los cuales la autoría de cierto proverbio es históricamente comprobada, aunque esta suele ir borrándose con el largo y frecuente uso. La curiosa historia del burro de Guizhou proviene de una colección con obras literarias del famoso erudito Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819 d.C.) que vivió durante la dinastía Tang media. Un hombre de Guizhou, donde jamás se habían visto burros, decidió comprar uno de estos animales, pero luego lo abandonó en el monte. Lo vio el tigre y echó a correr todo espantado del rebuzno del animal misterioso. Sin embargo, con el tiempo se fue acostumbrando al comportamiento del burro, se le iba acercando más y más, hasta que un día lo atacó y se lo comió (Yang 1991). Este *chengyu* critica a las personas que ponen mucho esfuerzo en impresionar, acabando por exponer sus habilidades limitadas.

2. Capacidad de síntesis y transmisión de información histórico-cultural

Una de las características de mayor importancia de los *chengyu* es su función como “contenedor-sintetizador-comunicador” de información histórico-cultural. Mediante solamente cuatro caracteres, los proverbios *chengyu* logran codificar a veces muy complicadas

tramas históricas, razonamientos filosóficos, trasfondo cultural, etc. El siguiente cuatrisílabo constituye un excelente ejemplo de todas las distintas áreas y niveles de conocimiento que puede abarcar una frase de este tipo.

割发代首 [gēfà dàishǒu], “Cortar el cabello y sustituir la cabeza”. Aquí se nos cuenta un episodio de la vida del notorio general Cao Cao 曹操 (155 - 15.3.220 d. C.), un excelente militar y estratega quien se hizo soberano del reino Wei 魏. Estos sucesos toman lugar durante la tumultuosa y bélica época de los *Tres Reinos*, 三国 [Sāngúo] (220-280 d.C.). “Debido a los conflictos incesantes entre los líderes de diferentes lugares, no había quien sembrara la tierra, los campos quedaban desolados y reinaba la hambruna. Fue entonces cuando Cao Cao implementó el sistema *tuntian* 屯田: el gobierno se encargaba de repartir la tierra, las semillas, las vacas de tiro, la herramienta para la producción agrícola; los campesinos daban una parte de su cosecha al gobierno y guardaban el resto para sí. En tiempos de paz, los soldados mismos debían labrar la tierra y producir solos su ropa y alimentos. Unos años después, la cantidad de alimentos aumentó, los problemas con las provisiones del ejército habían sido resueltos, la sociedad se volvió relativamente estable” (Huang 2005: 3-4). Con el propósito de proteger a los campesinos de las frecuentes incursiones, Cao Cao promulgó pena de muerte para quienes se atrevieran a destruir la siembra a propósito.

“En el tiempo de la primera cosecha después de efectuar la reforma *tuntian*, justo cuando el trigo ya estaba listo para recoger, Cao Cao pasaba con sus tropas al lado de unos campos. De repente, su caballo se asustó y echó a correr, apisonando muchísimo trigo. Cao Cao inmediatamente se dirigió hacia los oficiales a su alrededor: “Mi caballo destruyó tanto trigo, esto es una violación de la ley, por favor efectúen el castigo correspondiente.” Los oficiales respondieron: “Esto es un accidente, no es destrucción intencional de la producción.” Otros dijeron: “Usted es el comandante supremo del ejército, ¿cómo es posible castigarle?” Pero Cao Cao declaró: “He violado la ley promulgada por mí mismo, si no se me castiga, ¿cómo podré encabezar al ejército?” Al decir esto, Cao Cao sacó su espada y cortó su cabello. En aquellos tiempos, esto era un castigo severo” (Huang 2005: 4).

Según el código moral confuciano, infringir cualquier daño sobre el propio cuerpo de uno equivalía a arremeter contra sus padres. La piedad filial desde siempre ha sido una categoría moral fundamental, parte del reglamento de comportamiento dentro de la sociedad confuciana; la obediencia a los padres sigue siendo profundamente arraigada en la mentalidad de la gente del Lejano Oriente. Por eso, el cabello se dejaba crecer sin jamás cortarlo; los tatuajes, las orejeras, las perforaciones y cualquier tipo de modificación del cuerpo eran vistos por los chinos como signos de barbarie, y hasta hoy día son vistos con sospecha y rechazo. Así, al conocer en detalle el contexto histórico y cultural de esta anécdota, el extranjero queda convencido de que Cao Cao no evitó la pena de muerte con nada más un corte de cabello refrescante, sino sustituyó un castigo muy severo por otro de semejante intensidad.

3. Características estructurales

Al proverbio *chengyu* por un lado se le denomina cuatrisílabo, y por otro patrón de cuatro caracteres 四字格 [sìzì gé]. Esta estructura concisa y bien balanceada le permite inscribirse perfectamente dentro del fonograma bisílabo de la lengua china moderna. Jamás podríamos dar suficientes ejemplos para demostrar de manera exhaustiva la enorme diversidad que presenta la sintaxis interna de los *chengyu*. Esto “se subdividen en dos grandes grupos: *chengyu* paralelos (AB+CD) y no paralelos (A+BCD; ABC+D; A+B+C+D). Los primeros poseen una estructura simétrica de dos partes (2+2) que se complementan mutuamente. Las dos nociones que constituyen cada una de las partes pueden estar en distintas relaciones gramaticales entre sí” (Alexiev 2003: 16).

1. 身体力行 [shēntǐ lìxíng]: “El cuerpo ha experimentado, la fuerza ha realizado”.

S V S V

Describe a la persona que ha experimentado algo personalmente y ha logrado algo con arduo trabajo. Su composición es Sujeto-Verbo + Sujeto-Verbo.

2. 搔头弄姿 [sāotóu nòngzī]: “Arreglar el cabello, aderezar la apariencia”.

V O V O

Significa “coquetear demasiado”. La estructura es Verbo-Objeto + Verbo-Objeto.

3. 口蜜腹剑 [kǒumì fùjiàn]: “En la boca miel, en el vientre espada”.

Ccl O Ccl O

Se refiere al hipócrita ladino que esconde sus malas intenciones detrás de una amable apariencia (Xing 2004a: 79). La construcción de este cuatrisílabo combina complemento circunstancial de lugar (en la boca, en el vientre) y objeto (miel, espada).

4. 粗茶淡饭 [cūchá dànfàn]: “Simple té y humilde comida”.

A S A S

Significa llevar una vida modesta y no ostentosa. La estructura es Adjetivo-Sustantivo + Adjetivo-Sustantivo.

5. 口口声声 [kǒukǒu shēngshēng]: “Muchas bocas, muchas voces”.

Sx2 Sx2

Expresión peyorativa que significa “decir una y otra vez, repetir sin fin”. En la lengua china, la reduplicación de un sustantivo conlleva la idea de multitud o repetitividad; la composición de este proverbio se basa en la reduplicación de dos sustantivos (Sx2 + Sx2).

“En el caso de algunos proverbios paralelos, es posible inversión de las dos partes; el orden (AB+CD) se transforma en (CD+AB). Por ejemplo, 粗茶淡饭 (“simple té y humilde comida”) tiene la variante 淡饭粗茶 (“humilde comida y simple té”). Esto se da solo cuando las dos partes del proverbio son relativamente independientes y no existe una relación de subordinación o de causa-efecto entre ellas” (Alexiev 2003: 15). Los cuatrisílabos como 刻舟求剑 (“Hacer marca en la lancha para buscar la espada”) o 割发代首 (“Cortar el cabello y sustituir la cabeza”) son invariables dado que remiten a fábulas y por lo tanto existe una lógica narrativa que determina la sucesión entre las acciones realizadas.

El grupo de los proverbios no paralelos es mucho menos numeroso, pero presenta una gran variedad estructural.

A+BCD (BCD es el grupo del predicado)

1. Cuando A desempeña el papel de sujeto.

日 落西山 [rì luò xī shān]: “El sol declina hacia la Montaña del Oeste”: algo va hacia su fin.

S V Oc

2. Cuando A desempeña el papel de objeto.

力 不从心 [lì bù cóng xīn]: “La fuerza no sigue al corazón”.
O predicado.

Se usa para describir a personas cuyas habilidades de uno no corresponden a su ambición.

3. Cuando A desempeña el papel de verbo.

微 不足道 [wēi bù zú dào]: “Es insignificante y no merece hablar de ello”.

V Predicado.

Se refiere a lo que es insignificante, sin importancia. La construcción de este *chengyu* en realidad consta de dos predicados, uno simple (微: es insignificante) y uno compuesto (不足道: no merece comentarlo).

ABC+D (la relación el del tipo Adjetivo - Sustantivo: ABC determina a D).

井底之 蛙 [jǐng dǐ zhī wā]: “La rana en el fondo del pozo”.

A S

Este cuatrisílabo proviene del famoso tratado daoísta *Zhuangzi* 《庄子》 [Zhuāngzǐ] y es epíteto para personas de mentalidad cerrada, limitadas en su pensamiento y contentas con su mediocridad (Xing 2004c; Yang 1991).

A+B+C+D (interrelación semántica entre los cuatro componentes).

骄奢淫逸 [jiāo shè yín yì]: “arrogante, extravagante, disipado, perrezoso”: una vida vacía.

风花雪月 [fēng huā xuě yuè]: “viento, flores, nieve, luna”: romántica, experiencias románticas; escritos de carácter sentimental; aventuras amorosas; relaciones sexuales, etc.

Otros ejemplos de la sintaxis interna de los clásicos cuatrisílabos:

1. 白驹 过 隙 [báijū guò xì]: “yegua blanca pasa frente la hendidura (en el muro)”.

Sc V Ccl

Equivaldría a la exclamación-suspiro: ¡Cómo pasa el tiempo! Es una oración simple que tiene la estructura Sujeto compuesto-Verbo-Complemento circunstancial de lugar.

2. 狐 假 虎威 [hú jiǎ hǔwēi]: “La zorra presume con el poder del tigre”.

S V Oc

La expresión viene de la crónica *Estrategias de los Reinos Combatientes* 《战国策》 [Zhànguó Cè] del s. II a. C. y significa intimidar a los demás presumiendo con conexiones poderosas. Está compuesto según el modelo Sujeto-Verbo-Objeto compuesto.

3. 视如敝履 [shì rú bìlǚ]: “mirar (a alguien) como zapato viejo”.

视如草芥 [shì rú cǎojiè]: “mirar (a alguien) como mala hierba”.

视如粪土 [shì rú fèntǔ]: “mirar (a alguien) como montículo de heces”.

V C O

Las tres variantes significan: tratar con desprecio, juzgar y rechazar como inútil, denigrar. El caso de este proverbio es ejemplo de la variabilidad léxica (sobre todo sinónima) que presentan ciertos cuatrisílabos. La construcción es Verbo-Conjunción-Objeto.

4. Funciones gramaticales y sintagmáticas

Los proverbios *chengyu* son multifuncionales dentro de la oración china. Para demostrar de mejor manera los alcances de su naturaleza gramatical, se darán ejemplos empleando un solo cuatrisílabo: 拔苗助长, “Jalar los brotes para ayudarlos a crecer”.

1. Sustantivo / Sujeto

拔苗助长是人人能犯的错误。

“Jalar los brotes para ayudarlos a crecer” es un error que cualquiera puede cometer.

2. Verbo / Predicado

不少教练员拔苗助长，随意调整运动员的训练计划。

Muchos entrenadores “jalan los brotes”, y reajustan a su antojo el plan de entrenamiento de los deportistas.

3. Adjetivo / Determinante del sustantivo

拔苗助长的发展就是“瞎折腾”。

El desarrollo tipo “jalar los brotes para ayudarlos a crecer” es “dar la vuelta a ciegas”.

4. Sustantivo o frase sustantivada / Objeto

小学开设第二外语引家长议拔苗助长or激发潜能？

La implementación de segunda lengua en la primaria: ¿será juzgada por los padres como “jalar los brotes” o “estimular el potencial”?

5. Frase sustantivada / Complemento

他都是拔苗助长地做事情，太不耐心！

Él todo lo hace jalando los brotes, ¡es demasiado impaciente!

5. Valor expresivo y estilístico

Como mencionamos anteriormente, la tarea más importante del proverbio *chengyu*, a la par de la síntesis y la transmisión de información histórico-cultural, es también expresar opinión, actitud, evaluación, emoción, etc. Todos los cuatrisílabos arriba mencionados se

pueden nombrar como ejemplos de la carga expresiva inherente a estos proverbios. Sin embargo, desprovistos de una explicación adecuada en cuanto al contenido, en la enorme parte de los casos nos quedaríamos sin la herramienta de penetrar en el sentido del *chengyu* y de entender la actitud que expresa. A veces podemos tratar de adivinar en qué dirección, positiva o negativa, va la evaluación que sugiere un cuatrisílabo. Por ejemplo:

La traducción literal del proverbio 愚公移山 [yúgōng yíshān] es “El tonto viejo mueve la montaña”. Si razonamos lógicamente, nos surge la pregunta: ¿se trata de alguien que se esfuerza en lo imposible o de un hombre de gran voluntad que se dedica a una tremenda labor, pero es ridiculizado por los demás? La palabra “tonto” nos inclina hacia el valor irónico y negativo; la idea de “mover montañas” sugiere una voluntad inquebrantable y admirable, y por lo tanto nos hace considerar también la posibilidad de un sentido positivo. Podremos tomar la decisión solamente después de consultar el contenido del cuento. La fuente de este es el tratado daoísta *Liezi* 《列子》, donde se cuenta cómo un señor de edad muy avanzada movilizó a toda su familia para remover la montaña que estorbaba el paso y obligaba a la gente a rodearla. Todos se reían de él, aconsejándole que abandonara sus planes. Sin embargo, confiando en que sus numerosos descendientes y las futuras generaciones continuarían con su obra, el viejo persistió en su proyecto. Asustado, el espíritu de la montaña pidió ayuda al emperador del cielo; este, conmovido por la voluntad del hombre, mandó a sus ayudantes a quitar la montaña y ponerla en otro lugar (Chiang 1998; Xing 2004a). Ahora sí podemos concluir que el significado de este cuatrisílabo se aproxima al proverbio inglés “Where there is a will, there is a way” y al dicho español “Querer es poder”, y estar seguros de que expresa una evaluación positiva.

Otro caso similar encontramos en *Estrategias de los Reinos Combatientes*: el proverbio 画蛇添足 [huàshé tiānzú], que se traduce como “Dibujar una serpiente y añadirle patas” (Yang 1991: 79). Sabiendo claramente que en realidad los reptiles no tienen extremidades, presentimos que muy probablemente se trata de una exageración, y que la idea implícita en este proverbio es negativa. Y no nos equivocaríamos, porque este *chengyu* se burla precisamente la excesiva creatividad del protagonista, quien perdió la apuesta con un amigo

por añadir patas a la serpiente que pintaba y así producir una imagen inverosímil (Xing 2004c).

El alto grado de expresividad que caracteriza a los clásicos cuatrisílabos, convierte a éstos en una poderosa herramienta de la lengua. Su uso adecuado atribuye matices de erudición y refinamiento al estilo de la persona que habla o escribe. Con los *chengyu*, el emisor del mensaje a la vez sofistica y abrevia su discurso. Sofistica, porque introduce elementos de la cultura antigua y del lenguaje culto; abrevia, porque la forma concisa de estos proverbios concuerda perfectamente con la tendencia sintética en la lengua china y ayuda a la fluidez de la expresión. Los siguientes cuatro ejemplos son muy utilizados tanto en el lenguaje escrito, como en la comunicación verbal. Se les puede encontrar en artículos de prensa, en obras literarias, en manuales de enseñanza, etc., y también se les puede escuchar en programas de radio y televisión, en el habla cotidiana, etc.

风和日丽 [fēnghé rìlì]: “El viento es caliente y el sol es hermoso”: un día de buen clima

空中楼阁 [kōngzhōng lóugé]: “Torres en el aire”: construir castillos en el aire

针锋相对 [zhēnfēng xiāngduì]: “Agujas se contraponen”: opiniones o actitudes diametralmente opuestas; aguda confrontación entre oponentes

泥牛入海 [níniú rùhǎi]: “La vaca de barro entra en el mar”: desaparecer sin huella

6. Lugar de los *chengyu* dentro de la enseñanza del chino para extranjeros

Es indiscutible la importancia de los proverbios *chengyu* como parte del conocimiento básico que un estudiante debe acumular durante el proceso de aprendizaje de la lengua china: una experiencia no sólo lingüística, sino también cultural. Por lo tanto, el dominio de un conjunto mínimo de fraseología, y sobre todo de *chengyu*, es de gran utilidad para desarrollar las habilidades de entendimiento y comunicación de los estudiantes extranjeros dentro del contexto chino.

Los cuatrisílabos ocupan un lugar central dentro de la enseñanza del chino antiguo. El contenido de muchas lecciones en los manuales

de chino clásico se organiza alrededor de la explicación de un *chengyu*: se cita el texto original, a veces acompañado por traducción al chino moderno; se añade información sobre la fuente, el autor, la época, el contexto cultural, etc.; se explica con detalle el vocabulario y la gramática del texto original del cuento. Para demostrar en breve cuánta información adicional implica la buena explicación de un cuatrisílabo, daremos el siguiente ejemplo:

一毛不拔 [yīmáo bùbá]: “No arrancarse ni un pelo”

El proverbio viene del tratado *Mengzi*, y más concretamente de su último capítulo *Jin Xin* 《孟子·盡心》, donde se exponen algunas de las ideas fundamentales del filósofo. Encontramos la siguiente oración: “Mencio dijo: “El maestro Yáng tiene su doctrina fundada en el yo; aunque con sólo arrancarse un cabello hubiese beneficiado al mundo, no lo habría hecho” (Pérez Arroyo 1995: 301). *Yangzi* 杨子 es considerado el primer sabio retirado daoísta, quien niega la postura confuciana de sacrificarse por el bienestar de la sociedad humana, y enfatiza el deber de preservar y cultivar la vida propia. Lamentablemente, hoy día no se conserva ninguna obra que pueda brindar más luz sobre su pensamiento, sólo existen menciones de él y algunas de sus ideas en otros tratados filosóficos. También se podría añadir que hoy día este proverbio tiene otra forma fraseológica, en combinación con la frase “gallo de hierro”, 铁公鸡 [tiěgōngjī]:

铁公鸡: 一毛不拔 [tiěgōngjī: yīmáo bùbá]: “Gallo de hierro: ni una pluma le puedes sacar”

El *chengyu* se transforma en un *xiehouyu* 歇后语, “palabras después de pausa”, que constituye otra categoría fraseológica, representativa para la comunicación verbal y la oralidad. “Este tipo de frases hechas presentan cierta similitud con los acertijos” (Alexiev 2003: 19). La segunda parte del *xiehouyu* suele ser un *chengyu* que viene a explicar la primera parte, codificada como una metáfora o una alegoría. En este caso concreto, el sentido del cuatrisílabo queda modificado (ya no se trata de un pelo, sino de una pluma) y más cercano a lo cotidiano, dado que la totalidad de las dos partes describe al avaro, a quien difícilmente se le puede sacar dinero; o como se dice en México al que “no dispara ni en defensa propia”.

El valor lingüístico y cultural de los clásicos cuatrisílabos hace indispensable su incorporación dentro de la enseñanza del chino moderno y del chino antiguo. Son también muy recomendables los cursos especializados sobre fraseología china, donde el *chengyu* se estudia a la par de las demás categorías idiomáticas, tales como *xiebouyu* 歇后语, *yanyu* 谚语, *suyu* 俗语, etc.

7. Dificultades en la traducción y el entendimiento de los proverbios *chengyu*

A la hora de traducir los cuatrisílabos a otras lenguas, el mayor problema son la forma estructural y el matiz cultural. Trasmitir la idea de un *chengyu* con tan sólo cuatro palabras resulta difícil, pero aún más difícil es encontrarle un equivalente fraseológico dentro del pensamiento folklórico de otros pueblos. Las equivalencias con proverbios de otras áreas culturales son raras y no exactas, como por ejemplo entre el *chengyu* “Las habilidades del burro de Guizhou se agotan” y los dichos “Donde tigre pone baile, burro no saca pareja” (Omaianikov 1993: 284) y “Donde ruge tigre no rebuzna burro”.¹ Se siente una cierta aproximación entre los significados, sin embargo el fraseologismo chino enfatiza el sentido negativo de las escasas habilidades del mediocre, mientras que los dichos españoles nos hablan de la jerarquía natural y social, determinada por el dominio del más fuerte.

“Cada traducción es compromiso: entre el esfuerzo de ser literal y el esfuerzo de ser idiomático” (Yang 1991: 14). Sin embargo, los dos esfuerzos pueden haber sido en vano si a la hora de traducir se ha sacrificado parte del sentido. Daremos un ejemplo con la cuestionable traducción de un cuatrisílabo muy famoso, que proviene del tratado filosófico *Hanfeizi* 《韩非子》:

守株待兔 [shǒuzhū dàitù]: “Vigilar el tocón y esperar el conejo”

La fábula cuenta de un campesino quien estaba labrando su campo, cuando de repente un conejo pasó corriendo, sin querer tropezó con el tocón de un árbol, rompió su cuello y murió en seguida. El campesino pensó que por fin su suerte había mejorado y que podría

¹ 1 <http://www.sabidurias.com/tags/burro/es/9346>

obtener alimentos sin esfuerzo. Desde aquel día, él dejó de trabajar y se sentó al lado del tocón en espera de otro conejo. El proverbio describe la situación cuando uno convierte la casualidad en regla y por haber tenido buena suerte una vez, empieza a creer que puede llevar su existencia contando nada más con el azar.

“Stand by a Stump Waiting for More Suicidal Hares” (Chiang 1998: 71; Yang 1991: 2, 33) es la traducción al inglés de este *chengyu* que se puede encontrar libros, publicados en E.E. U.U. y China. El problema consiste en la palabra “suicida” que el traductor añadió arbitrariamente y que de ningún modo aporta al entendimiento del proverbio; lo que es más: contradice a su lógica. La aspiración al suicidio es un razonamiento que se suele vincular con el ser humano; es difícil creer que un conejo puede conscientemente tomar la decisión de poner fin a sus días. Por otro lado, el suicidio implica fuerte intención, mientras que el cuento nos habla de una casualidad, y del error que el campesino comete de someter su vida al azar.

En su artículo “Cognición y traducción mutua de metáforas en proverbios en chino y en inglés”, Zhang Chunhui 张春晖 afirma que “las diversidad de los tropos que se utilizan en las distintas culturas nos revelan de mejor manera las diferencias en los modos de pensar de los pueblos” (Zhang 2003: 121). Las lenguas modernas lamentablemente no disponen de herramientas para compensar la falta de una acumulación histórico-cultural tan larga y rica como es la de China. A la hora de dedicarse a la traducción de fraseología de este país, uno debe tener siempre presente que se trata de un lenguaje figurado de alta complejidad, fruto de un pensamiento simbólico milenario.

8. Conclusiones

La fraseología es una de las áreas de conocimiento más interesantes y también más complejas de la cultura china. Dentro de la impresionante diversidad fraseológica que caracteriza la lengua china, los proverbios *chengyu* merecidamente ocupan un lugar central. Muchas veces ellos están vinculados con cuentos sobre sucesos y personajes históricos, fábulas budistas, etc. Mediante su breve formato cuatrisílabo, los *chengyu* sintetizan y perpetúan valiosa información histórica; son dispositivos lingüísticos de la memoria cultural. Adentrarse en este campo significa, para los curiosos, inevitablemente

acumular un gran saber, por lo cual la fraseología china resulta ser una disciplina altamente recomendable para estudiar.

Bibliografía

- Alexiev, Alexander. 2002. Curso de lingüística general, fraseología y lexicografía chinas (apuntes de seminario, material personal). Especialidad Sinología. Centro para lenguas y culturas del Este. Facultad de filologías clásicas y nuevas, Universidad de Sofía, Bulgaria.
- Alexiev, Alexander. 2003. Curso de fraseología china (apuntes de seminario, material personal). Especialidad Sinología. Centro para lenguas y culturas del Este. Facultad de filologías clásicas y nuevas, Universidad de Sofía, Bulgaria.
- Chiang, Gregory. 1998. *Language of the Dragon: A Classical Chinese Reader I*. Cheng and Tsui Company, Boston.
- Huang, Zhi. 2005. Historias de famosos personajes del período Wei-Jin y las Dinastías del Norte y del Sur I. Serie Historias de famosos personajes de la antigüedad china. Beijing Language and Culture University Press, Beijing.
- Omainikov, Zajari. 1993. Proverbios españoles. Editorial ciencia y arte de la Universidad de Sofía, Bulgaria.
- Pérez Arroyo, Joaquín. 1995. Confucio. Mencio. Los cuatro libros. Alfaguara, Madrid.
- Xing, Tao, Ji Jianghong e Yin Fei. Xing. 2004a. Las fábulas históricas de los proverbios chinos I. Editorial Jinghua, Beijing.
- Xing, Tao, Ji Jianghong e Yin Fei. Xing. 2004b. Las fábulas históricas de los proverbios chinos II. Editorial Jinghua, Beijing.
- Xing, Tao, Ji Jianghong e Yin Fei. Xing. 2004c. Las fábulas históricas de los proverbios chinos III. Editorial Jinghua, Beijing.
- Yang, Liyi. 1991. *100 Chinese Idioms and Their Stories*. Editorial china de traducciones para el extranjero, Beijing.
- Zhang, Chunhui. 2003. “Cognición y traducción mutua de metáforas en proverbios en chino y en inglés”. *Journal of Hunan City University* 4 (24), pp. 121-123.

La introducción del idioma chino en Occidente: un paseo por los siglos XVI al XVIII (de la anécdota al intelectualismo)

Maria Teresa González Linaje

El chino mandarín está experimentando en nuestros tiempos una fortaleza y una demanda significativa, acorde a la actualidad de la República Popular de China y a la fascinación por la lengua escrita más compleja del mundo. La belleza de sus caracteres escritos, solo equiparable a la dificultad para asimilarlos, revive las andanzas de la escritura china en Occidente alrededor de quinientos años atrás, cuando el primer proceso de globalización del mundo conocido tiene lugar, y la lejana Catay de Marco Polo reingresa a los circuitos diplomáticos y comerciales con mayor vigor, bajo la atenta mirada de una Europa impresionada por su fasto y su cultura sin par.

Esta ponencia relata en forma sucinta las singularidades de este proceso, que inician con el interés por comprender un lenguaje en las antípodas de las lenguas romances europeas, con un sistema de escritura que era a menudo confundido con el de los jeroglíficos egipcios, y que poco a poco da pie a suposiciones de carácter filosófico y religioso sumamente sorprendentes, logrando captar la atención de algunas de las mentes más brillantes de la Europa del siglo XVII, si bien el decurso completo de esta historia abarca diversas centurias.

Ahora bien, este tránsito de la lengua china en las conciencias europeas desde lo anecdótico hacia lo intelectual, es posible gracias al ambiente cultural desarrollado en la Europa preilustrada e ilustrada, a la búsqueda de nuevos paradigmas que ampliasen los horizontes del saber racionalista que habría de triunfar.

El fenómeno comienza tiempo atrás, en las postrimerías del siglo XVI, con la instauración de rutas transpacíficas que permitían

circunnavegar el globo y que dieron pie a un rico flujo de mercancías y de saberes a lo largo del planeta, trayendo consigo de manera regular y abundante los codiciados bienes asiáticos a las cortes europeas y a los hogares pudientes. Es precisamente en aquel entonces cuando las primeras incursiones en territorio asiático procedentes de la península ibérica, tanto portuguesas como españolas, dan fruto posibilitando la creación de un puerto en manos españolas en Manila, Filipinas, y la apertura y uso de un enclave chino, Macao, en beneficio de los portugueses. Italia y Francia, desde el siglo XVII, harán acopio de un medio insospechado para hacerse un espacio en la sociedad china: la discreta penetración religiosa, comandada sobre todo por jesuitas de una preparación intelectual excepcional; paralelamente las Compañías Orientales de las Indias creadas *ex profeso* por los monarcas y gobiernos de estas y de otras naciones europeas, inauguran su particular periplo comercial con el lejano Oriente, ya fuera a través de Japón —que es el caso holandés—, de la costas chinas en uno u otro siglo, o mediante el tráfico legal o ilegal en diversos puntos costeros de Asia.

Por supuesto, la principal demanda del consumidor europeo se centró pronto en porcelanas y sedas chinas, mismas que serían complementadas por numerosos productos asiáticos oriundos no solo de China sino de toda el área de Asia Pacífico, cuyos habitantes tuvieron una flota comercial activa y la posibilidad de alcanzar algunos de los puertos controlados por europeos.

Sin embargo, el Imperio del Centro no sentía la misma curiosidad y pasión por los saberes y las manufacturas europeas, opinión que se manifestaba en la adquisición de poca mercancía occidental —salvo la plata, fundamental para la economía china— y en algunos comentarios imperiales legados durante la historia. El chauvinismo chino, la confianza en su superioridad en todos los campos, impelía a la corte imperial a ver en los estados europeos a vasallos lejanos, cuyas habilidades destacaban en algunas áreas muy concretas que empezaron a llamar la atención de los emperadores chinos a partir del siglo XVII, como la astronomía, las matemáticas, la cartografía —temas que los jesuitas de la corte imperial oriental abordaron en sus publicaciones en chino en los siglos XVI, XVII y XVIII—, el armamento, o más tarde algunos ejemplos artísticos en arquitectura y pintura; todo este

paquete cultural se realizó a través de un pequeño grupo de personajes históricos religiosos y tuvo sus triunfos y sus desencuentros.

Por el contrario, Europa recibiría con las puertas abiertas una importante variedad y cantidad de creaciones y materiales del lejano Oriente, que no se ceñían a China, aun cuando el Reino del Centro era el mayor proveedor de bienes. Ricas sedas y tejidos para vestir y decorar, porcelanas en volúmenes inimaginables que se hallarían en cualquier casa o palacete de cierto prestigio, especias y frutas que remodelarían la cocina occidental y americana, convivían en las bodegas de galeones y naos que surcaron los mares y los océanos entre Asia, América y Europa desde el siglo XVI, motivados por la creciente demanda y la moda chinesca que se iría imponiendo en Occidente con el nombre posterior de *chinoiserie*.

Algo menos conocido a nivel popular cuando se habla del comercio de este periodo y de las mercaderías de China, es que el movimiento de objetos iba acompañado por el de personas y libros. Personas entre las que se contaban misioneros de las órdenes católicas más relevantes: jesuitas, dominicos, agustinos y franciscanos, deseosos de realizar su labor proselitista en Asia. El grupo que impactó con mayor fuerza en China fue el de los jesuitas, cuya presencia bien asentada corresponde a los inicios del siglo XVII, cuando podemos encontrarles en la corte imperial, sirviendo al emperador. Esta es una historia que ya ha sido referida con profusión por los especialistas y de cuya aventura retomaremos la relación de estos fascinantes interlocutores con la introducción del chino en Europa y sus principales consecuencias para la filosofía occidental.

La necesidad de conocer y de facilitar las operaciones comerciales en China también fue un promotor espontáneo y secundario de la introducción del chino en Europa, si bien a efectos prácticos el ámbito desde el que nació toda una escuela de estudiosos de China y de su lengua —sedimentando las bases de la sinología—, fue el religioso. Por un lado, los estudios formales del chino se convirtieron en la fase previa de adaptación o sinización de los jesuitas que arribaban a China —junto a su política de *acomodatio* o acomodamiento a las costumbre vernáculas—, y por otro, estos religiosos, toda vez que dominaban el idioma, acometían la difícil tarea de traducir los textos emblemáticos de la cultura china al latín o a lenguas occidentales,

dando prioridad a los escritos confucianos¹ por su supuesta cercanía con la doctrina católica. Igualmente se hicieron demostraciones de la destreza de estos europeos al versionar al chino libros católicos, y otras temáticas disímiles, de importancia para el mundo oriental.

El otro ingrediente en este caldo singular, es el mundo del libro: un universo en expansión, que se había beneficiado medio milenio atrás de la tecnología china para crear papel y que, probablemente, recibió de forma indirecta las influencias de la imprenta china de tipos móviles, que data del siglo XI, bien conocida por árabes —mismos que llevaron la técnica del papel a Europa— y por otros pueblos que mercadeaban entre Oriente y Occidente.

Las publicaciones cada vez más numerosas sobre toda clase de materias, especialmente fértiles con los albores del siglo XVII, no son inmunes a la curiosidad despertada por los reinos lejanos, y China se posicionaba en un lugar privilegiado por cuanto rodeaba a su sociedad, su artesanía, sus costumbres y su cultura letrada. Así pues, Europa ve surgir de las imprentas en su suelo libros concernientes a China, que van desde la sencillez de una relación manuscrita, hasta la erudición de un volumen enciclopédico. Y en ellos, la escritura y la lengua china tienen cabida, concebidas como curiosidades, estudios lexicográficos, diccionarios, relaciones anecdóticas, estudios históricos, etc.

Los textos occidentales introductorios sobre China que mencionan su escritura, arrancan en el siglo XVI² con el trabajo del dominico portugués Gaspar da Cruz³ (h. 1520-1570), quien edita en 1569 en la ciudad de Évora el *Tractado em que se cõtam muito por esteso as cousas da China, cõ suas particularidades, [e] assi do reyno*

- 1 Que inician con las traducciones de Matteo Ricci (1552-1610), de los clásicos confucianos al latín, ayudado por el letrado chino Xu Guangqi (徐光啟 1562-1633). Para el presente texto he elegido emplear la grafía clásica del chino, ya que los personajes y libros citados en él originalmente fueron escritos en el mencionado sistema, y no en caracteres sintéticos. Del mismo modo, los títulos de libros y citas de textos europeos, respetan estrictamente su grafía original.
- 2 Recordemos que durante los siglos XIII y XIV se hicieron importantes relaciones manuscritas de los viajes protagonizados por enviados papales y reales europeos hacia la China mongola, donde se exponen las primeras impresiones occidentales sobre China y el poderío mongol, más allá del legado de Marco Polo. Esto se puede complementar con el libro de Lauren Arnold (1999).
- 3 Asimismo se conoce la relación de las experiencias en China de su compatriota Galeote Pereira (s. XVI) hacia 1565 en italiano y de otros compañeros de cárcel publicadas en 1555, y los libros del historiador João de Barros (1496-1570) sobre Asia, de 1552 en adelante.

dormuz, donde expone las peculiaridades de la lengua china escrita (*todo bo que escrevem be por figuras*), determinada por su carencia de alfabeto fonético, su vasto acervo de caracteres, su sentido vertical, su uso en Asia y China, exemplificando incluso la fonética y comentando los caracteres de cielo, tierra, y hombre, sin mostrar su aspecto. Los caracteres orientales habían llamado la atención⁴ de los portugueses muy pronto, y no solo chinos: por orden de João Soares (1507-1572), obispo de Coímbra, se editan en 1570 unas *Cartas que os padres e irmáos da Companhia de Jesus, que andao nos Reynos de Iapão escreueráo aos da mesma Companhia da India, e Europa, des do anno de. 1549 ate o de.66*, en las que se hace mención de la escritura japonesa, copiando algunas palabras e identificando diferencias entre los *kanji* —mimetizados de los caracteres chinos—, más complejos y destinados a la gente formada, y la escritura popular (que es el silabario *hiragana*), de la que se dan seis muestras en el libro citado, así como pistas de su complejidad fonética.⁵ El agustino español Martín de Rada (1533-1578), escribe entre 1572 y 1576 su *Arte y vocabulario de la lengua china*. A este le sigue otro trabajo español, el *Discurso de la navegacion que los Portugueses hacen a los Reinos y Provincias de Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandeszas del Reino de la China* (De Escalante 1577), de Bernardino de Escalante (h. 1537-h. 1605), más conocido que el título del portugués; Escalante hace mención de chinos residiendo en España, de quienes extrajo importante información que se fusionó con la aportada por los autores anteriores, ya que el autor jamás estuvo en China; el español contó con el apoyo de un chino letrado y de libros originales del país asiático para realizar su trabajo. El aspecto que más nos interesa es la presencia de un capítulo dedicado a comentar la escritura china, el XI, donde se preocupa por describir el chino, recalando las características de este arduo lenguaje, refiriendo la

⁴ Hasta donde se sabe, el primer occidental en describir brevemente la escritura china fue el monje franciscano de origen flamenco Willem Van Ruysbroeck o Guillaume de Rubrouck (h. 1220-h. 1293) durante su viaje al imperio mongol entre 1253 y 1255. (Rubrouck 1989: 152). Este hecho es de especial interés porque a pesar de ser un manuscrito, fue ampliamente conocido en Europa.

⁵ El autor, el padre Baltasar Gago comenta: “A sua escratura he imperfeyta, porquel he faltam letras pera algúns palavras nossas, de maneira, que as não podem pronunciar coma letra que pe de: tem duas maneiras de letras, mas nos pronunciamos e escrevemos todas as suas palavras, o que elles não podem.” Además menciona que una misma “letra” puede tener varios significados, como la palabra alma = demonio. En su carta para los hermanos de la Compañía de Jesús, de India y de Portugal, del 23 de septiembre del año 1555.

pronunciación real de varios caracteres. Esta es la transcripción del breve texto:

No tienen los Chinas numero de letras en abecedario, porque todo lo que escriven, es por figuras, significando el Cielo, à que llaman Guant, por una sola que es esta [霄]. Y al Rey à que llaman Bontai, por esta [王]. Por el consiguiente la tierra, y mar, y los demas elementos y nombres, usando de mas de cinco mil carateres diferentes, que los señalan con grande liberalidad y presteza; como yo lo vi hazer à un China, pidiendo le que escriviesse algunos nombres, y me declaro los numeros de contar de que usan, que sin ninguna dificultad se pudieron entender, y sumar y restar cualquier cuenta por ellos, como por los que nosotros usamos. Hazen los renglones de alto ábaxo muy iguales, y con mucho concierto comenzando al contraio de nosotros.

Esta misma orden tienen en sus emprentas, de las quales usaron muchos años antes que en Europa. Destos sus libros de molde que tratan de sus historias, avia dos en poder de la Sereniss. Reina de Portugal doña Catalina, que oy bive. Y lo que puede poner mayor admiracion es, que con hablarse diferentes lenguas en las mas de sus provincias, sin entenderse los unos à los otros mas que los Bascongados, y Valencianos; se entienden generalmente todos por escrito; porque una misma figura y carater sirve à todos, para sinificarles qualquier nombre: y aunque se esplican para si con diferente vocablo, entienden ser la mesma cosa; porque si veen el carater, que significa Ciudad, [城] que es este à que unos nombrén Ieombi, y otros Fu, los unos y los otros entienden que quiere dezir ciudad: y lo mesmo se sigue en todos los demas nombres, y desta manera se comunican con ellos por escrito los de Iapaon, è Islas de los Lechios, y Reino de Cuachinchina, sin entenderse quando se hablan por palabra (Escalante 1577: fols. 62, 62 vº, y 63).

Este libro mostraría por primera vez en Europa la morfología de los caracteres chinos, apenas reproduciendo tres, y tan torpemente copiados que costaría dilucidar cuáles son si se careciera de la traducción correspondiente al español. Como se ve, el autor menciona que la reina [sic] Catalina de Portugal (1540-1614) posee dos libros chinos. Siguiendo con las ediciones, el primer diccionario de chino relacionado con una lengua europea sería el manuscrito de los jesuitas italianos Matteo Ricci (1552-1610), Michele Ruggieri (1543-1607) y el hermano lego chino Zhong Mingren (1562-1622 鐘鳴仁)

—conocido también por su nombre portugués romanizado de Sebastião Fernandes—, que se realizó entre 1583 y 1588, iniciado apenas un año después de la llegada de Ricci a Macao. Este documento se hizo utilizando el alfabeto latino como modelo fonético, aunque carecía de los necesarios marcadores tonales, y no se editó formalmente hasta el siglo XX;⁶ el propio Ruggieri fue el autor del primer catecismo en chino, impreso por xilografía china en una edición de 1,200 ejemplares, y que data de 1584, titulado en chino *Tianzhu shilu* (天主實錄, *Verdadero Tratado del Señor del Cielo*). En él manejó el chino de Zhaoqing (provincia de Guangdong) y suele considerarse como el primer escrito en chino realizado por un europeo en el siglo XVI, y además publicado en China. Ruggieri acometió el estudio del chino de manera formal en 1579, precisamente con el objetivo de preparar el asentamiento de la misión jesuita en China, la cual partiría de Macao.

Como se aprecia, la primera directriz de los escritos noveles sobre los caracteres chinos tenía una orientación didáctica, con el afán de exponer al público las características de la lengua, quizá siguiendo los parámetros de otras publicaciones sobre sociedades más o menos arcanas, que la diligencia de la imprenta y de las rutas transpacíficas porfiaba en ofertar al sediento público occidental.

Por supuesto, una de las preocupaciones principales giraba en torno a la pronunciación del chino, cuya dificultad superaba en mucho a las peculiaridades de las lenguas más habituales de Europa. Por ello, se intentó censar el vocabulario chino y explicar su singularidad, y hacer explícita la reproducción fonética del chino mediante un sistema que le fuera de alguna forma afín al lector europeo. De este modo, se acudió al alfabeto latino, que se rebeló insuficiente para acotar las complejidades del chino hablado, cuya musicalidad reside en el empleo de un reducido grupo de tonos que afectan al significado y a la forma escrita del fonema en cuestión. Para sortear este obstáculo, el grupo de Ricci trabajó en un modelo fonético:

⁶ Se sabe que por parte de Ricci hubo otro intento en 1598, junto al jesuita Lázaro Cattaneo (1560-1640), y el anterior Sebastiao, para recabar material de un Segundo diccionario, en este caso chino — portugués, que tendría el nombre de *Vocabularium sinicum, ordine alphabeticó europaeorum more concinnatum et per accentus suos digestum*, pero no se conocen ejemplares en la actualidad. El diccionario original fue editado en el año 2001 con el título de: *Dicionário Português-Chinês* (葡漢辭典), en una edición de John W. Witek.

Serious study of the Mandarin tone system started around 1598/1599, when Lazzaro Cattaneo and Sebastian Fernandez, under Ricci's direction, developed a Mandarin tone marking system. Cattaneo was the teacher who taught Ricci the tone system using principles from music and developed a Romanization system, based on the Beijing dialect (Witek 2001:160, Fu 2001:185). Athanasius Kircher mentions a Spanish missionary Diego Pantoja (1571-1618), who determined the Chinese tones according to musical notes. Pantoja was another assistant of Ricci in the period from 1601-1610.

The five tone marks invented by Ricci and Cattaneo were adopted in later works describing Chinese, such as Martino Martini's (1614-1661) *Novus atlas sinensis* (1665), which includes an appendix "de Regno Catayo" by Jacob Golius (1596-1667) where the names of the tones are given (p. vii) (Zwartjes 2011: 287).

La publicación posterior de 1585 del agustino Juan González de Mendoza (1545-1618), obispo en México, con el título de *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* da otra muestra de la visión que los españoles —mayormente viajeros— habían creado acerca de China a través de su estancia en Manila, que tampoco era tan dilatada, y que vendría a convertirse en el modelo de texto sobre China a seguir por su difusión y éxito, pues alcanzaría treinta ediciones en diversas lenguas europeas, y es muy posible que el propio Francis Bacon (1561-1626) lo empleara en su teoría sobre la lengua universal y los caracteres chinos. En la primera parte, Libro III, se dedica una sección al tema: "De los Characteres y letras que usan los Chinos, y de los estudios y escuelas que en ese Reyno ay, y de otras cosas curiosas, Cap. XIII", que dice así:

[...] no tienen numero de letras, al modo que nosotros, sino que todo lo que escriven, es porfiguras, y lo aprenden en mucho tiempo, y con gran dificultad, porque casi cada palabra tiene su charater [...] usando de mas de seis mil characteres diferentes, que los señalan con grande presteza [...] Es lengua que se entiende mejor escrita que hablada, como la Hebreo, a causa de los puntillos con que significa un Charater diferente que el otro, lo qual hablando no se puede distinguir assi facilmente. El escribir es al reves de nosotros, porque hazen los renglones de alto a baxo muy iguales y concertados, comenzando al contrario de nosotros, dela mano derecha para la izquierda (González 1585:104-105).

Luego estaba el interés general por la cultura china que habría de hallar adeptos desde el siglo XVI entre los religiosos españoles, por ejemplo, en el dominico Miguel de Benavides y Añoza (h. 1552-1605), arzobispo de Manila desde 1587 y quien escribió tres años más tarde en chino una *Doctrina Christiana* para los sangleyes⁷ residentes en Manila, y Juan Cobo (ca. 1546-1592), llegado a la misma ciudad un año más tarde. Este último es de especial relevancia en nuestra historia porque se dio a la tarea de realizar, por primera vez, la traducción de un texto chino al español, el cual se titulaba en origen *Mingxin baojian* (明心寶鑑 1393), una compilación del siglo XIV de Fan Liben (範立本) y que fue traducido como *Espejo rico del claro corazón* (*Beng Sim Po Cam*), publicado para el público español en Manila en 1593; asimismo Cobo escribiría un *Arte de la lengua chiochiu*, que se encuentra en la British Library y que es la primera muestra de un trabajo sobre una lengua o dialecto diferente del chino oficial.

A estos estudios les seguirían los trabajos de otros eruditos, por ejemplo del jesuita español Pedro Chirino (1557-1635), su *Dictionary Sino Hispanicum* de 1604, que en realidad trabaja sobre el *bokkien* (福佬話), dialecto *min nan* de Fujian. Los trabajos lingüísticos más publicitados corresponderían a los jesuitas italianos y franceses de los siglos XVII y XVIII, creando en paralelo obras generales sobre China. Nace así una colección de singular calado popular, construyendo una imagen del “otro” muy *ad hoc* a sus intereses e inquietudes propagandísticas.

Un poco más adelante, el belga Nicolás Trigault (1577-1628), otro jesuita, realiza una nueva aproximación a la romanización del chino que usufructúa los logros de sus anteriores compañeros, mejorando el resultado final, logrando sistematizar la fonética en su *Vocabularium Sinicum*, impreso en 1626 en Hangzhou, si bien el título original estaba pensado para el público chino, puesto que se llama *Ayuda para los oídos y los ojos de los letrados occidentales* (西儒耳目資 *Xiru er muzi*). Antes de este trabajo, Trigault ya había realizado en 1615 una colaboración destacadísima en el ámbito de los estudios sinológicos, que incluía el respectivo apartado sobre la lengua china: se trata de su obra en latín *De Christiana expeditione apud*

⁷ Se refiere a los chinos —mayormente comerciantes— que residían en el barrio mercantil de “El Parián”, a extramuros de Manila.

Sinas suscepta ab Societate Jesu, donde revela los conocimientos legados textualmente por Ricci acerca de China. La ventaja del texto de Trigault reside en la preparación sinológica de su autor y en el material original de Ricci, el gran experto, lo que le valió un rápido éxito y la reedición en diversas lenguas europeas. Ricci menciona la semejanza entre la forma de escribir en China y los jeroglíficos egipcios, y en el libro I inicia la descripción del chino escrito y fonético, explicando por fin al público europeo con detalle las dificultades de la lengua china, que transcribo de la versión francesa de 1617:

La plus part aussi de ces lettres sont d'un mesme son, non mesme figure, voire aussi non d'une signification. D'où prouiet qu'on ne trouve aucun autre langage tant équivoqué, & ne se peut aucune chose proferee de la bouche d'un autre mettre par écrit, ny leurs sentences par les auditeurs, quand on les lit, s'ils n'ont le mesme livre devant les yeux, à fin qu'ils recognoissent avec les yeux les figures, & les accents equivoques des mottes, dont ils ne peuvent faire distinction par le iugement des oreilles. D'où arrive souvent qu'en parlant l'un n'entend pas bien la conception de l'autre, bien qu'il parle elegamment, & prononce fort exactement les paroles, & qu'iceluy est non seulement contrainst de redire le mesme ; mais encor de l'écrire (Trigault 1617 :40).

A esta descripción le sigue el comentario sobre los tonos de la lengua china y sus consecuencias, aumentando la sensación de complejidad; otros detalles se acotan más adelante, como la posición al escribir. Cabe añadir por su importancia el trabajo del jesuita portugués Alvaro Semmedo (h. 1586-1658) en su *Imperio de la China*,⁸ editado en Madrid en 1642. En el capítulo III, en el apartado dedicado a “De la Lengua i Letras”, da cumplido detalle de las características de la lengua china; en lo tocante a la escritura dice:

[...] Las letras de que usan parece ser tan antiguas como la propia gente; porque conforme a sus monumentos historicos escritos con ellas, las conocen desde más de 3700 años, hasta este de 1640 en que escrivimos esta Relacion [...] El Autor dellas, dizen aver sido Fohi, uno de sus pri-

⁸ El título completo es: *Imperio de la China i la cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañía de JESUS, compuesto por el Padre Alvaro Semmedo, Procurador General de la propia Compañía de la China, embiado desde allá a Roma el Año de 1640.*

meros Reyes: al principio eran menos, i mas simpleces; i semejantes de algun modo a las mismas cosas que con ellas se pronunciavan: porque la llamada Ge, que vale Sol, viene a ser una O con una raya diametral, assi - . Despues se les fue dando otra forma, de manera que el circulo es casi quadro, i lleva la propia raya, i significa el mismo Sol (Semmedo 1642: 50-51).

Semmedo añade detalles sobre los tipos de escritura, de la vastedad de la lengua escrita que alcanza sesenta mil “letras”, y de la preparación que requiere alcanzar un nivel cercano a ocho y diez mil de estas letras, y añade cómo de un ideograma se sacan otros, exemplificando con las palabras diez, tierra, rey, piedra preciosa y perla; más interesante aún es cómo define el uso de los radicales en la escritura china, de gran interés filológico para los estudiosos, y la mención a Fuxi [Fohi]. De su compatriota, el jesuita Gabriel de Magalhães (1610-1677), se publica 20 años más tarde en París el escrito original de 1668 —con el nombre de Gabriel Magaillans— la *Nouvelle relation de la China*, que también da espacio al lenguaje chino,⁹ y que Mungello estima ser el mejor libro sobre fonética del mandarín del periodo (Mungello 1989). Además, el texto de Magalhães es el primero en presentar a los lectores europeos un extracto muy corto de una obra china, por cierto de las más significativas: el *Gran Estudio o Da Xue* (大學) confuciano.

Finalmente, fueron tantas las aproximaciones al chino provenientes de religiosos europeos entre los siglos XVI y XVIII, que son imposibles de detallar en estas páginas.¹⁰ Cerremos esta parte con la primera gramática erudita y formal del chino, que se publica en 1703 en Cantón, bajo el título de *Arte de la lengua mandarina*, cuya autoría recae en el dominico español Francisco Varo (1627-1687), mas se había completado veinte años antes de ser editada, y le habían antecedido de la pluma del mismo autor dos diccionarios romanizados del chino: en portugués (1670) y en español (1692).

⁹ Puede leerse el comentario crítico de este capítulo en: Mungello (1989:96-102).

¹⁰ Para más información, consultense (Zwartjes y Hovdhaugen 2004; Zwartjes y Altman 2005; Zwartjes, James y Ridruejo 2007; Zwartjes, Arzápalo Marín y Smith-Stark 2009). De especial interés es la obra de Leung (2002).

Pasemos a abordar la otra faceta del chino en Occidente, la cual acota la dimensión filosófica que el chino escrito adquiere, arropado por los esfuerzos editoriales que hemos ido desgranando, y por las teorías e hipótesis que la cambiante Europa iba arrojando con el decurso de los años y el advenimiento del racionalismo propio de la Ilustración. La pasión por el conocimiento que sería paradigmática del posterior Siglo de las Luces, ya está presente en las actividades intelectuales de estos primeros jesuitas, contagiendo a los lectores europeos con su fiebre; los religiosos occidentales apuntalaban sus conocimientos con la adquisición de libros chinos. Se compran y se envían a Europa numerosos títulos editados en China y escritos en su lengua original, que por lo regular entran a formar parte de las colecciones de las bibliotecas reales, o de bibliotecas religiosas. Es evidente que tales obras publicadas en chino eran accesibles tan solo a un puñado de especialistas y personas, apenas un selecto grupo de religiosos¹¹ y de eruditos, quizá algunos comerciantes avezados, o europeos que habían sido residentes en algunos de los puntos costeros destinados a la colonia y al trasiego comercial con Occidente, como Macao.

Las bibliotecas occidentales comenzaron a recibir los textos escritos en chino, fueron los portugueses los primeros en traer desde China este tipo de publicaciones, como refiere Lara Vilà, quien comenta que "...algunos libros chinos habían sido llevados también a Portugal [hacia 1550], donde existía, pues, una colección de ellos" (Vega 2009:XLI). Esta presencia pasó de ser una mera curiosidad a un verdadero campo de indagación; desde hace varias décadas se intenta catalogar y censar los libros chinos antiguos presentes en Europa, muchos de ellos procedentes de los siglos XVII y XVIII. John Witek empezó en 1976 a localizar textos chinos en París, que el misionero francés Jean-Francois Foucquet (1665-1741) trajo consigo en 1722 para formar parte de la Bibliothèque du Roi hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII: 1,845 volúmenes, que fueron completados con otras remesas en los años siguientes —la mayor colección de libros chinos en Europa hasta el siglo XIX—, y que nos hablan del marcado interés por estas muestras del ingenio chino. Estos envíos

11 Este tema se aborda en CERIC (1980:9). Un ejemplo concreto: según Appleton, "The Bodleian [Library], though it boasted a collection of Chinese books, the gifts of English nobles and merchantmen, had no readers to take advantage of them" (Appleton 1979:35).

se beneficiaron no solo de las adquisiciones de los jesuitas en territorio asiático, sino de regalos puntuales como el envío que el emperador Kangxi le hizo al rey francés Louis XIV (1638-1715) en 1697: 45 volúmenes escritos en chino. Además, se podían encontrar numerosos textos chinos en la Königliche Bibliothek zu Berlin y en el Collegio Romano. Hoy en día se está trabajando en la recuperación de estas colecciones asiáticas que hallamos dispersas por toda Europa; menciono apenas la base bibliográfica de Koos Kuiper: *Catalogue of Chinese and Sino-Western manuscripts in the Central Library of Leiden University* que data del año 2005, los fondos vieneses sobre China entre 1477 y 1931 y el acervo chino del siglo XVII de la Biblioteca Bodleian de la Universidad de Oxford.

Volviendo al tema, en el siglo XVII tendría lugar un debate apasionante acerca del origen de los caracteres chinos, así como de su dimensión filosófica, que habría de gestarse en los cenáculos intelectuales de Europa. Para entender la transformación acaecida en torno a la escritura china, conviene traer a la palestra a la “búsqueda del lenguaje universal”, que es el contexto en el que surge el interés por la escritura china como medio filosófico universalista.¹² Llegados a este punto se hace necesario rememorar la acendrada discusión que se mantuvo en las primeras décadas del siglo XVII sobre la búsqueda de la lengua divina que Dios enseña al hombre (*Logos*) en la era adánica, y que se pierde con la confusión de lenguas de la torre de Babel.¹³ Esta pesquisa de la lengua virginal e incorrupta, legada por Dios a la humanidad influyó en pensadores y lingüistas, ávidos de encontrar la citada lengua —escrutando en diversos pueblos antiguos—, o siquiera recrear un nuevo sistema de comunicación cuya vigencia y atemporalidad estratégica lo convirtiera en un vehículo privilegiado entre los pueblos, lo que podría constreñirse a alguna suerte de principio matemático o a alguna clase de sistema sencillo y sintético. El término *characteristica universal*, o lengua universal, clave, y otros afines que se plasman en las teorías consecuentes, dirigen sus intereses por primera vez hacia el chino en el testimonio del filósofo inglés Francis Bacon. Este, en 1603, enlazó la escritura china

12 Amplíese en: Mungello (1989: 174) en adelante: capítulo titulado “Proto-sinology and the seventeenth — century European search for a universal language”.

13 La cuestión de la confusión de las lenguas posterior a la torre de Babel era un asunto muy candente entre la intelectualidad europea del siglo XVII, puede leerse más al respecto en: Appleton (1979:21), capítulo “A confusion of tongues”.

de manera superficial con el supuesto lenguaje universal, mientras intentaba dar con un sistema de comunicación filosófica universal, que posibilitara la trasmisión de verdades:

“And we understand further that it is the use of China and the kingdoms of the high Levant to write in Characters Real, which express neither letters nor words in gross, but Things or Notions; insomuch as countries and provinces, which understand not one another’s language, can nevertheless read one another’s writings, because the characters are accepted more generally than the languages do extend; and, therefore, they have a vast multitude of characters, as many, I suppose, as radical words” (Bacon 1603: 2).

Harrison asevera que según este texto, “«Real Characters» (symbols which had a real, rather than an arbitrary link with the objects which they symbolized) were of interest to Bacon because they were a possible key to a universal language —a means of communication which would contribute considerably to the advancement of learning” (Harrison 2002: 147). Con Bacon, la indagación en torno al chino no hace sino comenzar; sus frutos serán heterogéneos y las teorías y refutaciones que enmarcarán al chino dilatarán más de cien años.

Para no perdernos en el maremágnum de datos, vamos a seguir un orden cronológico sobre esta idea, a través de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), quien es un ferviente defensor del alcance de la cultura china y de la capacidad expresiva de su idioma nativo. Tras Bacon, el encyclopédico jesuita alemán Athanasius Kircher (h. 1601-1680) había hecho el intento, influido por el místico español Ramon Llull (1232-1315), de establecer una lengua universal —sin referirse al chino— en 1663 con su *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*. Seguidamente, Leibniz pudo disfrutar de uno de los libros fundamentales sobre China, obra del propio Kircher: la *China Illustrata* (Janssonius 1667) volumen de impacto monumental, cuya primera edición es de 1667, publicado en varias lenguas europeas, y que habría de mostrar en sus hermosas páginas el aspecto de los caracteres, su supuesto origen, así como la forma en la que se escribe en este país. En él, Kircher relata el origen de la escritura china y delega en Fuxi —al igual que Semmedo en 1642— (h. 2800 a.C.), padre legendario de la escritura china y descubridor de los ocho trigramas o *Bagua* (八卦) del *Yijing* (易經)

o *Libro de las Mutaciones*, la invención de este arte, que enseña a sus sucesores entre los que se cuentan los descendientes de Noé.¹⁴ Además, Kircher relaciona a Ham, hijo de Noé, con Zoroastro (Zaratustra), y termina vinculándolo a las teorías figuristas —que pronto abordaremos—, ya que: “Kircher stated that Ham had a son named Nimrod —*Genesis* 10: 6-8 treats Nimrod as Ham’s grandson —and Nimrod had a counselor named Mercurius (i.e. Hermes) Trismegistus whom Kircher called the «first inventor of the hieroglyphs»” (Mungello 1989: 144).

Los jesuitas, formuladores de teorías revolucionarias, trabajaban en consonancia con sus acciones en suelo oriental, donde la labor panegírica del catolicismo era harto compleja; sorpresivamente sería su grupo figurista¹⁵ el que encontraría una novedosa aproximación de la doctrina cristiana hacia el pueblo chino. Este grupo estaba inspirado en los antiguos saberes redescubiertos por intelectuales diversos, en el legado de los patriarcas de la iglesia católica y sus enseñanzas, aderezadas con conocimientos herméticos y otras ramas del saber ocultista. En la línea de Kircher, pensaban que Fuxi era el patriarca de la iglesia católica Enoch, dando el espaldarazo definitivo a la ligazón espiritual entre China y la tradición judeocristiana; por fuerza, la escritura china, propiciada por Fuxi, habría de estar unida a la palabra divina, y ser el médium ideal para verter la palabra de Dios —a la que tuvo acceso desde el principio— o, en última instancia, alguna suerte de lenguaje superior.¹⁶

El grupo estaba liderado por el jesuita francés Joachim Bouvet (1656-1730), quien acudió a los escritos paradigmáticos de la cultura china, deseoso de encontrar alguna suerte de clave cabalista que descifrara las conexiones ocultas entre Oriente y Occidente. Convencidos de hallar verdades ocultas en los textos sagrados, extraíbles mediante una exégesis laboriosa, pretendieron probar que

¹⁴ Este apasionante relato puede leerse en el apartado titulado “Chinæ illustratae pars VI de sinensium literatura”, sobre los caracteres chinos jeroglíficos, pp. 225 a 232.

¹⁵ El adjetivo proviene del término *Figurisme*, vocablo francés castellanizado como *figurismo*.

¹⁶ Además hay que tener en cuenta que en esta época estaban bien asentadas las ideas herméticas que aseguraban que existía una *prisca theologia*: una teología previa y común a todas las religiones, que Dios otorgó al hombre durante la antigüedad, y que habría sido conocida por los chinos, una especie de teología natural que en nada envidiaría la teología revelada de las sagradas escrituras.

el mencionado *Yijing* o *Libro de las Mutaciones* chino —libro céntrico del saber antiguo y del taoísmo—, era en verdad una fuente de información críptica sobre el cristianismo antiguo, con acentos proféticos. Esta reconstrucción idealizada del origen del chino escrito y Fuxi —lejos de sus verdaderas fuentes que bebieron del entorno chamánico de la China neolítica—, impelería a Leibniz a evaluar este sistema escrito como su *characteristica universal*: una forma de comunicación única que permitiera a todos los filósofos del mundo, con independencia de su lenguaje o condición, entender verdades fundamentales, lenguaje que tendría mucho de matemático. Pero para adquirir este estatus, la mencionada escritura había sido objeto previo de carteo entre Leibniz y varios autores de renombre en el estrecho cenáculo de protosinólogos que Occidente albergaba en aquel entonces, sobre todo alemanes, italianos y franceses, como se verá a continuación. Las publicaciones que hemos mencionado antes, engrosadas por otras, proporcionaban un sustento teórico bastante denso para los inquietos pensadores europeos, dando origen a nuevas impresiones que trataban de concatenar el lenguaje universal con los caracteres chinos.

En este discurrir se cruza John Wilkins (1614-1672), obispo anglicano de Chester, publicando en 1668 *An Essay toward a Real Character and a Philosophical Language*, donde desestima el chino escrito para el ansiado rol, conocedor de la complejidad escrita de la lengua asiática a la que le atribuía unos 80,000 ideogramas. En 1669, John Webb (1611-1672) publicaba *The Antiquity of China or An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China Is the Primitive Language spoken through the whole World before the Confusion of Babel*, en consonancia con los escritos figuristas, que rastreaban la descendencia de Noé en tierras asiáticas, equiparando a su hijo Sem con Fuxi —difiriendo de Kircher, que señalaba a Ham—. No conforme con estos datos, refrendó los estudios de los jesuitas sobre la cronología bíblica, según los cuales el momento histórico del diluvio referido en el texto sagrado católico,¹⁷ era común a la datación de este en fuentes histó-

17 El jesuita y figurista francés Jean-François Foucquet presentó esta teoría en 1729 en su *Tabula Chronologica Historiae Sinicæ Connexa cum Cyclo qui vulgo Kia-Tse dicitur*, añadiendo en sus interpretaciones el asunto de los lazos entre el pueblo chino y el pueblo católico, junto a otras observaciones aún más audaces que relacionaban el *Yijing* y el catolicismo. Comentado por Mungello (1999:80).

ricas chinas.¹⁸ En suma, la lengua china permanecía incorrupta desde tiempos adánicos:

On the assumption that the Chinese language had petrified, and that consequently its characters had remained virtually unaltered, Web set out to prove, by ransacking Scripture and history, that China had been peopled while the earth still spoke one language; hence theirs was the primitive tongue. He invoked d'Espagne and Crinesius to corroborate him on the persistence of the primitive tongue from the time of Adam to Noah, and on this shaky assumption set about to prove the descent of the Chinese from Noah (Appleton 1979:28).

Tales ideas eran apoyadas por otros autores de renombre que daban datos geográficos e históricos insistiendo en la cercanía de Sem y China, y ello no se debía a los intereses religiosos de los figuristas, sino a toda una ola revisionista de la cronología católica y a las especulaciones surgidas, que auguran el racionalismo característico de la ilustración. Sin embargo, el susodicho Webb apuntaba más alto con sus hipótesis al aseverar que los chinos no solo heredaron la lengua adánica a través de la descendencia de Noé, sino también la fe religiosa y el cristianismo (Appleton 1979:30), coincidiendo con los jesuitas en buena parte de sus teorías en torno a este debate, quienes veían en Confucio el heredero de los conocimientos cristianos de los patriarcas de la iglesia, provenientes de la antigüedad china.

Entre los eruditos a quienes Leibniz consultó o leyó se hallaba Jacob Golius (1596-1667), quien ya era conocido por su trabajo sobre el mundo oriental. Este consideraba que el chino escrito podía ubicarse como el medio idóneo de transmisión de conocimiento; Lourdes Rensoli aclara al respecto que Golius hablaba: “sobre el chino como un lenguaje artificial, inventado por algún sabio para facilitar la comunicación entre las diferentes etnias chinas [...]” (Leibniz 2007: 387). Para Leibniz, esta especie de clave, encarnada en la escritura china, toma cuerpo a partir de 1670 cuando su comunicación epistolar con diferentes expertos se torna más fluida, dirigiéndose a Kircher para

18 Dato que ya refiere Fernão Mendes Pinto en su texto de 1614 en portugués *Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto* —dedicado al Rey de España Felipe II—, versionado al inglés en 1653, y que relata su estancia en China, entre otros lugares de Asia, durante algo más de veinte años, saliendo en 1537: en él menciona el diluvio en los escritos antiguos de los chinos.

interpelarle acerca de su *Polygraphia*. Según Rensoli, Leibniz concebía su *characteristica universalis* “como un lenguaje universal que superaría la chino, porque no sólo sería capaz de establecer la concordancia entre idea y entendimiento, sino que permitiría extraer toda suerte de conclusiones mediante un tipo de cálculo” (Leibniz 2007: 37). Es entonces cuando Leibniz considera la posibilidad de delegar en el chino escrito su *lingua universalis* y *charateristica universalis*. Otros autores alemanes se mantienen en esta vía de investigación que aúna el chino con la escritura universal, así que años más tarde Leibniz sabe de Andreas Müller (h. 1630-1694), quien en 1674 publica una parte de su trabajo dedicado a encontrar la clave del chino con el título de *Clé de la langue chinoise* o “Clavis Sinica”. El trabajo de Müller despierta la curiosidad leibziana, que no puede ser satisfecha en plenitud puesto que por sus respuestas Müller espera un pago, y Leibniz desiste; será Christian Mentzel (1622-1701) quien en 1679 publique su obra llamada *Clé du chinois*, o *Clavis Sinica, ad Chinensium Scripturam et Pronunciationem Mandarinicam*, en donde Leibniz podrá descubrir una relación heterogénea de datos acerca del chino escrito, recabados mediante el esfuerzo de autores anteriores, por lo que el carteo con este escritor no reportará muchas satisfacciones al pensador germano.

Leibniz debía muchos de sus conocimientos sobre China a las publicaciones de los jesuitas¹⁹ y a su primer contacto con el jesuita italiano Claudio Filippo Grimaldi (1638-1712) en 1689; los figuristas²⁰ franceses estarían en profuso contacto con Leibniz más tarde, a través de uno de ellos: el citado Joachim Bouvet²¹, radicado en China desde 1688, quien precisamente le comenta a Leibniz a través de su correspondencia común iniciada en 1697, que Fuxi correspondía a Hermes Trismegisto, incluso a Zoroastro (*Zaratustra*) y a Enoch. Además, Bouvet establece una conexión escrita muy peculiar, en verdad providencial para sus interpretaciones: el carácter chino del nombre de Fuxi (伏羲) está formado por las palabras chinas “hombre” (*ren*

19 Cook y Rosemont comentan que Mungello compiló 71 libros sobre China guardados en la Niedersachsische Landesbibliothek de Hanover a los que probablemente Leibniz tuvo acceso (Ching y Oxtoby 1992:94).

20 Sus figuras más conocidas fueron Henri Prémare, Joachim Bouvet, Jean-Alexis Gollet y Jean-François Foucquet.

21 Su correspondencia es comentada en (Ching y Oxtoby 1992: 52-53).

人) y “perro” (*quan* 犬)²², mientras que a Hermes se le reproduce en cierta tradición hermética con cabeza de perro y cuerpo de ser humano,²³ luego a ojos de los figuritas era obvio que se trataba de la misma persona. Conjuntamente, las interrelaciones entre el sistema binario leibziano y el análisis de los hexagramas del *Yijing* proporcionado en 1703 a Leibniz por Bouvet, es objeto de una fascinante teoría,²⁴ si bien se sale del área de la lingüística en la que estamos. A pesar del marcado interés del alemán por el chino escrito, a raíz de los estudios llevados a cabo y las informaciones recopiladas entre unas y otras fuentes, concluye que la complejidad de la lengua escrita china hace inviable que se convierta en su característica universal. Pero no puede evitar reconsiderar su opinión en su relación sobre el sistema binario de 1703; en este singular texto (*Explication de l'Arithmétique Binaire*), se dice lo siguiente:

Les Chinois ont perdu la signification des *Cova* [Bagua] ou Linéations de Fohy [Fuxi], peut-être depuis plus d'un millenaire d'année ; & ils ont fait des Commentaires là-dessus, où ils ont cherché je ne sais quels sens éloignés. [...] Or comme l'on croit à la Chine que Fohy est encore Auteur des Caractères Chinois, quoique fort altérés par la suite de temps, son Essai d'Arithmétique fait juger qu'il pourroit bien s'y trouver encore quelque chose de considérable par rapport aux nombres & aux idées, si l'on pouvoit détrousser le fondement de l'Ecriture Chinoise, d'autant plus qu'on croit à la Chine, qu'il a eu égard aux nombres en l'établissant. Le R. P. Bouvet est fort porté à pousser cette pointe, & très-capable d'y réussir en bien des manières. Cependant je ne sais s'il y a jamais eu dans l'Ecriture Chinoise un avantage approchant de celui qui doit être nécessairement dans une Caractéristique que je projette. C'est que tout raisonnement qu'on peut tirer des notions, pourroit être tiré de leurs Caractères par

- 22 Sin embargo, en la tradición china se pensaba que era mitad hombre y mitad serpiente.
- 23 Esta singular representación, que no es fácil de encontrar, puede deberse a un error estético que se produjo cuando el dios egipcio Anubis, que era el encargado de guiar a las almas hacia el otro mundo (*psicopompo*, del griego ψυχοπόμπος), papel que también desempeñaba Hermes para griegos y romanos, es tomado por los últimos como un equivalente a su Hermes (griego) o Mercurio (romano). Este dios egipcio se representa con cabeza de perro, y existen estatuas romanas representando a *Hermanubis*, es decir, a una figura sincrética (Hermes y Anubis), con cuerpo humano y cabeza perruna de Anubis, junto a otros atributos de Hermes.
- 24 Se puede ampliar el tema en Étiemble (1988: 396-408).

une manière de calcul, qui seroit un des plus importants moyens d'aider l'esprit humain (Leibniz 1703:88-89).

Y en 1705 en su *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, regresa a esta teoría sin descartar el empleo del chino. En algunos momentos dudó si retomar esta vía de trabajo, como en 1707, cuando todavía razonaba que en los caracteres chinos podía estar el vehículo —en forma de clave— de análisis del pensamiento humano.

Quizá esta dilatada trayectoria de los estudios sínicos de Leibniz fue lo que propició que sus escritos acerca de China no se hicieran públicos sino casi finalizado el siglo XVII. Leibniz nos brindará durante su breve biografía tres trabajos acerca de la cultura china, a saber: *Novíssima Sinica* (1697-98), *De cultu confucii civili* (1700) y *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois* (1716).

Durante el resto del siglo XVIII, otros escritos referentes al chino serán editados en Europa generando una abultada bibliografía consagrada a esta impresionante lengua; las teorías de autores coetáneos y posteriores a Leibniz aumentarán el acervo dedicado a un país²⁵ que fue capaz de hacer brotar en la brillante Europa la admiración y la controversia por el idioma más complejo del mundo, y sobrepasar los límites de la lingüística hasta alcanzar a los teóricos del pensamiento más erudito.

Bibliografía

- Appleton, William. 1979. Cathay: the Chinese vogue in England during the seventeenth and eighteenth centuries. Octagon Books, New York.
- Arnold, Lauren. 1999. Princely Gifts and Papal treasures. The Franciscan Mission to China and its influence on the Art of the West 1250 -1350. Desiderata Press, San Francisco.
- Bacon, Francis. 1603. The Advancement of Learning. Libro II. Inglaterra.

25 La mayor parte de ellas están presentes en la obra monumental: Cordier Henri (1904).

- CERIC (Centre de Recherches Interdisciplinaire de Chantilly). 1980. *Les rapports entre la Chine et L'Europe au temps des lumières. Actes du IIe Colloque International de Sinologie.* CERIC, Les Belles Lettres, Cathasia.
- Ching, Julia y Willard Oxtoby (eds.). 1992. *Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment.* University of Rochester Press, New York.
- De Escalante, Bernardino. 1577. *Discurso de la navegación que los Portugueses hacen a los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China.* Sevilla.
- Étiemlbe, René. 1988. *L'Europe Chinoise.* Volumen 2. Gallimard, Bibliothèque des Idées, París.
- González de Mendoza, Juan. 1585. *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China.* Roma.
- Harrison, Peter. 2002. 'Religion' and the Religions in the English Enlightenment. Cambridge University Press, Cambridge.
- Henri, Cordier. 1904. *Bibliotheca Sinica: Dictionnaire Bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire chinois.* Guilmoto, París.
- Janssonius, Johannes. 1667. *China monumentis qua Sacris quà Profanis, Nec non variis Naturae & Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata, auspiciis Leopoldi Primi Roman. Imper. Semper Augusti Munificentissimi Meccenatis.* Amsterdam.
- Leibniz, Gottfried. 2007. *Discurso sobre la teología natural de los chinos.* Editorial Lourdes Rensoli Laliga, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Leibniz, Gottfried. 1703. *Explication de L'arithmétique binaire, qui se sert des seuls caractères O et I; avec des Remarques sur son utilité, et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures Chinoises de Fohy [Fuxi]. Mémoires de L'Académie Royale Des Sciences.* Paris.
- Leung, Cécile. 2002. *Etienne Fourmont, 1683-1745: Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-century France.* Leuven University Press, Leuven.
- Mungello, David. 1989. *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology.* University of Hawaii, Honolulu.

- Mungello, David. 1999. The Great Encounter of China and the West, 1500 – 1800. Rowman & Littlefield Publications, Boston.
- Rubrouck, Guillaume. 1989. “The Cathayans write with a brush like painters use, and a single figure comprises several letters, signifies a word.” En Manuel Komroff (edit.). Contemporaries of Marco Polo. Dorset Press, New York.
- Semmedo, Álvaro. 1642. Imperio de la China i la cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañía de JESUS, compuesto por el Padre Alvaro Semmedo, Procurador General de la propia Compañía de la China, embiado desde allà a Roma el Año de 1640. <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/se-medo.pdf>. Consultado en septiembre de 2013.
- Trigault, Nicolas. 1617. Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine. Entreprisne par les P.P. de la compagnie de IESUS. Lyon.
- Vega, María José. 2009. Viajes y crónicas de China en los siglos de Oro. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba.
- Zwartjes, Otto y Even Hovdhaugen. 2004. Missionary Linguistics I/ Lingüística Misionera I. John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia.
- Zwartjes, Otto y Cristina Altman. 2005. Missionary Linguistics II/ Lingüística Misionera II. Orthography and Phonology. John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia.
- Zwartjes, Otto, Gregory James y Emilio Ridruejo. 2007. Missionary Linguistics III/ Lingüística Misionera III. Morphology and Syntax. John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia.
- Zwartjes, Otto, Ramón Arzápalo Marín y Thomas C. Smith-Stark. 2009. Missionary Linguistics IV/ Lingüística Misionera IV. Lexicography. John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia.
- Zwartjes, Otto. 2011. Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.

Sección 3:

Cultura

Las primeras migraciones chinas en el Caribe. Un análisis desde la geografía

Martín Manuel Checa-Artasu

Introducción

Aun y los escasos trabajos existentes, sorprende el desconocimiento de dos de los procesos migratorios transnacionales más destacados de la segunda mitad del siglo XIX, ligados con el colonialismo (Look Lai 1993 y 1998; Wilson 2004; Laurence 1994). Nos estamos refiriendo a la migración china en el Caribe que supuso la llegada desde 1844 a 1874 de casi 125,000 personas a Cuba y 18,000 a las Antillas Británicas. Y la protagonizada por indios de Bengala, Orissa, Bihar, Kerala y el Tamil Nadu, contabilizada entorno a medio millón de personas y coincidente en el tiempo con la migración china.

En el texto que nos ocupa vamos a tratar la primera, en un intento de constituir un estado de la cuestión que recoja las fuentes bibliográficas existentes. Documentar el arribo de los primeros trabajadores chinos o coolies al Caribe se revela un trabajo laborioso, aunque necesario a fin de conocer con detalle los inicios en ese espacio geográfico de uno de los grupos que conforma la amalgama étnica que vertebraliza y da coherencia a las sociedades de los países antillanos, tanto insulares como continentales. Ese colectivo, dada la actual eclosión de las economías asiáticas, en especial la china en el panorama internacional, tiene un renovado interés para los científicos sociales, ya no solo como elemento que ejemplifica una de las trayectorias geográficas de lo que se ha convenido en denominar la diáspora china (Ma-Mung 2000), sino por el papel que puede jugar ese colectivo en esa nueva situación económica internacional. Hay que tener en cuenta que los colectivos y comunidades chinas son,

en muchos de los países de El Caribe, un colectivo en la mayoría de los casos económicamente fuerte y políticamente comprometido o incluso encarnado en las élites políticas y culturales de alguno de esos países, citemos los casos bien conocidos del artista cubano Wilfredo Lam (1902-1982) o de Eugene Chen (1878-1944), trinitense de origen que acabó siendo miembro destacado del Kuomintang chino.

Además, junto con otros grupos étnicos como árabes, libaneses, hindúes, europeos, afrocubanos y criollos, las comunidades chinas incentivan esa dinámica de búsqueda continua de identidades nacionales que se da en cada uno de los países caribeños, especialmente los insulares, más pequeños y de reciente formación. Igualmente, los propios cambios económicos producto de la globalización están articulando en la región caribeña una búsqueda de una identidad supranacional que justifique acciones económicas unitarias con el fin de superar las competencias de los mercados internacionales, unas identidades que se expresan por medio de la sistematización de formas muy diversas de etnicidad y actividad cultural que se mezclan para dar resultados propios, que en el caso de las comunidades chinas, y solo por citar tres ejemplos, nos lleva a hablar de la creolización de la comunidad china en Trinidad o en Jamaica (Ho 1989), el imaginario literario chino en el contexto caribeño expresado por la literatura contemporánea con los ejemplos de tres autores recientes como son: Patricia Powell en su novela *The Pagoda* (1999), Margaret Cezair-Thompson con *The True History of Paradise* (1999) y Cristina García con su novela de *Monkey Hunting* (2003) o la aparición de entes simbólico religiosos fruto del sincretismo como el *San Fan Con* cubano (Baltar 1997:173-184).

Por tanto, conocer la primera presencia china y por supuesto su posterior evolución y asentamiento en el territorio es una labor que explica a un grupo humano, el chino, que forma parte de esa amalgama social que se da en diversos países caribeños en mayor o menor grado.

1. Los primeros chinos en El Caribe. La fragata Fortitude

La presencia más o menos esporádica de chinos en El Caribe, en concreto en Cuba, tiene sus primeras referencias con la noticia de algunos viajeros que arribaron a la isla gracias al llamado *Galeón*

de Manila, que hacía la vía Manila-Acapulco, en México. Se trataba de comerciantes esporádicos, dado que esa ruta proveía de porcelanas, especias y otros objetos orientales a los mercados coloniales americanos (Ollé 2002).

Con todo y ese precedente, debemos considerar que los primeros testimonios que documentan la presencia de emigrantes chinos en El Caribe de forma continuada y desarrollando una actividad laboral tienen una íntima relación con los procesos jurídicos que significaron la abolición de la trata de esclavos, iniciados desde Inglaterra, la *Abolition Act* de 1807 y posteriormente la esclavitud, con la *Emancipation Act* del 1 de agosto de 1934 (Hugh 1998:236). Entre ambas fechas, España, sujeta a la presión del creciente imperio británico, firmaba en septiembre de 1817 un tratado por el cual se sumaba a la lucha contra los comerciantes negreros. Un hecho más tarde reafirmado con la creación entre 1819 y 1821 del *Tribunal mixto anglo español de Sierra Leona*, que venía a erradicar ese negocio (Arnalte 1985).

El cese de la trata de esclavos desde el África Occidental a las colonias españolas, y en especial Cuba, no fue inmediato. Esta siguió siendo una actividad clandestina, pero esas prohibiciones legales ocasionaron continuos y graves perjuicios a los terratenientes y hacendados propietarios de las plantaciones de caña de azúcar, donde la mano de obra esclava era habitual, perjuicios que redundaron en un incremento del precio del azúcar manufacturada y la pérdida de mercados y clientes.

La ilegalidad del tráfico, asociada al encarecimiento del precio de la mano de obra esclava, el aumento de precios y la pérdida de mercados llevó a los propietarios de ingenios azucareros a importar mano de obra bajo contrato. Malteses, portugueses de Madeira, libaneses, armenios y sobre todo indios de la zona de Bengala y chinos del sur de China pasaron a engrosar las redes inmigración laboral que mediante intermediarios suministraban, substituyendo la mano de obra esclava, la masa laboral necesaria para las plantaciones de caña de azúcar caribeñas.

Fruto de esa legalidad antiesclavista a la que aludíamos, se documenta el primer trasporte de recursos humanos chinos a las Antillas. El mismo será una iniciativa inglesa que debemos considerar un intento de dar solución a los problemas de mano de obra que la abolición de la esclavitud iba a provocar. Así, el 2 de octubre de 1806

arribaba a las costas de la isla de Trinidad, el *Fortitude*, un barco propiedad de la East India Company que transportaba 192 chinos a bordo (Mahabir 2006). Según Walton Look Lai se trataba de un viaje que recogía las experiencias que desde 1780 los ingleses de la East India Company realizaban transportando mano de obra china a Penang en Malasia (Look Lai 1999).

Esta operación pretendía colocar esa mano de obra oriental en algunas de las plantaciones de caña de azúcar de la isla antillana. Esos trabajadores sujetos a contrato podían regresar al año, cosa que al parecer sucedió con un alto porcentaje de ellos, quedando 23 de ellos asentados cerca de Port Spain (National Library Trinidad and Tobago 2004). Se trató, sin duda, de una operación experimental que trataba de vislumbrar las posibilidades de ese intercambio de mano de obra transoceánico. Hoy, para la comunidad china de Trinidad y Tobago ha sido un acto de reivindicación identitario a la par de vinculación con el estado trinitense (Trinidad & Tobago Chinese Arrival Committee 2006).

2. El coolie chino substituye al esclavo negro como mano de obra

Va a ser a partir de la prohibición de la esclavitud en el imperio británico (28 de agosto de 1833) que se iniciarán de forma más o menos continuada flujos migratorios de chinos y también de gente de India hacia El Caribe.

Según Walton Look Lai (1993:56) se trata de los dos colectivos que más masivamente, además de ser substitutos de la mano de obra esclava negra, llegarán a las Antillas en la segunda mitad del siglo XIX.

Obviamente, la prohibición de 1833 fue el inicio de la serie de trabas que iba a encontrar la importación de esclavos negros del África Occidental. Esta cada vez será más perseguida por ilegal, encareciendo el recurso humano y siendo una carga con dificultades en su transacción. Aun así, el hecho no impidió que el sistema esclavista se prolongara aun en la clandestinidad, en las Antillas dominadas por los españoles y franceses e incluso diese sus posteriores estertores con el arribo de los nuevos trabajadores asiáticos. A partir de la prohibición se iba a justificar la existencia de esclavos negros, aduciendo que estos se “criaban” en las propias plantaciones. No será hasta la entrada

en vigor de las aboliciones de la esclavitud, en 1848 en Francia, en 1870 en España, en 1873 para Puerto Rico y en 1880 en Cuba que realmente el fenómeno esclavista desaparecerá de forma definitiva.

La llegada de población china como mano de obra a El Caribe va a estar relacionada con ese proceso de sustitución de mano de obra y con la continuidad del modelo esclavista en las explotaciones agrícolas industrializadas. De hecho, no va ser extraño documentar continuos abusos y desmanes de los propietarios de las plantaciones y también revueltas y evasiones entre los inmigrantes chinos o indios que son incorporados a un régimen similar al que regía para los esclavos en ingenios azucareros y haciendas, ignorando las condiciones y las bases contractuales del trabajo para el que habían sido captados en China (Baltar 1997:35-39).

Según el historiador cubano Juan Pérez de la Riva se iniciaba así “*el último acto del drama de la esclavitud*” (Pérez de la Riva 1975). Un acto que como los respectivos procesos migratorios chinos en los distintos países de El Caribe está perfectamente documentado, más en sus primeros momentos.

3. La primera presencia china en el Caribe, una visión por países

3.1. Cuba

Para el caso cubano (Corbitt 1971, Pérez de la Riva 1975 y 2000, Baltar 1997, Hung 1992, Jiménez Pastrana 1983, Chou 2002, Yun 2001), el primer aporte de emigración china resulta un buen ejemplo para explicitar el método de captación, comercialización y transporte de ese recurso humano.

En 1844, Julián de Zulueta y Amondo (Anúcita Álava 1814-La Habana 1878) que había emigrado a Cuba en 1832, era el propietario del ingenio azucarero San Francisco de Paula, un hecho que le convertía en uno de los hacendados más destacados de la isla. Este vasco era también comerciante en víveres y negros. A nivel político y años más tarde ocuparía distintos cargos en la administración colonial como el de Consejero de Administrador de Hacienda; Cónsul del Real Tribunal de Comercio; presidente de la Comisión Central de Colonización y de las Juntas de la Deuda y de Haciendados y Propietarios.

Sería alcalde de La Habana entre 1864 y 1876; coronel de voluntarios; senador vitalicio del reino por Álava; presidente del Casino Español de La Habana; presidente del Partido Español en Cuba (Apaolaza 2003; Marrero 2005; Hugh 1998; Hugh 1973).

En 1844, y siguiendo con la transacción que nos interesa, presentó un proyecto ante la *Real Junta de Fomento de Agricultura y Comercio* para importar trabajadores chinos procedentes del puerto de Amoy. En esta operación aparecía como fiador Pedro Zulueta, propietario de la firma Zulueta and Company, con sede en Londres (Corbitt 1971; Bernita Reid 2004; Sherwood 2004). Esta firmó los contratos con las firmas Matía Menchacatorre, de Manila y la londinense Tait and Company (Irnick 1983), ambas sendas intermediarias de la contratación. Ambas compañías, como otras similares, captaban mano de obra china mediante agentes en el terreno, denominados popularmente “chu chay tau” o capataz de cerditos o lechoncitos y también conocidos en las fuentes escritas como “chinos ladinos”. Estos eran la mayoría originarios de Macao, hablantes de inglés, lo que les permitía ser intermediarios con compañías británicas. En zonas tradicionalmente de inmigrantes de China y también en otras sin tradición, aunque no fue lo habitual, captaban personal, mayoritariamente jóvenes robustos, sanos y agricultores, prometiendo riquezas seguras y rápidas si embarcaban hacia “Tay Loy sun” (*La Gran España*) (Chuffat 1927:12; Hung 1992: 78). Esa masa laboral así captada bien pronto será conocida con el nombre de “coolie” o culí.

Estos corredores percibieron en los primeros años de este comercio entre 3 y 5 pesos por persona captada, para posteriormente elevar las cantidades obtenidas a 15 y 20 pesos por coolie. Un mercado de intermediación que se sobrevaloró y llevó a algunos intermediarios a cometer diversos abusos y extralimitaciones como el engaño y el secuestro de personas (Hung 1992:79-83).

Volviendo a ese primer transporte de mano de obra de China a Cuba, este arribó a La Habana el 3 de junio de 1847 en el *Oquendo*. Eran 206 personas que habían soportado 131 días de navegación, en los cuales murieron 6 de los inmigrantes. Nueve días más tarde arribaba a La Habana la fragata inglesa *Duke of Argyle*, con 365 coolies tras 123 jornadas de navegación en las que murieron 35 inmigrantes. Ambos barcos procedían de Xiamen, también conocida como Amoy, en la provincia de Fujian.

Julián de Zulueta y la empresa británica “Zulueta and Company”, pusieron las bases de un negocio de transporte de mano de obra que les reportaba pingües beneficios. Aparentemente, el trabajador chino contratado o coolie firmaba un contrato con la compañía, que intermediaba entre el gobierno colonial y los empresarios azucareros interesados. El trabajador firmaba con la compañía por un periodo no inferior a ocho años. Esta le debía pagar mensualmente cuatro pesos fuertes y le debía abastecer de ropa y comida. Por estos servicios, dicha empresa cobraba al gobierno colonial una comisión de 170 pesos por cada coolie que introdujera.

Bajo esta transacción se incardinaba al trabajador chino en un régimen de casi esclavitud, donde soportaba similares condiciones que los esclavos negros, aun habiendo sido contratado. Esas condiciones fueron avaladas legalmente con el Real decreto del 22 de marzo de 1854. A este trágico panorama se debían sumar las condiciones del viaje de llegada. No es extraño por tanto, que hubiera frecuentes revueltas, suicidios, motines a bordo y huidas de las plantaciones de coolies y que estas fueran reprimidas por los hacendados que incluso articularon un corpus legal que amparaba los castigos, datado en 1849 o que poco a poco y utilizando una banal comparación con los esclavos negros se articulará una conceptualización racista respecto al chino que supuraría en las mentalidades de las sociedades antillanas.

Ese racismo y una visión casi demoniaca del chino se exacerbó y extendió, al menos en Cuba, dado que no pocos coolies huyendo de las plantaciones cañeras pasaron a engrosar las filas de los rebeldes criollos que entonces combatían a la colonia española en la denominada Primera Guerra de independencia (1868-1878).

Conviene mencionar que la deplorable situación humana de los coolies chinos fue documentada por el propio gobierno imperial chino, en el denominada “Comisión de Cuba”, en 1876 tras las numerosas noticias recibidas de tratos vejatorios a sus súbditos. Ese documento sirvió como base para articular un convenio hispano chino que regulaba el comercio y el trato humano de los inmigrantes chinos y que fue firmado el 17 de noviembre de 1877. Este era la culminación de la serie de tratados y convenios que los gobernantes de la dinastía Qin habían firmado con las distintas potencias europeas en un intento de regular el tráfico de súbditos chinos. Entre estos convenios hay que destacar el Tratado de Pekín entre Francia, Inglaterra y China, firmado en 1859 y que regulaba el tránsito de personas chinas

entre esas potencias coloniales. Un convenio del 5 de marzo de 1866 que regulaba el tránsito de coolies a Cuba, firmado entre diversas potencias y China y el proyecto de reglamento del 1 de abril de 1868, presentado por el gobierno imperial chino a España, Francia y Gran Bretaña para regular ese tráfico de inmigrantes chinos a Cuba (Hung 1992:240).

Un fragmento de la misma nos pone en antecedentes del devenir esos inmigrantes (Pérez de la Riva 2000:321; La Habana elegante 2004):

“[...] En 1870 el Capitán General demandó enfáticamente de Madrid el cese del tráfico de los coolies. Él había notado las dificultades ocasionadas por los chinos, subrayando el rol que desempeñaban en la ayuda a los criollos rebeldes. Madrid, por otra parte presionada por Lisboa, prohibió el tráfico en 1871, pero los hacendados y sus clientes, quienes se beneficiaban del “tráfico amarillo” se opusieron vehementemente a detener los embarcos. Durante 1872, 1873, y 1874, llegaron a Cuba 15,743 cantoneses, pero a partir de entonces la orden de Lisboa de poner fin a los embarques de cantoneses desde Macao, promulgada en diciembre de 1873, finalmente fue ejecutada.

De acuerdo con las garantías recogidas en las primeras regulaciones, cientos de coolies invocaron la protección del Capitán General al comparecer ante sus representantes en sus respectivas regiones. Intentaron obtener reparaciones por los abusos físicos y las injusticias legales a que habían sido sometidos, pero descubrieron que los funcionarios —la policía y los empleados municipales de la Isla— eran los instrumentos de los corruptos hacendados. Como resultado de su fracaso para alcanzar reparaciones, los chinos, o huyeron, o se suicidaron, o se rebelaron quemando los campos de caña, negándose a trabajar, o asesinando a sus capataces. Muchos de ellos fueron eventualmente aprisionados o forzados a regresar al trabajo. Dos años antes del arribo de la Comisión Chen Lan Pin en 1872, el 20% de los chinos bajo contrato había escapado de las plantaciones, o sea, 8,380 hombres, de los cuales 1,344 fueron capturados y enviados a prisión en 1873. Entre 1850 y 1872, se produjeron aproximadamente 500 suicidios cada año entre los 100,000 chinos que había en la Isla; durante estos mismos años, el índice de suicidios entre los esclavos fue de 35 por año, pero hubo sin dudas otros intentos no reportados por los hacendados.

De acuerdo con el testimonio de los hacendados, cerca de 3000 jornaleros se las arreglaron para escapar de sus contratos. En 1870 el Capitán General expresó que desde 1868 en adelante, los culíes empezaron a ingresar en el ejército insurrecto a cambio de la promesa de emancipación.

Aun con ese panorama, el arribo de coolies para trabajar en plantaciones en Cuba fue de 124,937 personas entre 1848 y 1874 (Baltar 1997:32). La escasez de mujeres en esos grupos obligó la progresiva mezcla racial. La progresiva mecanización de la producción azucarrera y la guerra hispano-cubana supuso la progresiva desaparición del trabajo coolie. Este hecho llevó a los asiáticos a extenderse por distintos lugares de la isla, como trabajadores de la construcción, en tabacaleras o en las ciudades creando los primeros negocios de comestibles, lavanderías e incluso restaurantes y fumaderos de opio, estructurando zonas urbanas como el popular barrio chino de la Zanja en La Habana o toda una serie de organizaciones asociativas de distintas tipologías e incluso actividades artísticas como teatro, títeres, etc. (Baltar 1997; Ramos 2003; Tang 2002; Kouw 2002; Linares 2001; Valiño 2001; López 2004).

En otras islas caribeñas, bajo dominación inglesa, holandesa y francesa las condiciones no fueron mejores tal como demuestra el dilatado trabajo de Walton Look Lai (1993:45, 2004).

De igual forma que el caso cubano, se documentan de forma muy pormenorizada esas primeras llegadas de emigrantes chinos en otras islas de El Caribe. La exhaustividad de datos es palpable en los casos de Jamaica, Trinidad, Guyana británica, Panamá, Costa Rica e incluso Belice, la antigua Honduras Británica y la costa mexicana de El Caribe. En las líneas siguientes referenciamos algunos de esos datos:

3.2. Jamaica

En Jamaica, el 1 de noviembre de 1854 y el 18 del mismo mes arribaron a Kingston dos barcos, el *Vampire*, con 195 personas y el *Theresa Jane*, con diez. Se trataba de trabajadores chinos procedentes de Hong Kong que habían sido expulsados de Panamá por la sospecha de que algunos de ellos habían contraído la fiebre amarilla (Tortello 2003).

Para el caso jamaiquino, las cifras de arribo de coolies chinos entre 1854 y 1874 son de 1152 personas (Look Lai 1999:249). Además

será la última isla del Caribe donde se documenta el arribo agrupado de trabajadores chinos para explotaciones hortofrutícolas, fechado entre 1884, con la llegada de 677 personas, 1885 con el arribo de 700 y en 1888 con la llegada de 800 (Tortello 2003). Igualmente se observa una inmigración china que de forma destacada no proviene en primera instancia, directamente de China. Muchos llegarán a la isla desde Panamá, donde habían accedido a las obras del ferrocarril o desde otras destinaciones como Brasil o Estados Unidos y un cierto número de personas que incluso va ser reclutada desde Trinidad y la Guyana británica. En el caso de los trabajadores directamente captados en China, muchos tendrán su origen en la provincia de Guangdong y accedían a ese mercado laboral a través del puerto de Hong Kong. Su destino serán las plantaciones de azúcar de la isla, pero en la década de los 60, muchos de ellos, se tiene constancia de al menos 200 personas, laboraban en torno a las plantaciones de cocos y bananos, de capital estadounidense (Showers 2002:9). Estos últimos tenían un régimen contractual algo más laxo que el propio de las plantaciones de caña de azúcar y un contrato por tres años. Va ser esa dinámica diferenciada de captación de mano de obra china en Jamaica la que marcará la evolución de esa comunidad a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. La movilidad y laxitud laboral de los orientales promovió casi de forma inmediata a aparición de uniones y matrimonios interraciales, permitiendo que la comunidad chino-jamaicana creciera rápidamente convirtiéndose en la segunda más numerosa de El Caribe, después de la de Cuba (Anshan 2004; National Library of Jamaica 1997). Un hecho que llevó a que se plantearan una serie de restricciones de entrada de emigración china en la isla, la primera en 1905 y la segunda en 1931.

Aun así, el censo de 1946 certifica ese destacado volumen poblacional, documentando 12,394 chino-jamaicanos, de los que 2,818 habían nacido en China, 4,061 habían nacido en la isla y 5,515 eran clasificados con el epíteto de “Chinese coloured”. Un adjetivo que más tarde, sería sustituido por el concepto “blasian”, sinónimo de la fusión y la amalgama entre las personas de raza negra y los asiáticos. La asimilación conllevó la pérdida del mandarín o de los dialectos del sur de China de los primeros inmigrantes en favor del inglés o del *patois* jamaicano y también el uso de nombres de pila anglosajones y unas interesantes aportaciones gastronómicas a la cocina de la isla.

3.3. Trinidad y Tobago

En Trinidad y Tobago, tras el intento frustrado de captación de mano de obra china de 1806 para plantaciones, en 1853 se dará el siguiente arribo de 1,100 chinos, muchos de ellos de la provincia de Guangdong y otros de la etnia hakka. La vertebración de las identidades nacionales de los países caribeños a través de la integración de sus diferentes comunidades étnicas nos permite documentar con detalle pormenorizado del devenir de muchas de ellas.

Así, citamos la serie de fechas que reportan migración china a esta isla:

**Cuadro 1. Número de inmigrantes chinos
y fechas de arribo a Trinidad**

Fecha	Barco	Nº de inmigrantes chinos
4/3/1853	Australia	
23/04/1853	Clarendon	
28/6/1853	Lady Flora Hastings	Los tres en total 1100 personas
3/7/1862	Wanata	467 inmigrantes
18/2/1865		
25/5/1865		Los dos en total 600 personas
12/2/1866	Dudbrook	
24/2/1866	Little Red Ridinghood	Arriban en los dos: 1917 personas

Fuente: elaboración propia con base en NLISA (2004).

Las cifras evidencian un traslado a Trinidad de 3,937 personas de origen chino entre 1853 y 1866. En concreto, los datos de los años 1862 y 1866 nos revelan que un total de 2,984 emigrantes embarcaron de los puertos de Macao, Xiamen (Amoy), Guangdong (Cantón) y Hong Kong. De estos, 367 eran mujeres, de las que arribaron solo 309, hubo 154 muertes a bordo y 7 natalicios en la cubierta de los buques (TTCHAC 2006; NLISA 2004).

Cabe añadir que la poca población de la isla, así como su bajo desarrollo agrícola, permitió una amplia movilidad a las comunidades chinas que iban arribando y que con el paso del tiempo se instalaron en otras actividades. Esa circunstancia permitió que la isla fuese un lugar de atracción para la comunidades chinas de la Guyana

inglesa e incluso de Surinam, mucho más sujetas al trabajo de la plantación cañera o la explotación agroforestal (Llook Lai 1993:45).

3.4. Curaçao

La presencia de emigrantes chinos en este pequeño enclave colonial holandés según J. Hung está documentada desde los años 80 del siglo XIX. Su actividad se centra en las tareas agrarias y probablemente se trate de grupos de coolies que proveían de las cercanas Guyana inglesa y holandesa. En 1915, la Compañía Petrolera de El Caribe instalará una refinería en la isla, donde vendrán a trabajar técnicos chinos originarios de Sumatra (Hung 1992:106).

3.5. Aruba

El descubrimiento de yacimientos auríferos en la isla a partir de 1824 va a propiciar la continua atracción de buscadores de oro, básicamente de la vecina Venezuela. A los que a lo largo de la década de los 50 del siglo XIX se sumarán inmigrantes chinos que traían la experiencia minera californiana. Como en Curasao también se instalan entre 1924 y 1929 dos grandes refinerías, una de la *Lago Oil and Transport Company*, una filial de la Standard Oil, situada en el sudeste de la isla y otra denominada *Eagle Oil Refinery* en la costa oeste. En ambas laborará personal chino de origen indonesio que se establecerá en la isla (Hung 1992:106).

3.6. República Dominicana

Más escasas son las noticias de presencia china para República Dominicana. Se sabe de la llegada de diversos contingentes desde Cuba para trabajar a mediados de la década de los 60 del siglo XIX para trabajar en una fábrica de ladrillos y la construcción del ferrocarril de “Sánchez (La Vega, en la zona del Cibao). Esta operación, tanto constructiva como de aportación de emigrantes asiáticos había sido promovida Gregorio Riva, un destacado hacendado de esta zona del noreste dominicano, probablemente dadas las duras

condiciones, entre pantanos, en las que se construyó ese tramo de ferrocarril (Franco s.f.). Los coolies chinos acabarían asentándose y distribuyéndose por la región, documentándose su trabajo en la construcción de edificios y almacenes en las poblaciones de Samaná, Yuna y Moca, todas situadas en el nordeste de la isla y entorno a la población de San Francisco de Macorís (Azcarate s.f.). Se trata sin duda de los inicios de instalación de una comunidad china económicamente muy significativa en el contexto de este país caribeño (Severino 2006).

3.7. Las Antillas Francesas

Únicamente tenemos noticias del arribo de trabajadores chinos a las Antillas Francesas en el caso de las islas de la Martinica y Guadalupe. Este responde a las contrataciones realizadas desde Guangdong a partir de 1860, tras la firma de un convenio entre China y Francia en materia de traslado de trabajadores. Se dio la circunstancia de que no pocos de los contratados por las compañías francesas fueron traspasados a los comerciantes cubanos de mano de obra. Otros arribaron a las dos islas, llegando a haber más de 2,000 coolies chinos en cada una de las islas.

Para la Martinica el arribo se concretó en 978 personas, de las que 552 fueron embarcadas en Shanghái y 426 salieron de Guangdong. Parece ser que el 56% hablan el dialecto wu (propio de Shanghái) y los que partieron de Guangdong serían de etnia Hakka (L' Etang 2003). Coincide esa emigración a esa isla con la llegada de indios de Tamil Nadu y poblaciones de la etnia congo del África central.

Se da la circunstancia de que en la Martinica una erupción volcánica de Mont Pelée del 8 de mayo de 1902 acabó con buena parte del barrio chino situado en Saint Pierre, la capital de la isla de donde fueron evacuadas cerca de 28,000 personas (Hung 1992:108). Este hecho, al parecer se aprovechó para trasladar a un centenar de coolies a la Guyana francesa, en aquellos momentos una colonia penitenciaria francesa que presentaba necesidades de mano de obra para el cultivo de las plantaciones existentes.

4. Conclusiones

A lo largo de estas líneas hemos analizado de forma resumida la primera presencia de emigrantes chinos en el área de El Caribe. Se trata de un proceso migratorio internacional que movilizó en torno a 200,000 personas, la mayoría de las cuales fueron trasladadas de las provincias del sur de China para incorporarse como mano de obra semiesclava en el proceso productor de la caña de azúcar u otros trabajos agroforestales, casi siempre de gran dureza y en pésimas condiciones laborales y vitales. Destaca sobremanera que asociada a esa migración, se diese una más numerosa de gente de Bengala y del Tamil Nadu y regiones como los “congos” en la Martinica o de malteses en las Antillas Británicas, con lo que se concretó uno de los fenómenos migratorios más destacados del siglo XIX, asociado al colonialismo.

Como se ha podido constatar por las fuentes consultadas, la mayoría muy dispersas, la presencia china culminó no con un retorno masivo y sí con la instalación y asimilación de esas comunidades a los entornos caribeños, creando en muchos casos comunidades cohesionadas que han formado parte de las amalgamas étnicas que integran las sociedades de muchos países de la zona.

Bibliografía

- Anshan, Li. 2004. “Survival, Adaptation, and Integration: Origins and Evolution of the Chinese Community in Jamaica (1854 –1962)”. En, Andrew R. Wilson (editor.). The Chinese in the Caribbean. Markus Wiener publishers, Princeton.
- Apaolaza Ávila, Urko. 2003. “Un análisis sobre la historiografía en torno al alavés Julián de Zulueta y Amondo”. Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca 18, pp. 121-140.
- Arnalte Barrera, Arturo. 1985. “Tribunal mixto anglo español de Sierra Leona, 1819-1865”. Cuadernos de historia moderna y contemporánea 6, pp. 197-218.
- Baltar Rodríguez, José. 1997. Los Chinos de Cuba. Apuntes Etnográficos. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.

- Bernita Reid, Michele. 2004. Negotiating a Slave Regime: Free People of Color in Cuba, 1844-1868. The University of Texas at Austin, Austin.
- Chou, Diego L. 2002. "Los chinos en Hispanoamérica". Cuadernos de ciencias sociales 124.
- Chuffat Latour, Antonio. 1927. Apunte histórico de los Chinos en Cuba. Molina, La Habana.
- Corbitt, Duvon C. 1971. A Study of the Chinese in Cuba, 1847-1947. Asbury college, Wilmore.
- Ho, Christine. 1989. "Hold the Chow Mein, Gimme Soca: Creolization of the Chinese in Guyana, Trinidad and Jamaica". Amerasia Journal 15(2), pp.3-25.
- Hugh, Thomas. 1973. Cuba, la lucha por la libertad, 1762-1970. Grijalbo, Barcelona.
- Hugh, Thomas. 1998. La trata de esclavos (Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870). Planeta, Barcelona.
- Hung Hui, Juan. 1992. Chinos en América. MAPFRE, Madrid.
- Irick, Robert L. 1983. "Ch'ing Policy toward the Coolie Trade 1847-1878". Journal of Asian Studies 42 (4), pp. 923-925.
- Jiménez Pastrana, Juan. 1983. Los chinos en la Historia de Cuba, 1847-1930. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Kouw Matamoros, María del Carmen. 2002. "Mirando el carapacho de tortuga". La Jiribilla 75.
- Laurence K.O. 1994. A Question of Labour: Indentured Immigration into Trinidad and British Guiana, 1875-1917. Ian Randle Publishers and James Curry Publisher, Kingston and London.
- L'Etang, Gerry. 2003. De l'héritage culturel congolais, indien et chinois à la Martinique. Conferencia dictada en la Maison franco-japonaise de Tokio.
- Linares Savio, María Teresa. 2001. "Expresiones de la cultura china en Cuba: el teatro y la música". La Jiribilla 21.
- Look Lai, Walton. 1993. Indentured Labour, Caribbean Sugar: Chinese and Indian Migrants to the British West Indies, 1838-1981. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Look Lai, Walton. 1998. The Chinese in the West Indies, 1806-1995: A Documentary History. The Press West Indies University

- Look Lai, Walton. 1999. "The Caribbean". En, Lynn Pann (editor.). The Encyclopedia of the Chinese Overseas. Harvard University Press.
- Look Lai, Walton. 2004. "The Chinese Indenture System in the British West Indies and Its Aftermath". En, Andrew R.Wilson(editor.) The Chinese in the Caribbean. Markus Wiener, Princeton.
- López, Kathleen. 2004. "‘One Brings Another’: The Formation of Early Twentieth-Century Chinese Migrant Communities in Cuba". En, Andrew R. Wilson (editor.). The Chinese in the Caribbean. Markus Wiener, Princeton.
- Mahabir, Kumar. 2006. "Caribbean Chinese and Indians share common history". Caribbean news net, octubre 9.
- Marrero Cruz, Eduardo. 2005. Julián de Zulueta y Amondo. Promotor del capitalismo en Cuba. Unión, La Habana.
- National Library of Jamaica. 1997. "Chinese in Jamaica." National Library of Jamaica, Jamaica.
- NLISA (National library and information system authority). 2004. The Chinese in Trinidad and Tobago. NLISA, Trinidad y Tobago.
- Ollé, Manel. 2002. La empresa de china: de la armada invencible al Galeón de Manila Barcelona. Acantilado, Barcelona.
- Pérez de la Riva, Juan. 1975. Demografía de los culíes chinos en Cuba 1853-1874. Barracón y otros ensayos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Pérez de la Riva, Juan. 2000. Los culíes chinos en Cuba (Apéndice). Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Ramos, Marco Antonio. 2003. "Apuntes Sobre el Poblamiento Chino de Cuba". Revista Herencia 9(1), pp.110-119.
- Severino, J. 2006. "Chinos en República Dominicana tienen más de 500 negocios". El Listín digital, noviembre 10.
- Sherwood, Marika. 2004. "Britain, the slave trade and slavery, 1808-1843". Race & Class 46(2), pp.54-77.
- Showers Jonhson, Violet. 2002. Racial frontiers in Jamaica's nonracial nationhood. <http://www.education.ucsbs.edu/social-justice/johnson.pdf>. Consultado en septiembre de 2013.
- Tang Zambrana, Julio. 2002. "Los chinos californianos de La Habana en el siglo XIX: El verbo de la comunidad". La Jiribilla 75.

- Trinidad & Tobago Chinese Arrival Committee. 2006. 1806-2006: 200 Years of Chinesse Arrival in Trinidad & Tobago. Chinese Arrival Committee, Port of Spain.
- Tortello, Rebecca. 2003. “Out of many cultures the people who came. The arrival of The chinese”. Pieces of the Past. The Gleaner Company, Kingston.
- Valiño, Omar. 2001. “Títeres chinos en La Habana”. La Jiribilla 21.
- Wilson, Andrew R. 2004. The Chinese in the Caribbean. Markus Wiener, Princeton.
- Yun, Lisa. 2001.”Chinese Coolies and African Slaves in Cuba, 1847-74”. Journal of Asian American Studies 4(2), pp. 99-122.

Proyecto de investigación: el chino latino como identidad en construcción por más de siglo y medio. Estudio de caso del chino-cubano

Yrmina Gloria Eng Menéndez

Introducción

La presencia china en la región puede conducir a la existencia de una identidad chino-latina a partir de los procesos de inserción de inmigrantes en las sociedades latinoamericanas. Este texto propone indagar sobre la evolución de los valores tradicionales no solo en el proceso cubano sino en América Latina y El Caribe. Se propone un conjunto de variables e indicadores, factores y elementos que funcionan en redes de interrelaciones que se interceptan e interactúan, mostrando las interinfluencias resultantes en las identidades construidas. Se profundizarán los elementos comunes y diferentes que caracterizan a los chinos como identidad entre los países de la región, comparable con otras regiones del mundo como Norteamérica, Asia, África y Europa. El análisis comparativo, más que un recurso metodológico importante, constituye un objetivo de la propuesta de investigación regional.

1. Acerca de los chinos de Cuba, El Caribe y América Latina

Hubo culíes en las Islas del Pacífico y en muchos destinos más, además del continente americano, procedentes de India, China y muchos otros lugares de Asia-Pacífico (javaneses, filipinos, etc.), pero el estudio de la presencia china en América Latina y en El Caribe no se puede desdeñar. Habría que considerar la importancia del tráfico

de culíes en El Caribe si se tiene en cuenta que fueron las islas británicas las primeras receptoras. Daniels (1995:10) menciona 1806 cuando “...los primeros inmigrantes laborales chinos fueron traídos a Trinidad, iniciando lo que vino a ser conocida como la trata de chinos culíes”. Según Pérez de La Riva (2000) los culíes comenzaron a llegar a las Indias Occidentales Británicas en 1838. De 1806 a 1884 sobre 18 mil culíes chinos fueron llevados a Jamaica, Guyana, Trinidad y a la actual Belice. Considera la cifra de un millón de emigrantes chinos en el periodo de 30 años de 1845-1875, de los cuales la región latinoamericana asimiló el 28%; El Caribe el 18% (del cual a Cuba le corresponde el 15%¹ y fue la primera receptora de culíes de América hispana en 1847); a Perú llegó el 10% (Pérez de la Riva 2000), cuyo primer cargamento llegó desde Macao a El Callao en 1849 y su tráfico parece haber estado operado por los mismos capitales cubanos que financiaban la trata amarilla en Cuba. De 1849 a 1874 entraron a Perú entre 80 mil y 100 mil chinos (Pan 1990). En 1855 se autoriza la inmigración asiática en Venezuela, preferiblemente china, en condiciones similares a las de Cuba y Perú, aunque no hay evidencias de que se ejecutara este proyecto, por lo menos en gran escala (Pérez de la Riva 2000).

Se señalan dos formas de emigración china en la era moderna (Con, Johnson, et. al. 1988; Pan 1990). Una fue la vía del trabajador contratado o culí y la otra es la migración en cadena que continúa hasta nuestros días, la cual ha contribuido a que se mantenga una corriente migratoria china hacia el hemisferio americano y a todo el mundo a la altura del tercer milenio.

En el último cuarto del siglo XIX, después del cese de la trata amarilla, incluso un poco antes, llegan inmigrantes chinos a distintas partes de América Latina y El Caribe, como parte de una corriente intrarregional, americana, mayoritariamente de Norteamérica, en particular de California los llamados chinos californianos (Chuffat 1927; Baltar 1997; Guanche 1996; Pérez de la Riva 1996 y 2000). Traen a familiares y parientes según el concepto chino de familia extendida; vienen algunas mujeres más. Son chinos con algún capital, que fueron desplazados por la fuerte ola antichina en California y Norteamérica en general. La corriente migratoria desde los puertos chinos

¹ Cuba, coloso de la plantación caribeña del siglo XIX, representó más del 50% de los llegados a América Latina en poco más de un cuarto de siglo 1847-1874 (Eng 2011).

también continúa, pero sin el carácter negrero que marcó el periodo culí (Eng 2003). Va cambiando el tipo y la variedad de las ocupaciones; sus relaciones dentro de las sociedades americanas se extienden y diversifican.

2. Similitudes y diferencias

Si antes de la trata culí hubo algún que otro chino en el área —incluso se conoce que desde los años 1600 por el comercio con y a través de México llegaban las exóticas mercaderías del Lejano Oriente por la conexión Manila-Acapulco (Hu-DeHart 1998; Madrigal 2001)—, no fue hasta los procesos migratorios de mediados del XIX que se extendieron por América de forma sistemática. Los lugares de economía de plantación, particularmente El Caribe y Perú, vieron en los chinos la sustitución de los esclavos negros.

Los chinos constituyeron una alternativa para la insuficiente mano de obra en América. Pero existen diferencias en sus características como grupos de inmigrantes laborales en las distintas áreas y países del continente americano, dadas por los antecedentes históricos, las características sociales, políticas y económicas de los lugares donde emigraban y las funciones y el tratamiento que se les dieron. (Eng 2003:83).

Procesos históricos globales y por tanto comunes por su alcance mundial, también influyeron en la similitud de todos los asentamientos chinos en el hemisferio. Entre ellos dos crisis económicas mundiales y las dos Guerras Mundiales del siglo XX con su repercusión en cada país. En periodos de crisis económica, reflejada en forma diversa en cada lugar, las inmigraciones eran controladas; los extranjeros eran más segregados, limitadas sus posibilidades de trabajo; se estimula la xenofobia que adopta las más variadas expresiones en cada caso. Como consecuencia de las guerras mundiales, se presentaron periodos llenos de oportunidades de trabajo en que disminuía la presión contra la inmigración. Ejemplos que demuestran estas generalizaciones son múltiples. En EU, después de haberse estimulado la inmigración, para asegurar la fuerza de trabajo en la extracción de oro y demás trabajos de minería (1848) y, un poco más tarde (1860), para la construcción del ferrocarril transcontinental, tiene lugar un

cruento movimiento antichino que culmina con el Acta de Exclusión de 1882 como una de las consecuencias de la crisis económica de aquel periodo (Daniels 1995). Algo parecido sucedió en Canadá, donde la inmigración comenzó por British Columbia atraídos por el oro en 1858 y por las oportunidades de trabajo en la construcción del ferrocarril Pacífico-Canadá en 1880. Posteriormente, el acta de inmigración china de 1923 (crisis de la primera posguerra) fue retirada en 1947 (Con et. al. 1988) para aliviar la necesidad de fuerza de trabajo requerida en la reanimación económica que siguió a la segunda Guerra Mundial. En Cuba se debe mencionar el periodo llamado de Vacas Gordas o Danza de los Millones, cuando en el contexto de la primera conflagración mundial suben los precios del azúcar a niveles exorbitantes y hubo alta demanda de mano de obra que marcó un pico en la entrada de braceros, también chinos, para la pujante industria azucarera abastecedora de los países europeos en guerra. Esta corriente migratoria fue reducida inmediatamente después, a finales de los años 20, a causa de la Gran Depresión (Jiménez 1983). México fue destino favorito de los inmigrantes chinos a América vía Pacífico entre los años 1876-1930, cuando se estimuló dicha inmigración para explotar las riquezas naturales del país, el trabajo en la agricultura y construir el ferrocarril, lo cual fue reforzado por la corriente intraamericana procedente de la fronteriza California, en la Era de la Exclusión (Hu-DeHart 1998), para más tarde protagonizar una de las más violentas expresiones en la historia del racismo y la xenofobia.

Por otro lado, los acontecimientos en China constituyeron uno de los factores de gran peso en las similitudes de las comunidades chinas americanas, pues tenían repercusión en la corriente migratoria y en las comunidades creadas por razones económicas y políticas. Las Guerras del Opio de 1830-1842 y de 1856-1860 en China catalizaron las grandes oleadas migratorias de culíes, cuando, totalmente debilitado, con una pobreza sin precedentes, el imperio oriental permitió el vergonzoso comercio de los paisanos como mercancía barata para las nuevas tierras de América (Helly 1993). La Revolución Democrático-Burguesa de 1911 tuvo gran repercusión en todas las ya existentes colonias chinas de ultramar en muchos de los países del hemisferio americano. Incrementó la emigración por causas no solo económicas, sino también políticas; generó cambios en las estructuras de las comunidades. Desde América durante las guerras chino-japonesas los chinos realizaron acciones de apoyo material,

financiero, moral y político a la madre patria (Pan 1990; Chuffat 1927). Más tarde el triunfo de Mao y la creación de la República Popular China en 1949 mantuvieron a todas las comunidades chinas de ultramar en efervescencia política, mostrando interés permanente por lo que acontecía en China, como señal del sentido de pertenencia, lo que incidió en el flujo migratorio de la década de 1950 (Pan 1990; Hu-DeHart, 1998). Otro ejemplo muy reciente fue el proceso de recuperación de territorios chinos que habían sido arrebatados por potencias occidentales, como Hong Kong y Macao, el cual ha repercutido en las características de los flujos migratorios de los 80 y 90 del pasado siglo XX, constituyendo uno de los elementos diferenciadores de las migraciones chinas de los últimos 30 años, provenientes de diversas regiones de China, más jóvenes y calificados, llegan en mejores condiciones económicas, han vivido en las condiciones de la Nueva China y por lo tanto se sienten más identificados con ella (Barabantseva 2005).

La unión social y biológica con los nativos y criollos, aporta un arcoíris de muy diversas características fisonómicas, de comportamiento en la descendencia y, muy particularmente, en los valores socioculturales que resultan en cada caso. Importantísimo es el grado y forma concreta de asimilación, segregación, discriminación o integración con las sociedades receptoras; las actividades económicas y profesionales a las que se dedican; la posición que tienen en las estructuras socioclasistas dentro de esas economías y sociedades. Es el caso de las diferencias entre Perú y Cuba, en relación a la participación de los chinos en las luchas libertarias, expuestas muy sucintamente, pero de manera clara por Pérez de la Riva (2000:30):

También en la costa del Pacífico como en nuestra Isla los chinos se alzaron repetidas veces, aprovechando cuantas ocasiones se presentaban de liberarse. En Cuba, durante la Guerra de los Diez Años, se unieron masivamente a los insurgentes, conquistando su libertad con el Pacto del Zanjón; en Perú, pasándose a los invasores chilenos cuando la guerra de 1878, y retirándose luego hacia el sur con las tropas victoriosas de Chile, para establecerse como hombres ya libres en ese país.

3. Los chinos de Cuba

Los chinos de Cuba —quizás pudiera decirse lo mismo para América Latina y El Caribe o donde quiera que se encuentren— han logrado enraizarse a sí mismos y a los valores que representan, dentro de la sociedad y la cultura cubanas. Al lado de los fines pragmáticos, como algunos autores han concluido (López-Calvo 2007), de utilizar oportunamente el origen o componente chino por las propias personas y la comunidad o el gobierno en proyectos de carácter comercial o de matiz político, también y principalmente, los valores culturales chinos han logrado tomar cuerpo en productos sociológicos y antropológicos resultado del avatar humano y dar lugar a validables nuevas construcciones de representación social y cultural que se manifiestan de la manera posible dentro de las reglas impuesta por los poderes hegemónicos locales y globales. Como colofón de procesos sociohistóricos insoslayables, los chinos de Cuba gozan de una posición privilegiada en el imaginario popular y los valores culturales chinos traídos por ellos, participan del llamado ajiaco cultural cubano. Mucho aún queda por investigar en este terreno.

La etapa culí fue la primera de las grandes corrientes migratorias chinas a Cuba —y a muchas partes del mundo— y es la clave de muchos de los procesos posteriores de inserción del chino en la sociedad cubana, en tanto afectó todos los aspectos de dicho proceso de inserción (legal, social, cultural, económica y política) y sobre lo cual autores de la talla de Evelyn Hu-DeHart (2007) no dejan de investigar.

Se insertan fragmentos de ensayos de la autora que sintetizan algunas ideas respecto a la presencia china en Cuba y los aportes de los procesos de inmigración e inserción correspondientes:

La inmigración de culíes fue la primera gran etapa en la historia de las migraciones chinas a Cuba. Abarca el período del 1847 al 1874. Este período de la migración china ha sido el más estudiado en Cuba, sino en todas partes del mundo, por la importancia que tuvo para la introducción de los sistemas de trabajo y de producción capitalista en el sistema colonial de la época. En ese período entraron aproximadamente 150 000 culíes chinos a Cuba. Ellos y los cientos de miles de negros importados fueron el sostén de la economía cubana del azúcar en esos años (Eng 2003:83).

En Cuba se pudiera hablar de una periodización de las corrientes migratorias chinas, en la cual los principales factores internos a considerar son las coyunturas económicas y políticas de las que se derivan las regulaciones migratorias para trabajadores extranjeros. Después de la supresión del comercio de culíes, continúa el proceso migratorio con otros presupuestos, siendo Cuba un destino de inmigrantes chinos hasta 1959. En los primeros años del siglo XX, la corriente procedente de China, debilitada después del impacto culí, inicia un incremento. Alrededor de 1915, en el contexto de la primera guerra mundial, se sucede una nueva etapa. Se cotiza alto el azúcar y se activan los mecanismos del incentivo productivo, volviéndose a estimular la inmigración, incluidos los chinos, de los que llegan oleadas, atraídos por la bonanza económica conocida por la Danza de los Millones. La situación trae como consecuencia cambios inmediatos en las características de la población y la comunidad china en Cuba, la cual aparece vinculada con algunas actividades económicas terciarias (restaurantes, comercio minorista, servicios varios, etc.). Cobran fama el chino del huerto y el vendedor de hortalizas, las fondas chinas, los trenes de lavado, los puestos de frutas y las bodegas de chinos. Ascienden un tanto en la escala social. La propia comunidad china se estratifica más. No es casual el ligero incremento en el número de mujeres, pues ahora algunos de ellos pueden darse el lujo de mandarlas a buscar a China. Uno de los años de más alto registro censal de chinos fue 1931 con un total de 24 647 residiendo en Cuba. Por esa fecha se consideraba que el Barrio Chino de La Habana albergaba a unos 10 mil hijos del Celeste Imperio.

La presencia china en Cuba se fue fortaleciendo y su participación en la conformación de los valores autóctonos se incrementa y consolida, a pesar de las irregularidades del movimiento migratorio, con frecuentes momentos de estimulación y contracción. Una última etapa a partir de 1959 se caracteriza por la ausencia de nuevos inmigrantes, lo que, unido al éxodo y desaparición natural, trae como consecuencia la reducción paulatina e irreversible de la población china de primera generación y en 1970 se registran solamente 5692. Datos del Casino Chung Wah —Centro Principal de la Comunidad China en Cuba—, indican que esta generación primera de la comunidad china en Cuba desaparecerá si no cambia el rumbo de la tendencia migratoria, pues en el 2004 la cifra se redujo a 258 y en estos momentos² es alrededor de 200 con edad

² Se refiere a la fecha en que se realizó el trabajo. Ahora (2012) son solo unos 165.

promedio que ronda los ochenta. Actualmente, aunque no se cuenta con cifras y estadísticas precisas, se puede inferir que los descendientes, hijos y nietos de chinos, incluso bisnietos—, son mayoría absoluta, y también en mayoría aquellos de padres y abuelos paternos chinos inmigrantes, mientras la línea materna es completamente cubana.

Los chinos en Cuba fundaron colonias más o menos numerosas, más o menos poderosas económicamente y activas social y culturalmente, en muchísimas de las localidades a lo largo de todo el país. No hubo ciudad o pueblo próspero que, después de la prohibición de la trata de culíes en 1876 y la liberación de los contratos de esclavitud a que los tuvieron sometidos, no tuviera una calle, una manzana o un barrio de chinos, donde se concentraran tanto sus viviendas, como sus negocios y sus instituciones sociales. En el mapa-plegable “Presencia china en Cuba” ya citado, aparecen listadas las asociaciones chinas de todo tipo que fueron creadas a lo largo del tiempo y cuyo total ronda las doscientas, cifra que da la medida de la expansión comunitaria alcanzada, su pujanza económica, política, social y cultural. Estas instituciones han sido los recintos nucleares de las comunidades chinas de ultramar esenciales en la preservación de tradiciones y costumbres, amén de otras funciones construidas para respaldar las jerarquías y hegemonías al interior de la comunidad.

La impronta china en Cuba ha sido fuerte, intensa. No por gusto, tanto desde lo cuantitativo como desde lo cualitativo es considerado el tercer componente étnico de la población cubana, que aportó social y culturalmente elementos distintivos al ajiaco fundacional de la nación. Su vigencia se puede observar en los movimientos comunitarios que se han venido sucediendo en las últimas tres décadas, impulsados por la necesidad de supervivencia de la comunidad china y las profundas raíces que calaron en las bases mismas la cultura y la nación cubanas. (Eng 2011:217-219).

4. Ideas para un proyecto de investigación regional

Consiste en el planteamiento de un proyecto de investigación que permita aprovechar todo lo estudiado relacionado con la inmigración china hacia la región y el asentamiento de comunidades de dicho origen en los distintos destinos latinoamericanos, dándole integración en un sentido de proyecto único, de manera que logre completar

toda una visión de la aportaciones del componente chino, la más numerosa y sistemática migración asiática a lo largo de más de 160 años a Hispanoamérica y El Caribe.

Si algo novedoso pretendemos añadir es la visión desde la comunidad, desde cultura china como marco contextual principal, pero siempre dentro del contexto de las culturas locales como referente. Sin dudas este enfoque de la investigación sobre los chinos en la región dará nuevos frutos en el conocimiento del componente chino en la misma, arrojando nuevas luces sobre los orígenes y los procesos de desarrollo y consolidación de nuestras sociedades latinoamericanas.

Abordar la investigación desde el referente chino como marco cultural principal es un gran reto por las limitaciones en cuanto a formación e información requerida, por los requerimientos de conocimiento sobre la cultura y sociedad china y sobre todo la pertenencia a las comunidades chinas. Baste decir que somos cubanos, mexicanos, costarricenses, latinoamericanos. Lo que puede ser atenuado integrando investigadores de origen chino, miembros activos en dichas comunidades. Se trata de tomar conciencia de la importancia de este referente para explicar mejor mucho de los procesos de construcción de sentidos e identidades; de estrategias comunitarias durante el desarrollo de las comunidades chinas de ultramar. Complementamos los estudios desde este enfoque, sin abandonar el otro, estamos seguros que daremos un salto cualitativo en la investigación de este tema.

Muchos son los factores que hay contribuido y contribuyen a la fuerza del componente chino en nuestro ajiaco cultural, a pesar de que el peso de estos no puede compararse con los de las fuentes primeras de españoles y africanos ni con el de los pobladores originarios (llamados indígenas o indios) en gran parte de la región. Pero sin dudas la existencia de las comunidades chinas, como núcleo vivo, sostenedor, reproductor del espíritu y de la materialización de los elementos culturales esenciales de lo chino en lo latino es uno de los factores determinantes para suplir el número limitado de individuos portadores de ese origen, tributando culturalmente a nuestras formaciones nacionales, e incluso a la regional. Es decir que la presencia de una comunidad china, de un grupo de origen étnico chino, ha sido la fuente donde toda la sociedad ha bebido los elementos culturales de sus portadores, apareciendo como individuos, familias

o grupos comunitarios asentados en localidades. Esta es una de las claves para explicar el lugar logrado por el componente étnico chino en el resultado de las culturas nacionales y locales.

El hecho de que en una primera etapa las corrientes migratorias se caracterizaran por su organización y estabilidad a través de la trata culí primero y las redes clánicas después; su inserción en una parte de la región (El Caribe y Perú) en un momento clave de la historia de la misma; la procedencia de una de las culturas más antiguas y consolidadas del mundo, son factores esenciales para entender la pujanza con que los chinos y sus valores entraron al continente, se expresa en muy fijos y potentes patrones de comportamiento cultural de los portadores, que dieron lugar a culturas de resistencia en la emigración con mayoritario aporte de la sociedad emisora.

5. Fuentes bibliográficas e investigaciones sobre el tema

La bibliografía existente pudiera ser ordenada en varios subtemas que tributan a esta investigación, centrada en la diáspora y presencia china en los países de Latinoamérica y El Caribe, sin olvidar que todo ello queda circunscrito dentro del gran tema de la diáspora china en las Américas. Muchas universidades de Norteamérica cuentan departamentos, centros e institutos de estudios sobre los asiáticos o los chinos americanos (*Asian American Studies* y *Chinese American Studies*), cuyos resultados de investigaciones publican periódicamente.

Existen bibliografía de los estudios sobre los asiáticos en Latinoamérica y El Caribe (León 1990) que recoge lo escrito en publicaciones periódicas y especializadas, trabajos, investigaciones e, incluso, obras completas sobre el tema; desde las ciencias sociales sobre el Asia y los asiáticos (chinos, japoneses, hindúes, javaneses y coreanos) en países de El Caribe, América Central y América del Sur. Aunque este esfuerzo bibliográfico fue hecho hace más de 20 años y en los últimos tiempos parece haberse incrementado el interés por la temática, el análisis del 11% de los 1411 documentos (entre artículos, ponencias, libros, tesis doctorales y de maestrías) que corresponde a los chinos permite tener una idea de la repercusión que la presencia china en El Caribe y América Latina ha significado. La mayoría

de las publicaciones referidas se encuentran en artículos de revistas especializadas o periódicas (51.6%), en libros (15.3%), ponencias en eventos (8.2%) y tesis doctorales (7.7%); en idioma inglés (54.7%) y español (34.6%). En cuanto a la frecuencia de las mismas se observa un pico en la década del 1970 (35%), con momentos relevantes en los años 20 (9.5%), los 50 (10.2%), 60s (10.8%) y los 80 (19.1%). Las temáticas a las que se refiere el título están relacionadas en todos los casos a la situación en los países hacia los que emigraron; el propio proceso migratorio; la trata o comercio de los culíes y el trabajo del chino contratado; el sistema de explotación al que fueron sometidos y la situación social de segregación, racismo y discriminación que han sufrido estos grupos de emigrantes en los países donde se han asentado. En mucha menor medida se abordan aspectos de carácter jurídico, económico, cultural o de identidad. Los países más estudiados, en ese orden, han sido Perú, Cuba, México y Jamaica. Pero como subregión El Caribe ha sido un área de importante presencia en los estudios y las investigaciones, representando el 63% de la bibliografía sobre los chinos en la región.

La participación de investigadores de distintos puntos de la región, debe contribuir en mucho a reducir el limitado acceso a material bibliográfico en el tema específico de los chinos, pues dentro de la misma región no se ha facilitado el intercambio. Se podrá acceder a una amplia y variada información documental en la temática general sobre la diáspora en los más variados aspectos desde las visiones histórica, sociológica, antropológica, estudios demográficos y culturales en los temas de identidad, movimiento migratorio, racismo y etnicidad, religiosidad, expresiones tradicionales. También se facilitará el tratamiento inter, multi y transdisciplinaria por necesario.

Este tema de estudio es abordado por un reducido número de investigadores que suelen quedar en un círculo muy puntual de eventos científicos y publicaciones realizadas en el contexto, y que mantiene aislado en estrecho marco al sector de la comunidad científica que se dedica al tema. Así existen organizaciones —sobre todo desde las universidades norteamericanas— que se dedican a promover los estudios de los chinos como diáspora en los aspectos más diversos del proceso migratorio y de inserción en las sociedades occidentales. De esta manera ha servido para confirmar y reforzar el estudio de “el otro” que la antropología clásica acuñó, como el distinto en el sentido cultural más amplio. En la medida que China y Asia cobran

mayor importancia en el mundo actual, la atención al tema está saliendo de unos pocos avanzados y de los que están involucrados culturalmente con él, a espacios de discusión más integrales, apagando alguna presentación al respecto en uno que otro evento de alcance más amplio.

Los chinos en Latinoamérica y El Caribe es un tema insuficientemente abordado en las ciencias sociales. En Cuba se encuentra esporádicamente a lo largo de más de siglo y medio, periodo durante el cual, desde José Antonio Saco —pasando por nuestro antropólogo mayor, don Fernando Ortiz— hasta Pérez de La Riva, ha sido trabajado de manera creciente, en tanto que este último autor importantísimo lo convirtió en una de sus líneas de investigación privilegiadas. A pesar de que en años recientes ha despertado un mayor interés, los resultados en publicaciones no han cambiado, pues se encuentran pocos artículos y ensayos en revistas especializadas y escasas obras completas que lo privilegien. Son pocos los trabajos de curso y de diploma cuyo objeto de estudio incluyan los chinos en la región. Se han podido consultar muy pocos materiales, la mayoría sobre los *Chinatowns* de Norteamérica. En cuanto a las tradiciones chinas la situación es mucho peor. Sin embargo, el asunto de la tradición subyace en los textos sobre los asiáticos en ultramar, dado el peso de las mismas en las expresiones identitarias de los inmigrantes. En el caso de Cuba, además de la obra fundacional de Antonio Chuffat (1927), encontramos a José Baltar Rodríguez (1997).

6. Fines del proyecto de investigación

Hay que tener en cuenta que hay un proceso de reanimación y renovación de las comunidades chinas en los últimos años, resulta de especial interés la manera en que se está manifestando esta comunidad altamente tipificada. Sin embargo, se carece de un diagnóstico actualizado y la dinámica diferenciada en las distintas localidades. Está teniendo lugar este complejísimo proceso de interinfluencias mutuas, incluyendo las sociedades receptoras donde emigran y se asientan. Los problemas de investigación que están esperando por ser trabajados son muchos. Todas las respuestas contribuirán a desmadejar el conocimiento sobre sus aportes al permanente desarrollo de las espiritualidades y el enriquecimiento de los valores nacionales,

del quehacer y presencia de los chinos en la cotidianidad de las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

Se trata de identificar la impronta de la cultura y las sociedades latinoamericanas en las comunidades chinas y los individuos que la integran, desde la caracterización de las peculiaridades del chino que la habita, integrado a una comunidad chino-latina que no es idéntica otras porque los que la conforman también tomaron de las culturas receptoras, construyéndose como diferentes y únicos, pero que a nivel de la región culturalmente unida, tienen como respuesta un chino local como identidad específica.

7. Chino latino, chino caribeño

En este camino de permanente mixtura, de continua interacción social y cultural, es que surge el análisis de la posible existencia de la identidad sociocultural del chino latino, del chino caribeño.

Conocemos de algunos esfuerzos y estudios que se refieren a la existencia del chino latino. El Museo de las Artes del Bronx dedicó una exposición a este tema (Arai 1998). Acompañó al trabajo de creación, preparación y presentación de dicha exposición, una investigación sobre los chinos (descendientes) latinos en Nueva York. Estudio rico por la información abundante y valiosa obtenida con la aplicación de la técnica de historias orales, contenidas en la publicación de igual nombre que apoyó la Exposición en el epígrafe “Oral History Excerpts”. También incluye el trabajo de Evelin Hu-DeHart “Chinese en the Caribbean and Latin America”; el texto de Lydia Yee “Extending Families and Imagining Communities” y el de Cynthia Aifden Lee “Our Histories in Conversations”. Varios artículos publicados mencionan la existencia de esta identidad local. Se tiene conocimiento que la china peruana Fabiana Chiu ha abordado con frecuencia este tema.

Se trata de trabajar el tema, profundizando en aquellos elementos comunes para la región, que contribuyan al estudio de uno de los objetos específicos que nos ocupan: el caso Cuba. Es por ello que se incluye el análisis comparativo, más que como un recurso metodológico importante en esta investigación, propiamente en un objetivo de la misma.

8. Dimensiones, variables, factores, indicadores

La investigación debe indagar en el comportamiento individual y colectivo de las personas, familias y otros tipos de agrupaciones de origen chino. Alrededor de los siguientes grupos de dimensiones, variables y factores —así como otros más que se irán perfilando en el transcurso de la elaboración del diseño de investigación—, se definirán los indicadores a medir:

- Tradiciones, costumbres, hábitos chinos que se preservan en la vida cotidiana, en las celebraciones chinas y locales.
- Tradiciones, costumbres, hábitos locales que están presentes en la vida cotidiana, en celebraciones chinas y locales.
- Profesiones preferenciales; modo de agrupación en el trabajo y los negocios, tipificándolas con respecto a lo local.
- Gustos y preferencias de uso y consumo en las actividades diarias (preparación de alimentos y selección de platos, aseo, horarios, etc.), las de ocio (TV, radio, deportes y tipos de programas, lugares de recreo, etc.), las festivas conmemorativas (fiestas nacionales chinas y locales).
- Datos estadísticos y primarios de la población (y los encuestados) de origen chino que realiza actividades primarias (estudio, trabajo, actividades sociales) en círculos de la comunidad china y los que se han incorporado a las de la localidad, clasificando por edad, sexo y otras variables generales (localidad, fecha de emigración, etc.).
- Idioma en que se comunica regularmente; nivel de asimilación y dominio de las lenguas locales.
- Gestualidad y léxico coloquial (uso de expresiones locales).
- Prioridades y decisiones claves en la vida personal y de sus familiares (selección de los estudios y los matrimonios de los hijos y propios, atención a los mayores).

9. Algunos aspectos metodológicos de la investigación

Se conjugarán varios métodos y técnicas de recogida de información. Se trabajará intencionalmente las fuentes orales, sin descuidar

la búsqueda de las fuentes documentales. Se emplearán medios de grabación de audio y la cámara fotográfica. Se realizarán entrevistas individuales y grupales o grupos de discusión focal, que se realizarán para incluir las visiones de distintos colectivos de muy variados perfiles, con participación activa o no en la vida de las comunidades chinas. Los estudios de caso serán utilizados prolíficamente en tanto deben arrojar valiosos conocimientos sobre la familia de origen chino.

El análisis de contenido es el método privilegiado para el procesamiento de la información documental que permitirá utilizar las ponencias y trabajos a nuestro alcance (periodísticos, literarios, etc.), como fuentes de información de segunda mano. La aplicación de la observación diferida para un conjunto de materiales de video, fotografías y otros materiales gráficos, realizados con anterioridad hasta la fecha, complementarán elementos para el análisis. Los enfoques multi, inter y transdisciplinarios en la investigación se encuentran desde los aspectos metodológicos con el fin de acercarse a la complejidad del fenómeno estudiado con un tratamiento investigativo lo más complejo posible.

Atención especial debe tener el tratamiento de los conceptos y términos que permitan unificar el tratamiento metodológico, tales como diáspora china, chinos de ultramar, comunidad china, comunidad residente, familia extendida, descendientes de chino, chinos inmigrantes o naturales, asociaciones tradicionales chinas, barrio chino, entre muchos otros, así como transculturación, expresiones de resistencia cultural, entre los más.

10. El tema está aún por estudiar

A lo largo de toda América los inmigrantes chinos trabajaron en las más diversas y duras actividades productivas, que otros no querían realizar. Han servido como fuerza de trabajo necesaria y efectiva en el campo, en las minas, en el montaje de las líneas férreas, en las nuevas manufacturas y fábricas, en la construcción. Han sido emprendedores proveedores de hortalizas, comerciantes prósperos, vendedores ambulantes, tenderos, artesanos.

La inserción de las grandes masas importadas tuvo que ver con las necesidades de expansión y la carencia de mano de obra propia para

la explotación de las riquezas descubiertas; con los fuertes intereses económicos de las metrópolis y de las colonias (y de las ex metrópolis y de las excolonias, dependientes aún de las primeras en todos los sentidos). Muy particularmente ha tenido que ver con las formas que las nuevas sociedades adoptaron, con el surgimiento de sus identidades nacionales culturales, sociales, étnicas, con sus estructuras socioeconómicas y demográficas. En todos estos procesos participó y participa el componente chino.

El proceso migratorio continúa. Ahora en las nuevas condiciones de una China próspera y en pleno desarrollo, cuyos inmigrantes no son los pobres culíes engañados y desafiantes. Los países de destino son cada vez más diversos: Europa del Este, países escandinavos, otros países de América del Sur donde nunca antes vieron un chino culí. En los viejos destinos existen nuevos grandes asentamientos ya no tan segregados, extendidos a lugares de la geografía social donde antes no accedían. De todo ello resultan nuevas formas de interacción económica, social y cultural insuficientemente conocidas.

Cuál es la situación en el Caribe de hoy, en el Perú, en los países y áreas de América a los que se han extendido como Brasil, Argentina, cómo se insertan e interactúan con las viejas generaciones de inmigrantes, cómo se transforman los perfiles de estas comunidades, cuáles son los procesos de asimilación y de aportación en las culturas receptoras. La importancia de la inmigración y desarrollo de los asentamientos chinos en América Latina y el Caribe como subregión americana, va más allá de las pocas cifras mostradas y otras que pudieran demostrar el peso demográfico de estas migraciones. El nivel y el carácter de los procesos de integración, de asimilación, de aportaciones a dichas identidades nacionales y sociedades es muy diverso y está en dependencia de la manera concreta que en cada uno de los países tuvo, y tiene lugar el impacto migratorio. Está dada por las condiciones internas del país receptor; por las características de la región china de procedencia, por el momento internacional histórico en que han ocurrido, como parte de los factores globales que dieron origen al fenómeno.

Existen regularidades y similitudes, pero también diferencias. Las diferencias tienen que ver con la incorporación de los factores autóctonos del lugar donde se insertan. Son las resultantes de la activa y enriquecedora relación con la cultura del país o localidad específica de que se trate. Por ello, la presencia china en la región no solo es

importante por el volumen y la antigüedad de sus migraciones. Tiene un indiscutible distintivo resultado en el peculiar mestizaje que exhibe diferentes colores, según la subregión o el país de que se trate. No se reduce a una presencia marginal, como parece ser una de las imágenes creadas, de una fisonomía mestiza en el físico o expresión corporal de sus pobladores. Está en los valores formados en las nuevas, pero sólidas culturas de este otro mundo. Se trata de identificar la manera en que han y están participando, cuánto y cómo ha sido integrado; qué y cómo ha ido evolucionando, transformándose, pero conservándose como expresión de esa cultura ultramarina que hace más de siglo y medio vino con la desventura de sus portadores, para enriquecimiento material de sus traficantes y explotadores y mayor enriquecimiento aún de las sociedades y culturas que contribuyeron a crear.

El estudio del componente chino es una necesidad de las ciencias sociales latinoamericanas por el valioso patrimonio que ha aportado, por la singular espiritualidad en gran medida desconocida en todo su alcance epistemológico, por la gran vigencia de China como un gigante cultural que gana espacios en todo el sistema de hegemonía cultural del mundo, pero sobre todo por el innegable proceso de revitalización que en las comunidades de ese origen está teniendo lugar, imposible de obviar, por lo que es de vital importancia incrementar los esfuerzos indagatorios sobre el estado actual del mismo, tributando información de interés a los estudiosos sobre las raíces chinas en América Latina y El Caribe. Por ello y sin dudas, la investigación se hace necesaria, ya que aportará información actualizada y nuevos conocimientos sobre las comunidades de origen chino y sus aportes a la identidad regional. Insistir en la búsqueda, en la investigación concienzuda de la presencia de un conjunto cultural de sistemas de valores, símbolos, actores, que constituyen el legado presente y activo del componente chino en las culturas y nacionalidades cubanas y latinoamericanas es parte del objetivo de investigación.

El tema está aún por estudiar. La presente propuesta solo da una idea de la hondura del asunto y su importancia para tratar de manera viva, y no como un pasado, el tema de los chinos en Cuba, El Caribe y Latinoamérica.

11. Lo que se puede lograr

Se trata de lograr un proyecto de investigación regional Chino Latino para:

1. Emprender un esfuerzo coordinado con la participación de investigadores de distintos países, con diversa experiencia formativa, perfiles, especialidades y disciplinas, incluso diferentes orígenes étnicos, particularmente de origen chino, lo cual garantice la inclusión de las más diversas visiones, enriqueciendo así los resultados posibles.
2. Identificar un diseño de investigación único guiado por dimensiones y variables de investigación comunes. En caso de los indicadores cuantitativos, uniformizar los parámetros lo que más permitan las fuentes. En el caso de los aspectos cualitativos, marcar pautas generales que garanticen espacio al discurso particular, marcado por las especificidades de cada localidad.
3. Lograr un fondo informativo-documental digitalizado resultado de las investigaciones locales sobre el tema entre los cuales estén:
 - La Biblioteca de la Imagen y la Palabra con las grabaciones, videos, fotografías, incluyendo la memoria histórica que se atesora en el ciudadano común.
 - Fondos bibliográficos de libros, revistas periódicas y especializadas, prensa, archivos documentales de investigaciones, tesis y las más diversas fuentes incluidas las redes sociales, con gráficos, tablas, resúmenes demográficos y estadísticos relacionados con China y la diáspora en cual parte del globo terráqueo.
4. Estar conectados al espacio virtual en una red que facilite la relación (no de la manera tradicional jerárquica desde un centro decisor) entre los investigadores, de manera que permita la libertad comunicación, apropiaciones y aportaciones lo más abiertamente posible entre ellos, evitando las fracturas y los frenos a la iniciativa individual, grupal o de cualquier tipo.
5. Realizar foros académicos para el intercambio de los resultados parciales y finales.

Bibliografía

- Arai, Tomi. 1998. Double Happiness. Museo de las Artes del Bronx, Nueva York, abril 16 a agosto 23.
- Baltar Rodríguez, José. 1997. Los chinos de Cuba. Apuntes etnográficos. Colección Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Barabantseva, Elena. 2005. “Trans-nationalising Chineseness: Overseas Chinese Policies of the PRC’s Central Government”. ASIEN (julio), pp.7-28.
- Chuffat Latour, Antonio. 1927. Apuntes Históricos sobre los chinos en Cuba. Molina y Cía, La Habana.
- Con, Harry, Ronald Con, Graham Johnson y Edgar Wickberg (eds.). 1988. From China to Canada. A History of the Chinese Communities in Canada. The Canadian Publishers, Mc Clelland and Stewart, Toronto.
- Daniels, Roger. 1995. Asian America. Chinese and Japanese in the United States since 1850. University of Washington Press, Washington.
- Eng Menédez, Yrmina Gloria. 2003. “Los culíes chinos en Cuba: esclavos contratados”. Del Caribe 42, pp. 82-89.
- Eng Menédez, Yrmina Gloria. 2011. “Asiáticos en el Caribe: encuentros y desencuentros. Introducción a un estudio comparativo”. En, Milagros Martínez y Jaqueline Laguardia (eds.). El Caribe en el siglo XXI: Coyunturas, perspectivas y desafíos. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, pp.205-232.
- Guanche Pérez, Jesús. 1996. Componentes étnicos de la nación cubana. Colección Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz y Ediciones Unión, La Habana.
- Helly, Denise. 1993. “Introduction”. En, John Hopkins (editor). The Cuba Commission Report. A Hidden History of the Chinese in Cuba. John University Press, London, pp. 3-30.
- Hu-DeHart, Evelyn. 1998. “Chinese in the Caribbean and Latin America”. En, Tomie Arai. Double Happiness. The Bronx Museum of Arts, New York, pp. 33-41.

- Hu-DeHart, Evelyn. 2007. "Race Construction and Race Relations: Chinese and Blacks in Nineteenth Century Cuba". En, Ignacio López Calvo (editor.). Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, pp. 82.
- Jiménez Pastrana, Juan. 1983. Los chinos en la historia de cuba. 1847-1930. Ediciones de ciencias Políticas, La Habana.
- León, Lamgen. 1990. Asians in Latin America and the Caribbean: A Bibliography. Asian/American Center. Queen College/CUNY, New York.
- López-Calvo, Ignacio. 2007. Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK.
- Madrigal, E. 2001. "Migraciones del Asia Oriental a México. Siglo XIX y XX". Herencia: Programa de Rescate y Revitalización del Patrimonio Cultural, pp.29-79.
- Pan, Lynn. 1990. Sons of yellow emperor. A history of Chinese Diaspora. Brown and Company, USA.
- Pérez de La Riva, Juan. 1996. Demografía de los Culíes Chinos en Cuba (1847-1875). Editorial Pablo de la Torriente Brau, La Habana.
- Pérez de La Riva, Juan. 2000. Los Culíes Chinos en Cuba. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Modernización urbana en Oriente y Occidente. Un diálogo fecundo

Ixchel Lozano Soto

Introducción

En el proceso de investigación acerca de la modernización urbana que distintas ciudades alrededor del mundo han experimentado en los últimos años, he descubierto que la transformación de espacios es un fenómeno que puede afectar de manera positiva o negativa a los habitantes de cualquier país o región. Sin embargo, partiendo de la idea de que el progreso o la evolución viene asociada con un cambio sustancial, es indudable que el pensamiento oriental resultará más provechoso al afirmar que la memoria, como lo sugiere Chris Marker en el documental *Sans Soleil*, es la imposibilidad, “pues las memorias deben arreglársela con su delirio, con su deriva” (Marker 1983); que para Occidente es la convergencia y divergencia entre los tiempos pasado, presente y futuro.

Para la cultura oriental, las cosas se presentan de manera menos compleja, pues esta memoria no alude a los tres tiempos, sino más bien al curso cíclico de la vida y de todo lo que nos rodea, a que nada termina sino que vuelve a comenzar, un círculo que cambia el rumbo de la vida pero no la anula. De este lado del mundo no existe un fin apocalíptico del que deban huir los seres humanos, sino contemplarlo y comprenderlo mientras haya una renovación.

Esta paradoja marca el origen de un diálogo entre dos culturas que conciben el tiempo de manera distinta; por una parte, la memoria como “una imposibilidad”, y por otra, la historia como los tres tiempos que obstruyen la evolución, pues en algún momento llegaremos al final de la vida, de la humanidad. Asimismo, esta reflexión

sobre el tiempo nos lleva a tres ideas acerca de las modernizaciones urbanas: la primera como un cambio necesario que se da cuando un ciclo termina y otro comienza; la segunda, como aquella modernización que lleva inscrito un futuro que se lee a través de un paisaje urbano destruido y que solo puede significar una distopía, un final apocalíptico y catastrófico que acaba con la humanidad. La tercera es un progreso, el cual podemos relacionar con el ciclo de la vida que siempre se cumple y en el que una modernización es un cambio con mejoras y avances respecto al progreso anterior.

Las tres propuestas nacen de ese choque que yo experimenté cuando mi ciudad —el Distrito Federal— estaba en plena transformación. Fue entonces cuando por primera vez sentí que aquellas construcciones que conocía desde pequeña y estaban desapareciendo me causaban al principio nostalgia, después curiosidad y a veces incertidumbre, pues los cambios en la visualidad sucedían rápidamente, de manera que no podía asimilarlos al instante. Lo que es una realidad es que nunca me sentí indiferente ante estas imágenes de demoliciones y escombros.

De repente, cuando me encontraba con la nueva construcción que aparecía en el terreno en el que meses antes había visto una demolición, mi sentir cambiaba. Ciertamente, a veces pensaba en el progreso y modernización de la gran urbe que habitaba; sin embargo, en el mismo momento comenzaba a pensar en el paso del tiempo, en las construcciones con las que había crecido y ahora ya no existían. Esta situación no solo me hacía reflexionar sobre mi entorno, sino también sobre cuestiones personales como mi edad.

Este tipo de pensamiento es justamente lo que me ha llevado a una reflexión más profunda acerca de las modernizaciones urbanas y el eterno cambio del paisaje y su visualidad.

Durante el proceso de investigación he descubierto que hay diferentes entornos en los que estas transformaciones han simbolizado cambios estructurales importantes para las sociedades que habitan un espacio; por ejemplo, Beijing.

Al no tener referencias más allá de mi propia experiencia comencé a averiguar en otras culturas, en otros continentes y, en particular, en la obra de artistas que no conocía y hoy me han abierto horizontes para explorar un tema que para mí resulta fascinante, las transformaciones del paisaje urbano.

¿Cómo vivimos este cambio quienes habitamos una gran urbe? ¿Cómo se representa en Oriente y Occidente una modernización urbana? ¿Cómo podemos dialogar entre ambas culturas a partir de representaciones visuales y diferentes significados?

Este diálogo, que da origen a muchos cuestionamientos es lo que intento crear a través de este texto que al mismo tiempo puede ser el principio de una propuesta de exposición entre artistas de México y China.

1. Prejuicios orientalistas

El texto no “comenta” las imágenes. Las imágenes no “ilustran” el texto: tan sólo cada una ha sido para mí la salida de una especie de oscilación visual, análoga quizás a esa “pérdida de sentido” que el Zen llama un “satori”; texto e imágenes, en sus trazos, quieren asegurar la circulación, el intercambio de estos significantes: el cuerpo, el rostro, la escritura, y leer ahí la distancia de los signos. (Barthes 1970:5)

Roland Barthes *El Imperio de los signos*

Al ser Oriente una región que geográficamente está alejada de Occidente, es poco común conocer estudios que profundicen en temas especializados acerca de las civilizaciones propias de esta región. Esta lejanía ha provocado que la cultura oriental nos resulte algo exótico que despierta nuestra curiosidad y nos cautiva o, contrariamente, nos produce un rechazo absoluto, pues no comparte —o no parece compartir— iconos, símbolos y costumbres parecidas a las nuestras.

Los elementos de identidad cultural que se representan a través de las artes visuales han provocado, en algunos observadores occidentales, la fascinación, la atracción, la seducción y el deseo de contemplar y analizar las obras creadas por y en Oriente, cuyo discurso aparentemente dista mucho de mostrar una identidad occidental. De esta manera, las representaciones de Oriente nos dan la posibilidad de elaborar interpretaciones infinitas y estudios inagotables que muy probablemente se basen en la idea que tenemos de esta cultura,

en lo que solo existe en el imaginario colectivo y que será visto y explicado partiendo de una mirada occidental.

Las imágenes fotográficas dentro de las artes visuales, son un claro ejemplo de las representaciones que pueden tener interpretaciones infinitas cuando se les coloca en un contexto occidental o colonialista, ya que son vistas desde una cultura que difícilmente podrá conocer el original de esa imagen, es decir, los personajes, los objetos o los espacios que fueron capturados por la cámara, no solo por no tener acceso al espacio en donde se creó la imagen, sino también porque la mirada occidental en la mayoría de los casos se bloquea o pretende no ver las semejanzas que tenemos con las civilizaciones de Oriente.

México es una de estas miradas que a partir de prejuicios orientalistas que se generan en un principio con la confusión del descubrimiento de América —cuando Cristóbal Colón cree haber llegado a Asia y no al continente Americano— y continúan con la discriminación y el movimiento antichino que se dio a finales del siglo XIX con los inmigrantes que llegaron a poblar nuestro país; no termina de crear un concepto propio y claro de Oriente desde su perspectiva, tal como lo menciona Rubén Gallo al explicar de dónde viene el “Orientalismo Mexicano”:

El mundo rápidamente aprendió a distinguir entre Este y Oeste, sin embargo México quedó atrapado en medio de esta construcción polarizada antes de desarrollar una consolidada tradición orientalista de sí mismo (Gallo 2006:63).

En las artes visuales, explica Gallo, el primer impulso orientalista aparece en el siglo XVI como producto de un incidente que culminó con la canonización del primer mártir de México, San Felipe de Jesús, quien fue objeto de diversas representaciones pictóricas en la Colonia:

La historia acerca del rechazo a lo orientalista comienza así: en 1596, un barco español que había zarpado del Puerto de Acapulco en México se perdió durante una tormenta y naufragó en las costas de Japón en una época en la que —para infotuna de los 26 pasajeros que viajaban en el barco— la rivalidad anticristiana estaba en boga. Tan pronto como estos viajeros pisaron tierra fueron aprisionados, mutilados, expuestos a mutilaciones en público y finalmente crucificados. Una de las víctimas

fue un fraile mexicano a quien después de la canonización llamaron San Felipe de Jesús. Este episodio en la historia de nuestro país se convirtió en uno de los principales objetos de representación dentro de la pintura colonial; incontables oleos y pinturas se realizaron durante siglos mostrando al joven e indefenso fraile que fue atacado por bárbaros y herejes japoneses. Los murales que fueron ejecutados a finales del siglo XVII en la catedral Cuernavaca, así como los grabados realizados por José María Montes de Oca son un ejemplo de este episodio.

La representación pictórica de la tortura que sufrió San Felipe originó una tradición de prejuicio orientalista que parece encajar muy bien en esta inclusión en la historia de México (Gallo 2006:64).

Dichas experiencias ocasionan que las imágenes creadas en Oriente —entendidas como representaciones— tengan un sinfín de interpretaciones en nuestro contexto, ya que no conocemos el objeto original —refiriéndonos al objeto, espacio o persona que fue capturada en la imagen—. Douglas Crimp explica esta idea de la representación no como aquella imagen que tiene interpretaciones infinitas, sino más bien como esa representación pura que solo existe si no conocemos el original que le ha dado vida; “*The desire of representation exists only insofar as it can never be fulfilled, insofar as the original is always deferred. It is only in the absence of the original that representation can take place*” (El deseo de representar existe solo si hay posibilidad de que pueda lograrse, en medida que el original es siempre pospuesto. Es solo en la ausencia de este original que la representación puede tomar lugar) (Crimp 1980:33-34).

2. Interpretaciones infinitas

Es poco probable que al ser Asia un continente lejano podamos conocer los objetos o personas que dieron origen a las imágenes que vemos en diferentes medios como internet, la televisión, el cine e inclusive en una exposición de arte, por lo tanto dichas imágenes se convierten en representaciones puras y objeto de infinitas interpretaciones. Sin embargo, no podríamos asegurar que es este un rasgo único de la fotografía como medio para generar representaciones ¿Qué diferencia puede haber con las interpretaciones que genera

una pintura o un *perfomance* producido por un artista oriental? ¿El medio modificará nuestra interpretación?

Con base en mi experiencia, me parece que el medio es importante cuando se trata de una representación artística, es por eso que he llegado a delimitar mi objeto de estudio a un solo medio, a pesar de que este análisis de imágenes puede producir comparaciones con diferentes artistas y formas de representación.

De esta manera, me enfocaré en producciones artísticas que utilizan la fotografía para producir la obra y darle una presentación final.

A continuación, muestro una interpretación a partir de una mirada occidental —la mía— basándome en la obra de un artista chino que a pesar de haber interactuado con culturas occidentales aún nos muestra lo que en ese entonces para él significaba la modernización urbana de Beijing. Aclaro que no es un punto de vista universal, y por lo tanto muestra solo una realidad acerca de la transformación de un paisaje urbano. Más adelante mencionaré las diferentes interpretaciones que se pueden dar con estos cambios visuales. Algunas resultarán positivas, otras negativas, lo cierto es que en cualquier caso y con base en mi experiencia estudiando la obra de diversos autores, chinos y mexicanos, una de las conclusiones a las que he llegado es que las imágenes de un paisaje urbano en proceso de transformación nos dan posibilidad de iniciar un diálogo a partir de las producciones artísticas en México y China.

Zhang Dali es un artista visual de origen chino que después de una larga temporada de radicar fuera de su país, regresa a Beijing para establecerse en donde descubre que el paisaje urbano que conoció años atrás había sido alterado. A su regreso, las empresas constructoras modernizaban la arquitectura de este espacio demoliendo rápidamente edificios y construcciones que se transformarían en nuevas edificaciones y lugares de entretenimiento. El paisaje urbano que había conocido Dali ya no era el mismo. Las calles llenas de devastaciones y escombros de demoliciones, así como monumentos históricos que pronto serían remodelados para convertirse en centros de exhibiciones y entretenimiento, obedecían a los dos mecanismos de crecimiento urbano y modernización que Yue Zhang menciona al explicar los efectos negativos que tuvo la transformación espacial en Beijing de 1999 a 2005:

Examinando las dinámicas para reestructurar el paisaje urbano de Beijing de 1990 a 2005, deduzco que la demolición y la preservación de espacios son generadas por la existencia de dos mecanismos que se determinan a partir del crecimiento urbano. La máquina que crece derribando colonias enteras y coloca enormes edificios modernos para resaltar lujosos centros de amenidades y exhibición, atenúa aquellas construcciones destinadas a la demolición, creando un paisaje urbano en progreso que, aparentemente promueve el desarrollo del turismo y crecimiento económico. La preservación de construcciones simbólicas en la ciudad es utilizada por crecientes federaciones como una sutil aproximación a la mejora y crecimiento urbano en la era de la globalización (Zhang 2008:187).

Dali creó una serie titulada de “Dialogue and Demolition”, en la que después de intervenir los muros de edificios y espacios destruidos con un graffiti que simula el perfil de su cabeza calva y poco después formando huecos en las paredes que permitían ver lo que había detrás de esas destrucciones, tomaba fotografías de la obra a modo de documentación, las cuales más tarde utilizaría para exponer en museos y galerías alrededor del mundo (Fig. 1 y 2).



Figura 1
Zhang Dali
Dialogue; Conversation with a City
1998, Beijing



Figura 2
Zhang Dali
Demolition; Forbidden City
1999, Beijing

Al mirar estas ruinas como destrucciones de espacios urbanos que representan la idea de modernización y progreso, parece necesario cuestionarnos qué sucedía en Beijing hace diez años, qué provocó las demoliciones masivas que transformaron el paisaje urbano de esta ciudad; ¿era necesario demoler gran parte de la ciudad para modernizarla? ¿Por qué esta modernización significaba un progreso?

Aun cuando en el Distrito Federal sucedió algo similar hace seis años con la modernización y el acelerado crecimiento de la ciudad, la mirada cambia, pues somos observadores de Beijing en México; ¿cómo interpretar las imágenes de Dalí en nuestro tiempo dentro de un contexto occidental? Hay un sinfín de interpretaciones, estas series se convierten en imágenes fecundas que dan la posibilidad de traspasar nuestros prejuicios orientalistas y hacer una semejanza con nuestra experiencia. Georges Didi-Huberman explica que este tipo de imágenes son “atemporales”, “absolutas” y “eternas”, escapan a la historicidad, ya que sus significados se reconfigurarán en el presente con base en su pasado y viceversa, se vuelven “anacronistas” (Didi-Huberman:28).

Una vez entendido el anacronismo de estas series, podemos profundizar en los significados que contienen y que dan opción a nuevos significantes, a ruidos estridentes que generan estas fotografías como si fuesen imágenes sonoras a pesar de ser imágenes fijas y no cinematográficas lo que estamos observando. Algo nos distrae, algo nos afecta y no nos permite enfocar la vista solo en un elemento, no es la ruina, no es el edificio que está detrás, no es el graffiti, es el conjunto de todos los elementos. Es la imagen sonora que produce un zumbido, un sonido que provoca la acústica de los diferentes significantes vacíos, incomprensibles y que solo puede ser escuchado por el afectado, es decir, por el espectador que contempla la obra.

Autores como Giles Deleuze han definido este afecto o afición —retomando el concepto de Spinoza— como una variación que disminuye o aumenta la potencia de actuar o de existir provocada por las ideas que tenemos, siempre tomando en cuenta que en nuestro espíritu el afecto no se reduce a estas ideas sino más bien es irreducible (Deleuze 2003:79).

La incomodidad que acompaña a estos sonidos estridentes alude a una modernización que provocó destrucciones de edificios y espacios que más tarde se convertirán en nuevos departamentos, centros de entretenimiento y desarrollos residenciales que transformarán el

paisaje urbano de Beijing. Se trata del sonido de la modernización que constantemente nos recuerda el proceso urbano de destrucción/reconstrucción en el que la promesa de un progreso y un futuro mejor no se cumplirá. Es una modernización que nos aflige y percibimos como una “afección”.

Estos sonidos que no serán visibles de ninguna manera, ya que solo pertenecen al mundo del imaginario del observador que contempla las series, son parte de lo que Walter Benjamín ha definido como “inconsciente óptico”. Benjamín habla de los medios auxiliares en el aparato mecánico —la cámara— que permiten ver a manera de imágenes fijas el tiempo o sucesos que como simples observadores no captamos:

La naturaleza que habla a los ojos es distinta a la que habla a la cámara; distinta sobre todo porque un espacio elaborado inconscientemente aparece en lugar de un espacio que el hombre ha elaborado con conciencia [...] La fotografía en cambio la hace patente con sus medios auxiliares, con el retardador, con los aumentos. Solo gracias a ella percibimos este inconsciente óptico, igual que solo gracias al psicoanálisis percibimos el inconsciente pulsional” (Benjamín 2011:6).

En las demoliciones de Dalí este inconsciente óptico está siempre presente a través de los significantes que sugieren un pasado y un futuro inherentes a estos escombros y que se hacen evidentes con las intervenciones del artista.

3. Las demoliciones

A diferencia de las destrucciones o catástrofes naturales, los espacios que se derriban de manera rápida e intempestiva en una demolición dejan como huella los materiales que los componen —ladrillos, cemento, piedras, agua, vidrio, varillas—, como si se tratara de un acto disidente cargado de violencia y una urgencia por sacar lo que ya no sirve, lo que en aquel terreno ya es caduco, obsoleto y en especial desecharable; estos destrozos son derrumbes llenos de violencia.

Walter Benjamin, en el *Libro de los pasajes* menciona el concepto de las demoliciones basándose en una definición de Gautier, quien describe la estética de una casa demolida concibiendo su interior

como un “plano de arquitectura” en el que solo se ven los escombros, el esqueleto, las “ruinas violentas”:

Demoliciones: “Altas murallas, rayadas con listas de bistre por los tubos de las chimeneas derribadas como si fuera la sección de un plano de arquitectura, el misterio de las distribuciones íntimas... Es un espectáculo curioso el de esas casas abiertas con sus pisos suspendidos sobre el abismo, sus papeles de color o con flores que marcan todavía la forma de las habitaciones, sus escaleras que ya no conducen a ningún sitio, sus sótanos abiertos a la luz, sus escombros extraños y sus ruinas violentas; diríase, excepto por el tono ennegrecido, que se trata de esos edificios hundidos, esas arquitecturas inhabitables que Piranesi esbozó en sus febriles aguafuertes” (Benjamín 2005:122).

El documental *Koyaanisqatsi. Life out of balance* (Koyaanisqatsi). La vida fuera de balance), que forma parte de una trilogía dirigida por Godfrey Reggio, describe la destrucción del medio ambiente en un mundo moderno. En la edición que hace Reggio con imágenes de ambientes naturales, paisajes urbanos y objetos tecnológicos que simbolizan los avances del mundo contemporáneo, podemos ver una escena en la que varios edificios, un puente y una torre de electricidad se derrumban como si se tratara de construcciones de papel o torres de pan que caen dejando una nube de polvo que esconde los escombros. Las imágenes que vemos antes de estas escenas son de ruinas y espacios abandonados que advierten la siguiente secuencia de demoliciones, sin embargo no se trata de “ruinas violentas”, estas nunca están presente de manera visual pero podemos deducir que aparecerán después de la violenta demolición.

A diferencia de las destrucciones, las demoliciones de espacios generalmente son provocadas por los seres humanos, son fragmentaciones que se realizan con premeditación destrozando lo que antes tenía una forma, una estética y, en algunos casos, vida, pues eran espacios habitados por alguien (Reggio 1982).

Las demoliciones que vemos en el documental de Reggio son las mismas a las que hace referencia Benjamín, aquellas que dejan “ruinas violentas”, ya que son destrozos premeditados que dejarán escombros en los que podremos ver el espectáculo curioso de los edificios abiertos —el documental muestra edificios cayendo y no casas como lo cita Benjamín —, de sus interiores con los pisos suspendidos

sobre el abismo a los que vemos caer uno sobre otro como si la fuerza de gravedad no existiera y que dejarán “arquitecturas inhabitables” que percibimos como la aniquilación del interior de las construcciones y la aniquilación del exterior que forma parte del paisaje urbano.

La aniquilación del paisaje urbano no es el fin de una ciudad, aunque así pudiera pensarse, como lo plantea Charlesworth; la historia de las ciudades es una historia de constantes destrucciones —o mejor dicho, demoliciones — y reconstrucciones. Las ciudades que actualmente crecen, se transforman y pretenden incorporarse al mercado mundial experimentan este tipo de intervenciones como consecuencia de una restructuración urbana que poco a poco provoca la reconfiguración arquitectónica de las megaurbes a nivel mundial ¿No es acaso esta constante destrucción y reconstrucción, así como su re-significación una propuesta oriental? Es curioso que sea una arquitecta de Occidente la que lo haya propuesto, ya que la frase se entiende como un proceso cíclico y en movimiento (Charlesworth 2008: 69).

Sin siquiera cuestionarlo, el paisaje que desaparece y reaparece nuevamente va resignificando los espacios que conforman a la ciudad, generando así una nueva estética con sus inevitables modificaciones sociales, culturales e ideológicas; dejando atrás los fantasmas de lo que algún día fueron las megalópolis y que ahora se encuentran en pleno cambio, en un proceso de transformación que aspira hacia lo contemporáneo, hacia el progreso y un avance que está por comprobarse.

Como mencioné anteriormente, las interpretaciones que presento en este texto las hago con base en mi orientación, en mi experiencia y conocimiento acerca de las imágenes con las que he crecido y he observado desde que nací. Por lo tanto, el juicio de valor que doy a las demoliciones —y que probablemente es similar al de muchas miradas occidentales — y las imágenes que me refieren a la acción de demoler, derribar o tirar una construcción es muy probable que vengan de alguna memoria que muy de acuerdo con la cultura occidental nos remite a un tiempo pasado, otro presente e invariablemente un futuro.

Es también por esta razón que continuamente me detengo a pensar en los afectos que han provocado en mí la multitud de imágenes que he visto de destrucciones y reconstrucciones, en especial aquellas que me remiten al momento en el que caminaba por las calles de

la Ciudad de México y un edificio que había visto un par de días antes, se había convertido en escombros. Era, efectivamente, una yuxtaposición, similar a la acción de colocar ante mis ojos y mi presente, imágenes del pasado, presente y futuro, todas al mismo tiempo.

Hace unas semanas me topé con un ensayo de Sergei Tret'riakov en el que propone un método extendido de foto-observación dentro de la fotografía documental. Casualmente, el autor describe lo que he experimentado cuando me enfrento al cambio de ver de un día para otro un terreno vacío en donde antes había una casa o un edificio:

La yuxtaposición, por ejemplo, de una fotografía que muestra una pequeña casa a la orilla de un río con una fotografía tomada un año después en la cual un edificio de vidrio ha remplazado a la casa, son yuxtaposiciones impresionantes que te fuerzan a reconsiderar radicalmente la obsoleta noción del curso de la vida humana, que para nuestro siglo es igual a un milenio en tiempos pasados (Tret'riakov:73).

Las ruinas y demoliciones de espacios urbanos son una forma material de ver esta yuxtaposición en ciudades que constantemente se modifican y que nos hacen reconsiderar la obsoleta noción del curso de la vida humana que se reinventa constantemente.

4. ¿Cuál es el futuro de las demoliciones?

Un panorama más abierto nos muestra Pablo López Luz, un joven artista que trabaja con imágenes fotográficas en las que vemos terrenos que iniciando el siglo XXI eran barrancas que formaban parte de la vista aérea de Huixquilucan, una zona que se encuentra dentro del Estado de México, ubicada justo en el borde entre este estado y el Distrito Federal.

El vacío de estos terrenos por los que parece haber pasado una demoledora seguida de una grúa que recogió todos los escombros para dejar el espacio con ligeros bordes de tierra que forman un suelo heterogéneo (Fig. 3) y otro homogéneo (Fig. 4), supone la preparación de un sitio para construir.

A pesar de que el contexto dista bastante por una posición geográfica casi opuesta, las imágenes de este artista podrían preceder a las demoliciones e intervenciones de Dalí, pues aniquila



Figura 3. Pablo López. Terrazo
Huixquilucan, 2008



Figura 4. Pablo López. Terrazo
Camino Nuevo a Huixquilucan IV, 2008

completamente las edificaciones, calles y estructura urbana, de manera que solo vemos tierra y la planicie del lugar dando cabida a diferentes interpretaciones; ¿Qué había en este lugar? ¿Para qué se está preparando?

Los planos abiertos nos dejan ver a lo lejos una ciudad (Fig. 4) que se empieza a formar con unos cuantos edificios y una ciudad ya formada con el horizonte de un bosque que está por desaparecer.

Nuevamente aparece una estética similar a la que han utilizado varias cintas cinematográficas, particularmente para el cine de ficción. Películas como *Children of Men* (2006), *The Road* (2006) y *Terminator Salvation* (2009) abordan la etapa posapocalíptica y el destino que tendría la humanidad después del fin mundo. Ya sea por un desastre natural o un hundimiento y decadencia social que no nos permitiría salir a flote, nuestro destino podría verse amenazado por la extinción de la raza humana y la destrucción de la superficie terrestre.

Esta interpretación que se ha creado en el cine occidental nos da la pauta y nos llena de elementos que ya forman parte de nuestro imaginario. Así quedan inscritos en nuestra mente diferentes símbolos e iconos, como si se tratara de una mascarilla que nos ponen para observar imágenes con referencias de una estética futurista y apocalíptica. Por lo tanto, no es de extrañarnos que la primera interpretación que hago —viniendo de una cultura completamente occidental— sea la de un observador que busca las consecuencias de las demoliciones catastróficas, aquellas que dejan destrozos en forma de una distopía aniquiladora.

¿Es este realmente un futuro de las demoliciones que hemos visto? Esta pregunta me obliga a regresar a una de las ideas que planteé en un inicio acerca del progreso. No se trata de contradecir una interpretación o insinuar que “todo depende del ojo con que sea visto” sino más bien de los tiempos que se yuxtaponen en la imagen y que presentándonos un paisaje parecido al de un laberinto o un mapa que se traza en un terreno plano cuyos caminos nos llevan hacia los edificios modernos nos remite a una sociedad que avanza y que demuestra este progreso a través de la modernización urbana.

Este camino podría simbolizar el futuro al que se aspira, a lo moderno que puede ser un paisaje urbano en el que lejos de buscar una decadencia, persigue el porvenir, la promesa de un futuro mejor y prolífico, una arista que quizás no vemos mucho con un primer vistazo que echamos a las fotografías de López Luz.

Es difícil separar el pasado de este lugar con respecto a lo que observamos en la imagen, y es casi imposible bloquear la imagen de estos terrenos en la actualidad y que en el momento que el artista tomó las fotografías eran muy distintos.

Este anacronismo —refiriéndome al anacronismo de Didi-Huberman— que con frecuencia encontramos en fotografías de ruinas o destrucción de espacios sugiere los tiempos continuos, como lo explica Carmen Rodríguez al referirse a Bergson, quien explica los tiempos continuos en las imágenes cinematográficas: “las imágenes se actualizan necesariamente en relación con un nuevo presente, en relación con otro presente que aquel que fueron [...] Por el contrario, la imagen virtual en estado puro se define no en función de un nuevo presente, en relación con el cual sería (relativamente) pasada, sino en función del actual presente de la que es el pasado, absoluta y simultáneamente” (Rodríguez:108).

Actualmente, las vistas aéreas de Pablo López ya tienen un presente distinto al que él fotografió. Los terrenos planos se han reconfigurado mostrándonos el futuro inmediato que pudimos haber imaginado al ver por primera vez las imágenes aéreas.

La memoria constante a la que alude “Terraza” forma un diálogo con “Dialogue and Demolition” en el que vemos los muros y detrás construcciones de lo que es Beijing actualmente o los edificios del pasado que nunca desaparecerán, pues sin las edificaciones simbólicas el pasado de la ciudad desaparece.

Ambos artistas —uno de Oriente, el otro de Occidente— desarrollando su obra alrededor de la idea contemporánea acerca de las modernizaciones urbanas, dando un sentido a veces político, a veces social, pero siempre sugiriendo un cambio, una restructuración del paisaje que, queramos o no, desbalancea por instantes nuestra cotidianidad.

Asimismo, Dalí y López Luz utilizan a la fotografía para documentar una obra que de otra manera no habríamos conocido de no haber sido por el medio que le permitió trascender y efectivamente, como menciona Belting, “La fotografía fue y sigue siendo un lugar para la exhibición y el intercambio de imágenes: de nuestras propias imágenes y de las imágenes del mundo”, pues han sido exhibiciones que trascienden fronteras (Belting 2007:272).

Esta reflexión ha abierto muchas posibilidades de estudio y una búsqueda constante en los significantes y significados a los que

aluden las demoliciones. Las paradojas que surgen a partir de estas series podrían ser el principio de lo que en muchos años no podremos explicarnos, pues como Rem Koolhas ha planteado en su ensayo titulado Junkspace, hemos construido más que pasadas generaciones, pero de alguna manera no hemos logrado lo mismo. No hemos dejado pirámides como legado y nuevamente pregunto; ¿cuál es el devenir de nuestras demoliciones? (Koolhas 2002:175-190).

Bibliografía

- Barthes, Roland. 1970. El Imperio de los signos (traducción al español: Adolfo García Ortega). Mondadori, Barcelona.
- Belting, Hans. 2007. Antropología de la imagen (traducción al español: Gonzalo María Velez). Katz, Buenos Aires.
- Benjamín, Walter. 2005. Libro de los pasajes. Editorial Akal, Madrid.
- Benjamin, Walter. 2011. Breve historia de la Fotografía. Editorial Casimiro Libros, Madrid.
- Charlesworth, Esther. 2008. “Deconstruction, reconstruction and design responsibility”. Architectural Theory Review 13(1), pp. 69-79.
- Crimp, Douglas. 1980. “The Photographic Activity of Postmodernism”. October 15, pp. 91-101.
- Deleuze, Gilles. 2003. En medio de Spinoza. Cactus, Buenos Aires.
- Didi-Huberman, Georges. 1980. Arte e Historia :anacronismo de las imágenes (traducción al español Oscar Antonio Oviedo Funes). Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Gallo, Rubén. 2006. “Mexican Orientalism”. Literature and Arts of the Americas 39 (1), pp. 60-73.
- Koyaanisqatsi. 1982. Dir. Geofrey Reggio. Guión Ron Fricke, Michael Hoenig, Godfrey Reggio y Alton Walpole. New Cinema e Island Alive.
- Koolhas, Rem. 2002. “Junkspace”, October 100 (primavera), pp. 175-190.
- López Luz, Pablo. 2012. <http://www.pabllopezluz.com/index.html>. Consultado en julio de 2012.

- Marker, Chris (director). 1983. *Sans Soleil*. Documental. Argos Films, Francia.
- Rodríguez, María del Carmen. 2004. *Pensar el cine: Imagen, ética y filosofía*. Editorial Manantial, Buenos Aires.
- Tret'iakov, Sergei. 2006. "From the Photo-Series to Extended Photo observation", *October* 118, p. 71-77.
- Zhang, Dali. 2012. <http://museum.icp.org/museum/exhibitions/china/people01.html>. Consultado en junio de 2012.
- Zhang, Yue. 2008. "Steering towards growth: Symbolic urban preservation in Beijing, 1990 —2005". *Liverpool University Press* 79 (2-3), pp.187-208.

El retorno de la Tierra Pura: la colaboración del budismo en las políticas sociales de China

Maria Elvira Ríos Peñafiel

Introducción

En junio de 2011 se llevó a cabo el Segundo Foro de la Asociación Budista de Zhongnanshan, en el distrito de Chang-an, a pocos kilómetros de la actual ciudad de Xian. Desde 2005 se realizan diversas reuniones para el desarrollo del budismo, donde se enfatiza en la educación socialista y patriótica, que se representa con el emblema, *Ai guo ai jiao* 爱国爱教. También se convoca a seguir aprendiendo del espíritu de las ocho corrientes budistas que hay en el país, a desarrollar los espacios budistas en toda China y a crear un puente entre la civilización material y espiritual, que contribuya al mejoramiento de la vida de todos los chinos.¹

Gran parte del siglo XX fue una época compleja para las tradiciones religiosas chinas; las reformas budistas se opacaron con las represiones, las prohibiciones y los intentos de modernización. Sin embargo, en la actualidad, la vida religiosa está respaldada por un gobierno que fomenta cada vez con mayor interés las prácticas, los espacios y la vida religiosa. ¿Cómo se puede entender la necesidad “espiritual” del gobierno comunista y su manera de comprender el papel del budismo en la sociedad de la China actual? ¿Hay un surgimiento de las reformas budistas de principios de siglo XX, que están

1 Chang-an qu Zhongnanshan Fojiao Xiehui Di er Jie Lishihui Gongzuo Baogao 长安区终南山佛教协会第二届理事会工作报告, junio, 2011. Este texto se entregó a todos los monjes que participaron en el Segundo Forum de la Asociación Budista de Zhongnanshan, Chang-an, Xian. El monje Juezun 覺尊 del templo Baiyi me hizo entrega de este documento.

repercutiendo en la actualidad y, al mismo tiempo, se están adecuando a las políticas del partido? ¿Es el budismo la religión que mejor se adaptaría a las necesidades del chino actual?

1. Antecedentes históricos

Durante la República China (1912-1949), el sociólogo Ching Kun Yang (Mei-hui Yang 2008:1) señala que tanto los sinólogos occidentales y los chinos de la élite cultural moderna, como Liang Qichao (1873-1929) y Hu Shi (1891-1962), sostienen que la religión no era una característica importante en la cultura china y que las religiones budista y cristiana no son tradiciones locales. A su vez, manifiesta que para alcanzar la modernidad “occidental” se debe enfatizar en los aspectos económicos y políticos (Yang 2008:1).

Mei-hui Yang resume la idea que se tenía en China sobre la modernidad occidental en los siguientes tres aspectos: el rechazo a la adoración de ídolos y supersticiones; el sentido de superioridad de la ciencia y de la racionalidad moderna y las doctrinas sociales evolucionistas, que disponen de diferentes sistemas culturales y religiosos del mundo, cuyo final teleológico era la civilización al estilo occidental. De esta manera, el confucianismo fue desprovisto de todo rito y se convirtió en un sistema moral y filosófico, que se adecuó a las nociones modernas de la cultura civilizada. Esta visión de la cultura confuciana y las religiones tradicionales como “retrazadas” se incrementó con el Movimiento del Cuatro de Mayo de 1920, con el que se hacía un llamado a la libertad individual, que luego se transformó en un interés colectivo del Estado-nación y como resultado surge la revolución y el partido comunista (Yang 2008: 2-3).

La búsqueda de la modernización significó el inicio de la secularización, que se entiende como un proceso en el que las orientaciones religiosas tradicionales, los rituales y las instituciones pierden poder en la vida social y ya no serán viables en la sociedad comercial, industrial y en la vida urbana moderna. Aunque se critica la teoría de la secularización, principalmente porque continuaron las orientaciones religiosas y se hizo viable la vida moderna, influyó en el surgimiento de múltiples problemas de la modernidad. Se dice que aumentó el empobrecimiento espiritual, el pensamiento materialista, la polarización de las clases, la pobreza rural y el crecimiento económico e

industrial sin tener en cuenta las consecuencias naturales y el daño al medio ambiente (Yang 2008:4).

Francesca Tarocco señala que las nuevas élites que suplantaron el antiguo orden confuciano tenían un sentimiento anticlerical. Las propiedades monásticas budistas fueron amenazadas y se atacó a los monjes en las campañas antirreligiosas que surgieron en 1920. En 1922 se funda la Gran Sociedad Antirreligiosa y otras sociedades similares en varios lugares de China. El líder del Movimiento Nueva Cultura, Hu Shi, acusó al budismo de ser el causante de la “indianización” de China. Los intentos de supresión llegaron a tal grado que hubo momentos que se creía que el budismo no iba a resistir (Tarocco 2007:1).

Sin embargo, representantes del clérigo budista y numerosos laicos soportaron la revolución y lucharon por mantenerse en el proceso de creación de un nuevo lenguaje, para la representación de esta religión en China (Tarocco 2007:2).

Se destacan las reformas del maestro Taixu (1889-1947), quien defiende al budismo y promueve la educación. Organizó la Sociedad Budista China en 1929 y estuvo en contacto con devotos y monjes de otros países. También envía estudiantes a Japón, Tailandia y Ceylán para intercambiar conocimientos sobre diversas corrientes budistas. Taixu enfatiza en la creación de las escuelas con recursos de los templos, en la libertad de practicar la religión y en la protección de todos los templos. Crea una serie de institutos budistas para llevar a cabo las reformas y funda en 1918, junto con Wang Yiting, Zhang Taiyan y otros, la Sociedad Bodhi en Shanghái (Tarocco 2007:34).

Taixu fue seguidor de la corriente idealista budista, que se basa en las ideas del texto El Despertar de la Fe *Da shengqi xin lun* 大乘起信論², en donde se manifiesta la doctrina de la iluminación intrínseca *bengjue* 本覺. Esta teoría se basa en la mente como el último terreno de toda experiencia (Gregory 1995:8), que a su vez se basa en la idea de la enseñanza del *tathāgatagarbha* (*rulaicang* 如來藏). La palabra *tathāgata* es un apelativo para el significado de Buda y quiere decir “el que de este modo o el que así vino” y se refiere a aquel que logró llegar a la liberación, a la iluminación. La palabra *garbha* quiere decir la matriz y también su contenido. Así, *tathāgatagarbha* quiere decir tanto la matriz del Tathāgata como el embrión del Tathāgata.

² Texto apócrifo que probablemente se compuso en China a finales del siglo VI.

Según la traducción china enfatiza la idea de *cang* o *garbha* como lo oculto, que sugiere la idea de lo absoluto, que es inmanente y está dentro de las apariencias de los fenómenos (Gregory 1995:10). De aquí se deriva el pensamiento de la “naturaleza bídica” que todos los seres humanos tienen y pueden lograr liberarse de la rueda de la reencarnación.

Junto con la teoría del *tathāgatagarba* también destaca el pensamiento de la corriente de la Tierra Pura, que se basa en la creencia del paraíso del Buda Amitabha y en una serie de prácticas que permiten al devoto renacer en ese paraíso. El maestro Yinguang (1861-1949) fortalece esta creencia por medio de una vida religiosa basada en la fe, en la devoción y en la santidad. Yinguang acentúa la fe en el Buda Amitabha y en la naturaleza bídica. Se estima que durante 1930 el 60 o 70 por ciento de los devotos budistas era de la corriente de la Tierra Pura (Ch'en 1964:460). Taixu es fiel creyente en la Tierra Pura pero enfatiza el alcanzar ese paraíso en esta tierra, es decir, en lograr el despertar aquí y hacer de este mundo un verdadero paraíso (Pittman 2001:294).

Después de 1912 surgen nuevas formas de caridad, como la creación de orfanatos y escuelas. Durante la hambruna de 1921 se estableció una asociación budista para enviar víveres y vestimentas a las provincias del norte (Welch 1967:377). En Beijing, los monjes del monasterio Guanji eran oficialmente invitados para actuar como instructores morales. También se establecen imprentas para las publicaciones de revistas budistas y colegios monásticos (Chandler 2006:182).

Los monjes solían visitar las cárceles que se ubicaban en la isla Putuoshan, en Wuxi y Shanghái y enseñaban a los presos las lecturas de sútras, las recitaciones de los textos e incluso les permitían utilizar los instrumentos litúrgicos (Tarocco 2007:26).

Welch supone que estas formas modernas de caridad durante el periodo republicano surgen desde los misioneros cristianos, quienes tenían escuelas y orfanatos y estimularon a los budistas a crear sus propios establecimientos. Pero el budismo, junto con el desarrollo de estas instituciones, continuó con ceremonias que los cristianos desconocían y se hicieron muy populares entre los chinos. Una de ellas es la liberación de las criaturas vivas, *fangsheng*, una costumbre antigua del budismo chino que consiste en la liberación de animales. Los devotos compran peces vivos en la pescadería y luego los

depositan en las piletas. También hay establos de cerdos y vacas que pueden ser rescatados de la muerte, pero los animales más fáciles de liberar eran los que podían subsistir por sí mismos, como los pájaros, los reptiles y los peces. Era común que este rito se hiciera cercano a la fecha de las celebraciones al bodhisattva³ de la compasión, Guanyin. Este rito no solo significaba ganar mérito por salvar a un ser vivo, sino también crear el mérito contra los desastres naturales (Welch 1967:378). En 1963, Welch observó en un monasterio el rito *fangsheng*, cuando China ya se había conformado como una república comunista y, sin embargo, se seguían practicando las actividades religiosas.

El discurso general entre los budólogos como Donald López es que el budismo, a principios de siglo XX, se adapta a la modernidad, por medio de un discurso que rechaza los elementos mágicos y rituales y expone tendencias universales e igualitarias. De acuerdo con Don Pittman, quien hace eco de la famosa catalogación de Gananath Obeyesekere del budismo protestante, el budismo chino moderno incluye un mundo interior de ascetismo, racionalismo, el rechazo a la innovación a favor de la recuperación del mensaje original del Buda, ecumenismo y un alcance a las misiones globales (Tarocco 2007:11-12). A través del siglo XX algunos budistas han condenado la extensión de rituales de purificación, exorcismo, muerte y consagración y enfatizan en la meditación como una experiencia personal transformativa y una llave a la práctica budista (Tarocco 2007:12).

Al respecto, estoy de acuerdo con que en China se intenta dirigir el budismo hacia un pensamiento más racional, moral, ético y misionero. Sin embargo, veremos que, a pesar de las reformas modernistas, de la llegada del comunismo con una política antirreligiosa y de los diez años de represión durante la Revolución Cultural (1966-1976), el budismo se adecua a este discurso moderno, pero también seguirán las prácticas de ritos mágicos, las creencias de monjes con poderes o aquellas que se catalogarían como supersticiones.

³ Explicación del ser bodhisattva: “[...] ser (sattva) dedicado por entero a la consecución del despertar (bodhi) [...] quienes han hecho el voto (pranidhāna) de alcanzar el despertar perfecto y completo con el fin de rescatar a todos los seres del renacer y el sufrir [...]. Los bodhisattva protagonizan toda una mitología de prodigios y leyendas similares a las que otras tradiciones asocian a dioses y santos” (Arnau 2007:197).

2. ¿Qué sucede después de 1949?

Según la teoría marxista, las religiones están hechas por el hombre y no viceversa, solo contribuyen a que las personas prediquen y no actúen y son meramente una fuente de consolación y de justificación (DuBois 2011:197).

Mao Zedong dice a los campesinos que la religión es parte de sus problemas, porque aceptan su destino o piden en vano al cielo. Les aconseja formar una asociación de campesinos, de otra manera no podrían derrocar a la burguesía. Además, Mao les dice: “los dioses y las diosas son cosas miserables, los han adorado por siglos y, sin embargo, no han derrocado a ninguno de estos tiranos. Ahora ustedes quieren reducir las rentas, ¿cómo lo van a lograr?, ¿van a creer en los dioses o en una asociación de campesinos?” (DuBois 2011:201-202).

A pesar de este pensamiento maoísta, la República Popular China siempre profesó la tolerancia de la religión. El artículo 88 de la constitución de 1954 dice que todo ciudadano tiene el derecho de profesar una creencia religiosa. Sin embargo e irónicamente, quien practicaba la religión era un enemigo para el pueblo y, por lo tanto, para el partido.

Una de las formas de incentivar el alejamiento de las prácticas religiosas era por medio de cooperativas agrícolas para los monjes. Un ejemplo es que en 1956 se publica en una revista budista la creación de la Cooperativa de Agricultores de Alto Rango, que establecen los discípulos budistas en la montaña Zhongnanshan. En la ermita *Da maopeng* y en los templos que están en los picos de la montaña en Nanwutai, un grupo de monjes se reunieron para estudiar sobre el mejoramiento de la conciencia política y dar la bienvenida al alto rango socialista. Entre los días 17, 18 y 19 del segundo mes —fecha que coincide con la celebración al bodhisattva Guanyin— se hizo una gran reunión en la que se discutió la formación de una cooperativa para desarrollar los productos agrícolas y los bosques. Para esto se debía llevar a cabo un plan y los miembros socialistas administrar el trabajo (Taiyu 1956:466).

Este tipo de actividades, junto con la interrupción de ceremonias importantes budistas, eran las estrategias del gobierno para generar interés en los monjes, aislarlos de sus responsabilidades religiosas y lograr menor atención hacia los ritos budistas.

La Revolución Cultural inicia con la campaña del Golpe a los Cuatro Viejos —usos antiguos, costumbres antiguas, cultura antigua y pensamiento antiguo—, que en 1966 llamó a los estudiantes a destruir todos los vestigios físicos de la China anterior a la revolución, incluyendo templos confucianos, daoístas, budistas y tradicionales chinos, junto con todos sus tesoros culturales (Dubois 2001:214).⁴

3. El Budismo después de 1980

A pesar de la represión, el budismo no desaparece. Desde 1978 el gobierno chino ha disminuido las prohibiciones de las prácticas religiosas y se realiza el Tercer pleno del onceavo comité central, en el que se reinstaura la política de libertad de creencias religiosas. En 1982 se revisa la constitución nacional y en el capítulo 36 se establece la protección específica a las actividades religiosas (Chandler 2006:171-174).

Chandler indica que la llave de esta revalorización del budismo ha sido el balance de las técnicas modernas con la sabiduría tradicional, pero también habría que agregar las circunstancias sociales y económicas que hacen del budismo una “almohada” para el partido comunista.

Xulio Ríos, en el informe anual de la política china de 2012, plantea que en 2011, el primero del nuevo Plan Quinquenal, se vislumbra como el inicio de la recta final hacia la prosperidad. Pero el gobierno es consciente de que debe potenciar la cultura para mejorar las relaciones con el mundo exterior, que “ignora los trazos esenciales de su identidad y que abriga numerosas reservas respecto a la genuina bondad de la modernización china” (Ríos 2011:3). Los índices de corrupción son altos y siguen creciendo, lo que habla de una sociedad poco honesta. A esto se suma una sociedad menos feliz, menos compasiva e indiferente hacia el otro (Ríos 2011:8). El gobierno reconoce que el budismo, como una institución religiosa bien formada, puede colaborar en la formación de chinos más honestos y virtuosos. Aunque el confucianismo juega un papel primordial en el mejoramiento de la moralidad del pueblo chino, carece de una

⁴ Debido a que este artículo se centra en el budismo continental y específicamente chino, no hago referencia al budismo taiwanés y tampoco al budismo tibetano.

repuesta hacia el ser humano sobre lo que hay más allá, después de la muerte y si es posible alcanzar la plena felicidad. El budismo de la Tierra Pura asume la responsabilidad del bienestar de sus creyentes en la tierra y, después de la muerte, en el paraíso. Asimismo, la creencia en la naturaleza bídica en todos los seres vivos es un enorme incentivo para los devotos budistas. Gran parte de los monjes chinos concentran su discurso en la creencia en el Buda Amitabha, la repetición de su nombre para llegar al paraíso y que todos pueden alcanzar la iluminación porque todos tienen la naturaleza bídica. La devoción al Buda Amitabha es tal que a veces los creyentes no distinguen entre Amitabha y Śakyamuni, el Buda histórico.

Estos dos elementos budistas, la Tierra Pura y el *tathāgatagarba*, permiten al devoto campesino, al desamparado, a los chinos que viven en extrema pobreza, creer en la transitoriedad de esta vida y tener la fe de que podrán liberarse de todo sufrimiento. Que el budismo logre transmitir esta enseñanza a los más necesitados es, sin lugar a dudas, una forma de apaciguar los ánimos de muchos chinos, que están conscientes de las injusticias y la desigualdad social.

Habría que preguntarse cuántos chinos se consideran budistas para saber a qué porcentaje de la población influye el pensamiento budista. Sin embargo, las estadísticas son relativas y cuestionables —unos hablan del 8% o 10%, otros de un 50% de toda la población—, pero a decir verdad, en la práctica no veo la utilidad de los promedios, sino en la observación de la sociedad. La presencia de las imágenes budistas en los espacios públicos y privados, como también el uso de amuletos se está haciendo cada vez más común en China. Las jóvenes acostumbran a llevar al Buda Mile y los hombres al bodhisattva Guanyin. Muchos de ellos no se consideren budistas, pero aseguran que el Buda o el bodhisattva les da protección y los ayuda para enfrentar las adversidades de la vida. Es muy común que los ancianos y los adultos practiquen el budismo e intenten transmitir la religión a sus hijos y a sus nietos regalándoles una imagen o un amuleto. De esta manera, el budismo no solo funciona como religión, sino como un lazo que conecta a los jóvenes con la familia.

Por otra parte, los monjes, junto con el cumplimiento de sus responsabilidades monásticas, son verdaderos consejeros y guías en diversas situaciones difíciles que enfrentan los chinos. Los padres suelen acudir al templo para que los monjes les aconsejen cómo

guiar a su hijo inmerso en la vida materialista y superficial. También es común que mujeres divorciadas o ancianas se hagan monjas o laicas. Muchas de ellas toman el voto del bodhisattva, que es un compromiso de entrega a la dedicación de la compasión hacia los seres vivos y se dedican por entero a las prácticas, a peregrinar a las montañas y a pasar gran parte del tiempo en los monasterios.

Al igual que en principios de siglo XX, hay templos que se hacen cargo de la creación de escuelas, orfanatos, hospitales, etcétera. Por ejemplo, en el templo Nanputuo y el convento Chanyuan en Xiamen se fundaron organizaciones de caridad para los niños, los ancianos y los enfermos (Chandler 2006: 184).

También los monjes suelen visitar estos lugares y dan sus bendiciones. Un caso es el del monje Juezun del templo Baiyi-tang en Zhongnanshan, que durante el verano de 2011 llevó a las devotas del templo a que visitaran un orfanato de niños, que está en las afueras de Xian. El monje repartió amuletos e incluso dio un billete de diez yuanes a cada uno de los niños de la escuela y donó una suma de dinero a la institución.

La percepción de muchos devotos hacia algunos monjes es de un maestro que no solo enseña y predica el Dharma, sino también de alguien que tiene poderes especiales, que puede observar más allá de la realidad, que puede vivir muchos años, que es capaz de pasar largo tiempo sin comer y periodos extensos meditando en una ermita en la montaña. Algunas devotas de los templos en Zhongnanshan dicen conocer a monjes con poderes sobrenaturales y a veces van a visitarlos y a dejarles comida durante el periodo de práctica ascética en la montaña.

La Asociación Budista China sigue fomentando los ritos funerarios tradicionales en los que el cuerpo de un monje o de una monja, producto de la gran sabiduría y compasión, no se descompone y se convierte en una reliquia adorada por todos los budistas. Se cree que el monje alcanza el grado de bodhisattva y por esto todo su cuerpo se cubre de oro. En China es famosa la figura del monje Huineng, el sexto patriarca de la corriente Chan, que muere en 713 y se dice que su cuerpo se transformó en una reliquia indestructible. Hasta ahora es posible visitar el cuerpo bañado en oro de Huineng, en el templo Nanhua, en Guangdong. En la actualidad todavía se realiza el rito de bañar en oro el cuerpo momificado de estas personas sagradas.

Incluso hay casos de laicos, como la devota Huang Yulan, quien fallece en 2001 y su cuerpo no se corrompe.⁵

Los ritos tradicionales se siguen practicando, incluso aquellos que no tienen que ver con los ritos funerarios o las celebraciones al Buda y a los bodhisattvas. Uno de ellos es el rito de la consagración de la imagen. El término chino para nombrar a esta ceremonia es *kaiyan* 开眼, que significa “abertura de los ojos”. La costumbre es que se introduce en la imagen —que generalmente es una escultura de madera o de bronce— un tejido de hilo de cinco colores, monedas que representan los ojos del dragón, un espejo redondo y otros objetos. Después de este procedimiento que se llama “inspirar” a la imagen, *rushen* 入神, se procede a pintarle los ojos (Swearer 2004:215). Todo este rito va acompañado de varias lecturas de sútras y cantos. Actualmente no se sigue exactamente el mismo procedimiento, pero la ceremonia continúa siendo fundamental para la consagración, tanto para una imagen nueva como para aquellas que se restauraron. En 2011 presencie la consagración de las imágenes de la gruta de Guanyin, en la montaña Daxiang, en Gansu. Todas las imágenes que serían consagradas tenían el rostro cubierto con una tela roja. La ceremonia duró dos días y asistieron todos los monjes y el abad del templo en la montaña.

El rito *fangsheng* —la liberación de las criaturas vivas—, se sigue realizando en algunos lugares, como en la montaña Zhongnanshan. Después de la celebración del día 19 del sexto mes del bodhisattva Guanyin, el maestro Juezun del templo Baiyi fue al mercado y compró decenas de serpientes. Volvió a la montaña y se reunió con otros monjes y devotos para llevar a cabo el rito y liberar a las serpientes.

El rito *fangsheng* adquiere un importante sentido ecológico en esta época, pues en lo que respecta al medio ambiente, China vive una enorme crisis ambiental; la degradación del suelo ha empeorado, se han perdido 8.2 millones de hectáreas de tierra arable y las sequías siguen desmejorando la situación (Ríos 2011:9).

Una manera de conservar el ecosistema es que desde 1990 el gobierno aplica la política de fundar reservas naturales, especialmente

⁵ En el budismo, el significado de reliquia (*śarīra*) se refiere a todo aquello que quedó del Buda o de un monje eminentes: cenizas, huesos, cuerpos momificados e incluso objetos como la vasija, la ropa o un texto. De esta manera es que se entiende el valor que tiene para el budismo la momificación de los cuerpos de los monjes y laicos (Faure 1992:186).

en las zonas montañosas y así resguardar las especies y los animales que habitan en el lugar. Muchas de estas montañas son sagradas para los daoístas y para los budistas, por esto también es que las religiones intentan cuidar estos sitios, donde no solo hay templos y monjes, sino que también son considerados moradas de divinidades, de budas y de bodhisattvas.

El vegetarianismo y la regla de no matar a ningún ser vivo se convierte en una colaboración a las políticas de protección ambiental. En países budistas como Tailandia, las prácticas, las doctrinas y las escrituras religiosas se han dirigido hacia un discurso de respeto a la naturaleza y de compasión a todos los seres vivos, creando una ética budista hacia el medio ambiente (Swearer 2004:2). El budismo chino todavía no ha encaminado la doctrina hacia un discurso de protección de la naturaleza, pero gran parte de los monjes son conscientes de su cuidado y de enseñar a los devotos a no tirar la basura en cualquier sitio y a cuidar el agua y los bosques. Dada la interacción que hoy existe entre las diversas asociaciones y corrientes budistas de toda Asia, es muy posible que en unos años el budismo chino siga las políticas ecológicas de otros países y tenga un papel crucial para el mejoramiento del medio ambiente en este país.

Además de estos aspectos morales y éticos, el partido reconoce la atracción hacia los templos budistas y las montañas de peregrinación para el turismo doméstico y extranjero. Por esto, hoy por hoy, son cientos los templos que se están construyendo o restaurando en China. A su vez, se publican miles de libros, revistas, afiches, discos compactos, películas, que son gratuitos para que toda la población pueda adquirirlos. El gobierno convoca periódicamente a las asociaciones budistas para informarles de todas las construcciones de templos, pagodas y monasterios que se han hecho durante ese periodo. También el número de ritos, ceremonias, funerales que se han llevado a cabo y el número de ordenaciones que se han celebrado. Todo esto para mantenerlos al tanto de que el gobierno colabora con la institución y lo seguirá haciendo siempre y cuando los monjes continúen transmitiendo la enseñanza socialista y patriótica.

4. Conclusiones

El budismo chino sigue en pie y muy sólido. Para el gobierno es el lado amable, comprensivo y esperanzador de una China con muchas desigualdades. Por esto, el partido comunista abre las puertas a todas las ceremonias y a la propagación del budismo, pero sin soltar el hilo político que los mantiene en el poder, que se manifiesta en el discurso patriótico que los monjes deben transmitir a los devotos.

El budismo hace uso de las nuevas tecnologías, tiene métodos de organizaciones modernas y práctica la religión con un tono humanístico, que se adapta a la realidad de los chinos (Chandler 2006:183). Es común encontrar en tiendas, en los templos o mercados una extensa variedad de productos budistas, como conferencias de monjes grabadas en discos compactos, series televisivas e incluso karaoke budista. Es evidente su ingreso al mercado audiovisual y a las comunicaciones tecnológicas como internet, donde es cuantioso el número de páginas electrónicas budistas. Por estos medios se enfatiza la devoción, la compasión y la certidumbre en la liberación del sufrimiento en la tierra y en el paraíso de Amitabha.

El gobierno chino está al tanto de que el budismo, a pesar de no ser la única religión oficial ni tampoco tener una alta población oficial de creyentes, está presente en la vida de muchos chinos. El gobierno confirma que los monjes budistas no solo son maestros que transmiten la enseñanza del Dharma, sino también la educación, la ética y la moral en las personas. Por esto también es que se da cuenta de que el budismo puede fortalecer el amor a la patria.

Al mismo tiempo, el gobierno conoce el potencial económico de las áreas turísticas budistas. En la actualidad, el boleto de entrada para famosos escenarios budistas como las grutas de Mogao en Dunhuang o las grutas de Longmen en Luoyang se eleva a los cien yuanes, que equivale a cerca 200 pesos mexicanos. Son millones de turistas los que visitan estos sitios durante todo el año y el boleto es aún más caro cuando se trata de turistas extranjeros.

Para el partido comunista el budismo se ha convertido en uno de sus mejores aliados para el mejoramiento moral de la sociedad, para apaciguar las dificultades y las injusticias y para desarrollar el turismo en todo el país.

Bibliografía

- Arnau, Juan. 2007. Antropología del Budismo. Editorial Kairós, Barcelona.
- Chandler, Stuart. 2006. “Buddhism in China and Taiwan: The Dimension of Contemporary Chinese Buddhism”. En, Stephen Berkwitz (edit.). Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives. ABC CLIO, California.
- Ch'en, Kenneth. 1964. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton University Press, Princeton.
- DuBois, Thomas. 2011. Religion and the Making of Modern East Asia. Cambridge University Press, Cambridge.
- Faure, Bernard. 1992. “Relics and Flesh Bodies: The Creation of Ch'an Pilgrimage Sites”. En, Susan Naquin y Chün-Fang Yü (eds). Pilgrims and Sacred Sites in China. University of California Press, Berkeley, pp. 150-189.
- Gregory, Peter. 1995. Inquiry into the Origin of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-mi's Yüan jen lun with a Modern Commentary. University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Pittman, Don. 2001. Toward a Modern Chinese Buddhism, Taixu's Reforms. University of Hawai'I Press, Honolulu.
- Ríos, Xulio. 2012. Política China 2012. Informe anual. Observatorio de la Política China, España.
- Swearer, Donald. 2004. Becoming the Buddha. The Ritual of Image Consecration in Thailand. Princeton University Press, Princeton.
- Swearer, Donald, Sommai Premchit y Phaithoon Dokbuakaew. 2004. Sacred Mountain of Northern Thailand and there Legends. Silkworm Books, Chiang Mai.
- Taiyu. 1956. “Zhongnanshan Fojiaotu Chengli Gaoji Nongye Shengchan Hezuo Zuoshe”. Mingguo Fojiao Qikan Wenxian Jicheng 72.
- Tarocco, Francesca. 2007. The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism. Attuning the Dharma. Routledge, New York.
- Welch, Holmes. 1967. The Practices of Chinese Buddhism 1900-1950. Harvard University Press, Cambridge.
- Yang, Mei-hui. 2008. Chinese Religiosities. Afflictions of Modernity and State Formation. University of California Press, Berkeley.

Sobre los autores

Arsovská Liljana.

Es licenciada por parte de la Universidad de Idiomas de Beijing (1981-1985), maestra por el Colegio de México (1985-1988) y actualmente cursa los estudios de doctorado en la Universidad de Idiomas de Beijing (desde 2007). Es actualmente profesora-investigadora del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Cuenta con un grupo de publicaciones, incluyendo el libro de texto Gramática práctica del chino, Colegio de México, 2011, y varias traducciones, incluyendo la de Hui Wei, *Shanghai Baby*, Planeta (2006); Antología de cuentos contemporáneos de China, El Colegio de México, (2013)

Balboa Reyna Flor de María.

Candidato a Doctor en Economía del Posgrado de la UNAM. Maestría en Economía (Mención Honorífica) de la Facultad de Economía de la UNAM. Licenciatura en Filosofía (Mención Honorífica) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesora de Carrera de la Unam T.C. Asoc C. Inter., 33 años de docencia. Artículo en coautoría sobre Incubadoras de Empresas de Base Tecnológica en Libro de Conacyt, Gobierno y Empresas.

Cervera Jiménez José Antonio.

Doctor en Ciencias Físicas y doctor en Estudios de Asia y África, especialidad China. Actualmente es profesor de tiempo completo en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Su tema principal de investigación es la introducción de la ciencia europea en China a través de los misioneros. Ha publicado dos libros y numerosos capítulos y artículos de investigación. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1, de CONACYT.

Checa-Artasu Martín Manuel.

Doctor en geografía humana por la U. de Barcelona; Maestría en Estudios de Asia Oriental por la U. Oberta de Cataluña; Maestría en dirección y administración de empresas por la U. Politécnica de Cataluña y Licenciado en arqueología por la Universidad de Barcelona (1994). Es profesor titular en la Licenciatura de Geografía humana del departamento de sociología de la UAM-Unidad Iztapalapa. Miembro de sistema nacional de investigadores Nivel 1. Tiene artículos publicados sobre la migración china en el Caribe y el papel de la República Popular de China en África.

Dimitrova Radina Plamenova.

Estudió Sinología en la Facultad de Filologías Clásicas y Nuevas de la Universidad de Sofía; se graduó como licenciada y como maestra en 2005 y 2008 respectivamente. De 2006 a 2009 hizo la maestría en Literatura antigua china en la Universidad Pedagógica del Centro de China. Desde agosto de 2009 es estudiante de doctorado del Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México. Su investigación aborda las transformaciones literarias de la *Historia de Li y Yang*.

Eng Menéndez Yrmina Gloria.

Licenciada en Sociología y Master en Antropología, en estos momentos prepara su Tesis Doctoral en Ciencias Sociológicas en la Universidad de La Habana (UH). Ha recibido más de 60 cursos y actividades de postgrado; ha impartido decenas de cursos de postgrado y ciclos de conferencias; ha participado en unos 50 eventos académicos nacionales o internacionales en Cuba y en el exterior, mayoritariamente como ponente-autora, también como organizadora y miembro de las presidencias de sesiones de trabajo.

González Linaje María Teresa.

Ha sido miembro del Sistema Nacional de Investigadores y forma parte del grupo de investigación financiado *Trama*. Su trabajo está centrado en los procesos interculturales entre China y Europa a lo largo de la historia, con énfasis en el periodo que va del siglo XVI al XVIII. Actualmente prepara un libro centrado en este tema, acerca del cual ha desarrollado un proyecto financiado, publicado artículos, ha dado conferencias, y un seminario de doctorado.

Lozano Soto Ixchel.

Lic. en Ciencias de la Comunicación por el ITESM. Se ha especializado de manera práctica y teórica en Fotografía y artes visuales. Actualmente, realiza un programa de maestría en Estudios de Arte en la Universidad Iberoamericana en el que investiga acerca de la obra de artistas chinos y mexicanos que trabajan con el tema de modernización urbana. Asimismo, ha participado en diferentes seminarios en los que se estudian temas relacionados con el arte y la estética fotográfica en diferentes culturas

Ríos Peñafiel María Elvira.

Licenciada en Estética de la Universidad Católica de Chile. Hizo estudios de lengua china en la Universidad de Lenguas de Beijing (2003-2005) y es maestra en Estudios de Asia y África con especialidad en China por el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. En la actualidad es estudiante de Doctorado de la misma institución. Entre sus publicaciones recientes tiene un ensayo que se titula “Guanshiyin chuanqi: Guanyin’s image in the TV Series and Its Contribution to the Buddhist Imaginary of the Bodhisattva Devotees”, la Revista de Estudios Chinos del Instituto Portugués de Sinología. También el artículo “El Bodhisattva Guanyin: un estudio sobre cómo conciben las devotas su encuentro con la imagen de Guanyin”, en el libro *China: estudios y ensayos* en honor a Flora Botton Beja.

**Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Economía
Centro de Estudios China-México**

América Latina y el Caribe - Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino

Esta edición se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2013

en los talleres de Editores Buena Onda, S.A. de C.V.

Suiza 14, Col. Portales Oriente, México 03570, D.F.

Su composición se realizó con las familias tipográficas:

ITC Garamond BT 8:10; 9:13; 10:13; 12:13; 18:20; 24:32; 30:34; 32:32

El tiraje consta de 1,000 ejemplares

El cuidado de la edición estuvo a cargo de:

José Ricardo Arriaga Campos y Samuel Ortiz Velásquez.



América Latina y el Caribe - China Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino

América Latina y el Caribe, a pesar de las embajadas chinas en sus respectivos países, a pesar de sus comunidades chinas, más o menos extensas, a pesar de sus centros e instituciones académicas dedicados al estudio de aquel país, aún está lejos de conocer a China, no obstante que ya es uno de los principales socios comerciales de varios países de la región. Conscientes de la incomprendión mutua, sobre la cual se cimientan nuestras relaciones actuales, los países latinoamericanos y caribeños están emprendiendo acciones para acercarse a China en todos los ámbitos. Los institutos Confucio, que en los últimos años proliferaron en nuestra región, ofrecen a los jóvenes latinoamericanos la oportunidad de aprender chino, las becas del gobierno chino impulsan a cada vez más estudiantes latinos a estudiar en China e instituciones académicas latinoamericanas abren programas de enseñanza e investigación sobre diversos aspectos de China.

La RED ALC-CHINA es un esfuerzo sin precedentes en acercar estas dos importantes regiones del mundo, generando información en los ámbitos, político, económico y cultural con el propósito de formular políticas de estado que se reflejen en el bienestar de nuestros pueblos. Invitamos cordialmente a todos los interesados en el tema de China y su relación con América latina y Caribe a participar activamente en las actividades de la RED ALC-CHINA.

ISBN: 978-607-8066-07-0



9 786078 066070