





Red de Estudios Superiores
ASIA-PACÍFICO
(RESAP) México

RESAP, Año 2, Vol. 4, diciembre de 2016



“Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”

RESAP

CONSEJO ASESOR

Dr. Lothar Knauth
Dr. José Antonio Cervera
Dr. Luis Abraham Barandica

COORDINADOR GENERAL

Dr. José Luis Chong

COORDINADOR ACADÉMICO

Dr. Luis Abraham Barandica

Cuidado de la edición: Luis Abraham Barandica
Diseño de cubierta: Patricia Pérez Ramírez

Primera edición: marzo de 2016
D.R. © Palabra de Clío, A. C. 2007
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida.
C.P. 01030 Mexico, D.F.

Colección “RESAP México. Red de Estudios Superiores Asia-Pacífico”
ISBN: 978-607-97048-0-3

Volumen 4 “Red de Estudios Asia-Pacífico”
ISBN: 978-607-97048-7-2

Impreso y hecho en México
www.palabradeclio.com.mx

Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores y pueden no coincidir con las de la institución.

Índice

Sobre el mapa de portada	7
<i>Dr. Luis Abraham Barandica</i>	
Introducción	11
坤輿萬國全圖 <i>Kunyu Wanguo Quantu</i> (Mapa panorámico de los diez mil países) c. 1604.	
Traducción y estudio III	15
<i>Dr. Luis Abraham Barandica</i> Universidad Nacional Autónoma de México <i>Mtro. Jesús Octavio Padilla-Hernández</i> Instituto Confucio de la UNAM	
La fábrica del moro filipino. I. El molde fundador: la visión hispana en los siglos XVI y XVII	35
<i>Dr. Jean-Noël Sanchez</i> Universidad de Estrasburgo	
¿Es posible definir el confucianismo en términos de religión?: El discurso y su textualidad	61
<i>Dr. Yong Chen</i> El Colegio de México	
Más allá del derecho han: historiografía sobre Qing y el derecho budista en Mongolia-Qing	79
<i>Mtra. Beatriz Juárez Aguilar</i> Universidad Nacional Autónoma de México	

Pintores Semi-Filósofos: La renovación de los conceptos artísticos en el Movimiento de la Nueva Ola '85	97
<i>Mtra. Miriam Guadalupe Puente Estrada</i> El Colegio de México	
Los funerales de las mansiones Ningguo y Rongguo. Análisis de las prácticas funerarias en <i>Sueño de las mansiones rojas</i>	115
<i>Dra. Yolotl González Torres</i> Instituto Nacional de Antropología e Historia	
El Instituto Confucio: buque insignia de la diplomacia cultural china	141
<i>Mtro. Andrés Herrera-Feligueras</i> Universidad Pública de Navarra	
Las negociaciones comerciales de México y Japón durante la posguerra (1949-1969)	161
<i>Dr. Carlos Uscanga</i> Universidad Nacional Autónoma de México	
La ideología de <i>Hotaru no Haka</i>	195
<i>Estefanía Damián Ayala</i> Facultad de Filosofía y Letras UNAM	
Comparación escultórica de las figurillas de las dinastías Han y Tang de China con cerámicas de la cultura Tlatilca de México	219
<i>Dr. Pablo Estévez Kubli</i> Universidad Nacional Autónoma de México	

Sobre el mapa de portada

Dr. Luis Abraham Barandica

En este cuarto número de RESAP se haya en portada la obra cartográfica de Nuño García de Toreno. Nuño fue un piloto al servicio castellano desde 1515 donde lo ubican los escasos documentos que existen sobre su trayectoria.¹ En 1519 se le nombró “maestro de hacer cartas y fabricar instrumentos” de la Casa de Contratación de Sevilla.² De esta forma, representa el antecedente de lo que serían posteriormente los cosmógrafos de la misma.

Se encuentran referencias documentales de su participación en la preparación de la armada de Magallanes, en los papeles se apuntó el pago de tres ducados “para comparar pergamino para las cartas de marear a Nuño García”.³ En 1523, cuando fue creado el cargo de cosmógrafo de hacer cartas y fabricar instrumentos de la Casa de Contratación, fue Nuño García quien ocupó dicho puesto hasta su muerte, en conjunto con Diego Ribeiro. García de Toreno murió en 1526, entre junio, cuando recibió una Real Cédula para poder examinar en ausencia del Piloto Mayor Sebastián Caboto a los pilotos que se formaban

¹ Real Academia de la Historia, *Catálogo de la colección de don Juan Bautista Muñoz*, vol. I, Madrid, Real Academia de la Historia, 1954, p. 292.

² “Real Cédula a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla para que asienten en sus libros como piloto a Nuño García, a quien ha nombrado tal, con el sueldo anual de 30.000 maravedies, 13 de septiembre de 1519”, Archivo General de Indias, INDIFERENTE, 420, L.8, f. 127r.

³ Francisco Navas del Valle, *Colección General de Documentos Relativos a las Islas Filipinas, existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*, tomo I, Barcelona, Edición de la Compañía General de Tabaco de Filipinas, 1918-1934, doc. 47, p. 284.



en la Casa,⁴ y agosto, en que su viuda recibió una cédula por diez mil maravedís como merced para ayudar al casamiento de la huérfana hija del piloto.⁵ En el Archivo de Indias existe la referencia de que padecía una “dolencia” por la cual se le giró ya en 1523 una ayuda de 20 ducados.⁶ Un mapamundi fechado en 1525 y que se conoce como *Carta Universal de Salviati*, considerado de su autoría, se encuentra en la Biblioteca Medicea Laurenziana, de Florencia, Italia.⁷

La carta data de 1522, es decir, es posterior al regreso del navío *Victoria* de la armada de Magallanes, al mando de Juan Sebastián Elcano. Representa el primer trazo de la línea de Demarcación de Tordesillas en Asia, su antimeridiano. El Tratado de Tordesillas fue un acuerdo entre las Coronas castellana y portuguesa firmado en 1494, que dividía las esferas de conquista y posesión trazando una línea imaginaria en el Océano Atlántico de norte a sur, a 360 leguas

⁴ “Real Cédula para que en ausencia de Sebastián Caboto, piloto mayor, examinen los pilotos, Nuño García y Juan Vespuchi juntamente, salvo cuando esté ausente uno de éstos o justamente impedido, 20 junio de 1526” en Archivo General de Indias, INDIFERENTE, 421, L.11, f. 62r-62v.

⁵ “Cédula del Consejo de Indias al doctor [Diego] Beltrán para que entregue 10.000 maravedís como merced para el casamiento de una hija, a Juana García, viuda de Nuño García, piloto que fue de la Casa de Contratación de Sevilla, 30 días del mes de agosto, 1526”, Archivo General de Indias, INDIFERENTE, 421, L.11, f. 121v.

⁶ “Real Cédula a los oficiales de la Casa de la Contratación para que de los maravedís del cargo del tesorero paguen a Nuño Garcia de Torreno piloto y maestro de hacer cartas de navegar o a quien su poder hubiere 20 ducados de oro de que se le hace merced para ayuda de curar la dolencia que padece. 6 de marzo de 1523” Archivo General de Indias, INDIFERENTE, 420, L.9, f. 88v.

⁷ Mateo Martinic, *Cartografía magallánica, 1523-1945*, Punta Arenas, Chile, Ediciones de la Universidad de Magallanes, 1999, p. 19.

de las islas de Cabo Verde.⁸ Esto significaba que aquellas tierras a la derecha de la demarcación hacia África serían del pendón lusitano, cuestión que ya estaba asentada en la realidad, pero posibilitaba que cualquier tierra hacia el occidente correspondería a los castellanos. Este tratado ajustaba la anterior regulación expedida por el Papa Alejandro VI, que en las llamadas Bulas Alejandrinas de 1493 otorgaba legitimidad a las navegaciones subsecuentes al primer viaje de Cristóbal Colón.

Retomando el análisis de la carta, en ella aparece la leyenda “fue fecha en la noble villa de Valladolid por Nuño Garcia de Torenó, piloto y maestro de cartas de navegar de Su Majestad año 1522”. Cuestión que posiblemente explique la elaboración del mapa, ya que las pruebas cartográficas podrían esgrimirse en una disputa, como en realidad sucedió en las Juntas de Elvas y Badajoz en 1524. Éstas fueron reuniones entre astrónomos y abogados de cada una de las coronas ibéricas para determinar la legítima posesión en los términos luso-españoles de las regiones descubiertas y alcanzadas por dicha armada. En suma, quién se quedaría con la conquista de las islas Molucas.⁹

Así, nuestro mapa muestra la primera línea dibujada por un geógrafo de la Casa de Contratación que ubicó el límite del hemisferio español en lo que hoy sería la península de Malaca. Esto lo realizó gracias a las nuevas que trajeron los tripulantes de la nao *Victoria* y una interpretación de la distancia recorrida, en especial de la estima de la distancia de las leguas y la precisión de las alturas tomadas. Razón por la que aparecen las longitudes, es decir, la distancia hacia lo “ancho” del mapa.

Nuño García probaba con el trazo de la línea en su mapa, con base en esta información, que los archipiélagos e islas del sureste de Asia: San Lázaro (posteriormente llamadas las Filipinas), Japón, Java, las Molucas, Sumatra, Borneo

⁸ Florentino Pérez Embid, *Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellana-portuguesa hasta el Tratado de Tordesillas (1494)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1948.

⁹ Las Molucas son un archipiélago en donde crece endémicamente el clavo, por lo que en la época se llamaba Especiería. Además del clavo, se producía sándalo al sur en la isla de Timor.

etc., estaban del lado de la exclusividad de conquista del rey español. El pendón español, aun así, reconoce la frontera con los lusitanos y coloca en la división la leyenda: “Linea divisiones castellanorum et portugalliensum”.

En el mapa se señalan el Mar Rojo, el Golfo Pérsico, la India y el Golfo de Bengala, con una aproximación suficiente para afirmar que tenían acceso a las noticias lusitanas. Están dibujados tres barcos con bandera castellana navegando en la zona lusitana. La línea atraviesa la península de Malaca y Sumatra.

Introducción

Éste es el cuarto número de RESAP, donde se continúa el esfuerzo de conocer los procesos históricos de la macro-región Asia-Pacífico. Nuevamente, se reitera la propuesta inicial de la publicación al incluirse diversas perspectivas, además se hace patente la apertura en las temáticas de los autores ya que se incorpora una multiplicidad de elementos de análisis; desde películas y novelas hasta vestigios arqueológicos, cartográficos y lingüísticos, sin olvidar materiales documentales y biblio-hemerográficos.

El primer artículo es la tercera entrega del trabajo de traducción y estudio del mapa elaborado bajo los lineamientos de Matteo Ricci y de su compañero en la labor geográfica Li Zhizao, es colaboración de Luis Abraham Barandica y Octavio Padilla-Hernández. En esta ocasión se presenta la traducción de la sección correspondiente al Océano Pacífico. Es de resaltar las extensas leyendas explicativas que aparecen en esta zona y que apuntalan hipótesis de los autores, identificando al mapa como un producto intercultural. Además se explora, por medio de la comparación topográfica y toponímica, la suposición que señala a la obra de Abraham Ortelius como modelo de dicho mapa. No obstante, se destacan puntuales elementos exclusivamente identificados con el saber chino y que conllevan un diálogo en la misma obra.

Sigue la primera entrega del análisis de la construcción del *moro* por parte de los hispanos en Filipinas. La pluma de Jean-Noël Sanchez detalla el proceso de proyección de elementos de identidad musulmanes tanto en perspectiva de

los propios actores como de los enemigos cristianos: los españoles en las Islas Filipinas. Cabe mencionar, que la relación entre el Islam y el Cristianismo tuvo otra frontera en aguas pacíficas. En este trabajo la proyección de los términos y las cargas históricas que conllevan son analizados en la coyuntura de las Filipinas del siglo XVI, en que el concepto *indio* se amplió del nativo de la India a constituir una categoría. En su caso el segundo término que se profundiza es el de *moro*. En cierto momento los españoles tuvieron una disyuntiva que excluía la posibilidad de identificar poblaciones como *indios moros*, ya que estas categorías se contraponían.

Los siguientes cinco trabajos constituyen una unidad temática centrada en China. El primero de ellos, elaborado por el Dr. Yong Chen aborda la problemática del idioma y del referente escrito de los términos en la lengua “original” y los matices que encierra. Esto en el marco del esfuerzo de explicar elementos de pensamiento de una cultura a otra. Es por ello que la cuestión del uso de los términos se hace necesaria. Claro está que si esos términos se refieren a construcciones abstractas de pensamiento, el referente intercultural podría diferir y, con ello, la interpretación se “alejara” del sentido original. En particular se analiza el empleo de categorías de religión aplicadas al confucianismo.

Por su parte, Beatriz Juárez explica el recorrido historiográfico moderno de la historia del derecho Qing, e identifica un ámbito periférico que no ha sido estudiado a profundidad. La pluralidad de codificaciones y de costumbres que muchas veces es subsumida en las generalizaciones acerca de China, es rescataada en el caso de una región incorporada al ordenamiento de la dinastía Qing, pero que en su aplicabilidad se ubican procesos históricos de negociación y de alteraciones de la interpretación. Así, el caso del derecho mongol bajo los Qing y las influencias que se suscitaron son el tópico.

La maestra Miriam Puente en su texto nos explica un movimiento artístico en la China contemporánea y las implicaciones históricas de su desarrollo. De esta forma, aborda las transformaciones políticas, sociales y económicas de los procesos modernizadores en la República Popular China desde la óptica de un movimiento con actores específicos que llevan adelante una agenda tanto en su

ámbito formal como en sus influencias multifactoriales. Acompaña este texto un glosario mínimo, también a cargo de la autora, para desentrañar el proceso.

A continuación, en el trabajo de la Dra. Yolotl González se rescata la lectura detallada y analítica de la novela china titulada *Sueño de las mansiones rojas*. Desde la disciplina antropológica las descripciones de los rituales funerarios *ideados* son una manera de aproximarnos a los ritos “realmente” efectuados, ya que las explicaciones y circunstancias que aparecen en la novela son de carácter realista, entendiendo la condición mimética de la literatura en relación a la vida. En un esfuerzo de comprensión se identifican pautas de los rituales y se puntualiza que en la misma obra podrían explorarse otras temáticas. Cabe mencionar que la novela data del siglo XVIII y se considera una “instantánea” social de la vida durante la dinastía Qing en China.

Cerrando el eje temático de China, la colaboración del Mtro. Andrés Herrera-Feligueras, se aboca al estudio de la proyección de la política cultural de la República Popular China en un periodo definido. Identificando al Instituto Confucio como eje explicativo que le permite hacer un seguimiento regional y de colaboración interinstitucional. La temporalidad del estudio explica en parte que va de la mano al ascenso económico que sucedió con la transformación moderna de China, a partir de la modernización de los años ochenta.

Los siguientes dos textos giran en torno a los procesos en relación a Japón. El Dr. Carlos Uscanga estudia a detalle, gracias a material de archivo, “el tras bambalinas” de las negociaciones internacionales. Mostrando una posición, con respecto a la agenda mexicana en su relación con Japón, en su mayoría sesgada por los intereses proteccionistas de tinte nacionalista. No obstante, el recuento nos permite, a su vez, entender la postura japonesa que asimismo se centra en establecer una andamiaje de acuerdos y tratados internacionales vinculantes para reducir su déficit y beneficiar sus intereses. En un esfuerzo de comprensión de ambas posturas se inscribe esta colaboración.

Por su parte, el análisis ideológico de la película *Hotaru no Haka (Tumba de las Luciérnagas)* realizado por Estefanía Damián nos inscribe en el uso de nuevas fuentes. Por supuesto que la tecnología cinematográfica no es reciente, sin

embargo existe una resistencia para emplear este material no con fines demostrativos (o decorativos) sino analíticos en los estudios históricos. De esta forma se propone una explicación desde elementos técnicos y discursivos sin olvidar los dos contextos: el que se refleja en la cinta y el del momento de elaboración del filme. El texto asume que ninguna decisión es ingenua y puede reflejar posturas ideológicas inteligibles gracias a su estudio.

Por último, el texto del Dr. Pablo Estévez ensaya con ayuda de un conocimiento formal de la escultura en barro, posibles categorías comparativas entre las producciones artísticas separadas en espacio y tiempo. Así, se propone un ejercicio de comparación entre figurillas tlamilcas y chinas (de las dinastías Han y Tang). Para realizar dicho propósito las imágenes no son meras etiquetas, son parte esencial de la comprensión de este texto. Las fotografías que lo acompañan son parte del argumento.

Esperamos que el lector encuentre temas de su interés y lo invitamos a que explore con renovado entusiasmo los trabajos que aquí se publican.

坤輿萬國全圖 *Kunyu Wanguo Quantu*

(Mapa panorámico de los diez mil países) c. 1604.

Traducción y estudio III

Luis Abraham Barandica*

Jesús Octavio Padilla-Hernández**

En esta tercera entrega del trabajo de traducción y estudio del mapa titulado *Kunyu wanguo Quantu* se contemplan tres objetivos. El primero es presentar la traducción de la sección que corresponde al Océano Pacífico en el mapa *ricciano*. El segundo es exponer el análisis toponímico y geográfico de la obra *Theatrum orbis terrarum* de Abraham Ortelius (1570), para apuntalar la hipótesis que señala a Ortelius como el modelo para el continente americano y el Océano Pacífico; además de recorrer el camino por el que el mapa y los conocimientos llegaron al misionero jesuita en China. Por último, se colocan ubicaciones de América pendientes de la anterior entrega.

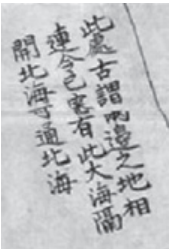
* Doctor en Historia por la UNAM, actualmente es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Titular del Seminario de investigación Historia Mundial en el Colegio de Historia.

** Maestro del idioma chino en el Instituto Confucio de la UNAM, su formación profesional es científica (biología) y tiene estudios de Lengua y Literatura China en Beijing.

I. Traducción

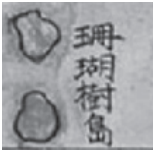
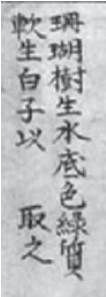
A. VISTA PANORÁMICA DEL PACÍFICO

1. 亞泥俺峽 (Yàní'ǎnxiá)

Texto vertical de derecha a izquierda	Texto horizontal	Pinyin	Traducción
2. 	此處古謂兩邊之地 相連今已審有此 大海隔開北海可 通北海	Cǐ chù gǔ wèi liǎngbiān zhī dì xiānglián jīn yǐ shěn yǒu cǐ dàhǎi gé kāi běihǎi kě tōng běihǎi	A ambos lados de estas tierras de nombre antiguo están separadas por el mar, inicia en el mar del norte y cruza el mar del norte.

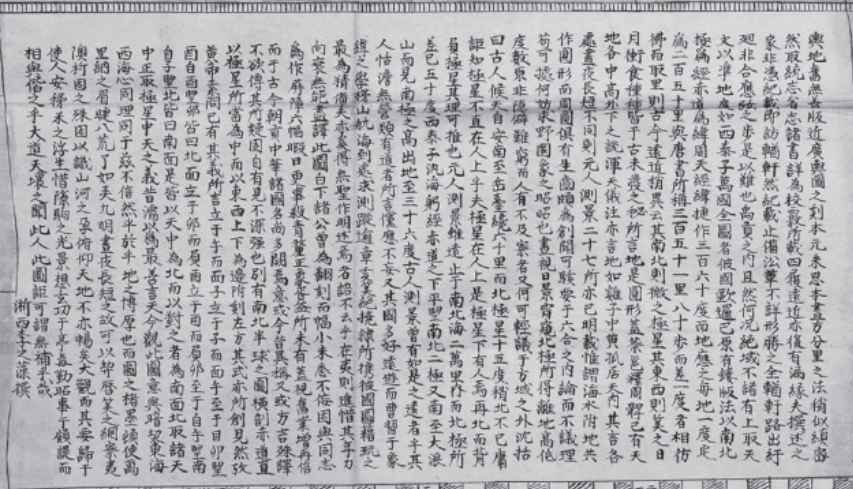


- 3. 小東洋 (Xiǎodōngyáng)
- 4. 銀島 (Yíndǎo) Isla de la Plata
- 5. 珊瑚樹島 (Shānhúshùdǎo) Isla Árboles Coralinos

Texto vertical de derecha a izquierda	Texto horizontal	Pinyin	Traducción
	珊瑚樹島	Shānhúshùdǎo	Isla Árboles Coralinos
	珊瑚樹島生海底，色綠，質軟生白子以取之	Shānhúshù dǎo shēng shuǐdǐ, sè lǜ, zhì ruǎn shēng báizǐ yǐ qǔ zhī	En la Isla Árboles Coralinos nacen aguas profundas, color verde, textura suave, que dan semillas blancas que son empleadas [por la gente] ¹

¹ Se agradece enormemente la colaboración de la profesora Sun Lili del Instituto Confucio de la UNAM, para la traducción de este texto.

6.



The text is written in vertical columns, reading from right to left. It discusses geographical details and observations related to the 'Shānhúshùdǎo' (Isla Árboles Coralinos), including descriptions of its terrain, water, and the 'white seeds' mentioned in the previous section.

Texto horizontal	Pinyin	Traducción
<p>輿地舊無善版，近《廣輿圖》之刻本元朱思本畫方分里之法，稍似縝密。然取統志省志諸書詳為校（敷，所在四履遠近亦復有漏。緣夫撰述之家，非憑紀載，即訪（輶軒），然記載止備沿革，不詳形勝之全，（輶軒）路出迂迴，非合應弦之步，是以難也。禹貢之內且然，何況絕域？不謂有上取天文，以準地度，如西秦子萬國全圖者。彼國歐羅巴原有鑲版法，以南北極為經，赤道為緯，週天經緯捷作三百六十度，而地應之。每地一度定為二百五十里，與唐書所稱三百五十一里八十步而差一度者相彷彿，而取裡則古今遠近稍異云其南北則徵之極星，其東南則算之日月衝食，種種皆千古未發之秘。所言地是圓形，蓋蔡邕釋《周髀》已有天地各中高外下之說，《渾天儀注》亦焉地如雞子，中黃孤居天內。其言各處晝夜長短不同，則元人測景二十七所，亦已明載。惟謂海水附地共作圓形，而周圓俱有生齒，頗為創聞可駭！要子六合之內，論而不議，理苟可據，何妨求野。圖象之昭昭也，晝視日景，宵窺北極，所得離地高低度數，原非隱僻難窮，而人有不及察者，又何可輕議於方域之外。沈括曰：古人候天，自安南至岳台（鏡）六千里，而北極差十五度稍北不已，庸詎知極星不直在人上乎？夫極星在人上，是極星下有人焉。再北而背負極星，其理可推也。元人測景雖遠止於南北海二萬里內，而北極所差已</p>	<p>Yúdi jiùwú shànbǎn, jìn “guǎng yútú” zhī kèběn, tángjiānán pí huà cūnfēn lǐ zhī fǎ, shāo shì zhěnmì. Rán qǔ tǒng zhì shèngzhì zhū shū xiáng wèi xiào (fū), suǒzài sì lǚ yuǎnjìn yì fù yǒu lòu. Yuán fū zhuànshù zhī jiā, fēi píng jì zài, jí fǎng (qiū xuān), rán jìzài zhǐ bèi yángé, bùxiáng xíng shèngzhī quán, (qiū xuān) lù chū yūhuí, fēi hé yīng xián zhī bù, shì yǐ nán yě. Yǔ gòng zhī nèi qiě rán, hékuàng jué yù? Bù wèi yǒu shàng qǔ tiānwén, yǐ zhǔn de dù, rú xī tàizi wànguó quán tú zhě. Bǐ guó ōuluóbā yuán yǒu lòu bǎn fǎ, yǐ nánběijīwéi jīng, chīdào wèi wèi, zhōu tiān jīngwèi jié zuò sānbǎi liùshí dù, ér dì yīng zhī. Měi dì yīdù dìng wéi èrbǎi wúshí lí, yǔ táng shū suǒ chēng sānbǎi wúshíyī lí bāshí bù ér chà yīdù zhě xiāng fǎngfú, ér qǔ lǐ zé gǔjīn yuǎnjìn shāo yì yún qí nánběi zé zhēng zhī jí xīng, qí dōngnán zé suàn zhī rì yuè chōng shí, zhōngzhōng jiē qiāngǔ wèi fā zhī mì. Suǒ yán de shì yuán xíng, gài cài yōng shì “zhōu bì” yǐ yǒu tiāndì gè zhōnggāo wài xià zhī shuō, “hùntiānyí zhù” yì yān de rú jīzi, zhōnghuáng gū jū tiān nèi. Qí yán gè chù zhòuyè chángduǎn bùtóng, zé yuán rén cè jǐng èrshíqī suǒ, yì yǐ míng zài. Wéi wèi háishuǐ fù de gòng zuò yuán xíng, ér zhōu yuán jù yǒu shēng chǐ, pō wéi chuàng wén kě hài! Yào zǐ liùhé zhī nèi, lùn ér bù yì, lǐ gǒu kě jù, héfáng qiū yě. Huán xiàng zhī zhāozhāo yě, zhōu shì rì jǐng, xiǎo kuī běiji, suǒdé</p>	<p>Antes no se contaba con una buena edición de algún mapamundi, hasta recientemente la edición del <Guanyutu> (Mapa amplio del Mundo), Zhu Siben de la dinastía Yuan describe un método cartográfico para la división de la escala en cuadrantes, que parece un poco más preciso. Sin embargo, si tomamos algunos registros de provincias como referencia también encontramos que están incompletas. El autor se basó en su propio trabajo, sin tomar referencias previas. Sin embargo, hay aspectos difíciles de plasmar, ya que no se puede ser tan preciso al describir las sinuosidades sobre el mapa. Si esto es así para China, ¿qué decir del resto del mundo? Existe una forma de hacer cartografía, la cual toma en cuenta la astronomía, como en el caso del mapa de Ricci. Los europeos originalmente tenían un método cartográfico donde tomaban en cuenta la línea vertical de los polos norte y sur, así como la línea horizontal del ecuador. Tomando el cielo como referencia se traza una línea de 360 grados, y ésta se proyecta a la Tierra. Cada grado equivale a 250 <i>li</i>. En una obra de la dinastía Tang menciona una medida de 351 <i>li</i> 80 <i>bu</i>, los cuales son parecidos. Entre la escala usada en la antigüedad y la actual hay algunas diferencias, como aquella en la cual mediante la estrella polar se mide el sur y el norte, así como los eclipses. Todos estos secretos, desde tiempos remotos, no han sido descifrados. Lo que sabemos es que la Tierra es redonda. Caihu² comenta la obra titulada <i>Zhoubi</i>, donde elabora una teoría que explica que la Tierra es redonda como una</p>
<p>² 蔡邕 Caihu, fue un famoso astrónomo de la dinastía Han del Oeste.</p>		

Texto horizontal	Pinyin	Traducción
<p>五十度。西泰子汎海，躬經赤道之下，平望南北二極，又南至大浪山，而見南極只高出地至三十六度，古人測景曾有如是之遠者乎？其人恬淡無營，類有道者，所言定應不妄。又其國多好遠遊，而曹習於象緯之學，梯山航海，到處求測，踪逾章亥，算絕撓隸，所攜彼國圖籍，玩之最為精備，夫也奚得無聖作明述焉者。異人異書，世不易（邁），惜其年力向衰，無能盡譯。此圖白下諸公會為翻刻，而幅小未悉。不佞因與同志為作屏障六幅，暇日更事殺青，厘正像胥，益所未有，蓋視舊業增再倍，而於古今朝貢中華諸國名尚多闕焉。意或今昔異稱，又或方言殊譯，不欲傳其所疑，固自有見，不深強也。別有南北半球之圖，橫剖赤道，直以極星所當為中，而以東西上下為邊，附刻左方。其式亦所創建，然考黃帝《素問》已有其義。所言立於午而面子，立於子而面午，至於自卯望西，自西望卯，皆曰北面。立於卯而負西，立於酉而負卯。至於自午望南，自子望北，皆曰南面，是皆以天中為北，而以對之者為南，南北取諸天中，正取極星中天之義。昔儒以為最善言天，今觀此圖，意與暗契。東海西海，心同理同，於茲不信然乎？於乎！地之薄厚也，而圖之（鏤）墨，頓使萬里納之眉睫，八荒瞭如弄丸。明晝夜長短之故，可以摯曆算之綱，察夷（擷）析因之殊，因以識山河之孕，仰俯天地，不亦暢矣。大觀而其要歸於使人安稊米之浮生，惜</p>	<p>lí dì gāodì dùshu, yuán fēi yǐnpì nán qióng, ér rén yǒu bùjī chá zhě, yòu hé kě qīng yì yú fāng yù zhī wài. Chénkuò yuē: Gǔrén hòu tiān, zì ànnán zhì yuè tái (chán) liùqiān lǐ, ér běiji chà shíwǔ dù shāo běi bùyǐ, yōng jù zhī jí xīng bù zhí zài rén shàng hū? Fū jí xīng zài rén shàng, shì jí xīng xià yóurén yān. Zài běi ér bèi fújí xīng, qí lǐ kě tuī yě. Yuán rén cè jǐng suī yuǎn zhī yú nánběi hǎi èr wǎnlǐ nèi, ér běi jí suǒ chà yǐ wúshǐ dù. Xī tàizi fān hǎi, gōng jīng chīdào zhī xià, píng wàng nánběi èr jǐ, yòu nán zhì dàlàng shān, ér jiàn nánjí zhī gāo chū de zhì sānshíliù dù, gǔrén cè jǐng céng yǒu rúshì zhī yuǎn zhě hū? Qí rén tiándàn wú yíng, lèi yǒu dào zhě, suǒ yán dìng yìng bù wàng. Yòu qí guó duō hǎo yuǎn yóu, ér cáo xí yú xiàng wěi zhī xué, tī shān háng hǎi, dào chù qiú cè, zōng yú zhāng hǎi, suàn jué náo lì, suǒ xié bǐ guó tújì, wán zhī zuìwéi jīng bèi, fū yě xī dé wú shèng zuò míng shù yān zhě. Yírén yì shū, shì bù yì (gòu), xī qí nián lì xiàng shuāi, wúnéng jīn yì. Cǐ tú bái xià zhū gōng céng wèi fānkè, ér fú xiǎo wèi xī. Bùnìng yīn yǔ tóngzhì wèi zuò píngzhàng liù fú, xiá rì gēng shì shāqīng, lí zhèng xiàng xū, yì suǒ wèi yǒu, gài shì jiūyè zēng zài bèi, ér yú gǔjīn zhāo gòng zhōng huá zhū guó míng shàng duō què yān. Yì huò jīnxī yì chēng, yòu huò fāngyán shū yì, bù yù chuán qí suǒ yí, gù zì yǒu jiàn, bù shēn qiáng yě. Bié yǒu nánběibànqiú zhī</p>	<p>tapa celeste. En la obra «<i>Hùntiānyí zhù</i>» trata sobre las divisiones del cielo y la tierra en lo externo, lo interno y lo alto, donde la tierra parece un huevo, y la yema, es el cielo. También explica acerca de las diferencias en la duración del día y la noche. Los Yuan³ se dirigían a los lugares para observar y hacer mediciones <i>in situ</i>, lo cual quedaba claramente registrado. Dice que las aguas del mar se adhieren a la tierra formando una esfera. Todo el planeta está poblado de gente. ¡Qué noticia! Eso es algo realmente novedoso. Dentro del ámbito chino se han formulado varias teorías pero no se han discutido. Si seguimos la teoría requeriría ir al campo a verificar los datos. Claramente en la bóveda celeste, en el día, puede verse el Sol, y por la noche se puede ver el Polo Norte. Obtener datos sobre la altitud y otros, no es una tarea ardua ni imposible, pues no están ocultos. Hay astrónomos que fácilmente discuten esto con extranjeros. Dice <i>Chenkuo</i>⁴ que Vietnam y Henan están a seis mil <i>lis</i> de distancia 15° más al norte. Los yuan medían, aunque lejanos, la distancia del mar del norte y sur de veinte mil <i>lis</i>, faltándole al polo norte 50°. Al viajar se pasa por debajo del ecuador que en línea recta se ven los dos polos, norte y sur. Al sur hasta la montaña Dalang, se puede ver el polo sur que se levanta de la tierra 36°. ¿Los antiguos [chinos] no llegaron tan lejos [como Mateo] en sus observaciones? Mateo era un hombre honorable con cuyo conocimiento no lucraba, es una persona que parece tener ética. Lo que él dice, seguramente debe ser cierto. Además viene de</p>
<p>³ Dinastía Yuan (1279-1368) fundada por Kublai-Kan, es decir, invasores mongoles en China.</p>		
<p>⁴ Chenkuo (1031-1095).</p>		

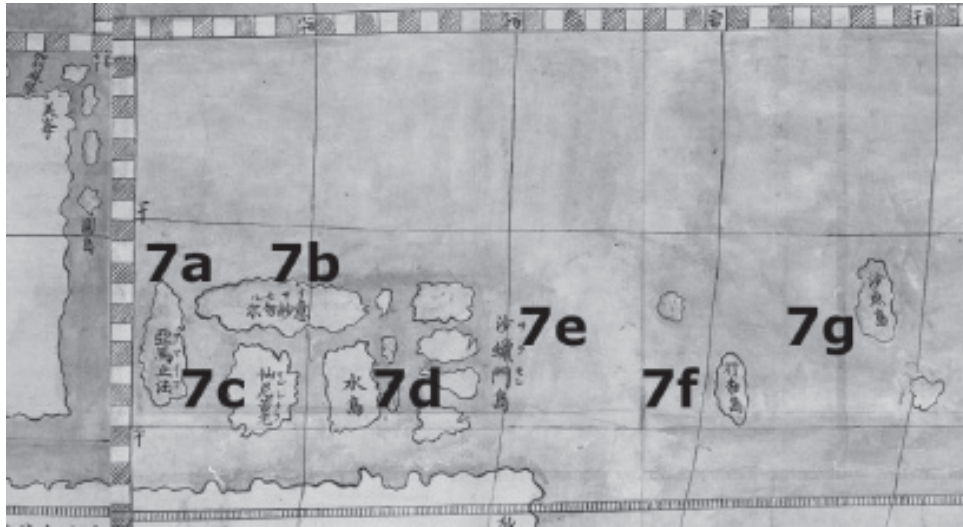
Texto horizontal	Pinyin	Traducción
<p>隙駒之光景，想玄功於亭 毒，勤昭事於顧諟，而相與 偕之乎大道。天壤之間，此 人此圖，詎可謂無補乎哉！</p> <p>浙西李之藻撰</p>	<p>tú, héng pōu chīdào, zhí yǐ jí xīng suǒ dāng wéi zhōng, ér yì dōngxī shàngxià wèi biān, fù kè zuǒ fāng. Qí shì yì suǒ chuàngjiàn, rán kǎo huángdì “sù wèn” yǐ yǒu qí yì. Suǒ yán lì yú wǔ ér miànzi, lì yú zì ér miàn wǔ, zhìyú zì mǎo wàng yǒu, zì yǒu wàng mǎo, jiē yuē bēimiàn. Lì yú mǎo ér fù yǒu, lì yú yǒu ér fù mǎo. Zhìyú zì wǔ wàng nán, zì zǐ wàng běi, jiē yuē nánmiàn, shì jiē yì tiān zhōng wèi běi, ér yì duì zhī zhě wéi nán, nán běi qǔ zhū tiān zhōng, zhèngqǔ jí xīng zhōng tiān zhī yì. Xī rú yīwéi zuìshàn yán tiān, jīn guān cǐ tú, yì yǔ àn qì. Dōnghǎi xīhǎi, xīn tóng lí tóng, yú zī bùxìn rán hū? Wū hū! De zhī bóhòu yě, ér tú zhī (duǒ) mò, dùn shǐ wàn lǐ nà zhī méijié, bā huāng liǎo rú nòng wán. Míng zhòuyè chángduǎn zhī gù, kěyí zhì lì suàn zhī gāng, chá yí (ào) xī yīn zhī shū, yīn yǐ shí shānhé zhī yùn, yǎng fū tiāndì, bù yì chàng yǐ. Dàguān ér qí yào guīyú shǐ rén ān tí mǐ zhī fúshēng, xī xī jū zhī guāngjǐng, xiǎng xuán gōng yú tíng dú, qín zhāo shì yú gù shì, ér xiāng yǔ xié zhī hū dàdào. Tiānrǎng zhī jiān, cǐ rén cǐ tú, jù kěwèi wúbú hū zāi!</p> <p>Zhè xī lǐzhǎo zhuàn</p>	<p>un país muy lejano. Se especia- lizó en astronomía. Ha escalado montañas y navegado mares para corroborar sus mediciones. Ha superado en viajes a Zhanghai y ha hecho mejores cálculos que Naoli. Ha llevado a su país la cartografía observando con precisión y lo más completo po- sible. Particularmente [Mateo] por sus conocimientos adquiri- dos era muy difícil de superar, sin embargo ya era avanzado en edad, por lo que no fue capaz de terminar la traducción. Así que otros señores hicieron una copia, pero de tamaño pequeña e incompleta. Por consiguiente, otros colegas y yo hicimos seis secciones terminándolas en po- cos días. Nos beneficiamos de las correcciones y completamos lo que nos falta, por lo que la contribución ha sido muy gran- de. En la antigüedad los chinos solo se interesaban por otros países solo por los tributos, que entre más países rindieran tribu- to, mejor. Los nombres de anta- ño con respecto a los modernos son muy diferentes, así como las lenguas que son muy diversas. No se pretende difundir incóg- nitas, pues cada quien tiene su punto de vista, así que no se de- sea forzar ni convencer. El mapa está dividido en dos hemisferios norte y sur, una línea del ecua- dor, en el centro la estrella polar, división arriba-abajo; este-oeste; y a la izquierda encontramos notas o explicaciones. El origi- nal fue hecho por el emperador Huangdi</p>

7a. 亞馬止法 (Yàmǎzhǐfǎ) アマイマ Amaima/Amacifre (Isla de arrecifes)

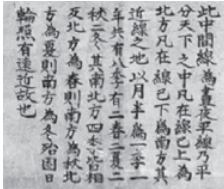
7b. 意紗勿尔 (Yìshāwù'ěr) イサモル Isamol/Santa Isabel


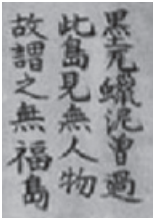
7c. 仙尼苦老 (Xiānníkǔlǎo) サンニクラ San Nicolás

- 7d. 水島 (Shuǐdǎo) Isla de las Aguas/Guadalcanal/San Benito
 7e. 沙蠟門島 (Shālāméndǎo) サラモン Islas Salomón
 7f. 行香島 (Xíngxiāngdǎo) Isla Xingxiang
 7g. 沙魚島 (Shāyúdǎo) Isla de los Tiburones

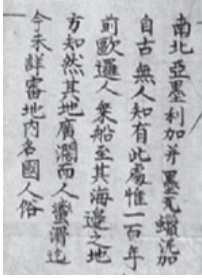


8. 別山 (Biéshān) ベサン Besan/
 9. 大東洋 (Dàdōngyáng) Gran Océano Oriental
 10. 亞奴波亞大 (Yānúbōyàdà) ・アヌビアダ La Nublada
 11. 赤道晝夜平線 (Chìdào zhòuyè píngxiàn) Línea (día-noche) del Ecuador
 12. 得光得白 (Déguāngdébái) ・デハンデベ Dehandebe

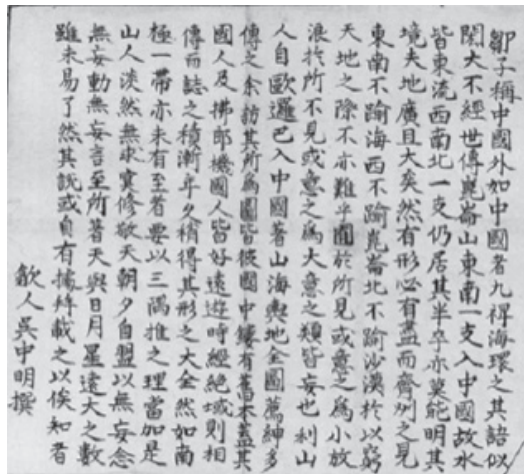
Texto vertical de derecha a izquierda	Texto horizontal	Pinyin	Traducción
<p>13.</p> 	<p>此中間線為晝夜平線，乃平分天下之中，凡在線已上為北方，凡在線已下為南方。其近線之地以月半為一季，一年共有八季，有二春，二夏，二秋，二冬。其南北方四季皆相反，北方為春，則南方為秋，北方為夏，則南方為冬，殆因日輪照有遠近之故也</p>	<p>Cǐ zhōngjiānxiàn wèi zhòuyè píngxiàn, nǎi píngfēn tiānxià zhī zhōng, fánzài xiàn yǐ shàng wèi běifāng, fánzài xiàn yǐ xià wèi nánfāng. Qí jìn xiàn zhī dì yǐ yuè bàn wéi yī jì, yī nián gòng yǒu bā jì, èr chūn, èr xià, èr qiū, èr dōng. Qí nán běi fāng sì jì jiē xiāng fǎn, běi fāng wéi chūn, zénán fāng wéi qiū, běi fāng wéi xià, zénán fāng wéi dōng, dài yīn rì lún zhào yǒu yuǎn jìn zhī gù yě</p>	<p>Esta línea media es la línea que divide el día de la noche, y lo divide en partes iguales. Todo lo que está por arriba de la línea es el norte, todo lo que está por debajo de la línea es el sur. Todos los territorios cercanos a la línea tienen una estación que dura mes y medio, por lo que en un año tienen ocho estaciones. Tienen dos primaveras, dos veranos, dos otoños y dos inviernos. Las cuatro estaciones en el norte y sur están opuestas. En el norte es primavera, normalmente en el sur es verano, regularmente en el sur es otoño; en el norte es invierno. Esto es debido a razones de lejanía o cercanía con respecto del Sol.</p>

Texto vertical de derecha a izquierda	Texto horizontal	Pinyin	Traducción
<p>14.</p>  	<p>無福島</p> <p>墨瓦蠟泥會過此島見無人物故謂之無福島</p>	<p>Wúfú dǎo</p> <p>Mòwǎlání céngguò cǐ dǎo jiàn wú rén wù gù wèi zhī Wúfú dǎo</p>	<p>Isla Desafortunada</p> <p>Magallanes cruzó la isla que tenía por antiguo nombre Isla Desafortunada observando que no había gente</p>

15. 無各島 (Wúgèdǎo) Isla Wuge
 16. 東南海 (Dōngnánhǎi) Mar del Sureste

Texto vertical de derecha a izquierda	Texto horizontal	Pinyin	Traducción
17. 	南北亞墨利加并墨瓦蠟泥加自古無人知有此處，惟一百年前歐羅人乘船至其海邊之地，方知然其地廣闊，而人蠻滑，迄今未詳審地內各國人俗	Nánběi yàmòlǐjiā bìng mōwǎlànǐjiā zìgǔ wúrén zhīyǒu cǐchù, wéi yībǎiniánqián ōu luó rén chéngchuán zhì qí hǎibiān zhīdì, fāngzhīrán qí dì guǎngkuò, ér rén mǎn huá, qìjīnwèi xiáng shěn denèigèguórén sù	En la antigüedad nadie conocía estas tierras, el Sur y Norteamérica, así como la Antártida, hasta hace 100 años que los europeos llegaron a estos mares navegando en barco, conociendo así el ancho de estas tierras, y no es hasta este momento que se hace una descripción detallada de las costumbres de las personas de estos países

18. 椰子島 (Yēzidǎo) Isla Cocos
 19. 墨瓦蠟泥海 (M òwǎlànǐhǎi) メカラニ Mar de Magallanes
 20. 沙島 (Shādǎo) Isla Arena
 21. 孛路海 (Bèilùhǎi) ・バルウへMar del Perú
 22.



Texto horizontal	Pinyin	Traducción
<p>鄒子稱，中國外，如中國者九，裨海環之，其語似閎大不經。世傳崑崙山東南一支入中國，故水皆東流，西南北一支仍居其半，卒亦莫能明其境。夫地廣且大矣，然有形必有盡，而齊州之見，東南不踰海，西不踰崑崙，北不踰沙漠，於以窮天地之際，不亦難乎？囿於所見，或意之為小，放浪於所不見；或意之為大，意之類皆妄也。利山人自歐羅巴如中國，著山海輿地全圖，薦紳多傳之。餘訪其所為國，皆彼國中鏤有舊本。</p> <p>蓋其國人及弗朗機國人皆好遠遊，時經絕域，則相傳而誌之。積漸年久，稍得其形之大全。然如南極一帶，亦未有至者，要以三隅推之，理當如是。山人淡然無求，冥修敬天，朝夕自盟以無妄念，無妄動，無妄言。至所著天與日月星遠大之數，難未易了，然其說或自有據，並載之以俟知者。</p> <p>欽人吳中明撰</p>	<p>Zōuzi chēng, zhōngguó wài, rú zhōngguó zhě jiǔ, bì hǎi huán zhī, qí yǔ sì hóng dà bù jīng. Shìchuán kūnlún shāndōngnán yī zhī rù zhōngguó, gù shuǐ jiē dōng liú, xīnán běi yī zhī réng jū qí bàn, zú yì mò néng míng qí jìng. Fū dì guǎng qiě dà yǐ, rán yǒuxíng bì yǒu jìn, ér qí zhōu zhī jiàn, dōng nán bù yú hǎi, xī bù yú kūnlún, běi bù yú shāmò, yú yǐ qióng tiāndì zhī jì, bù yì nán hū? Yòu yú suǒjiàn, huò yì zhī wèi xiǎo, fànglàng yú suǒ bùjiàn; huò yì zhī wéi dà, yì zhī lèi jiē wàng yě.</p> <p>Lì shān rén zì ōuluóbā rú zhōngguó, zhe shānhǎi yú dì quán tú, jiàn shēn duō chuán zhī. Yú fǎng qí suǒwéi guó, jiē bǐ guózhōng lòu yǒu jiù běn.</p> <p>Gài qí guó rén jí fú lǎng jī guó rén jiē hǎo yuǎn yóu, shí jīng jué yù, zé xiāngchuán ér zhī zhī. Jī jiàn nián jiǔ, shāo dé qí xíng zhī dàquán. Rán rú nánjí yīdài, yì wèi yǒu zhì zhě, yào yǐ sānyú tuī zhī, lǐdāng rúshì. Shān rén dàn rán wú qiú, míng xiū jìngtiān, zhāoxī zì méng yǐ wú wàngniàn, wú wàngdòng, wú wàngyán. Zhì suǒzhe tiān yǔ rì yuè xīng yuǎndà zhī shù, nán wèi yīle, rán qí shuō huò zì yǒu jù, bìng zài zhī yǐ qí zhī zhě.</p> <p>Shèrén wúzhōng míngzhuàn</p>	<p>Pendiente</p>

23. 寧海 (Níngǎi) Mar Pacífico

24. ガウバゴ Gaubago/Islas Galápagos

II. Estudio

En la entrega precedente se ubicaron coincidencias entre el mapa de Ricci y el modelo de Abraham Ortelius. El estudio del contexto de la transmisión del conocimiento y un posterior cotejo toponímico permite establecerlo como el modelo del océano Pacífico, así como directamente de una de las leyendas que se incluyen, ya que las demás son obra de Li Zhizao, y explican elementos de la matriz cultural china.

Abraham Ortelius nació en Amberes en 1527 y murió en la misma ciudad en 1598. La familia Ortels o Wortels —en latín su apellido se convirtió en Ortelius, por el que se le conoce— era originaria de Ausburgo, en Alemania. Su abuelo Guillermo Ortels era boticario, su padre Leonardo Ortels nació en 1500 y se dedicó al comercio de antigüedades y objetos raros o curiosos. Leonardo y su cuñado Jacques van de Meteren patrocinaron la *Biblia* de Miles Coverdale, la primera versión completa en inglés, que se publicó en el taller de Merten van Keyser, en Amberes. Van de Meteren huyó a Inglaterra tras la sospecha y persecución.

Mientras tanto, la familia Ortels también era objeto de acusaciones. En 1535 se les acusó de poseer libros prohibidos y su casa fue requisada por la Inquisición. Leonardo murió en 1539 dejando el negocio familiar a su viuda Anne Herrewayers, madre de Abraham, quien se quedó a cargo de tres hijos: Ana, Elizabet y el mismo Abraham. En vista de la situación, el tío Jacques van de Metern regresó para hacerse cabeza de la familia, y posiblemente de los negocios; así al retornar de su exilio por causas religiosas, se encargó de educar a su hijo y primo de Abraham, Emmanuel. Dirigió el negocio de libros y, aprovechando la habilidad mostrada por Ortelius, lo incorporó como grabador de libros a la Gilda de Sant-Luc en 1547. Tras el deceso de Jacques en 1550, su hijo y su sobrino llevaron adelante la empresa familiar. Abraham se trasladó a Frankfurt para conocer un centro de primera importancia en el mercado de libros de la época.¹ Aunado a su calidad como grabador de libros, también se dedicaría al

¹ Frankfurt sería desplazada por Leipzig a finales del siglo XVII.

negocio de antigüedades y objetos raros, siendo las cartas o mapas uno de sus productos representativos.

Abraham se había convertido en cabeza de familia, pues tenía dos hermanas y su madre. En Frankfurt conoció a Gerardus Mercator en 1554, precisamente buscando adquirir su carta de Europa para grabarla y reproducirla. La relación comercial pronto se transformó en amistad. Para Ortelius significó que podía emular directamente al experto Mercator no sólo para reproducir el material cartográfico sino para producirlo, es decir, podría confeccionar sus propias obras, evitar adquirir otras y vender las de su autoría. Aunque, claro está que no fue un proceso inmediato, en 1560 acompañado de Mercator viajó y posiblemente aprendió las técnicas *in situ*, para elaborar mapas y cartas, con los métodos diseñados por el matemático.

Así, a su vuelta a Amberes, contaba con una nueva técnica para mejorar sus labores, producir materiales cartográficos y no sólo copiarlos. En la ciudad de los países bajos de los Habsburgo entabló relación con un emisario de Felipe II. En ese entonces, este enviado del rey era uno de los más importantes mecenas posibles y patrocinaba la edición políglota de la *Biblia*, se trata de Pedro Arias Montano. Por otra parte, hacia 1564 aparecieron los primeros trabajos cartográficos firmados por Ortelius; en 1567 publicó un mapa de Asia, siguiendo el hecho por Giacomo Gastaldi, geógrafo piemontés que hizo varios encargos en Italia, y colaboró con Ramusio en cuya obra aparecieron sus mapas.

Arias Montano participó en el Concilio de Trento como asesor erudito del obispo Martín Pérez de Ayala. La fama adquirida por sus estudios en griego, latín, hebreo, árabe y siríaco lo llevó al cargo de capellán del Rey en 1566. Ese mismo año Felipe II lo envió a Amberes para elaborar una impresión de la *Biblia Políglota*, que se conocería como *Biblia Regia*, por el patrocinio del monarca; se publicó en 1572. En esa época entabló relación con el grupo de estudiosos, impresores, grabadores, cartógrafos y mercaderes de Amberes, entre los lazos que formó resalta su amistad con Ortelius. Este círculo de amigos incluía a Gerardus Mercator, el cosmógrafo y matemático Gemma Frisius, los naturalistas y médicos Charles de l'Ecluse (Clusius), Mathias Lobellinus y Rembert Dodoens

(Dodonaeus). Arias Montano mantendría relación epistolar con el grupo, aún después de su regreso a España.² Por medio de esta ligazón personal fue posible que Arias Montano consiguiera el nombramiento para Ortelius de cartógrafo del rey, el mismo Duque de Alba se encargó de entregarle el diploma en 1573. El cargo era sin duda una gracia que el monarca otorgaba en retribución de engrandecer su honor con la dedicación de la magna obra de Ortelius: el *Theatrum Orbis Terrarum*.³ La publicación de Ortelius tuvo mucho éxito, fue impresa tres ocasiones en latín, una en alemán, una en holandés y una en francés en sólo dos años. Antes de cerrar el siglo alcanzó las 25 ediciones (12 en latín, 4 en alemán, 4 en francés, 3 en holandés y 2 en español; en inglés apareció hasta 1606). Las posteriores ediciones apuntaron correcciones y adiciones, destacan la de 1584 llamada *Additamenta* y los posteriores *Epitomes* del *Theatrum*.⁴

En este punto es necesario señalar que la amplia distribución de la obra de Ortelius puede entenderse, en parte, gracias a las buenas relaciones epistolares que el autor mantuvo en particular con miembros de la corte del rey español, que posteriormente sería también rey lusitano, pues posibilitó su aceptación en diferentes ámbitos. Uno de ellos fue la orden jesuita. La manera de concretar esta relación con Ricci es por medio de las sucintas referencias a aquellos presentes que daba la Compañía de Jesús para incorporarse a las cortes de los imperios asiáticos. En el caso de los Ming en China se apuntan —siguiendo la

² Por ejemplo, en 1569 Arias escribió a Clusius sobre las semillas que el segundo había enviado al primero, y amplió que le había hecho llegar a Felipe II un ejemplar de la traducción latina de García da Orta sobre productos medicinales de la India Oriental. José María López Piñero, Arias Montano Pedro en <http://www.mcnbiografias.com/> (consultado el 27 de noviembre de 2016).

³ Con respecto a esta economía cortesana en Mario Biagoli, *Galileo cortesano: la práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*, traducido por María Victoria Rodil, Buenos Aires, Madrid, Katz, 2008, 485 p. (Katz Conocimiento); y a la amistad y sus círculos en Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*, traducido por Isabel Balsinde, Madrid, Akal, 1993, 362 p. y Peter Burke, “Humanism and friendship in sixteenth-century Europe” en *Groniek Historisch tijdschrift*, Groniengen, núm. 134, 1996, pp. 91-98.

⁴ Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe, Volume II: A Century of Wonder. Book Three. The scholarly disciplines*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994 [1a. ed. 1977], pp. 446-482.

pesquisa que realizó Shijian Huang—⁵ tres ejemplares de obsequio, no se sabe a ciencia cierta si completos o en fragmento, del *Theatrum*.

El primero en 1595, dado al príncipe Jian'an en Nanchang, del que se señala:

Pero aquello que más estima fueron dos libros, hechos a nuestra manera, con un [papel] de Japón que es muy resistente y hermoso. En uno estaba la *Descripción de todo el mundo universal* con [mapas] de Europa, Asia, África, América y Magaglianica, y juntos la figura del 'nueve cielos con los cuatro elementos, y otras [cuestiones] matemáticas, nunca visto en su tierra [...].⁶

Posteriormente en 1600, un ejemplar de la obra de Ortelius se envió como regalo al Emperador Wan Li. El tercero es la noticia de que en 1608 el mismo Ricci recibió una copia del *Theatrum* del padre Pedro Álvarez, desde Roma, muy posiblemente para otorgarlo en dádiva. En cada caso el investigador Huang ubicó en su texto, tras unos saltos entre las traducciones, algunas referencias. Rescata de las fuentes chinas de la época una cita que por su valía, y para evitar un salto más, citamos en su traducción al inglés, aunque con las referencias señaladas damos el texto en español.

In 1600, accompanied by Didace de Pantoja (Spanish) and other 7 persons, Matteo Ricci took the tributes to Pekin and dedicated them to the Emperor. He submitted a memorial to the Emperor on 24 December to state: ...Deeply grateful, a painting of God, two paintings of The Virgin Mary, a copy of Oratio dominica, a pearl-covered cross, two chime clocks which marks the hours with a sound, a copy of

⁵ Shijian Huang "The Exploration of Matteo Ricci's World Map" en *New Perspectives on the Research of Chinese Culture*, Pei-kai Cheng, Ka Wai Fan editores, Springer, Singapore, 2013, pp. 119-136 (Chinese Culture, 1).

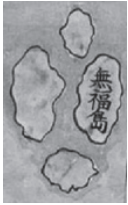
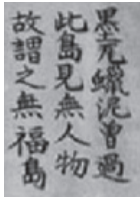
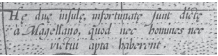
⁶ "Ma quello che egli più stimò furno doi libri, ligati con tavole al nostro modo, con carta di Giappone che è molto dura e bella. Nell'uno stava la *Descrittione di tutto il mondo universale* con altre tavole di Europa, Asia, Affrica, America e Magaglianica, et insieme la fi gura de' Nove Ciel- li con i Quattro Elementi et altre cose di matematica, mai viste in sua terra, e tutto con la dichiaratione in loro lettera".

Wanguo Tuzhi (萬國圖志), a western instrument and other local products of my mother country are dedicated to Your Majesty... The Emperor asked specific person to receive and keep the presents after reviewing. The painting of God was enshrined in front of the throne, the chime clocks were put on the Emperor's desk and the Wanguo Ditu (萬國地圖) was collected appropriately in the imperial storehouse.⁷

El término Wanguo Tuzhi (萬國圖志, Wànguó túzhi) puede traducirse por “imagen de los diez mil países”, correspondiendo a una variante del título que implica la totalidad del mundo.

En relación a las leyendas el modelo de Ortelius se refleja en la señalización de las islas desafortunadas:

⁷ Huang Bolu: *Zhengjiao fengbao*. Shanghai: Cimutang paiyin, 1904, piece 5. “En 1600, acompañando al Diego de Pantoja y otras siete personas, Matteo Ricci llevando los tributos a Pekin y dedicándolos al Emperador. Él presentó un memorial al Emperador el 24 de diciembre donde establece que [dando] profundamente agradecidos, una pintura de Dios, dos imágenes de la Virgen María, una copia de la Oratio dominica, una cruz cubierta de perlas, dos relojes de campanillas que marcan las horas con un sonido, una copia de Wanguo Tuzhi (萬國圖志), un instrumento occidental y otros productos locales de mi país están dedicados a Su Majestad... El Emperador pidió a una persona específica que recibiera y guardara los regalos después de revisarlos. La imagen de Dios fue colgada enfrente del trono, los relojes de campanillas fueron puestos sobre el escritorio del Emperador y la copia del Wanguo Tuzhi (萬國圖志), fue colocada apropiadamente en el almacén imperial”.


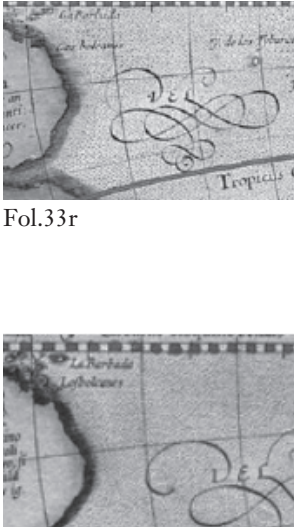
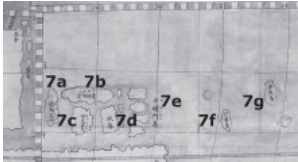
坤輿萬國全圖 Kunyu Wanguo Quantu c. 1604	Traducción	Abraham Ortelius, <i>Theatrum orbis terrarum</i> (edición de 1587)	Traducción
  <p data-bbox="281 840 353 868">無福島</p> <p data-bbox="205 896 425 951">墨瓦蠟泥曾過此島見無人物故謂之無福島</p>	<p data-bbox="452 378 555 406">Wúfú dǎo</p> <p data-bbox="452 425 651 545">Mòwǎlànní céngguò cǐ dǎo jiàn wú rén wù gù wèi zhī Wúfú dǎo</p> <p data-bbox="452 619 651 840">Isla Desafortunada. Magallanes cruzó la isla que tenía por antiguo nombre Isla Desafortunada observando que no había gente.</p>	 <p data-bbox="679 508 871 674">Hic dic insule infortunatae sunt dicte a Magallano quod nec homines nec victui apta haberant</p>	<p data-bbox="919 378 1138 545">Aquí, por desgracia, dicen que las islas infortunadas por Magallanes que no es apta para hombres ni [hay] alimentos.</p>

Con respecto a las leyendas del mapa dejaremos su análisis detallado por motivos de espacio y de la traducción pendiente, para la próxima entrega. No obstante, es de considerar el estilo y las referencias al contexto cultural chino de la primera leyenda extensa (6).





Al remontarse al pasado, las coordenadas son los nombres de las dinastías (Tang y Yuan); al pasado se le agencia la capacidad superior de conocimiento, con la identidad del método de Ricci y de los Yuan, al estar en los sitios y tomar las medidas. Cabe mencionar que el mapa sirve para exaltar la importancia de los jesuitas, ya que se convierte Ricci en “el autor”, siendo que estrictamente es compilador del conocimiento geográfico. Tal vez esta situación es debida a la capacidad como astrónomo del padre Mateo, o por lo menos de los principios para medir las alturas en relación al Ecuador y los Polos. Halaga a Ricci colocándolo en una escala en la valoración china “Ha superado en viajes a Zhanghai y ha hecho mejores cálculos que Naoli”. Además de comparar los métodos del

jesuita con astrónomos de la tradición sónica, es decir, con el caudal de producción textual. En el fragmento se identifica la obra 周髀Zhoubi, 渾天儀注 Hùntiānyí zhù. (Nota sobre la esfera armilar). Y a comentaristas eruditos como 蔡邕 Caihu y 沈括 Chenkuo.

Una última cuestión por analizar en esta sección es el cotejo cartográfico. En el mapa aparecen las islas al sur del Ecuador que se identifican con las islas Salomón. El archipiélago fue explorado por Álvaro de Mendaña en su expedición de 1567 desde el Callao hacia la Mar del Sur, avistando las islas en 1568. El registro de este descubrimiento posiblemente llegó a Ortelius gracias a la correspondencia que mantenía con Arias Montano, pero corroborar esta suposición será materia de la próxima entrega.

Abraham Ortelius, <i>Theatrum orbis terrarum</i> (edición de 1573) ⁸	Gerardus Mercator, <i>Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura</i> (edición de 1595) ⁹	坤輿萬國全圖 <i>Kunyu Wanguo Quantu c.</i> 1604
	 <p data-bbox="546 1166 625 1193">Fol.33r</p> <p data-bbox="546 1493 625 1520">Fol.33r</p>	 <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="868 1160 1160 1234">7a. 亞馬止法 (Yāmǎzhǐfǎ) アマイマ Amaima/Amacifre (Isla de arrecifes) <li data-bbox="868 1240 1119 1313">7b. 意紗勿尔 (Yìshāwù'ěr) イサモル Isamol/Santa Isabel <li data-bbox="868 1319 1126 1374">7c. 仙尼苦老 (Xiānnǐkǔlǎo) サンニクラ San Nicolás <li data-bbox="868 1380 1149 1454">7d. 水島 (Shuǐdǎo) Isla de las Aguas/Guadalcanal/San Benito <li data-bbox="868 1459 1140 1515">7e. 沙蠟門島 (Shālànméndǎo) サラモン Islas Salomón <li data-bbox="868 1520 1119 1576">7f. 行香島 (Xíngxiāngdǎo) Isla Xingxiang <li data-bbox="868 1581 1092 1637">7g. 沙魚島 (Shāyúdǎo) Isla de los Tiburones
<p data-bbox="223 1631 810 1659">⁸ http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55007152f/f35.item.zoom</p> <p data-bbox="223 1665 614 1692">⁹ https://www.loc.gov/item/map55000728/</p>		

Las islas que se dibujaron en el mapa no se encuentran en los referentes anteriormente revisados, en las ediciones que corresponden a 1573 y a 1595. Sin embargo, en elaboraciones posteriores se hallan sólo en la obra de Ortelius.

Gerardus Mercator, <i>Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura</i> (edición de 1628)	Abraham Ortelius, <i>Theatrum orbis terrarum</i> (ediciones de 1587, 1592 y 1606)
<p>1628</p> 	<p>1587</p>  <p>1592</p>  <p>1606</p> 

III. Traducciones de ubicaciones pendientes

A continuación se presentan algunos elementos que no se incorporaron en la anterior entrega correspondiente al continente americano.



1. 眾仙河 (Zhòngxiān hé) Río Zhongxian
2. 訝巴利亦尔 (Yàbāliyì'ěr) Lapalair
3. 得尔勿羅洛 (Dé'ěrwùluólò) Florida/Tierra de Flores
4. 諱云花地 (Huìyúnhuādi) Tierra de Flores
5. テラアヲロラ Tierra Aurora
6. 筭克属 (チフイ) Chifui
7. 矇山 (Méngshān) Montaña Meng
8. 亦安農峰 (Yì'ānnóngfēng) Pico Yiannong
9. 筭瓦施 (Yáwǎshī) Yawashi
10. 媽刺大 (Mācìdà) Mācìdà
11. 亞哈庫 (Yàhākù) ・アハウグ Ahaugu
12. 固列 (Gùliè) Gulie



La fábrica del *moro* filipino. I. El molde fundador: la visión hispana en los siglos XVI y XVII

Jean-Noël Sanchez*

Fue de la identidad de lo que ha nacido la diferencia
Heinz Pagels, El Universo Cuántico

El enfrentamiento que opone hasta hoy a musulmanes y cristianos en el sur del archipiélago filipino constituye sin duda uno de los conflictos más prolongados de la historia, ya que, si bien incluyó ciertamente algunos intervalos de relativa paz, se arraiga en una problemática cuyos parámetros fundamentales se asentaron hace más de cuatrocientos años. En el espacio americano, sólo la larga lucha del pueblo mapuche podría ostentar una perennidad comparable.

Fuera de la constancia que manifestaron en defender su identidad religiosa e independencia política, una notable característica de los grupos musulmanes que viven en el espacio que se convirtió en la *Republika ng Pilipinas*, la constituye el hecho de que se hayan apropiado el término *moro*, con el cual los designaron y categorizaron sus primeros antagonistas cristianos, los administradores y soldados hispanos que procedían de México. Los musulmanes del espacio filipino acabaron, en efecto, convirtiendo aquel exónimo en el endónimo mediante el cual pudieron reivindicar una identidad colectiva, más allá de las diferencias étnicas y lingüísticas que los diferenciaban, y apuntar un objetivo

* Universidad de Estrasburgo.

común: el advenimiento de una *Bangsa* (Nación) *Moro* como entidad política autónoma.

A primera vista, este proceso de translación onomástica parece poder equipararse al que acabó identificando a los indígenas del continente americano como *indios*.¹ Sin embargo, por más estrecha que sea la relación entre los dos términos, como se verá a continuación, el caso del destino histórico de la expresión *moro* en el espacio asiático donde interactuaron los españoles no es el fruto de una equivocación geográfica inicial. Más bien, se trata de una equiparación consciente que pretendía caracterizar la singularidad de los musulmanes del archipiélago filipino frente a los demás indígenas, mediante un término que los abarcaba dentro de una generalidad familiar bajo el contexto del recorrido histórico peninsular², al mismo tiempo que los vinculaba con la red de pueblos musulmanes del Asia del sureste en la que inicialmente estaban integrados. Y fue precisamente el productor de esta vinculación onomástica quien contribuyó a desvincularlos del resto de Insulindia, convirtiéndolos en *moros* en su singularidad de musulmanes problemáticamente incluidos en un espacio político hispanizado, y bautizado Filipinas.

Pero si el fenómeno *moro* está intrínsecamente relacionado con el juego de representaciones que lo hicieron tal, cabe tomar en cuenta el hecho de que, a pesar de ciertas permanencias, estas percepciones experimentaron una importante mutación a lo largo de cuatro siglos, tanto más cuanto que cambiaron los mismos portadores de estas miradas, estando cada cual predeterminado por un contexto ideológico y temporal específico, lo mismo que por una agenda propia.

En consecuencia, resalta la pertinencia de estudiar este proceso de construcción de representaciones en una larga duración, en un trabajo que tomará la forma de un cuadríptico inaugurado ahora con esta primera entrega. En este

¹ En el caso de los indígenas americanos, el exónimo *indio* ha sido en cambio el objeto de un amplio rechazo.

² El término castellano *moro* procede inicialmente de la voz latina *maurus*, que designaba a los habitantes de la antigua Mauritania, la cual se extendía desde la costa septentrional del actual Marruecos, hasta el centro de la franja litoral argelina.

primer capítulo se estudiará el proceso de construcción del *molde fundador* que constituyó la visión hispana en los siglos XVI y XVII, poniendo de manifiesto sus parámetros constitutivos y analizando las ambigüedades y paradojas que albergó. A continuación, en *España y los moros del Sur*, se observará la transición de la época de mayor auge económico y bélico de la isla de Joló hasta la integración formal de los territorios musulmanes a la colonia española extremo-oriental, en un contexto en el que, mientras el Estado nutría nuevas ambiciones coloniales, muchos observadores del archipiélago estaban en busca de un exotismo folklórico que iba a contribuir a remodelar la imagen del moro filipino en el imaginario colectivo. En un tercer capítulo, titulado *En los ojos de Columbia*, se estudiará el periodo decisivo durante el cual Estados Unidos se hizo cargo del archipiélago, observando cómo, tras una guerra brutal que acabó aplastando las fuerzas musulmanas, los administradores norteamericanos se pudieron asir de la cuestión moro para justificar el mantenimiento de la tutela estadounidense sobre Filipinas. Por fin, en *Bajo la república del indio filipino*, se analizará la forma en que el tema moro fue asumido por las Filipinas independientes y su mayoría cristiana.

El peso de los atavismos

Es evidente que la experiencia peninsular de la reconquista condicionó profundamente la experiencia de la primera ocupación española de América.³ Desde una perspectiva estructural, cabe subrayar el hecho de que las instituciones de la encomienda y del repartimiento, que constituyeron el cimiento del sistema de explotación de la mano de obra indígena y la vertiente material de la noción de indio como estatuto,⁴ se fraguaron en la península durante el siglo XIII para

³ Sobre este tema, véase Carmen Bernand y Serge Grunzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁴ Archivo General de Indias, Indiferente, 418, 1, f. 39r-42r. El término de “*yndio*” es sistemáticamente utilizado en las instrucciones al comendador Nicolás de Ovando del 16 de septiembre de 1501.

administrar las poblaciones musulmanas del valle del Guadalquivir.⁵ En términos de representaciones, recuérdese que se calificó en la carta de Justicia y Regimiento de la Rica Villa de Vera Cruz del 10 de julio de 1519 a los templos mesoamericanos como “mezquitas”.⁶ En cuanto al apóstol Santiago, patrón de la reconquista, trocaría su apodo de “matomoros” para convertirse en “mataindios”⁷ en tierras americanas, donde se iban a aclimatar las comedias de moros y cristianos en el marco de una estrategia global de aculturación.⁸

Recién mojadadas las anclas en las aguas de Cebú, los españoles tuvieron su primera confrontación con mercaderes de Brunei que comerciaban con los *datu*s (caciques) locales.⁹ Cinco años más tarde, en la isla de Luzón, descubrieron la existencia de Maynila, joven sultanato fundado desde Brunei que constituía la avanzada de este último hacia el mercado chino. En lugar de superponerse a la red mercantil musulmana preexistente como lo habían hecho los portugueses en Malaca o en Molucas, los españoles dismantelaron la infraestructura política y comercial existente para imponer la suya. En 1578, la aparente tentativa bruneana de restablecer en el poder a la antigua familia reinante de Manila incitó al gobernador Francisco de Sande a lanzar una operación punitiva que lo llevaría a Brunei, así como a Joló, constituida en sultanato desde la segunda mitad del siglo XV, y Mindanao, desde donde la comunidad musulmana maguindanao había desarrollado lazos estrechos con el sultanato moluqueño de Ternate.¹⁰

⁵ Esteban Mira Caballos, “Los orígenes de los repartimientos y las encomiendas indianas: algunas reflexiones”, *Las Antillas Mayores*, Madrid, Iberoamericana, 2000, pp. 13-30.

⁶ Pascual de Gayangos (ed.), *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, París, Imprenta central de los ferrocarriles, A. Chaix y Ca., 1866, pp. 1-34. Muy probablemente corresponda al mismo Hernán Cortés, aunque el original se halla perdido, se ha restituido con una copia trasladada autenticada en un manuscrito de la Biblioteca Imperial de Viena [N. del E.]

⁷ Javier Domínguez García, “Santiago mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54, n. 1, 2006, p. 33-56.

⁸ Robert Ricard, “Contribution à l'étude des fêtes de «moros y cristianos» au Mexique” en *Journal de la Société des Américanistes*, 24, n. 1, 1932, pp. 51-84.

⁹ AGI, Patronato, 23, 16.

¹⁰ Hubo que esperar hasta 1655 para que un dirigente maguindanao, Kudarat, se declarase sultán, en un contexto de guerra contra las fuerzas españolas y con vista a suscitar contra ellos una coalición musulmana regional. Nótese que los escritos de la época usaban el término de mindanaos

La joven colonia española de Filipinas se estaba así estableciendo a orillas de una marca islámica. Resultaba entonces lógico que el atavismo reconquistador español conociera una reactivación particularmente intensa en el contexto de las islas del Poniente. En consecuencia, los historiadores de la segunda mitad del siglo XX que estudiaron el conflicto entre los españoles y los musulmanes del archipiélago, enfatizaron particularmente esta dimensión, como consta en los trabajos de Horacio de la Costa¹¹ y Cesar Majul.¹²

Indudablemente, varios capítulos de la historia del primer siglo de presencia española en Filipinas justifican esta línea interpretativa. Menciónese aquí el caso del licenciado Melchor Dávalos, quien, en 1584¹³, expuso sus reflexiones “*açerca de lo que se hara de los mahometanos de estas tierras y mares*”. Apoyándose sobre una sólida cultura escolástica, se proponía para lanzar una ofensiva masiva contra las plazas musulmanas de la región y, en particular, Ternate. Argüía que los musulmanes asiáticos estaban confederados con “*turcos, mamelucos, moros de Tunes y moros que habian sido echados de Granada en la epoca de los Reyes Catolicos*”, dando así consistencia efectiva al concepto de articulación entre reconquista y conquista, es decir la idea, ampliamente compartida en la Castilla de la época de la conquista, según la cual Dios había querido que los castellanos descubrieran nuevas tierras para que pudieran seguir luchando contra los infieles. Medio siglo más tarde, la gran gesta contra los musulmanes del sur del catoliquísimo gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera, el “último conquistador”, como lo apodó Costa, constituyó, con su empeño en recuperar los objetos profanados

para referirse a los maguindanaos. Cabe añadir que, en la segunda mitad del siglo XVI, una segunda comunidad musulmana, los maranaos, se iba a afianzar en el centro norte de la isla de Mindanao, en la región del lago Lanao.

¹¹ Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1961.

¹² Cesar Majul, *The Muslims in the Philippines*, Quezon City, University of the Philippines Press, 1973.

¹³ Lewis Hanke, en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, publicó dos escritos de Dávalos. Sin embargo, nos parece que el texto más significativo del oidor es su carta del 3 de julio de 1584, AGI, Filipinas, 18a, 2, 9.

por los joloanos y sus asaltos lanzados al grito de “Santiago”, un caso particularmente llamativo en este aspecto. De vuelta a Manila, en mayo de 1637, el triunfo que la comunidad manileña le organizó, bajo cuidadosa supervisión de los jesuitas, dio lugar a la primera representación de un *moro-moro*, la versión filipina de la comedia de moros y cristianos.¹⁴

Sin embargo, cabe contraponer a estos casos modélicos el hecho de que, durante las tres primeras décadas del siglo XVII, la comunidad hispana de Manila haya estado más preocupada por la protección de su circuito comercial con China que por los recurrentes ataques de flotas musulmanas que asolaban regularmente las islas Visayas, en el centro del archipiélago, tal como los berberiscos lo hacían en las costas del norte del Mediterráneo. En cuanto a Madrid, llama la atención que la primera orden formal de lanzar una operación militar para castigar la afrenta de los musulmanes del sur del archipiélago, porque “*se arriesga la reputacion de mis armas*”, fuera justamente la que recibió Corcuera en 1635.¹⁵ Por lo tanto, sin negar el peso que pudieron tener las reminiscencias del espíritu reconquistador en las conciencias españolas, se quisiera aquí recalcar otro parámetro que contribuyó a preconfigurar la visión hispana del problema moro: los antecedentes moluqueños.

En efecto, es imprescindible recordar que el proyecto inicial de España, cuyas peripecias llevaron finalmente a su instalación en Filipinas, consistía en aprovechar las especias de las islas Molucas, las cuales constituyeron el marco principal de la acción española en Asia desde el lanzamiento de la expedición de Magallanes, en 1519, hasta el fracaso final de la expedición de Ruy López de Villalobos, en 1544. Por lo tanto, los primeros asiáticos a quienes los españoles llamaron moros fueron los habitantes musulmanes de las islas Molucas.

En los relatos que dieron cuenta de estos acontecimientos, las relaciones que entablaron los españoles con las poblaciones de Ternate, la aliada de los portugueses, y Tidore, cuyo rey se declararía vasallo del emperador Carlos V

¹⁴ Isaac Donoso, “The Hispanic moros y cristianos and the Philippine komedya” en *Philippine Humanities Review*, 11-12, 2009-2010, pp. 87-120.

¹⁵ AGI, Fil., 330, 4, f. 5r-6r.

desde la visita de Elcano, estuvieron fuertemente condicionadas por el afán de los portugueses establecidos en Molucas de perjudicar los intereses castellanos, de modo que las dificultades encontradas con los moros moluqueños estaban generalmente relacionadas con las interacciones negativas y culpables, en cuanto producidas por vecinos peninsulares supuestamente católicos, de los súbditos del rey de Portugal. En su *Conquista de las Islas Molucas*,¹⁶ Bartolomé de Argensola se haría eco a principios del siglo XVII de estas recriminaciones. Algunos años más tarde, Rodrigo de Aganduru Moriz¹⁷ dedicaría la casi integralidad de la primera parte de su *Historia* a estos acontecimientos, equiparando constantemente las fechorías moras y portuguesas, y concluyendo su censura de la sospechosa promiscuidad lusa con la afirmación de que, por descuido suyo, “*toda la India es de los moros*”.¹⁸

La instalación en Filipinas de los españoles siguió siendo marcada por esta compenetración de los peligros musulmanes y portugueses. Durante la expedición a Brunei de 1578, Sande declaró haber descubierto en el arsenal del sultán barriles de pólvora que llevaban las armas del rey de Portugal.¹⁹ Incluso posteriormente a la unión de las dos coronas, cuando ya los dos pueblos peninsulares se suponían hermanados, varios relatos de las primeras tentativas de recuperación de Ternate, de donde los portugueses habían sido expulsados en 1575, daban cuenta de la poca confianza que se tenía en los portugueses instalados en Tidore, quienes parecían más amigos de los intereses de los musulmanes autóctonos que de los de la Monarquía Católica.²⁰

¹⁶ Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las Islas Molucas*, Madrid, 1609.

¹⁷ Rodrigo de Aganduru Moriz, *Historia General de las Islas Occidentales a la Asia adyacentes, llamadas Philipinas, t. I, Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, t. LXXVIII, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1883.

¹⁸ *Ibidem*, p. 476.

¹⁹ Véase en particular la carta del 25 de abril de 1578, AGI, Fil., 6, 3,29, en la que Sande propuso intervenir militarmente contra los portugueses.

²⁰ Véanse, por ejemplo, los comentarios españoles sobre la expedición de 1585, en Manuel Lobato, *Política e comércio dos Portugueses na Insulândia*, Malaca e as Molucas de 1575 a 1605, Macao, Instituto Português do Oriente, 1999, p. 158.

Recuperadas las Molucas en 1606, fueron los flamencos de la voc, la Compañía de las Indias Orientales, los que dieron muestra de su talento entablando alianzas con los musulmanes. Tras haber sido teóricamente expulsados de las Islas de las Especies donde se habían instalado en 1605, lograron con asombrosa velocidad arrinconar a los españoles en la zona con el apoyo de la población y de las flotas de la isla de Ternate.²¹ Paralelamente, intentaron desarrollar relaciones diplomáticas con las autoridades maguindanaos, en torno al objetivo común de acabar con la presencia española en la región.²²

Por consiguiente, a la hora de evaluar los atavismos que condicionaron la percepción hispana de lo que iba a convertirse en el problema moro, cabe tomar en cuenta la experiencia moluqueña y la conexión que se estableció a través de ella entre el enemigo musulmán y los enemigos (o amigos inciertos en el caso de los portugueses después de la unión) europeos de los españoles. En suma, la “otredad familiar” del moro estuvo articulada de forma duradera con otras “otredades familiares” con las que España estaba confrontada en el espacio asiático.

2. Indios y moros

Ahora bien, la “otredad familiar” fundamental para entender el proceso de fabricación de la identidad moro en ojos españoles se fraguó en América en torno al exónimo *indio*.

Cuando por fin se instalaron en Filipinas en 1565, los españoles partían por tanto de una experiencia asiática que había girado casi exclusivamente en torno a la Especiería musulmana. En consecuencia, tendieron a usar espontáneamen-

²¹ Sobre la historia de las Molucas en el siglo XVII, se pueden consultar Williard A. Hanna y Des Alwi, *Turbulent times in Ternate and Tidore*, Banda Neira, Yayasan Warisan dan Budaya Banda Neira, 1990, y Leonard Andaya, *The World of Maluku*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.

²² Acerca del tema de la historia de las relaciones entre los maguindanaos y la VOC, consúltese el trabajo de Ruurdje Laarhoven, *Triumph of Moro Diplomacy, the Maguindanao Sultanate in the 17th Century*, Quezon City, New Day Publisher, 1989.

te el término de *moro* para referirse a los individuos que encontraban, lo que de hecho dificulta a menudo la identificación étnica de éstos para el historiador. Generalmente, durante la primera década de presencia española en el archipiélago, los naturales no estaban todavía considerados *a priori* como indios. Fue así como, en respuesta a la queja de los agustinos en cuanto a los malos tratos que los españoles hacían padecer a los nativos, Madrid envió en 1572 una carta al gobernador Guido de Lavezares en la que pedía no someter a los indígenas al tributo, en la perspectiva de poderlos enviar como esclavos para trabajar en las minas de Nueva España.²³ La idea era pues, clara: ya que el tributo constituía la contrapartida debida por el indio a cambio de la protección que le proporcionaba la Corona, no colectarlo implicaba no incluir a los indígenas filipinos en el marco legal de la categoría de indio y, por lo tanto, autorizaba potencialmente su esclavización. Sin embargo, poco tiempo se mantuvo la duda y, en 1574, la metrópoli emitía una cédula en la que prohibía la esclavización de unos indígenas que, a partir de entonces, se llamarían indios.²⁴

Si el descubrimiento del sultanato de *Maynila* y su conquista en 1571 confrontó nuevamente a los españoles con poblaciones musulmanas, varios observadores hispanos²⁵ pronto se empeñaron en subrayar el hecho de que el proceso de islamización había sido sobre todo una realidad para las élites políticas, mientras la inmensa mayoría de la población seguía siendo fundamentalmente pagana. Más tarde, el mismo juicio sobre la superficialidad religiosa de los musulmanes de Filipinas sería a veces emitido con respecto a los maguindanaos, como consta en los escritos de Gaspar de San Agustín, quien declaraba a finales del siglo XVII: “*Toda la costa austral de esta grande isla es de Mahometanos, aunque de esta maldita secta no tienen más que la circuncisión, no comer puerco y el odio a los*

²³ AGI, Fil., 339, 1, f. 42r-42v. Dado el interés que manifestaba hacia los indígenas de las islas que llevaban su nombre, nos parece poco probable que Felipe II haya sido el autor del documento.

²⁴ AGI, Fil., 339, 1, f. 57v-58r.

²⁵ Por ejemplo, en la relación de Juan Pacheco Maldonado, AGI, Pat., 24, 25: “*estos naturales serán fáciles de convertir a nuestra santa fee catolica, porque casi todos son gentiles, sacando los de borney y de luçon que son moros por la mayor parte y algunos principales que an convertido en estas yslas, y aun estos tienen pocas noticias de la ley que tomaron, mas de circuncidarse y de no comer puerco*”.

cristianos, porque en lo demás se pueden llamar bárbaros, porque ignoran el Alcorán y sus Azoras".²⁶

En 1573 los frailes agustinos se quejaban de los ataques de los musulmanes del sur, quienes lanzaban razias contra las costas del centro del archipiélago.²⁷ Cinco años más tarde Sande lanzó su expedición, a raíz de la cual ideó proyectos de expansión española por toda Insulindia²⁸. En la década siguiente, la joven colonia dio prioridad al lanzamiento de algunas operaciones de poca envergadura para reconquistar Molucas y, sobre todo, organizar el fructífero comercio del galeón. Por lo tanto, el descubrimiento de un nuevo complot de la antigua élite indígena manileña en colaboración con el sultanato de Brunei en 1587 no bastó para justificar nuevas operaciones militares.

Hubo, por tanto, que esperar hasta la década de 1590 para que los musulmanes del sur volviesen a ocupar la escena bélica de la colonia filipina. Mientras los maguindanaos lanzaban expediciones contra las islas Visayas donde los jesuitas, quienes habían llegado en 1581, se preparaban a instalar misiones, Esteban Rodríguez de Figueroa, veterano de las operaciones de 1578, muy apegado a la Compañía, se propuso en 1591²⁹ para emprender la "pacificación" de Mindanao, mediante capitulaciones que inscribían el proyecto, de forma un tanto anacrónica, en la línea de los contratos de conquista que precedieron a la ocupación del continente americano. En espera de la respuesta de Madrid, hubo que esperar hasta 1595 para que se pudiese por fin lanzar la expedición en la que en seguida falleció Figueroa. En plena efervescencia por los proyectos de conquista de Camboya,³⁰ Manila mantuvo mal que bien tropas en Mindanao en

²⁶ Gaspar de San Agustín, *Conquista de las islas Filipinas 1565-1615*, Manuel Merino (ed.), Madrid, CSIC, 1975, p. XLIX.

²⁷ James Blair y Emma Robertson, *The Philippine Islands (1493-1803)*, vol. XXIV, Cleveland (Ohio), The Arthur M. Clark Company, 1903, p. 275.

²⁸ AGI, Fil., 6, 3, 35 y 36.

²⁹ AGI, Fil., 27, 27.

³⁰ Los intentos de conquista de Mindanao y Camboya a finales del siglo XVI constituyeron sin duda los dos últimos proyectos de conquista de tipo americano lanzados desde territorios de las Indias españolas.

un entorno en el que los soldados pronto quedaron enlodados en una guerra de escaramuzas de la que ninguna victoria podía salir.

Fue en este difícil contexto cuando el capitán Juan Ronquillo, quien en 1584 había escrito a propósito de Joló que se trataba de “*una isleta cerca de la de zubu [en la que] no hay Rey ni roque en ella sino obra de quatroçientos yndios miserables*”,³¹ tuvo que dar cuenta de la situación al oidor Antonio de Morga, el 10 de mayo de 1597.³² Encargado de recaudar tributo en nombre del rey de España, declaraba “*que sera un trago muy duro de pasar y que ninguno dellos le pondra a la boca de buena gana porque ya estan con yndios como los de por alla*”. Dicho de otra forma, los propios maguindanaos ya explotaban indígenas, de modo que resultaba difícilmente concebible forzarlos a renunciar a hacerlo y adoptar para sí mismos el propio estatuto de indios. En consecuencia, Ronquillo concluía sus consideraciones con una frase de trascendente alcance: “*no son Yndios mas que en el nombre*”.

A través de esta fórmula lapidaria, el oficial español asentaba el problema con nitidez. España concibió un estatuto para los hombres que aspiraba administrar, el cual acabó convirtiéndose en una estructura consubstancial de su proyecto de colonización. La experiencia americana condicionó así una lógica de fabricación de indios que, forzosamente, tenía que reproducirse en Filipinas, a partir del momento en que la humanidad ahí encontrada ostentaba el nivel de desarrollo material, cultural y moral que la hacía, sin más ni menos, elegible para que la Monarquía Católica se hiciera cargo de su educación en la vida civilizada.

En Asia de los españoles, estaban pues los *indios*, que fuesen tagalos, pampangos de Luzón, visayas o incluso toscos subanos o caragas de Mindanao, tenían vocación a ser administrados por la Corona de Castilla, incluso cuando se oponían activamente a la presencia española y demostraban su escasa capacidad para estar sometidos al proceso de civilización, como los zambales de Luzón,

³¹ AGI, Fil., 6, 5, 55.

³² AGI, Fil., 18b, 7, 60.

caso en el cual se convertían en *indios bravos* o *de guerra*, como los chichimecas mexicanos o los araucanos (mapuches) chilenos, potencialmente reducibles a esclavitud. El archipiélago filipino contaba también con negritos, o *aetas*, los primeros habitantes del archipiélago, que los indios acostumbraban esclavizar y que su modo de vida silvestre y rasgos australoides permitían asimilar con poblaciones africanas consideradas como serviles por naturaleza.

Asia, por supuesto, contaba también con naciones altamente civilizadas como China y Japón, que ejemplifican el grado superior de desarrollo cultural en la jerarquía establecida por José de Acosta en su *De procuranda indorum salute*,³³ y cuyos representantes, fuera de casos anecdóticos, no se designaban como *indios chinos* o *indios japones* sino como chinos (*sangleyes* en el caso de los que estaban instalados en Filipinas) o *japones*.³⁴ Luego estaban las culturas del espacio sureste asiático, siameses, camboyanos, así como los musulmanes del gran sur, javaneses, moluqueños o macasares quienes, por su credo religioso, se podían puntualmente calificar de moros, pero que difícilmente se podían confundir con *indios*.

Por fin, estaban los musulmanes establecidos en el sur inmediatamente vecino de los territorios controlados por los españoles, en una región que, para éstos últimos, tenía vocación a estar incluida dentro del proyecto colonial llamado Filipinas. Encontrándose por tanto *a priori* dentro del espacio hispánico, tenían que ser *indios*. Sin embargo, por más que se quisiese hacerlos entrar en esta categoría, no cabían. En consecuencia, iban a ser *moros*, un término que, en cuanto específicamente aplicado a su caso, iba a plasmar una frontera, menos geográfica que política y cultural entre dos espacios, el del Asia asimilable, que se acabaría reduciendo a Filipinas y Marianas, y el del Asia que no lo era; los musulmanes

³³ José de Acosta y Luciano Pereña (ed.), *De procuranda indorum salute*, Madrid, csic, 1984.

³⁴ Sobre el caso de *indios chinos* puede consultarse: Luis Abraham Barandica, "La valoración de los funcionarios como informantes iniciales de China bajo la dinastía Ming en el ámbito ibérico (c. 1515-1570)" en *Red de Estudios Superiores Asia Pacífico*, Palabra de Clío A.C., México, año 1, núm. 1, enero 2015, pp.61-92. Ampliamente en Débrah Oropeza Keresey, *Los 'indios chinos' en la Nueva España: la inmigración de la nao de China, 1565-1700*, Tesis de Doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 2007, 311 p. [N. del E.].

del sur de Filipinas se encontraban en la exacta frontera entre estos dos mundos.

Cuando a mediados de la década de 1630, con la llegada de órdenes reales y del gobernador Corcuera, se lanzaron nuevamente operaciones militares, el objetivo era en primer lugar cumplir con el pacto colonial que unía a España con sus administrados. En efecto, las correrías que devastaban las costas de las islas del centro del archipiélago y que, según el arzobispo de Manila, hubieran resultado en el cautiverio de unos 20,000 indígenas cristianizados en treinta años,³⁵ ponían en jaque el deber de protección de la Corona que definía el estatuto de indio. En la década de 1610, Aganduru ya se hacía eco de las protestas de los indígenas de Visayas, quienes se quejaban de que “*antes que dieran la obediencia al Rey*”, podían defenderse y ofender al enemigo, lo que su condición de *indios prohibidos* de llevar armas les impedía.³⁶

Las expediciones de Corcuera movilizaron a miles de soldados indígenas procedentes de Luzón y de las islas Visayas, mientras la tentativa de ocupación de los territorios musulmanes se apoyó fuertemente sobre los indígenas “indianizables” de la región. En este aspecto, los escritos relativos a los acontecimientos que divulgaron los jesuitas, quienes acompañaron las expediciones y fundaron misiones en las inmediaciones de los puestos militares, son particularmente llamativos. En su *Historia de Mindanao y Joló*,³⁷ un impreso publicado en 1667, cuatro años después del desmantelamiento del presidio de Zamboanga, pivote de la presencia española en la zona, y que constituye un alegato para la reinstalación de las fuerzas militares españolas en la región, Francisco Combes relata

³⁵ José Montero y Vidal, *Historia de la piratería malayo-mahometana en Mindanao, Joló y Borneo*, tomo 1, Madrid, Imp. de Manuel Tello, 1888, p. 165. Este dato, repetido a continuación por cuantos historiadores estudiaron el tema, resulta muy impreciso, ya que el autor se contenta con afirmar que “*El Arzobispo metropolitano había expuesto al Rey*”, sin precisar el nombre del dicho eclesiástico, ni el año de la declaración. No hemos podido encontrar el referido documento ni mención de él en la correspondencia emitida por Madrid. Si tal documento existió, su autor fue Miguel García Serrano, quien dirigió el episcopado secular de Filipinas de 1618 a 1629. Por lo demás, los guarismos evocados son perfectamente verosímiles.

³⁶ Rodrigo de Aganduru, *Historia General...* t. II, *Colección...*, t. LXXIX, p. 453.

³⁷ Francisco Combes, *Historia de Mindanao y Joló, y sus adyacentes. Progressos de la religion y armas catolicas*, Madrid, Herederos de Pablo de Val, 1667.

las hazañas de los padres en el sur del archipiélago. En realidad, éstas consistieron mayoritariamente en entablar alianzas con grupos étnicos politeístas, como los Dapitanos, o sólo muy superficialmente islamizados, como los Lutaos, que pronto se hicieron católicos.³⁸ El objetivo era claro; cercar a los grupos musulmanes, como lo explica el mismo Combes a la hora de establecer un balance de lo que, a pesar de todo, se había podido realizar en Mindanao: “*av[er] quitado mas de duzientas leguas de costa*” a los musulmanes con la conversión al cristianismo de varios pueblos autóctonos.³⁹

Aun así, el argumento clave de Combes para justificar la continuación de la campaña de ocupación de Mindanao y Joló era el deber de protección que tenía España para con estos indígenas que habían aceptado su yugo y que sin duda iban a sufrir las despiadadas represalias moras por haberse hecho cristianos y colaboradores de los españoles.⁴⁰ Por más valor que tuviera, un indio seguía siendo un *indio*, y el *moro* una amenaza de que dejase de serlo.

3. El brillante escollo de la civilización musulmana

Al igual que en América, el más poderoso argumento justificativo de la toma de posesión de España sobre las islas Filipinas lo constituía el imperativo de evangelización de los nativos. Sin embargo, en el contexto específico del archipiélago, éste tomaba la forma, reproducida en la mayoría de las crónicas religiosas y en la obra del oidor Morga,⁴¹ de la afirmación de que todas las poblaciones de

³⁸ En la obra de Combes, estos grupos suscitan por parte del autor jesuita la construcción de auténticos mitos del origen, un imaginario “nacional” (en el sentido que tenía el término nación en la época, es decir etnia), cuyo objetivo consistía en demostrar discursivamente la superioridad de estos grupos que aceptaron la evangelización y la adopción del estatuto de indio sobre los empedernidos moros.

³⁹ Francisco Combes, *Historia...*, p. 86.

⁴⁰ Véanse en particular las patéticas páginas en las que Combes describe el desencanto, que “*partia el corazón*”, de los lutaos y subanos, en *Historia...*, pp. 561-565.

⁴¹ Antonio de Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, México, 1609, edición de José Rizal, París, Librairie Garnier, 1890. Una nueva edición publicada en Manila por el Instituto Histórico Nacional en el año 1990, p. 316.

las Islas del Poniente hubieran sido convertidas al islam si los españoles no hubieran llegado oportunamente para poner freno al avance de la religión musulmana. Acabar con la “*maldita Secta de Maboma*” constituyó así, por lo menos discursivamente, un argumento de peso a la hora de justificar una intervención en tierra musulmana. Sin embargo, en todos los escenarios donde este objetivo se tenía que cumplir, la realidad pronto opuso crueles escarmientos a los planes divinos.

Para entender mejor el curso de los acontecimientos, cabe volver a Molucas en vísperas de su reconquista en 1606. Los jesuitas estuvieron inicialmente muy interesados en esta recuperación, ya que la región de las Islas de las Especies había sido el objeto del celo evangelizador de Francisco Javier y seguía abrigando una misión de jesuitas portugueses.⁴² La Compañía apoyó en su afán de lanzar una expedición de grandes dimensiones al gobernador Pedro Bravo de Acuña quien, con base en la relación del jesuita español Gaspar Gómez,⁴³ esperaba, si no conseguir la conversión de los musulmanes moluqueños, por lo menos impedir que Ternate contribuyera al desarrollo del islam en Mindanao con el envío de imames y vigorizar las comunidades cristianas que habían podido florecer en el pasado.

Las capitulaciones impuestas a las autoridades de Ternate en 1606⁴⁴ requerían que no se opusiese ningún impedimento a quien quisiera hacerse cristiano. Sin embargo, la compleja situación moluqueña, con la competición de los flamencos —quienes no imponían ningún criterio de prevalencia religiosa—, el hecho de que el sultán musulmán de Tidore fuese vasallo del rey de España, la presencia de jesuitas portugueses que llevaban con los soldados españoles una relación de mutua desconfianza y la rápida pérdida de terreno de “*las Armas de*

⁴² Para la historia de la misión jesuita de Molucas en los siglos XVI y sobre todo XVII, se puede consultar Jean-Noël Sanchez, “Misión y Dimisión, Las Molucas en el siglo XVII entre jesuitas portugueses y españoles”, Alexandre Coello de la Rosa, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 81-102.

⁴³ AGI, Fil. 1, 48.

⁴⁴ AGI, Pat., 47, 11.

Su Majestad”, hizo que el objetivo religioso pronto se abandonara en la realidad, a pesar de seguir siendo un argumento traído periódicamente a colación para justificar el mantenimiento de guarniciones en una región ya perdida para la monarquía. Llegado el desenlace, con el abandono del presidio de Ternate, simultáneo con el de Zamboanga, en 1663, los escritos que justificaron el desmantelamiento reconocieron sin ambigüedad lo vano que había sido el motivo misionero en Molucas durante cerca de 60 años; “*no hay noticia de que se haya reducido un alma a la fe*” declaraba así el exgobernador Manrique de Lara en 1666.⁴⁵

En 1612 los jesuitas españoles de Filipinas lamentaban la inversión militar en Molucas que ellos mismos habían propugnado. En opinión de Gregorio López, su provincial, la prioridad de la colonia tenía que ser Mindanao: “*El conato de ganar y allanar lo de Maluco ha divertido que la isla de Mindanao no se hallase ya pacificada siendo tan cercana a las islas de Pintados [las Visayas], infestándolas cada año con robos y cautiverios que es un muy grande impedimento para la conversión*”.⁴⁶ En efecto, los indígenas adoctrinados en las misiones jesuitas del centro del archipiélago eran las primeras víctimas de las depredaciones musulmanas, puesto que las capturas estaban irónicamente facilitadas por el trabajo de concentración de las poblaciones realizado por los misioneros con vistas a maximizar el proceso de evangelización.

Tras dos décadas de insistencia jesuita para que se organizara una operación militar ambiciosa contra el sur, llegó la campaña de Corcuera. No obstante, el escenario resultó ser poco alentador. Combes describe muy poco en su obra lo que pudo ser la tentativa de evangelización de las poblaciones musulmanas. En cuanto a las cartas anuas, se contentan por lo general con presentar casos de conversiones tan edificantes como singulares. Entre los escasos textos que describen el curso ordinario y efectivo de los acontecimientos, se encuentra la carta de 1641 del padre Cristóbal de Llori, misionero en la región del lago Lanao. Después de aludir a las festividades que se hicieron en el campamento

⁴⁵ AGI, Fil., 201, 1, f. 122r-127v.

⁴⁶ Archivum Romanum Societas Iesu, Philippinae, 11, f. 32r - 33v en Hubert Jacobs (ed.), *Documenta Malucensia*, III, (1606-1682), Roma, Jesuit Historical Institute, pp. 227-229.

militar español y a los “*pronosticos del cielo que indican se apiada ya Dios nuestro señor de la ceguedad de esta gente*”, pasaba a consideraciones más sombrías, evocando las “*tantas traiciones que ni es creible ni imaginable como cada dia nos urden y trazan*”. Tras un largo capítulo de lamentos, concluía: “*todas sus acciones son mentiras, mienten con la boca alabando al español que aborrezan y prometiendo cosas que abominan en su corazon; mienten con la rissa, mienten con los ojos, con los dientes, y aun con los pies*”.⁴⁷

Y es que, al lado de los testimonios sobre el carácter superficial del islam entre los moros del archipiélago, abundaban también las declaraciones que enfatizaban —al contrario— lo profunda que era la impronta musulmana en ellos, como consta en una relación impresa de 1626: “*son dados sus naturales [de la isla de Mindanao] a la infame seta de maboma, que los propios moros [de África del Norte] no lo son tanto*”.⁴⁸ El moro se obstinaba así no sólo en repeler las tentativas de ocupación militar hispana, sino también en declinar la libre oferta de la civilización cristiana. Es así como, a modo de balance sobre lo que no se pudo realizar en la gran isla del Sur, Combes declaraba que “*no se consiguió el fin principal de derribar al gran diablo de Mindanao, que tan encastillado estaba en la dureza de los naturales*”.

Frente a semejante rigidez, que impedía ablandar al *moro* para que cupiera en el molde de la “indianización”, dos reacciones eran posibles, y de hecho se presentaban a veces simultáneamente en los mismos textos.

La primera consistía en denunciar la violencia, arrogancia y propensión a la traición, que definía desde hacía siglos la figura del moro en la literatura popular de la Península, en particular en las comedias de moros y cristianos que empezaron a mediados del siglo XVII a ser importadas en las lenguas autóctonas con casi ningún tipo de adaptación al contexto filipino. De esta forma, la terquedad del moro, que Felipe III había definitivamente expulsado del suelo español en 1609, quedaba plasmada en una forma estable que exorcizaba de

⁴⁷ *Algunos susçessos de Philipinas del año de 1640 y de 1641*, Real Academia de la Historia, Jesuitas, Papeles, 9-2667.

⁴⁸ *Verissima relacion en que se da cuenta en el estado en que estan las Guerras en las Filipinas...*, en *Colección de documentos y manuscritos compilados por Fernández de Navarrete*, vol. VI, Nendeln Liechtenstein, Museo Naval de Madrid / Krauss-Thomson Organization Limited, 1971, doc. 4.

algún modo la amenaza que constituía y explicaba de forma igualmente perenne su resistencia al cambio. La segunda, empero, radicaba en reconocer a medias palabras en esta rigidez una innegable solidez y firmeza político-cultural, mediante la cual los moros se mostraban superiores a los demás indígenas del archipiélago, aunque compartían en realidad los mismos orígenes malayos.

Al definir el reto que constituyó el intento de conquista militar y espiritual de Mindanao, Combes define así al enemigo en términos de “*Naciones enfurecidas con la perfidia de Mahoma: las mas politicas de las Islas*”.⁴⁹ El adjetivo *político* se tiene aquí que entender en el sentido moderno de civilizado, es decir, un grupo humano estructurado en torno a una organización social más compleja que la que ostentaban las otras etnias que poblaban el archipiélago filipino y que los españoles pudieron cristianizar. Claramente, en opinión de Combes, fue la adscripción a la civilización musulmana y la conexión con su red de sultanatos asiáticos lo que dio a los potentados musulmanes del sur de Filipinas su superioridad en cuanto sociedad. De hecho, se puede constatar que, cuando tenía que entablar relaciones diplomáticas con las “*naciones*” musulmanas, la administración manileña pasaba por un proceso formal de embajadas o, en caso de victoria sobre ellas, de capitulaciones, lo cual constituía innegablemente el reconocimiento de la legitimidad de estas formaciones políticas y de sus dirigentes, en un contexto teórico en el cual, desde la época del debate en torno a los justos títulos de la conquista, la capacidad o incapacidad organizacional de los pueblos estuvo en el centro de las argumentaciones en torno a la licitud de la tutela que se podía pretender ejercer sobre ellos.⁵⁰

En otra obra sin publicar de Combes, la *Relacion destas Islas Filipinas*,⁵¹ el jesuita desarrolló con más detalles la cuestión de la jerarquía que se podría es-

⁴⁹ Francisco Combes, *Historia...*, p. 80.

⁵⁰ En su *De Indis*, 1532, la ineptitud política constituye precisamente para Francisco de Vitoria el problemático octavo título –no validado ni tampoco invalidado por el teólogo dominico– que pudiera justificar la toma de posesión española de América.

⁵¹ Francisco Combes, *Relación destas Islas Filipinas dividida en tres partes*, Manila, 1654, Real Biblioteca II / 3062.

tablecer entre los diferentes grupos de naturales. Declaraba así que la proximidad o conexión a los reinos malayos musulmanes de Insulindia había generado una mayor organización política, en los joloanos, maguindanaos, pero también en los boholanos —las poblaciones de la isla de Bohol, al sureste de las Visaya— y en los tagalos de Luzón, quienes habían sustentado auténticos “*principados*” hasta la llegada de los españoles. De forma más sorprendente, pero que permite interpretar bajo una nueva luz el comentario sobre la “*dureza de los naturales*” musulmanes citado anteriormente, establecía también una gradación cualitativa y geográfica que iría de Joló, a los que “*nayde da ventaja en valor*”, pasando por los visayas, en los que “*ya el valor flaquea*”, hasta los “*afeminados tagalos*”, los cuales, por lo demás, tenían en opinión de Francisco Santa Inés su antiguo alfabeto “*tomado de moros, malayos, y deducido de los árabes*”.⁵²

Incluso en lo propiamente religioso, el monoteísmo intransigente que constituye el islam forzaba en alguna medida al respeto, como lo atestiguan los comentarios entusiastas del jesuita Melchor Hurtado sobre el rigor con el que se realizaban las oraciones en Mindanao a principios del siglo XVII,⁵³ mientras Argensola, al evocar el panorama religioso de la China, declaraba que la religión era generalmente asunto de burla, fuera del caso de los musulmanes del oeste del imperio.⁵⁴

Existió, por tanto, en los observadores españoles, un verdadero aprecio del valor político, cultural y comportamental de los que bautizaron *moros*. Esta situación es perfectamente lógica, ya que éstos estuvieron en capacidad de aliarse con los enemigos europeos de la Monarquía Católica y, más generalmente, puesto que supieron mantener una conexión constante con las demás entidades políticas que jalonaban el circuito de las especias en el que, justamente, España

⁵² Francisco de Santa Inés, *Crónica de la Provincia de San Gregorio Magno de religiosos descalzos de N. S. P. San Francisco, en las islas Filipinas, China, Japon, etc.*, 1676, Manila, Tipo-litografía de Chofre 1892, p. 41. En realidad, el *baybayin*, el antiguo sistema de escritura de Filipinas, deriva seguramente del *karwi*, el antiguo alfabeto javanés, que procede a su turno de la India hinduista.

⁵³ A.R.S.I., Phil., 10, 172v, en De la Costa, *The Jesuits...*, p. 301.

⁵⁴ Argensola, *Conquista...*, p. 161.

no logró integrarse, a pesar de que esta incorporación haya sido su meta asiática inicial.

Sin embargo, tratándose del enemigo que obstaculizaba la propagación de la fe cristiana y que ponía en peligro el propio dominio político de la monarquía española, este reconocimiento tenía que quedar ampliamente implícito. Implícito, como en el *De procuranda Indorum Salute*, en el que el jesuita José de Acosta describía los diferentes niveles de desarrollo cultural de los distintos pueblos de las dos Indias que se podían evangelizar, haciendo pura y simplemente caso omiso de los grupos musulmanes.⁵⁵

En busca de un estatuto legal

El marco legal en el que supuestamente tenían que adscribirse y ordenarse los fenómenos y parámetros que condicionaban la configuración del espacio colonial español no debe considerarse como una mera estructura convencional. Por mucho que distase de las prácticas efectivas que se daban en el ámbito ultramarino, construía una representación del mundo,⁵⁶ establecida, por un lado, a partir de los datos que daban cuenta de la “realidad del terreno” proporcionados por diversas y a menudo encontradas fuentes locales “expertas” y, por otro lado, con base a la noción preconcebida de lo que tendría que ser esta realidad si fuese efectiva e inmediatamente ordenada por las prerrogativas de la metrópoli, las cuales a su turno estaban condicionadas por imperativos políticos cambiantes. Una vez despachadas a su espacio de aplicación, estas normativas, forzosamente demasiado rígidas para corresponder con la complejidad de la realidad empírica y con el haz de intereses divergentes que convergían hacia

⁵⁵ Es así como de forma muy ambigua, los pueblos de Molucas aparecen en la tercera categoría, la de los grupos más bárbaros, ciertamente en referencia a los pueblos animistas que poblaban la gran isla de Almahera localizada en frente de las islas Molucas.

⁵⁶ En cuanto al proceso de producción de conocimiento y representaciones en el marco del Consejo de Indias, léase el trabajo de Guillaume Gaudin, *Penser et Gouverner le Nouveau Monde. L'empire de papier de Juan Diez de la Calle*, París, L'Harmattan, 2013.

ella, no dejaba de imponer, cuando no una nueva interpretación de ésta, por lo menos una renovada negociación con ella y con las instancias generadoras o aplicadoras de estas mismas normas. Considerar la vertiente legal es, por consiguiente, fundamental a la hora de evaluar, a fin de cuentas, el modelo formal que generó la primera fábrica discursiva y factual del problema *moro*.

Como se vio anteriormente, la esclavitud indígena⁵⁷ se definió como un fenómeno con el cual había que acabar a partir del momento en el que los naturales de Filipinas resultaron claramente incluidos en la categoría de *indios*. Sin embargo, seguía presentándose una serie de obstáculos. Primero, era necesario resolver la contradicción que consistía en luchar con las propias prácticas esclavistas de los indios sin cometer un atropello a su libertad y derecho a la propiedad de hombres adquiridos lícitamente de acuerdo con sus costumbres.⁵⁸ En segundo lugar, cabía impedir y castigar a los que ejercían un peligro sobre los indios en el marco de una guerra ofensiva, a raíz de la cual, justamente, estos *indios* podían resultar esclavizados. Por fin, los hispanos establecidos en el archipiélago consideraban imprescindible poder seguir abasteciéndose de esclavos.

En aquel contexto, parecía totalmente legítimo reclamar el derecho a esclavizar a los recalcitrantes *moros* del sur, con los cuales se peleaba en guerra justa. Esto es lo que pidió el procurador general de Filipinas Hernando de los Ríos Coronel en 1605 para los “*indios mahometanos*” al mismo tiempo que para los zambales de Luzón y los negritos.⁵⁹ En 1607 reiteraba su pedido con relación a los joloanos y maguindanaos de forma más argumentada. Entre las razones que obligaban a autorizar esta sujeción, “*La primera [era que] estos son nuestros*

⁵⁷ El tema de la esclavitud en Filipinas ha sido tratado particularmente por William Henry Scott, *In the Spanish Philippines*, Manila, De La Salle University Press, 1991 y Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico, from Chinos to Indians*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014, pp. 32-72.

⁵⁸ Véase, por ejemplo, en *Casos morales resueltos por los pp. Juan de Ribera y Diego de Bobadilla desde 1602 a 1636*, Archivum Historicum Societas Iesu Cataloniae, Fildiv-010, t. I, doc. 9, f. 147r-148v, editado y traducido al francés por Jean-Noël Sanchez, “Autour d’une source: de l’esclavage aux Philippines, XVIe-XVIIe siècles”, André Gounot y Jean-Noël Sanchez, *Source(S)*, 7, n. 2, 2015, doc. 9, pp. 138-140.

⁵⁹ AGI, Fil., 27, 51.

*Enemigos y mahometanos casi todos y enemigos de Nuestra sancta fee Catholica contra quienes Justa [era] la guerra [...] La segunda que nos vienen a rrobar a nuestra tierra donde no tenemos ninguna seguridad y an muerto y cautivado mui grande suma de gente naturales de las islas Vasallos de V. alt. a quien[es] tiene obligacion de defender”.*⁶⁰ En la misma época, los jesuitas barajaban también en sus *Casos Morales* la cuestión de la licitud de esta esclavización defendida por el gobernador Acuña.⁶¹ Hubo, sin embargo, que esperar hasta 1620 para que una real cédula ordenara al gobernador Alonso Fajardo que se ejecutase la servidumbre ordinaria contra los musulmanes. Esta fue en concreto la normativa retomada en la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1680.⁶²

Aun así, el estado de las prácticas esclavistas de los españoles en el archipiélago siguió siendo borroso. Por ejemplo, en 1655, el esclavo del exgobernador Corcuera puso una demanda contra su amo ya que, supuestamente, todos los *indios* filipinos eran libres. Corcuera tuvo que defenderse argumentando que el dicho esclavo era *moro de nacimiento*, que había sido tomado de niño tras la rendición de los musulmanes de Joló y que, como tal, lo había conservado.⁶³

Sin embargo, la publicación en 1679, tras la proclama de libertad de los chichimecas⁶⁴ seguida por la de los araucanos,⁶⁵ de una cédula de liberación universal de los indios, iba a poner en peligro las prácticas en materia de esclavitud de los españoles instalados en Filipinas. La recepción de esta decisión en Manila provocó un auténtico terremoto, y suscitó largas explicaciones. La comunidad manileña aclaró entonces, en un largo expediente, en qué consistían sus fuentes de abastecimiento de esclavos, y defendió la legitimidad de seguir esclavizando a los musulmanes capturados en guerra justa.

⁶⁰ AGI, Fil. 27, 53.

⁶¹ A.H.S.I. Cat, Fildiv-010, t. I, f. 145r-146v, en Jean-Noël Sanchez, “Autour d’une source”..., doc. 8, pp. 134-138.

⁶² *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, Julian de Paredes, 1681, Libro VI, título II, ley 12.

⁶³ AGI, Fil., 4, 40.

⁶⁴ AGI, México, 46, n 71.

⁶⁵ AGI, Chile, 57.

No obstante, el documento revelaba de paso la ambigüedad de su posicionamiento frente a las prácticas esclavistas de los musulmanes. En efecto, al reconocer que los españoles adquirirían esclavos comprados al sultanato de Macasar, que a su turno se abastecía en parte con el fruto de las razias joloanas, confesaba ser partícipe de un complejo circuito de esclavitud en el que los moros también asumían el papel de socios comerciales directa o indirectamente.

Pero Manila podía contar sin duda con la confusión de Madrid: el fiscal que evaluó el memorial manileño en el Consejo de Indias contestó en el margen del capítulo sobre el caso planteado por los joloanos y maguindanaos, dando muestra de escasa comprensión en cuanto a los individuos referidos con la expresión de moro: “*es de parecer que todos los esclavos que se ballaren en Filipinas de esta calidad y vinieren a ellas siendo moros sean bechados de las Yslas y no se admittan; y que lo mismo se execute con los que fueren de levante y criados entre Moros, como parece que son estos respecto de que assi se previene en la ley 19 tit. 26 lib. 9*”. Efectivamente, en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, tomo IV, libro IX, título XXVI, ley 19, se ordena de acuerdo con decretos de 1525, 1532 y 1550 “*que no pasen [a América] esclavos gelofes [jólofes] ni de Levante, ni criados entre moros*”, lo que por cierto situaba el problema y su solución muy lejos del espacio y del tiempo de nuestros malayos mahometanos.

Fuentes

Archivo General de Indias, Sevilla. AGI

Filipinas, Fil.

Indiferente, Ind.

México, Mex.

Patronato, Pat.

Chile

Acosta, José de, *De procuranda indorum salute*, Luciano Pereña (ed.), Madrid, CSIC, 1984.

- Aganduru Moriz, Rodrigo de, *Historia General de las Islas Occidentales a la Asia adyacentes, llamadas Philipinas*, t. I, *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, t. LXXVIII, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1883.
- Algunos susçessos de Philipinas del año de 1640 y de 1641*, Real Academia de la Historia, Jesuitas, Papeles, 9-2667.
- Andaya, Leonard, *The World of Maluku*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.
- Argensola, Bartolomé Leonardo de, *Conquista de las Islas Molucas*, Madrid, 1609.
- Bernand, Carmen y Serge Grunzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea. 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Blair, James y Emma Robertson, *The Philippine Islands (1493-1803)*, vol. XXIV, Cleveland (Ohio), The Arthur M. Clark Company, 1903, p. 275.
- Combes, Francisco, *Historia de Mindanao y Joló, y sus adyacentes. Progressos de la religion y armas catolicas*, Madrid, Herederos de Pablo de Val, 1667.
- Combes, Francisco, *Relación destas Islas Filipinas dividida en tres partes*, Manila, 1654, Real Biblioteca II / 3062.
- De la Costa, Horacio, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1961.
- Domínguez García, Javier, “Santiago mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54, núm. 1, 2006, pp. 33-56.
- Donoso, Isaac, “The Hispanic moros y cristianos and the Philippine komedya” en *Philippine Humanities Review*, 11-12, 2009-2010, pp. 87-120.
- Gaudin, Guillaume, *Penser et Gouverner le Nouveau Monde. L'empire de papier de Juan Diez de la Calle*, París, L'Harmattan, 2013.
- Gayangos, Pascual de (ed.), *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, París, Imprenta central de los ferrocarriles, A. Chaix y Ca., 1866, pp. 1-34.
- Hanke, Lewis (ed.), *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, Fondo de Cultura económica, 1943.
- Hanna, Williard A. y Des Alwi, *Turbulent times in Ternate and Tidore*, Banda Neira, Yayasan Warisan dan Budaya Banda Neira, 1990.

- Jacobs, Hubert (ed.), *Documenta Malucensia*, III, (1606-1682), Roma, Jesuit Historical Institute, pp. 227-229.
- Laarhoven, Ruurdje, *Triumph of Moro Diplomacy, the Maguindanao Sultanate in the 17th Century*, Quezon City, New Day Publisher, 1989.
- Lobato, Manuel, *Política e comércio dos Portugueses na Insulíndia, Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*, Macao, Instituto Português do Oriente, 1999.
- Majul, Cesar, *The Muslims in the Philippines*, Quezon City, University of the Philippines Press, 1973.
- Mira Caballos, Esteban, “Los orígenes de los repartimientos y las encomiendas indianas: algunas reflexiones”, *Las Antillas Mayores*, Madrid, Iberoamericana, 2000, pp. 13-30.
- Montero y Vidal, José, *Historia de la piratería malayo-mahometana en Mindanao, Joló y Borneo*, tomo 1, Madrid, Imp. de Manuel Tello, 1888.
- Morga, Antonio de, *Sucesos de las islas Filipinas*, México, edición de José Rizal, 1609, París, Librairie Garnier, 1890. Nueva edición, Manila, Instituto Histórico Nacional, 1990, p. 316.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, Julian de Paredes, 1681, Libro VI, título II, ley 12.
- Ricard, Robert, “Contribution à l’étude des fêtes de «moros y cristianos» au Mexique” en *Journal de la Société des Américanistes*, 24, núm. 1, 1932, pp. 51-84.
- San Agustín, Gaspar de, *Conquista de las islas Filipinas 1565-1615*, Manuel Merino (ed.), Madrid, csic, 1975.
- Sanchez, Jean-Noël, “Misión y Dimisión, Las Molucas en el siglo XVII entre jesuitas portuguesas y españoles”, Alexandre Coello de la Rosa, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 81-102.
- Sanchez, Jean-Noël, “Autour d’une source: de l’esclavage aux Philippines, XVIe-XVIIe siècles”, André Gounot y Jean-Noël Sanchez, *Source(S)*, 7, núm. 2, 2015, doc. 9.
- Santa Inés, Francisco de, *Crónica de la Provincia de San Gregorio Magno de religiosos descalzos de N. S. P. San Francisco, en las islas Filipinas, China, Japon, etc.*, 1676, Manila, Tipo-litografía de Chofre, 1892.

Scott, William Henry, *Slavery in the Spanish Philippines*, Manila, De La Salle University Press, 1991.

Seijas, Tatiana, *Asian Slaves in Colonial Mexico, from Chinos to Indians*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014, pp. 32-72.

Verissima relacion en que se da cuenta en el estado en que estan las Guerras en las Filipinas... en *Colección de documentos y manuscritos compilados por Fernández de Navarrete*, vol. VI, Nendeln Liechtenstein, Museo Naval de Madrid / Krauss-Thomson Organization Limited, 1971, doc. 4.

¿Es posible definir el confucianismo en términos de religión?: El discurso y su textualidad

Yong Chen*

¿Es el confucianismo una religión? Esta pregunta aparentemente sencilla ha preocupado a muchos estudiosos, tanto en Europa y Estados Unidos como en el este de Asia. Más importante aún, ¿podemos hacerla en el idioma chino? Wilfred C. Smith señaló una vez que se trata de un cuestionamiento que Europa nunca había sido capaz de responder y China nunca capaz de hacer.¹ Lo que está en juego aquí es nada menos que el problema predominante de la conceptualización de la religión, incluyendo tanto su evolución etimológica en la historia intelectual de Europa y su ausencia total (en el significado europeo) en el vocabulario chino antes de la era moderna.

Está de sobra decir que esta pregunta provocadora se plantea en las ramificaciones de la modernidad, en la que lo confuciano y lo euroamericano se han enfrentado y transformado entre sí profundamente. No existió una pregunta tal en China antes de la era moderna, debido a que las disciplinas académicas como la religión, la filosofía, la ética, la historia, etc., no se diferenciaban de entre los estudios confucianos.² Para hacer esta pregunta en el contexto chino,

¹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, MacMillan, 1963, p. 68.

² “Las grabaciones del ‘simposio del confucianismo y la religión’” (1), en el sitio www.confucius2000.com.

* Profesor-investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, Doctor en Filosofía, especialidad, Religión.

hay que examinar no sólo el significado de cada término, sino también las conceptualizaciones y categorías que se asumen implícita o explícitamente en la construcción semántica. En cualquier caso, debe hacerse a la luz de ambas sensibilidades intra e inter culturales.

La recepción de *religión* en el contexto chino

La introducción del concepto europeo de *religión* en el vocabulario chino ha demostrado siempre ser una cuestión difícil para los estudiosos. En chino clásico, no hay palabras equivalentes al concepto europeo *religión*, pero existen varios términos que ya se han utilizado en conexión con lo que se puede denominar como la religión en la era moderna. Uno de los términos es *dao* 道, que originalmente significa el camino, o el gran principio cosmológico que rige el funcionamiento del universo; pero cuando se utiliza en relación con las creencias religiosas y las organizaciones religiosas, se refiere a una secta, como Xiantian Dao 先天道 (la secta de pre-nacimiento) y Taiping Dao 太平道 (la secta de gran paz).³ Otro término, *zong* 宗, que originalmente significa el culto ancestral y tradición ancestral, se ha ampliado para denotar secta religiosa o facción, y está en estrecha asociación con las creencias y actividades de sacrificio.⁴ Pero el término más cercano al concepto europeo *religión* es *jiao* 教, como se ve en los casos de Rujiao 儒教, Daojiao 道教, y Fojiao 佛教, o *confucianismo*, *taoísmo*, o *budismo*, respectivamente.⁵

Sin embargo, tanto *dao*, *zong*, y *jiao*, como otras palabras monosilábicas, se han desvanecido en el chino moderno en gran parte debido al movimiento vernáculo en el siglo XX en el que la lengua clásica y literaria fue reemplazada

³ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1961, p. 2.

⁴ Hengyu, "Lun Zongjiao" en *Shijie hongming zhaxue jikan*, 1998, vol. 3.

⁵ Yao Xinzong, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 28.

por el lenguaje coloquial, que a su vez hizo palabras compuestas que normalmente consiste en dos caracteres. Como resultado, en chino moderno se usa *zongjiao* 宗教 en lugar de *zong, jiao, dao*, o cualquier otra palabra monosilábica que se utiliza para hacer referencia a la religión. Comúnmente se sostiene que el término europeo *religión* fue traducido por primera vez en japonés como *shukyo*, y que enseguida, fue rápidamente adoptado por los intelectuales chinos (pronunciado como *zongjiao*).⁶

Curiosamente, el compuesto *zongjiao* existía ya en el vocabulario chino antes de su apropiación por el concepto de religión. De acuerdo con Hengyu, *zongjiao* —como una combinación de *zong* (secta) y *jiao* (enseñanza)— había estado en amplia circulación dentro del budismo zen, durante la dinastía Tang (618-907).⁷ En los textos de zen *Wudeng huiyuan* 《五燈會元》 y *Zongjing lu* 《宗鏡錄》, la palabra *zongjiao* aparece diez veces, donde *zong* y *jiao* presentan diferentes implicaciones. Mientras *jiao* se refiere a las enseñanzas de Buda, *zong* significa las enseñanzas de los discípulos de Buda; *zong* pertenece al dominio de los *jiao* y *jiao* guía los principios de *zong*. Sin embargo, cuando se utiliza como una combinación, *zongjiao* expresa las enseñanzas y doctrinas del budismo en general.⁸

Jordan Paper afirmó que *zongjiao* se aplicó originalmente al cristianismo con la extensión a otras religiones de origen extranjero en China, como el budismo y el islam.⁹ No está claro si Paper es consciente de las raíces indígenas de *zongjiao*,¹⁰ su observación se refiere al significado de su transformación en el contexto chino. De hecho, es precisamente a través de su aplicación al cristia-

⁶ Jordan Paper afirmó que *zongjiao* se ha utilizado como la traducción al chino estándar para “religión” desde el comienzo del siglo XX. Jordan Paper, *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 2.

⁷ Hengyu, “Lun Zongjiao” en *Shijie hongming zhexue jikan*, 1998, vol. 3.

⁸ *Ci Yuan* [Origen de los términos], Beijing, Shangwu yinshuguan, 1988, p. 441.

⁹ Jordan Paper, *The Spirits are Drunk...*, p. 2.

¹⁰ El caso de Julia Ching es un claro ejemplo de este error. Ella afirmó que la palabra *zongjiao* no existía en el vocabulario chino hasta finales del siglo XIX. Ching, *Chinese Religions*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1993, p. 2.

nismo que *zongjiao* se transforma de un “concepto natural” a un “concepto técnico”,¹¹ o de una denominación específica a un término genérico. Entonces, la implicación autóctona de *zongjiao* da lugar a un nuevo significado superpuesto por el concepto europeo de religión. A partir de este punto, *zongjiao* ha sido constantemente utilizado para cualquier religión que sea hasta cierto punto institucionalizada. No sólo se ha integrado al sistema semiótico chino, sino también se ha popularizado y vuelto importante en los discursos modernos en China. De hecho, ahora pueden participar en el proceso chino de significación tan funcionalmente como lo hace su contraparte *religión* en los idiomas europeos.

La visión holística y panorámica de “confucianismo”

A primera vista, “¿Es el confucianismo una religión?” parece ser una cuestión bien establecida y clara: si el confucianismo puede ser admitido en la categoría de religión -la cual es de origen europeo- pero continúa experimentando ramificaciones interculturales. Sin embargo, la aparente “pulcritud” de la cuestión sólo puede ser posible en los idiomas en que tal categoría, religión, está asentada. Sin duda, la afinidad etimológica entre “Confucio” y “confucianismo”¹² en los idiomas europeos de inmediato hace referencia a “Cristo” y “cristianismo”, “Mahoma” y “mahometismo” (Islam) o “Buda” y “budismo”, pudiendo enumerar más ejemplos.¹³ Sin embargo, el paralelismo en estas correspondencias sig-

¹¹ “Concepto natural” se refiere a una palabra nativa que viene de uso convencional y sin embargo no está definido o teorizado, en tanto que “concepto técnico” está cuidadosamente definido o teóricamente construido con fines académicos. Ver Platvoet y Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*, Leiden, Brill, 1999, pp. 501-503.

¹² Tanto los términos de “Confucio” y “confucianismo”, aunque escrito de manera diferente a partir de hoy, fueron inventados por los jesuitas para designar Kongzi (c. 551-479 aec.) y sus enseñanzas, respectivamente. Ver Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Australian National University, Tesis Doctorado (PhD.) en Filosofía, 1972, p. ix; y Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, N. C., Duke University Press, 1997, pp. 71, 324 n2.

¹³ W. C. Smith argumentó que la aparición de términos como “judaísmo”, “cristianismo”, “islam”, “taoísmo”, “confucianismo”, “budismo”, etc., es peculiar a una cosificación del siglo XIX del

nificantes sólo señala una conveniencia etimológica.¹⁴ La forma en que la palabra “Confucio” se usa en las narrativas sobre el confucianismo en chino, simplemente no es paralela a la de “Cristo” en el cristianismo.

La particularidad de las manifestaciones históricas y sociales del confucianismo y el cristianismo desafía cualquier analogía apresurada entre las dos tradiciones, apelando a la imaginación lingüística. Las condiciones bajo las cuales los jesuitas crearon la palabra “confucianismo” para designar a “la secta de los literatos”¹⁵ determina que puede constituir un reflejo fiel de las sutilezas y complejidades que están heurísticamente registradas en *rujia*, *rujiao*, *ruxue*, o más genéricamente en *ru* 儒.¹⁶ En chino, el término *ru* no deriva de Kongzi (孔子, el equivalente chino del nombre latinizado “Confucio”) como en los idiomas europeos “confucianismo” se relaciona con “Confucio”; tampoco hay un consenso sobre cuál de los términos *rujia*, *rujiao*, y *ruxue* —cuyo significado es ampliamente superpuesto— es más equivalente a “confucianismo” en el uso real.

Para los euroamericanos, el término “confucianismo” inmediatamente evoca una visión holística y panorámica que abarca su fascinación por la tradición china en su conjunto. De hecho, es a través de los conceptos de “Confucio” y “confucianismo” que Europa se ha circunscrito a imaginar China desde el siglo XVII. Para los primeros jesuitas, Confucio y la civilización china eran sinónimos hasta cierto punto y el término “Confucio” o “confucianismo” se mantuvo como

concepto de la religión. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, MacMillan, 1963, pp. 1-19, 51-79, 124-152, 193-202.

¹⁴ El término “confucianismo” con su ortografía actual fue acuñado en el siglo XIX (1862), junto con “Boudism” (budismo) en 1801 y “Tauism” (taoísmo) en 1839. Ver Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism...*, p. 4.

¹⁵ Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius...*, p. 2.

¹⁶ Con el fin de evitar la confusión terminológica, algunos investigadores sugieren que *rujiao* se traduzca como la religión de Confucio, *rujia* Confucianista (Escuela), y *ruxue* el conocimiento confuciano. Ver He Guanghu, “Zhongguo Wenhua de Gen yu Hua-Tan Ruxue de Fanben yu Kaixin” en *Yuandao*, no.2, Beijing, Tuanjie chubanshe, 1995.

una metonimia para cualquier cosa china.¹⁷ Como Lionel Jensen, el sinólogo americano, ha observado sagazmente:

Por mucho tiempo, el confucianismo ha sido considerado como el espíritu definitivo de los chinos, su religión civil, su culto oficial, su tradición intelectual. De hecho, para los occidentales el término “confucianismo” ha tenido una función tan variada como concepto fundador de la cultura china que se ha vuelto indistinguible de lo que significa —China.¹⁸

De hecho, la calidad metonímica de “Confucio” y “confucianismo” nunca debe ser subestimada, no sólo porque fueron inventados por los jesuitas para comprender la civilización china en primer lugar. Aunque no tiene homólogos chinos en el sentido estrictamente literal, estos términos tienen una función descriptiva suficiente para permitir a los jesuitas la comprensión intercultural. Pero también hay que señalar que “Confucio” y “confucianismo” se entienden como construcciones de interpretación en vez de representaciones de categorías nativas.

Ellos son representaciones de la lectura europea del siglo XVII de la experiencia misionera de los jesuitas durante el fin de la China Ming, representaciones que se emplearon, y se han conservado, como elementos dentro de un sistema universal de clasificación por el idioma, la cronología, la ciencia y la fe.¹⁹

Desde el siglo XVII, estos términos han sido explotados sistemáticamente en el establecimiento de las formas y de los paradigmas a partir de los cuales Europa se ha esforzado para entender a China. Incluso hoy en día, la conceptualización euroamericana de la cultura china continúa siendo procesada a través del apalancamiento paradigmático de estas construcciones conceptuales. Como

¹⁷ Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism...*, pp. 4, 117.

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ *Ibidem*, p. 141.

consecuencia de ello, la visión holística y panorámica evocada por estos términos se ha codificado de forma continua en el proceso de interpretación de la tradición china por los euroamericanos.

La utilidad de términos tales como “Confucio” y “confucianismo” en el sistema semiótico euroamericano no ha sido cuestionada a pesar de sus posibles malas interpretaciones, porque, entre otras razones, dichas palabras son ahora una parte arraigada de las lenguas europeas, y utilizar cualquier otro término causaría una confusión innecesaria.²⁰ Empero, tenemos que tener en cuenta que el afianzamiento de “confucianismo” y otras construcciones en las lenguas europeas conduciría inevitablemente a una sanción de uso axiomático y acrítica. La “pulcritud” de términos tales como “confucianismo” en los idiomas europeos se deriva precisamente de su calidad holística y panorámica. Esta “pulcritud” está perfectamente ejemplificada en la forma en que la pregunta sobre la religiosidad confuciana se procesa en el contexto europeo. Cada vez que se pronunció la palabra “confucianismo”, a vista panorámica, es sancionada en ángulo recto sobre el proceso de significación, con el significante (la palabra “confucianismo”) y el significado (la conceptualización del confucianismo), produciéndose el establecimiento de una circular y exclusiva uno-a-uno correspondencia.²¹ No importa la forma de acercarse a él, el formato de la pregunta sobre la religiosidad confuciana en el sistema semiótico euroamericano parece estar bien definido, mientras que el procesamiento de la misma pregunta en el contexto chino está constantemente plagado de la oscuridad terminológica perteneciente a *rujia*, *rujiao*, y *ruxue*, los tres términos ambiguos y entremezclados.

²⁰ Jordan D. Paper, *The Fu-tzu: A Post-Han Confucian Text*, Leiden, E. J. Brill, 1987, p. 6.

²¹ Los términos “Confucio” y “confucianismo” se construyeron originalmente como metonimias por los jesuitas para referirse a “China, lo chino y la tradición china”. A pesar de que eran más y con mayor precisión delineados y detallados con el crecimiento del conocimiento de Europa acerca de China, su visión holística y panorámica se ha mantenido. Ver Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism...*, pp. 34, 50, 142.

La ambigüedad de los términos: *rujia*, *rujiao* y *ruxue*

Una investigación a fondo de la ambigüedad lingüística del discurso que encierra el cuestionamiento “¿Es el confucianismo una religión?” es necesaria y fundamental para comprender tanto el significado como la complicación de esta pregunta. En el contexto chino el problema lingüístico se dificulta por la naturaleza difusa de *rujia*, *rujiao* y *ruxue*.²² La calidad “desordenada” de estos términos refleja la naturaleza espontánea de un sistema nativo, significa su resistencia intrínseca frente a un intento de teorización que se basa en paradigmas y principios epistemológicos europeos. Por el contrario, la visión relativamente “holística” y “panorámica” conjurada por el término europeo de “confucianismo”, sugiere su capacidad de sancionar a la misma pregunta desde una perspectiva más incluyente y macroscópica. Esta discrepancia lingüística entre las construcciones chinas y euroamericanas de la cuestión sobre la religiosidad confuciana pone de relieve los problemas epistemológicos profundamente arraigados en la conceptualización del confucianismo con respecto a los paradigmas euroamericanos.

A pesar de que *rujia*, *rujiao* y *ruxue* se refieren al confucianismo en un sentido general, cada uno de ellos hace hincapié en diferentes aspectos de la tradición *ru*. Literalmente hablando, *rujia* es usualmente referido como “la secta de los literati”, *rujiao* “la enseñanza de los literati”, y *ruxue* “el conocimiento de los literati”.²³ Pero ninguno de ellos puede incluir la visión holística y panorámica que el término “confucianismo” hace en los idiomas europeos. Como resultado, en el contexto chino la panorámica de la pregunta “¿Es el confucianismo una religión?” es a menudo oscurecida por los criterios fragmentarios y conflictivos de estos tres términos. La elección de la palabra está predeterminada por el

²² Hay una serie de términos en el idioma chino que se pueden designar, aunque con distintos grados de precisión y utilidad, a lo que se conoce como “confucianismo” en los idiomas occidentales. Por lo tanto, el confucianismo puede ser llamado como *rujia*, *rujiao*, *ruxue*, *kongjiao*, *kongxue*, *daoxue* o incluso *ru* en un sentido más genérico, aunque los tres primeros términos han ganado mucha mayor visibilidad en el uso real.

²³ Ver Yao Xinzong, *An Introduction to Confucianism...*, pp. 26-30.

investigador y, a su vez, apoya su postura. En general, mientras que los partidarios del “confucianismo como una religión” muy probablemente se inclinarán por *rujiao*, sus opositores suelen preferir indistintamente a *rujia* o *ruxue*. Entonces, el procesamiento de la misma pregunta asume tres versiones diferentes en el contexto chino: 儒家是宗教嗎 (¿Es la secta confuciana una religión?); 儒教是宗教嗎 (¿Es la enseñanza confuciana una religión?); 儒學是宗教嗎 (¿Es el conocimiento confuciano una religión?). Dado que los tres términos pueden sancionar una percepción selectiva y filtrada del significado (el confucianismo), la relativa “pulcritud” de la cuestión en el contexto euroamericano queda, pues, en agudo contraste con la selectividad y la circularidad del discurso supuestamente igual en el contexto chino.

Para abordar la cuestión de la religiosidad confuciana en la textualidad china, uno en primer lugar tiene que superar la oscuridad semántica de *rujia*, *rujiao* y *ruxue*. Esta oscuridad semántica está presente no sólo entre los tres términos, sino también dentro de cada uno de ellos. Para ser más específicos, un uso indiscriminado de *rujia* probablemente conducirá a una confusión de sus consecuencias, porque hay una diferencia entre *rujia* como un término genérico y como una denominación específica. La dificultad de emplear *rujiao* y *ruxue* no es menos perjudicial, debido a las diferentes capas de significación del término, con cada capa indisolublemente unida a un contexto semántico específico.

La trascendencia de la limitación terminológica

El hecho de que no hay una designación holística y panorámica del confucianismo en el vocabulario chino, junto con las ramificaciones conceptuales del término *zongjiao*, supone un obstáculo aparentemente insalvable para cualquier intento de definir el confucianismo en la categoría de religión. La pregunta “¿Es el confucianismo una religión?” simplemente no puede ser procesada en chino sin causar graves ambigüedades y controversias. Para hacer tal pregunta en el sistema semiótico chino, se dirige la atención a aspectos no necesariamente

convergentes con los del discurso en las lenguas europeas. El problema se hace aún más agudo cuando se considera la cuestión de las tres versiones en el contexto chino, las cuales apuntan a diversas sutilezas y complejidades de la dimensión religiosa del confucianismo. La disparidad en la forma en que la cuestión es sancionada en los diferentes contextos es imputable fundamentalmente a las sutiles diferencias de estos términos. En cualquier caso, si las tres versiones de la cuestión acogen el tema con la misma susceptibilidad sigue siendo cuestionable. Esta incertidumbre en última instancia, cuestiona la validez de la pregunta misma.

Se sostiene comúnmente que el confucianismo como una tradición histórica ha asumido múltiples facetas y características que se extienden mucho más allá de la definición de conceptos y construcciones. En otras palabras, es una entidad sin fisuras que ha penetrado y que caracteriza cada rincón y cada dimensión de la sociedad tradicional china.²⁴ Cualquier esfuerzo por marcar una línea divisoria clara entre lo que es confucianismo y lo que no es confucianismo, está condenada a ser una ilusión. Por tanto, es crucial que *rujia*, *rujiao* y *ruxue* se tomen como construcciones convenientes en lugar de las representaciones fieles de la tradición confuciana. Son fundamentales en el establecimiento de la erudición confuciana, sobre todo en la discusión sobre la religiosidad confuciana. Sin la función heurística de estos términos, la erudición confuciana habría sido imposible en primer lugar. Sin embargo, a diferencia de la visión holística y panorámica del “confucianismo” que sanciona el contexto euroamericano, las complejidades semánticas de *rujia*, *rujiao* y *ruxue* elaboran esta cuestión de una manera tal que sólo puede hacerse dentro del sistema semiótico chino.

La investigación etimológica de *rujia*, *rujiao* y *ruxue* ha demostrado que estos términos, al igual que muchos otros en el idioma chino, son muy ambiguos y poco definidos. Se utilizan generalmente sin el examen necesario. En gran

²⁴ Por ejemplo, Yu Yingshi argumentó que el confucianismo no era sólo una filosofía o religión, sino más bien un sistema integral que rige todos los rincones y la dimensión de la sociedad tradicional china. Yu Yingshi, *Xiandai ruxue lun* [*El conocimiento confuciano moderno*], Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1998, p. 230.

medida, estos términos sólo pueden ser contados como categorías populares que se encuentran sin articulación epistemológica y elaboración conceptual y tienen que ser sometidos para participar en las construcciones teóricas. Mientras *rujia*, *rujiao* y *ruxue* pueden aún causar ambigüedades, es imposible negar su utilidad en el proceso de significación de la lengua china, simplemente porque no hay otros términos que puedan remplazarlos. De hecho, muchos estudiosos especializados en el confucianismo han desarrollado una cierta comprensión de éste mucho antes de que se convirtieran en eruditos confucianos. Y es precisamente a través de las categorías populares, como *rujia*, *rujiao* y *ruxue* que estos investigadores han desarrollado su comprensión inicial del confucianismo.

Dos factores han determinado manifiestamente la ventaja de *rujiao* en el proceso de significar la religiosidad del confucianismo: su estrecha asociación con los términos de *fojiao* y *daojiao* -a veces, referidos colectivamente como *sanjiao* 三教- y su construcción retrospectiva iniciada por la introducción del concepto europeo de religión. Prácticamente, es *rujiao* en lugar de *rujia* y *ruxue* el más capaz de abarcar el aspecto religioso del confucianismo en un sentido heurístico. A diferencia de *rujia* y *ruxue* que se inclinan a la atención directa a la dimensión intelectual del confucianismo, es más probable que *rujiao* incluya el “pequeño” lado de la tradición en la percepción. A juzgar desde esta perspectiva, *rujiao* está más cerca de la palabra “confucianismo” para evocar una imagen de “religión civil, culto oficial y tradición intelectual”²⁵ de la sociedad tradicional china. Es probablemente en este sentido que una aplicación prescriptiva y perspicaz de *rujiao* es significativa para resolver la complejidad lingüística en la pregunta “¿Es el confucianismo una religión?”²⁶.

²⁵ Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism...*, p. 4.

²⁶ Se ha sugerido por He Guanghu que no debe tomarse como la totalidad de la tradición confuciana. En cambio, se prescribe que *rujiao* se refiere a la religión nativa china que se originó durante los períodos Shang y Zhou (1600-249 aec. ~). Consiste en la creencia central en el Dios del cielo, las congregaciones y la teología encarnada en el aprendizaje confuciano (*ruxue*). He Guanghu, “Zhongguo Wenhua de Gen Yu Hua...”.

Sentido y alcance de la cuestión “ ¿Es el confucianismo una religión?”

El significado puede ser creado no sólo por cómo se contesta una pregunta, sino también por cómo se hace. Esto es especialmente cierto cuando se trata de discutir la cuestión de la religiosidad confuciana. Las ramificaciones lingüísticas de este planteamiento han sugerido que abarca diferentes valores e implicaciones en distintos contextos. En otras palabras, la pregunta se dirige a las audiencias euroamericanas y chinas con diferentes prioridades y sutilezas. Esta diferencia no se deriva tanto de ambigüedades lingüísticas y problemas epistemológicos como de la relevancia de la pregunta para las texturas culturales y políticas de la sociedad china. Para desmontar la complejidad de la cuestión en el contexto chino, por lo tanto, no sólo es importante entender la religiosidad confuciana en sí, sino también es crucial descifrar la manera china de interpretar la tradición y la modernidad en la época post-confuciana.

En este punto, la teoría de Ferdinand de Saussure sobre el sintagma²⁷ puede arrojar luz para comprender el significado y la complicación del discurso “¿Es el confucianismo una religión?” Según Ferdinand de Saussure, las palabras en el discurso están implicadas en relaciones sintagmáticas y asociativas; donde la primera está creada al interior del discurso basado en la naturaleza lineal del lenguaje y la segunda es adquirida fuera de él apelando a la asociación mental.²⁸ Mientras que un sintagma sugiere de inmediato una orden de sucesión y un número fijo de elementos, las relaciones de asociación de los términos se obtienen sin números fijos ni un orden definido.²⁹ A través de la comprensión de

²⁷ De Saussure llamó a la combinación de palabras unidas en la naturaleza lineal de un sintagma, ya que cree que las palabras en el discurso adquieren las relaciones basadas en la naturaleza lineal del lenguaje. La noción de sintagma implica no sólo palabras, sino también a los grupos de palabras, a las unidades complejas de todas las longitudes y tipos. Frase es el tipo ideal de sintagma. Ferdinand De Saussure, “Course in General Linguistics” en *Norton Anthology: Theory and Criticism*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2001, pp. 974, 975.

²⁸ *Ibidem*, pp. 974-976.

²⁹ *Ibidem*, p. 976.

la naturaleza de las relaciones que unen a los términos, la mente crea tantas series asociativas como sean necesarias para las diversas relaciones. Una palabra puede evocar todo lo que puede estar asociado con ella de una forma u otra.³⁰ Por lo tanto, un término en el discurso adquiere valor de su entorno, tanto de las relaciones sintagmáticas como de las asociativas. Es decir, el valor de un término en el discurso depende de lo que está fuera y alrededor de él.³¹

Para investigar la implicación de un discurso, es necesario tener en cuenta no sólo la relación que une las diferentes partes de un sintagma, sino también la relación que vincula a la totalidad de sus partes.³² Por lo tanto, el significado de un discurso tiene que ser interpretado a la luz de las relaciones que constituyen el entorno de los términos. En concreto, el discurso de “¿Es el confucianismo una religión?” debe ser abordado desde las relaciones sintagmáticas y asociativas de los términos que componen la pregunta. Mientras que el primero se refiere a la relación dentro del discurso entre “confucianismo” y “religión”, la última implica las asociaciones respectivas de los dos términos que se forman fuera del discurso. El mero hecho de que “confucianismo” y “religión” se yuxtaponen de tal sintagma indica que la concepción moderna del confucianismo está inextricablemente entrelazada con la percepción de religión. Esto sucede en las lenguas europeas y en la china, debido a que el sintagma de la cuestión asume la misma naturaleza lineal. Es precisamente en este sentido que la construcción de la pregunta en sí, tanto en contextos euroamericanos como en chinos, ya es sugerente e iluminadora, independientemente de su respuesta.

Sin embargo, como Li You-Zheng ha señalado correctamente, “los estudios euroamericanos sinológicos de los sujetos chinos dentro de las academias occidentales y los estudios de esos mismos sujetos dentro de las academias chinas son generalmente divergentes en el meollo, objetivo, propósito y perspectiva.”³³

³⁰ *Ibidem*, p. 976.

³¹ *Ibidem*, p. 970.

³² *Ibidem*, p. 975.

³³ Li You-Zheng, “Epistemological and Methodological Problems in Studies of Traditional Chinese Ethical Scholarship” en *New Literary History*, John Hopkins, 1995, vol.26, p. 528.

Esto es especialmente cierto cuando se trata de definir el confucianismo en la categoría europea de la religión. De hecho, la pregunta “¿Es el confucianismo una religión?” en el contexto chino es muy diferente de su contraparte euroamericana en términos de sus valores e implicaciones, principalmente debido a las diferentes relaciones asociativas de *rujiao* y *zongjiao* en comparación con las de “confucianismo” y “religión”. Los términos de *rujiao* y *zongjiao* están involucrados en relaciones asociativas que han contribuido significativamente a la ambigüedad y complejidad de la cuestión en chino.

Por un lado, el entrelazamiento mutuo de *rujia*, *rujiao*, y *ruxue* en su competencia para significar el confucianismo tiene probabilidades de inducir una tendencia centrífuga hacia algo que tiene que ver con la concepción de la religión. Incluso si está suscrito *rujiao* como la opción más legítima para interpretar la pregunta sobre la religiosidad confuciana, el problema de la significación no se resolverá de forma automática. Esto no es sólo debido a la ambigüedad encarnada en las connotaciones de *rujiao*, sino también por su implicación en las relaciones asociativas con los términos de *fojiao* (budismo) y *daojiao* (taoísmo), representado colectivamente como *sanjiao*. Sin embargo, *sanjiao* como tal, por lo general, hace referencia a las doctrinas de las tres tradiciones en un sentido histórico y la evocación no tiene necesariamente un sentido de la religiosidad en el sistema semiótico chino. Por lo tanto, si el *rujiao* aún no se ha justificado como una opción por defecto en la designación de confucianismo con respecto a su religiosidad, sus relaciones asociativas con los términos de *rujia* y *ruxue*, y con *fojiao* y *daojiao* en extensión, simplemente diluyen su legitimidad aún más.

Por otra parte, el concepto de *zongjiao* durante mucho tiempo ha sido percibido como una aguda oposición a las nociones de democracia y ciencia en la historia moderna de China, un legado exclusivamente atribuible al triunfo del Movimiento del Cuatro de Mayo.³⁴ Inspirado por la Ilustración del Oeste y

³⁴ El Movimiento del Cuatro de Mayo tuvo lugar en 1919 como la culminación del Movimiento de la Nueva Cultura. Protestó principalmente contra la agresión de los poderes imperialistas a China e instó a la iluminación. “Señor D” (democracia) y “Señor S” (*Science*, ciencia) son las dos consignas famosas del movimiento.

convencido por el progreso de la ciencia y la tecnología, la generación del Movimiento del Cuatro de Mayo defendió las reformas culturales que abarcan la eliminación de todas las religiones, las cuales fueron consideradas como superstición y, por lo tanto, contrarias a la modernización del Estado.³⁵ Se cree comúnmente que la religión estaba destinada a desaparecer de la sociedad humana pues su duradera falsedad había sido demostrada por la ciencia moderna.³⁶ Esta actitud radical hacia la religión se ha inculcado en la mentalidad de las generaciones de intelectuales chinos, y los estudios chinos de la religión en general han asumido una posición crítica. Mientras que en las academias chinas el término *zongjiao* se relaciona todavía con la ética, la filosofía y otras categorías, a nivel popular se asocia a menudo con las nociones de feudalismo, superstición, atraso, etcétera; simplemente debido a la prevalencia del sentimiento del Cuatro de Mayo.

En comparación con *rujiao* y *zongjiao*, los términos “confucianismo” y “religión” están imbuidos con implicaciones diferentes en idiomas europeos. A diferencia de las visiones difusas de *rujiao*, *rujia* y *ruxue* en lo que significa la religiosidad confuciana, la visión de “confucianismo” está bastante concentrada y condensada. La estrecha asociación del “confucianismo” a términos como “taoísmo”, “budismo” y “cristianismo” induce una tendencia centrípeta hacia un sentido de religiosidad. A pesar de que su dimensión humanista es usualmente enfatizada, los estudios comparativos del confucianismo con otras religiones indican la legitimidad del empleo de paradigmas religiosos para conceptualizar la tradición confuciana. Esto no es algo automáticamente aprobable en las academias chinas, donde siempre hay una distancia delicada entre la religión y el confucianismo. El contraste entre la recepción de *zongjiao* y “religión” en sus respectivos contextos es aún más dramática. A diferencia de *zongjiao* que se trata a menudo con indiferencia y desconfianza en China, el concepto de religión causa mucha menos crítica en Europa y Norteamérica a nivel académico y popular. En el contexto euroamericano, en lugar de estar asociado con las nociones

³⁵ Douglas Lancashire (trad.), *Chinese Essays on Religion and Faith*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1981, p. 6.

³⁶ *Ibidem*, p. 6.

de feudalismo, superstición y atraso, el concepto de religión es percibido a menudo con respecto a la espiritualidad, la moralidad y la pasión. Así, además de sus significados de carácter descriptivo, el término “religión” por lo general lleva una implicación halagüeña de “devoción, fidelidad, fe, conciencia, afecto, piedad o apego”.³⁷

Las relaciones asociativas de los términos de *rujiao* y *zongjiao* reflejan las circunstancias políticas, culturales y sociales bajo las cuales se plantea la cuestión sobre la religiosidad confuciana en el contexto chino. En estas relaciones, todos participan en la composición de valores e implicaciones del discurso. Por lo tanto, la importancia de la cuestión sólo puede ser reconocida cuando estas circunstancias, atribuibles a la naturaleza traumática de la historia moderna de China, se tengan plenamente en cuenta. Este carácter traumático se manifiesta en una de las más agudas ironías de China: que por un lado, alega una civilización de cinco mil años de antigüedad, mientras que por el otro, ha experimentado una extrema desintegración de la tradición en el siglo XX. Por lo tanto, cualquier pregunta acerca de la religiosidad confuciana tiene que tener en cuenta esta complejidad histórica y cultural y es necesario contemplar las consecuencias del empleo de los paradigmas religiosos para interpretar y esquematizar la tradición y cultura chinas. En este contexto, es apenas sorprendente cuando Yu Dunkang sostiene que la cuestión sobre la religiosidad confuciana es epistemológicamente una pseudo-pregunta, una polémica pura con cuestiones ideológicas en juego.³⁸ Zhang Dainian, filósofo chino contemporáneo, ha expresado una opinión similar: “No hay necesidad de discutir la cuestión, no se logrará un consenso en la disputa”.³⁹

Si tomamos en cuenta la historia moderna china, el discurso “¿Es el confucianismo una religión?” siempre ha tenido que ver con el problema de la super-

³⁷ *The Oxford English Dictionary*, segunda edición, vol. 13, p. 569.

³⁸ Yu Dunkang es investigador del Instituto de Investigación sobre las Religiones del Mundo. Ver “Las grabaciones del ‘simposio del confucianismo y la religión’” (1), www.confucius2000.com.

³⁹ Cui Gang, “Rujiao Wenti zai Fansi” [“Repensar la pregunta sobre la religiosidad del confucianismo”], <http://www.confuchina.com>.

vivencia nacional. “La controversia sobre ‘si el confucianismo es una religión’, no es otra cosa que una manifestación de la santificación y de los enfoques de la secularización en el confucianismo: el primero tratando de aumentar la solidaridad social al reestructurar el confucianismo como un sistema religioso; mientras que el segundo es un intento de retratar a Confucio y Mencio como reformadores sociales con orientaciones racionales y éticas. Sin embargo, la preocupación fundamental de los dos enfoques no es el confucianismo ni la religión, sino la nación”.⁴⁰ En contraste con la ansiedad acerca de la supervivencia nacional inserta en el discurso chino, la versión euroamericana de la cuestión ha logrado lavar el olor a sangre y pólvora desde el final del colonialismo. Hoy pareciera que es una pregunta teórica desde la comodidad del solaz intelectual en Europa y Estados Unidos, mientras que para China es más bien una cuestión cultural, socio-política y epistemológica que debe ser tratada no sólo en clases y conferencias, sino también en las calles. La relación sintagmática entre *rujiao* y *zongjiao* en el discurso chino, por lo tanto, está destinada a resaltar las relaciones asociativas que conllevan un significado socio-político y cultural en la experiencia china de la modernidad.

Fuentes

Ching, Julia, *Chinese Religions*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1993.

Ci Yuan [Origen de los Términos], Beijing, Shangwu yinshuguan, 1988.

Cui, Gang, “Rujiao Wenti zai Fansi” [“Repensar la pregunta sobre la religiosidad del confucianismo”] <http://www.confuchina.com>

He, Guanghu, “Zhongguo Wenhua de Gen Yu Hua: Tan Ruxue de Fanben yu Kaixin. Tan Ruxue de Fanben yu Kaixin” en *Yuandao*, Beijing, Tuanjie chubanshe, no. 2, 1995.

⁴⁰ Ye Renchang, *Jindai zhongguo de randui jidujiao yundong [El movimiento anti-cristianismo en la China moderna]*, Taipei, Yage chubanshe, 1988, p. 94.

- Hengyu, "Lun Zongjiao" en *Shijie bongming zhexue jikan*, vol. 3, 1998.
- Jensen, Lionel M., *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham N.C., Duke University Press, 1997.
- Lancashire, Douglas, (trad.), *Chinese Essays on Religion and Faith*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1981.
- Li, You-Zheng, "Epistemological and Methodological Problems in Studies of Traditional Chinese Ethical Scholarship" en *New Literary History*, John Hopkins, vol. 26, 1995.
- Paper, Jordan D., *The Fu-tzu: A Post-Han Confucian Text*, Leiden, E. J. Brill, 1987.
- Paper, Jordan D., *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- Platvoet, Jan G. y Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*, Leiden, Brill, 1999.
- Rule, Paul A., *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Australian National University, Tesis Doctorado (PhD.) en Filosofía, 1972.
- Saussure, Ferdinand de, "Course in General Linguistics" en *Norton Anthology: Theory and Criticism*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2001.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, MacMillan, 1963.
- The Oxford English Dictionary*, segunda edición, vol. 13.
- Yang, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1961.
- Yao, Xinzhong, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Ye, Renchang, *Jindai zhongguo de fandui jidujiao yundong* [*El movimiento anti-cristianismo en la China moderna*], Taipei, Yage chubanshe, 1988.
- Yu, Dunkang. "Las grabaciones del 'simposio del confucianismo y la religión'" (1), www.confucius2000.com
- Yu, Yingshi, *Xiandai ruxue lun* [*El conocimiento confuciano moderno*], Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1998.

Más allá del derecho *han*: historiografía sobre Qing y el derecho budista en Mongolia-Qing

Beatriz Juárez Aguilar*

La escritura de la historia del derecho en el Imperio del Gran Qing (1636-1912) ha sido influenciada por el conocimiento de lo que antecedió y de aquello que vino después, es decir, se ha remarcado su relación con la precedente dinastía Ming (1368-1644) y con la era republicana (a partir de 1912). En ambos puntos permea la presencia del derecho *han*¹ de la Planicie Central, es decir, la tradición jurídica directamente influenciada por el confucianismo, el legalismo, el neo-confucianismo, así como sus diversas codificaciones. Pero ¿qué resultará de un análisis del panorama jurídico enfocándose en el detalle de las diversas tradiciones que se observan durante el periodo? El presente texto, centrándose en el caso mongol, trata de responder a esta cuestión, por medio de un estudio apoyado por el pluralismo jurídico² y del cuestionamiento al sinocentrismo a través del postcolonialismo y de la historia jurídica crítica.³ Se buscará contestar en dos

¹ En este texto se utilizará anacrónicamente el término *han* para hacer referencia a los habitantes de la Planicie Central, que en inglés se denomina *China Proper*.

² *Cfr.* John Griffiths, “What Is Legal Pluralism?”, *Journal of Legal Pluralism & Unofficial Law*, 1986, pp.1-55; Franz von Benda-Beckmann y Keebet von Benda-Beckmann, “The dynamics of change and continuity in plural legal orders”, *Journal of Legal Pluralism*, 2006, pp. 1-44.

³ En el primer caso *cfr.* Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the artifice of History: Who speaks for Indian pasts?”, *Representations*, 1992, pp. 1-26; para el segundo, *cfr.* Laura F. Edwards, “The Peace, The meaning and production of law in the Post-revolutionary United States”, *UC Irvine Law Review*, 2011, pp. 565-585.

* Estudiante del Doctorado en Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México.

partes, en la primera se revisarán los principales giros en la escritura de la historia Qing y en su derecho, en la segunda se presentará un panorama jurídico de esta era no sinocéntrico, enfatizando el caso mongol.⁴

I. La Escuela de la Nueva Historia Qing y el derecho en Qing

El canon histórico de los chinos-*han* organizaba su pasado en monarquías que seguían un modelo confuciano de ciclos dinástico de surgimiento y caída donde los Qing eran una dinastía más.⁵ Según Peter Perdue, a pesar de que los mismos Qing “creían haber logrado algo sin precedentes”, a fin de crear continuidad con sus súbditos chinos-*han*, escribieron su versión de la historia oficial que ligaba sus hazañas a dinastías anteriores. Ellos no fueron los únicos.

Los nacionalistas tras la caída de la dinastía Qing en 1912, y estando la República China atacada, consideraron a los manchús responsables del debilitamiento imperial, por lo que rechazaron sus contribuciones; evaluaron la expansión territorial como “simplemente la culminación de anteriores proyectos dinásticos chinos [-*han*]”, donde “abarcaron el territorio que ‘naturalmente’ le pertenecía a China [-*han*]”. A partir de esta concepción, continúa Perdue, los nacionalistas “crearon la versión de la historia [...] que predomina hoy”,⁶ es decir, una centrada en loshan, donde “[h]istoriadores ortodoxos negaron la historia de cómo

⁴ Si bien los cuestionamientos y las reinterpretaciones que se han hecho al derecho chino-*han* son muy variados (por ejemplo, si era sólo penal, si era derecho o no), aquí sólo se hará referencia a la problemática identidad de la herencia de la Planicie Central con Qing.

⁵ William T. Rowe, *China's last empire, The Great Qing*, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, pp. 2-3. [N. del E. En China, el ciclo dinástico de nacimiento, auge y decadencia, en un primer momento histórico es una explicación orgánica, naturalista, de los procesos políticos humanos; y sólo cuando se ligan los valores confucianos a la permanencia y estabilidad social (política), es cuando se convierte la historia de las dinastías en un modelo de ética política, en un periodo posterior al establecimiento del modelo imperial].

⁶ Peter C. Perdue, *China marches West, The Qing Conquest of Central Eurasia*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, pp. 506-507.

la gente de la periferia interactuaba, formaba estados y retaba a los regímenes de la Planicie Central. Para justificar esta omisión se apoyaban en la tradición generalizada que los nómadas a caballo debían desmontar a fin de regir, es decir, tenían que aprender los modos chinos [-*han*] a fin de gobernar la Planicie Central”.⁷ Esta versión ha sido favorecida tanto por el gobierno de la República Popular China como por las principales corrientes académicas a lo largo del siglo XX.

La siguiente cita de J. K. Fairbank de un texto de 1942, nos ejemplifica esta perspectiva sinocéntrica.

Desde la Era de Bronce, [...] los habitantes del estado chino [-*han*] han estado rodeados de pueblos bárbaros de cultura inferior. [...] los chinos [-*han*] estaban impresionados con un hecho: que su superioridad no era de puro poder material sino de cultura. Cosas como el lenguaje escrito chino [-*han*] y el código de conducta confuciano eran signos de esta cultura y tan grande era su virtud [...], que ningún bárbaro podía resistirse. Poco a poco pero invariablemente, el bárbaro en contacto con China [-*han*] tendía a convertirse en chino [-*han*].⁸

Compartía esta explicación para el gobierno de los Qing, el historiador Ho Ping-ti, quien en 1967 señaló, “Qing es sin lugar a duda la más exitosa dinastía de conquista en la historia china y la clave de su éxito fue la adopción por los primeros gobernantes manchús de una política de sistemática sinización”, por lo que patrocinar el mismo sistema institucional y cultural resultaba ser la política más efectiva. En cuanto al gobierno, Ho consideraba que hubo “la adopción del sistema de gobierno de Ming [...] *in toto*”, aunque su derecho administrativo pareció haber sido “más metódico, regularizado y racional”. Para Ho, “pocas si es que algunas instituciones sociales y económicas se originaron en Qing”.⁹

⁷ Evelyn S. Rawski, *Early Modern China and Northeast Asia, Cross-Border Perspectives* Cambridge, Cambridge University Press, 2015, Conclusiones. [Kindle edition].

⁸ J. K. Fairbank, “Tributary Trade and China’s Relations with the West” en *The Far Eastern Quarterly*, vol. 1, no. 2, feb. 1942, pp. 129-130.

⁹ Ho Ping-ti, “The Significance of the Ch’ing Period in Chinese History” en *Journal of Asian*

En cuanto a las poblaciones de la periferia de la Planicie Central, Ho reconocía que “los manchús solos pudieron hacer políticas de control de largo alcance y diseñar un complejo aparato militar y administrativo”, donde políticas específicas de control y reubicación de poblaciones de chinos-*han* buscaban reemplazar sistemas nativos tribales por administración local china-*han*; en un principio esta sinización se dirigió a grupos étnicos diferentes a los *han* en Hunan, Hubei, Yunnan, Guizhou, Sichuan y Guangxi, más tarde se aplicó en partes de Gansu, Kokonor, el Turquestán chino y el oriente del Tíbet.¹⁰

Esta narrativa histórica fue seguida por las historias oficiales de la República China y la República Popular China, por lo que la historia del derecho, al ser dependiente de la narrativa estatal, reflejó una posición sinocéntrica. Es decir, si la periferia se sinificó ¿qué razón habría para estudiarla? Además, en la segunda parte del siglo XX, tras el Movimiento Antiderechista de 1957, el gobierno comunista impuso campañas de masas y de justicia popular que culminaron en un desorden político,¹¹ por lo que es previsible que la historia del derecho fuera dejada de lado.

Desde la sinología occidental en cuanto al derecho, el reto principal consistía en justificar el valor mismo de su estudio durante el periodo imperial, ya que con excepción de especialistas, la comunidad general le restaba atención. Para William P. Alford este desinterés yacía “en el ojo del espectador y particularmente en las orientaciones filosóficas y metodológicas”;¹² considera que en el caso de los grandes sinólogos clásicos¹³ existía una fuerte identificación con el punto de

Studies, 26, no. 2, 1967, pp. 191-193.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 189-191.

¹¹ Chen Jianfu, *Chinese Law, Context and Transformation*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2008, p. 88.

¹² William Alford, “Law, Law, What Law? Why Western Scholars of Chinese History and Society Have Not Had More to Say about Its Law” en *Modern China*, vol. 23, octubre 1997, p. 401.

¹³ Entre los sinólogos clásicos referidos por Alford, quienes trabajaron entre 1930 y 1980, se encuentran: Arthur Wright, Etienne Balazs, Hans Bielenstein, Peter Boodberg, Henri Cordier, Robert des Rotours, Wolfram Eberhard, Jacques Gernet, Henri Maspero, Frederick Mote, David Nivison, Allyn Rickett, Karl Wittfogel y Yü Ying-shih. *Ibidem*, p. 402.

vista de la élite *han* debido a que las fuentes consultadas eran compiladas por eruditos-oficiales, por ejemplo, las historias dinásticas, soslayando la forma en que la ley pudo haber actuado en la vida del pueblo en general. Entonces “suscribían y ayudaron a perpetuar una imagen de la China [*-han*] en la que la ley era vista como un instrumento social inferior y [si] se recurría a ella era un indicador [de] que el gobernante y sus delegados habían fallado en conducir apropiadamente a la gente a través de la persuasión moral y el comportamiento ejemplar”.¹⁴

William T. Rowe señala que en la segunda mitad del siglo XX, principalmente pero no sólo en Estados Unidos, ocurrieron tres importantes giros revisionistas en la escritura de la historia Qing. El primero surgió entre las décadas de 1970 y 1980, influenciado por estudios sobre el pasado europeo y estadounidense. Se dejaron de lado los eventos y las grandes figuras políticas, militares y diplomáticas para centrarse en estructuras sociales, económicas y culturales. Este nuevo enfoque, se centró en Qing por sí mismo, redimensionando el rol que tuvo Europa, no sólo dentro del imperio sino que al comparar datos socioeconómicos se apuntaló una visión de Qing dinámica y próspera, con un estándar de vida más alto que la mayor parte de Europa Occidental; de la misma manera se aplicaron temporalidades de larga duración que dieron cuenta que los procesos en Qing se extendían más allá de hitos cronológicos como 1644 y 1911.¹⁵

Entonces, investigaciones sobre historia política e institucional mostraron que ha habido “una separación sustancial entre los pronunciamientos públicos y la práctica real”,¹⁶ siendo el derecho una de estas áreas. El acceso a extranjeros a archivos imperiales a principios de los ochenta,¹⁷ permitió escribir una “historia de China centrada en China”. Historiadores y juristas comenzaron a ver

¹⁴ *Ibidem*, pp. 401-403.

¹⁵ William T. Rowe, *op. cit.*, pp. 3-5.

¹⁶ Joanna Waley-Cohen, “Changing spaces of empire in eighteenth-century Qing China” en Nicola di Cosmo y Don J. Wyatt (eds.), *Political frontiers, ethnic boundaries and human geographies in Chinese History*, Londres y Nueva York, Routledge Curzon, 2003, p. 10.

¹⁷ You Chenjun, “How a ‘New Legal History’ Might Be Possible: Recent Trends in Chinese Legal History Studies in the United States and Their Implications”, *Modern China*, 2013, p. 172.

que el espectro legal era más importante de lo que las historias ortodoxas reconocían —tanto la imperial como la sinológica—, por lo que el derecho se volvió “un punto focal valioso” para “temas como la brecha entre ideología y realidad, la forma en que se conducían a nivel local los esfuerzos centrales para ejercer control, el destino de las mujeres, los forasteros y otros sujetos previamente secundarios de la historia china [-*han*]”.¹⁸

Rowe señala que a la segunda ola revisionista se le conoce como el giro hacia Asia Interior, donde las identidades étnicas reconceptualizaron a los Qing, pues a los actores históricos no chinos se les dio una “nueva subjetividad activa y una agencia autónoma”. Por medio del estudio de documentos en manchú, mongol y tibetano, se dibujó un panorama centrado en los manchús, donde los emperadores se consideraban gobernantes de varios pueblos, por lo que el rol de gobernantes confucianos era el papel que jugaban ante sus súbditos chinos [-*han*],¹⁹ pero simultáneamente adoptaban roles distintos ante otros grupos. Esta perspectiva de los Qing los diferenciaba de las otras dinastías chinas [-*han*] “y de ninguna tan dramáticamente como de Ming”, mostrando “un imperio universal, una unidad política multinacional dentro de la cual China (el previo territorio Ming) era simplemente un componente, aunque obviamente el más central y económicamente productivo”. Entonces, continúa Rowe, los Qing ya no fueron concebidos como víctimas del imperialismo, sino como un poder imperial que continuó hasta el siglo XX.²⁰

No obstante su reconocimiento, aún son muy pocas las investigaciones dedicadas a la diversidad jurídica en Qing. En su mayoría, son hechas por historiadores que trabajan un área específica, por ejemplo, Dorothea Heuschert el derecho mongol y manchú,²¹ Tian Hua y Matthew S. Erie sobre

¹⁸ William Alford, *op. cit.*, pp. 409-410.

¹⁹ Leo K. Shin, *The Making of the Chinese State: Ethnicity and Expansion on the Ming Borderlands*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 186.

²⁰ William T. Rowe, *op. cit.*, pp. 5-7.

²¹ Dorothea Heuschert, “Legal Pluralism in the Qing Empire: Manchu Legislation for the Mongols” en *The International History Review*, vol. 20, no. 2, junio 1998.

Xinjiang,²² Rebecca Redwood French, Timothy H. Barrett y Anthony Dicks²³ el derecho en el Tíbet. La dificultad que implican los estudios integrales hace que también haya muy pocos, como Chia Ning sobre el Lifayuan de la administración manchú²⁴ y Par Kassel los tratados desiguales.²⁵ El tercer giro de la historiografía sobre Qing mencionado por Rowe se apoyó de la historia mundial [*world history*] y la historia ecológica, para “dar paso a un nuevo énfasis histórico en los diferentes componentes de una holística masa terrestre euroasiática que siguió cursos locales diferentes a lo largo de una trayectoria de desarrollo comparable”. De esta manera, “los Qing fueron reconcebidos como efectivamente similares a los imperios Otomanos, Mogul, Romanov y tal vez hasta el napoleónico”, pues a través de la colonización y expulsión de otras culturas, usualmente antiguas y nómadas, fueron formando imperios con una administración centralizada para una población multinacional.²⁶ Desde el punto de vista jurídico, hay autores que han utilizado este paradigma en materias específicas, por ejemplo, Huricihan Islamoglu trabaja la propiedad de la tierra en los imperios Qing y Otomano y Evelyn S. Rawski, la interacción de los gobiernos de Corea, Japón y Qing-China.²⁷

²² Tian Hua, *Governing Imperial Borders: Insights from the Study of the Implementation of Law in Qing Xinjiang*, Tesis de doctorado, Universidad de Columbia, 2012; Matthew S. Erie, *China and Islam, The prophet, the party and the law*, Cambridge University Press, 2016.

²³ Cfr. los capítulos de estos autores en Rebecca Redwood French & Mark A. Nathan (eds.), *Buddhism and Law: An introduction*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

²⁴ Chia Ning, “Lifanyuan and the Management of Population Diversity in Early Qing (1636–1795)” en *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, Working Paper No. 139, 2012, pp. 1-21.

²⁵ Par Kristoffer Cassel, *Grounds of Judgment, Extraterritoriality and Imperial Power in Nineteenth-Century China and Japan*, Oxford University Press, 2012.

²⁶ William T. Rowe, *op. cit.*, p. 7.

²⁷ Huricihan Islamoglu, “Ottoman and Chinese Modernities Compared: State Transformations and Constitutions of Property in Qing and Ottoman Empires in the 18th and the 19th Centuries” en *Journal of Early Modern History*, vol. 5, no. 4, otoño 2001; Evelyn S. Rawski, *Early Modern China and Northeast Asia, Cross-Border Perspectives* Cambridge, Cambridge University Press, 2015, [Kindle edition].

Si bien, poco a poco, en los estudios acerca de Qing ya se empieza a contemplar una pluralidad jurídica, cuando se escribe la historia del derecho imperial y republicano, las construcciones y generalizaciones de la Planicie Central [*Han*] continúan como el único referente.²⁸

Como señala Evelyn S. Rawski en su obra *Early Modern China and Northeast Asia, Cross-Border Perspectives (China en la modernidad temprana y el noroeste de Asia, Perspectivas transfronterizas 2015)*, “[a] pesar de las investigaciones que muestran que los regímenes del noreste [...] desarrollaron modos burocráticos de gobernar y retórica política a través del largo contacto con estados chinos, la noción de que para que los hombres de la frontera pudieran conquistar a China tendrían que involucrarse en la cultura china, aún persiste”.²⁹ La persistencia de este malentendido hace más que necesaria la reelaboración del pasado Qing.

II. Más allá del derecho Han

La incorporación del estudio de los procesos en otras regiones más allá de la Planicie Central, permite conocer el papel de las actuales nacionalidades minoritarias en la historia nacional; lo cual concuerda con lo que Rawski considera es la apreciación de la mayoría de los participantes de los *Estudios de Historia y Geografía de la Frontera China (Zhongguo Bianjiang Shidi Yanjiu)*: la definición de China “debe incluir a las 55 nacionalidades minoritarias legalmente reconocidas en la RPC así como la mayoría han”. El “revaluar los modos en los que su

²⁸ Por ejemplo, Chen Jianfu, *Chinese Law, Context and Transformation*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2008; Wang Chang y Nathan H. Madson, *Inside China's Legal System*, Oxford, Chandos, 2013; Ren Xin, *Tradition of the Law and Law of the Tradition*, Westport, Greenwood Press, 1997; Robert Heuser, *Grundriss der Geschichte und Modernisierung des Chinesischen Rechts*, Alemania, Nomos, 2013; Stanley Lubman, “Studying contemporary Chinese law: Limits, possibilities and strategy” en *American Journal of Comparative Law*, 39, 2, 1991, pp. 293-341; Stanley Lubman, “The Study of Chinese law in the United States: Reflections on the Past and Concerns about the Future” en *Washington University Global Studies Law Review*, 1, 2003.

²⁹ Evelyn S. Rawski, *Early Modern China...*, Conclusiones.

historia está escrita” mostraría “la naturaleza multiétnica de la historia china y la complejidad de las interacciones humanas”.³⁰

El Imperio del Gran Qing (1636-1912) a través de los siglos rigió múltiples grupos humanos en diferentes espacios geográficos. Expandieron el territorio ocupado por la dinastía Ming (1368- 1644) a más del doble y para 1760, abarcaban al noroeste parte de lo que se conocería como Manchuria, así como al norte los territorios que actualmente comprenden Mongolia y la Región Autónoma de Mongolia Interior; al oeste, la Región Autónoma Uygur de Xinjiang; la Región Autónoma del Tíbet al suroeste y al sureste lo que hoy es Taiwán.³¹

Pamela Kyle Crossley, especialista en Qing, señala que de entre “los cientos o miles de las culturas históricamente verificadas”, el poder central de los Qing escogió a ciertos pueblos que tuvieron un desempeño en la conquista y desarrolló para ellos representaciones rituales, narrativas históricas e “inventó identidades coherentes y, si puede decirse, simplistas”;³² aunque uigures, mongoles, tibetanos, *han* y manchús no eran poblaciones monolíticas.³³ En cuanto a otros pueblos, éstos “fueron invisibles” para el poder central.³⁴

Crossley apunta que el imperio Qing construyó diversas narrativas históricas en diferentes idiomas, donde el ascenso manchú al poder era la coyuntura “temporal, espacial y moral” de todos. El control del pasado, les permitía controlar el presente y el futuro. “Lengua, religión, ritual y geografía ancestral se tejieron para componer el tapiz del imperio”.³⁵ Los emperadores, aunque siempre identificados como manchús, adoptaban diferentes formas de autoridad para

³⁰ *Ibidem*, Introducción, Epílogo.

³¹ Willard J. Peterson, *The Cambridge History of China, Volume 9, Part One: The Ch'ing Empire to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 7.

³² Pamela Kyle Crossley, “An early modern complex for Eurasian Empires”, *Faroqhi Qing Ottoman Seminar*, mayo 16, 2007, pp. 14, 17.

³³ Evelyn S. Rawski, “Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History” en *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, no. 4, 1996, p. 833.

³⁴ Pamela Kyle Crossley, “An early modern complex...”, p. 14.

³⁵ *Ibidem*, pp. 16-17.

estos pueblos.³⁶ De esta forma, ante los *ban* se presentaban como monarcas confucianos, adoptando el servicio civil y la filosofía neoconfuciana, de forma tal que —como señala el historiador Ho Ping-ti— “mucho de lo que tomamos como estado y sociedad confuciana ortodoxa se ejemplifica [...] con el periodo Qing”.³⁷

Otra identidad de autoridad que adoptada el emperador ante mongoles y tibetanos era la de *cakravartin* o Rey budista, quien rige por rectitud y no por violencia y cuya personificación era el emperador Ashoka (c.268-232 a.n.e.), quien gobernó casi todo el continente indio después del Buda Sakyamuni. A esta figura se le incorporaron desde el siglo XIV, la noción tibetana de líneas de reencarnación, la confuciana de líneas de descendencia ortodoxa y los Kanes mongoles (de Gengis Kan a Kublai Kan).³⁸ Así, los líderes manchús como Nurgaci (r. 1616-1626) y subsiguientes emperadores ostentaron títulos como “el Kan supremo” cuyo poder se basaba en confederaciones tribales; los mongoles reconocieron su autoridad y durante todo el imperio se refirieron al emperador como el Gran Kan.³⁹

En el caso de Xinjiang y los millones de súbditos musulmanes a través de todo el territorio imperial, la historiadora Tian Hua señala que “las élites manchús sabían relativamente poco sobre los musulmanes turcos (uygures)” por lo que el “reto ideológico” que representaba convertirse en monarcas islámicos no se hizo debido a que precisaban la aprobación de La Meca, la cual no podía ser manejada como lo habían hecho con Lhasa (Tíbet).⁴⁰

³⁶ Mark C. Elliott, *The Manchu way; the eight banners and ethnic identity in late imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2001, pp. 4-5.

³⁷ Ho Ping-Ti, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s ‘Reenvisioning the Qing’”, *The Journal of Asian Studies* (1998), p. 192; Evelyn S. Rawski, “Presidential Address: Reenvisioning...”, p. 834.

³⁸ *Cfr.* Rebecca Redwood French & Mark A. Nathan, “Introducing Buddhism and law” en Rebecca Redwood French & Mark A. Nathan (eds.), *Buddhism and Law...*, p. 5.

³⁹ Evelyn S. Rawski, “Presidential Address: Reenvisioning...”, pp. 834-835.

⁴⁰ Tian Hua, *Governing Imperial Borders...*, p. 33.

La diversidad étnica del imperio, el reconocimiento central de algunas poblaciones, la bastedad geográfica y los grandes costos que implicaban su administración y control, condujeron al establecimiento de múltiples jerarquías jurídico-administrativas con un control directo o indirecto. En la cúspide, el poder central fue creando y adecuando codificaciones y órdenes que priorizaban asuntos imperiales, por lo que hubo un énfasis en áreas que hoy entendemos como derecho administrativo y penal.⁴¹

En cuanto a la periferia, la visualización de algunos pueblos por parte del poder central implicaba un mayor reconocimiento a sus particularidades normativas; así por ejemplo, los *han* retuvieron su derecho —el comúnmente conocido como derecho tradicional chino—; los tibetanos, su derecho budista; los uigures, su derecho musulmán, entre otros. Aunque en cada una de estas macrorregiones imperaba, aparentemente, cierta costumbre jurídica, coexistían diferentes concepciones y formas de aplicación así como otras tradiciones en diversos grados. Las poblaciones que habitaban los extensos territorios dominados por Qing —reconocidas o no— eran muy heterogéneas entre sí y también hacia el interior de cada una; por lo que sus respectivas normatividades compartían esta doble heterogeneidad.

Aquellas que no eran vistas por el imperio fueron subsumidas en otras categorías que, hasta cierto grado y principalmente por la dificultad que implicaba una administración imperial integral, podían mantener sus propias normativas, como lo ejemplifica la investigación de Donald S. Sutton sobre los miao en el sur del imperio.⁴²

También hubo espacios donde coexistían y se confrontaban poblaciones con una gran multiplicidad de tradiciones que precisaban negociar normatividades específicas, un caso es señalado por el historiador Max Oidtmann en su investigación en la subprefectura Xunhua, en Amdo durante el siglo XIX, don-

⁴¹William C. Jones (trad.), *The Great Qing Code*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 9.

⁴² *Cfr.* Donald S. Sutton, “Violence and Ethnicity on a Qing Colonial Frontier: Customary and Statutory Law in the Eighteenth-Century Miao Pale” en *Modern Asian Studies*, vol. 37, no. 1, 2003.

de conflictos entre salares, tibetanos, mongoles, *han* y hui precisaron la creación de un cuerpo de decisiones específico para solucionar sus controversias.⁴³

Mongolia en el Imperio Qing

Dorothea Heuschert considera que “[e]s razonable asumir que el derecho anterior [a Qing] de los mongoles variara ampliamente según el tiempo, el lugar y la circunstancia y que no fuera uniformemente administrado con base a textos escritos”, pues los especialistas consideran que incluso las leyes establecidas por Gengis Kan (*ca.* 1227) sobre gobierno, milicia y administración, entre otras (*jasagh*) fueron sólo promulgadas de forma oral.⁴⁴

Vesna Wallace señala que “[l]a creación del derecho budista en Mongolia tiene sus raíces en el pensamiento político mongol, con raíces en el Budismo indio antiguo y fundado en el [...] principio del derecho dual [...] la ley del darma y la ley del estado”, impulsado por gobernantes mongoles desde finales del siglo XVI.⁴⁵

Cabe recordar que tras la derrota de la dinastía Yuan (1261-1368) por parte de los Ming (1368-1644), comenzó un proceso de fragmentación regional, en el que la parte sur y este de Mongolia —conocida más tarde como *Mongolia Interior*— se fue relacionando más con la Planicie Central y se integró al imperio desde 1636; la parte norte y oeste —*Mongolia Proper*, como se denomina en inglés— fue sometida hasta 1691. A través de los siglos, según el historiador Sharad K. Soni, los emperadores Qing se ocuparon “vigorosamente” de seguir

⁴³ Max Oidtmann, “Qing Colonial Legal Culture in Amdo Tibet”, *Dissertation Reviews*, noviembre 18, 2014, <http://dissertationreviews.org/archives/10649> (Visitado 06/02/2016) para un análisis más detallado sobre esta compleja región, *cf.* Marie-Paule Hille *et al.* (ed.), *Muslims in Amdo Tibetan Society, Multidisciplinary Approaches*, Maryland, Lexington Books, 2015.

⁴⁴ Dorothea Heuschert, “Legal Pluralism in the Qing Empire: Manchu Legislation for the Mongols” en *The International History Review*, vol. 20, no. 2, Jun., 1998, p. 310.

⁴⁵ Vesna A. Wallace, “Buddhist laws in Mongolia”, en Rebecca Redwood French & Nathan, Mark A. (eds.), *op. cit.*, p. 320.

“la política de dividir y gobernar”.⁴⁶ La heterogeneidad interna, las grandes dimensiones territoriales y la preferencia manchú de mantener a los mongoles como aliados y reservas militares, “crearon una forma de autogobierno en las ‘colonias’ dentro de un marco judicial y administrativo ‘imperial’”.⁴⁷ Es decir, los Qing retomaron unidades administrativas mongolas que contaban con un sistema legal y administrativo propio con control patrimonial sobre pastizales y personas; la diferencia, señala Christopher P. Atwood, fue que la definición y el control no estuvo a cargo de los mongoles. Cabe señalar que paralelamente a éstas hubo unidades sociopolíticas manchús -denominadas Ocho Banderas- que manejaban tropas de guarnición con Banderas separadas para manchús, *han* y mongoles; estas Banderas mongolas se localizaban en la Planicie Central y en Manchuria y tenían un sistema administrativo y legal diferente.⁴⁸

El caso mongol nos muestra cómo en el imperio, la diversidad jurídica estaba fuertemente ligada a las personas más que al territorio. Se manifiesta, por una parte, en que la gran variedad étnica mongola propiciaba formas de organización que, en general, compartían características pero diferían en jerarquías, autoridades, administradores, etc. Por otro lado, también en general podría decirse que el derecho de cada pueblo seguía a sus poblaciones, por lo que tanto el derecho mongol aplicaba a Banderas mongolas fuera de Mongolia y, como que dentro de Mongolia, poblaciones tibetanas, *han*, manchús y musulmanas también obedecían sus respectivas normatividades. En cuanto al contenido de la legislación mongola-manchú, Vesna A. Wallace explica:

Tomando el rol de guardianes del Darma de Buda y del estado, legisladores mongoles y manchús instituyeron leyes en Mongolia que protegieron propiedades monásticas, definieron las posiciones y privilegios del clero budista en la sociedad

⁴⁶ Sharad K. Soni, “Looking back to history: Inner Mongolia under Qing rule”, 蒙藏現況雙月報第十卷第五期 (*Revista Bimestral sobre Asuntos de Mongolia y Tibet*), 16-5, 2008, p.48.

⁴⁷ Nicola Di Cosmo, *op. cit.*, p. 292.

⁴⁸ Christopher P. Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Nueva York, Facts on File, 2004, pp. 19, 30.

y regularon la conducta de budistas ordenados y sus interacciones con las comunidades laicas y las autoridades estatales. Legislando las prácticas sociales y rituales de monjes y laicos [...], hicieron a las enseñanzas y prácticas budistas derecho estatal o regional. El derecho penal [...] involucró penas severas tanto por crímenes laicos como por transgresiones de preceptos y prácticas budistas [y tenía bases] en el clan, la economía pastoral y el modo de vida nómada.⁴⁹

De lo que detallan Atwood y Wallace se puede ver que este tipo de derecho retomó formas gubernamentales mongolas, donde se aprecia una fuerte influencia religiosa. Esto tiene implicaciones importantes porque reconocería la influencia jurídica budista en Qing. Al respecto Johan Elverskog ahonda:

[...] desde la narrativa arquitectónica budista [que ligaba a] India-Tíbet-Mongolia-Qing encontrada en todas las fuentes mongolas del periodo Qing, es también claro que los mongoles mismos se identificaron con el proyecto budista de la corte. En efecto, a través de los siglos XVIII y XIX, los mongoles fueron leales defensores del estado Qing precisamente porque se había vuelto identificado como un imperio multiétnico budista.⁵⁰

Entonces, aunque se precisa revisar el lado tibetano y el manchú, la caracterización de Qing como imperio budista, jurídicamente no ha sido reconocida como se debiera y presenta también una cara diferente pero relevante del derecho imperial, el cual suele caracterizarse como laico, en clara referencia a la tradición legal de la Planicie Central, la del derecho tradicional chino[-*han*]. Si bien en el siglo XVII la legislación hecha por los manchús tomó en cuenta elementos mongoles, poco a poco se introdujeron elementos del derecho chino[-

⁴⁹ Entre las penas se incluían multas en ganado, confiscación de bienes muebles y siervos, ladrillos y canastas de té, productos animales, rollos de seda, dar vueltas alrededor de monasterios y posturas ante una deidad. Vesna A. Wallace, “Buddhist laws in Mongolia”, en Rebecca Redwood French & Mark A. Nathan (eds.), *Buddhism and law...*, pp. 324-325.

⁵⁰ Johan Elverskog, *Our great Qing, The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, p. 4.

han] e imperial como definiciones, procedimientos y sanciones. Dorothea Heuschert señala que en 1658, cuando el emperador Shunzhi decidió especificar las penas para los mongoles, fueron sus oficiales quienes implementaron las formas penales *han* porque “carecían de otros puntos de referencia”. Heuschert considera que el lento desvanecimiento de diferencias no fue intencional, para el siglo XIX, el derecho *han* había influido tanto al mongol que “los emperadores Qing no vieron la necesidad de promulgar estatutos penales por separado” y al final del imperio, los mongoles fueron incapaces de “recurrir a su propia tradición legal”. De esta forma, la introducción de esta “cultura legal extranjera”—el derecho *han*— hizo que el derecho mongol “cambiara completamente durante Qing”.⁵¹

III. Conclusiones

El presente texto forma parte de una investigación doctoral donde se busca primero vislumbrar el pluralismo jurídico durante Qing y rastrear sus procesos de creación, confrontación, desaparición y transformación hasta nuestros días. Recordemos que son las zonas periféricas a la Planicie Central donde hoy se localizan los casos más controversiales de la actualidad china como son la Región Autónoma Uygur de Xinjiang, la Región Autónoma del Tíbet, Hong Kong y Taiwán. Y éstas se formaron en Qing y son ejemplos de su diversidad legal: regiones autónomas, Hong Kong con un sistema jurídico de *common law*, Macao y Taiwán con uno romano-germánico.

La breve exposición del caso mongol contribuye a apreciar la gran heterogeneidad del panorama jurídico en Qing, variando según poblaciones, formas jurídico-administrativas así como la misma autoconcepción de la autoridad. Queda abierta la cuestión de si el imperio multiétnico Qing podría también ser considerado como jurídicamente budista, lo cual se abordará en otro momento.

⁵¹ Dorothea Heuschert, *op. cit.*, pp. 310-317, 323, 324.

Pero algo que quisiera enfatizar es que la diversidad jurídica en Qing de ninguna manera puede ser subsumida por la experiencia *han*, por lo que comenzar con su visualización es un primer paso para enriquecer las actuales concepciones sobre la naturaleza del derecho en Qing y sus implicaciones en la época republicana.

Fuentes

- Alford, William, “Law, Law, What Law? Why Western Scholars of Chinese History and Society Have Not Had More to Say about Its Law” en *Modern China*, Vol. 23, 1997.
- Atwood, Christopher P., *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Nueva York, 2004.
- Chia, Ning, “Lifanyuan and the Management of Population Diversity in Early Qing (1636–1795)” en *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, Working Paper No. 139, 2012.
- Crossley, Pamela Kyle, *An Early Modern Complex for Eurasian Empires*, Faroqhi Qing Ottoman Seminar, mayo 16, 2007.
- Di Cosmo, Nicola, “Qing colonial administration in Inner Asia” en *The International History Review*, vol. 20, no. 2 (junio 1998).
- Elliott, Mark C., *The Manchu Way; the Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Elverskog, Johan, *Our great Qing, The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006.
- Erie, Matthew S., *China and Islam, The prophet, the party and the law*, Cambridge University Press, 2016, <http://amazon.com> (Visitado 15/05/2016).
- French, Rebecca Redwood & Nathan, Mark A. (eds.), *Buddhism and Law: An Introduction*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- Goldstein, Melvin, “Introduction”, en Goldstein, M. y Kapstein, M. (eds.), *Buddhism in contemporary Tibet: Religious revival and cultural identity*, Berkeley, University of California, Press, 1998.

- Heuschert, Dorothea, “Legal Pluralism in the Qing Empire: Manchu Legislation for the Mongols” en *The International History Review*, vol. 20, no. 2, junio, 1998.
- Ho, Ping-Ti, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s ‘Reenvisioning the Qing’” en *The Journal of Asian Studies*, 1998.
- Ho Ping-ti, “The Significance of the Ch’ing Period in Chinese History” en *Journal of Asian Studies* 26, no. 2, 1967.
- Hostetler, Laura, *Qing Colonial Enterprise, Ethnography and Cartography in Early Modern China*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2001.
- Jones, William C. (trad.), *The Great Qing Code*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Oidtman, Max, “Qing Colonial Legal Culture in Amdo Tibet”, *Dissertation Reviews*, November 18, 2014, <http://dissertationreviews.org/archives/10649> (Visitado 06/02/2016).
- Peterson, Willard J., *The Cambridge History of China*, vol. 9, *Part One: The Ch’ing Empire to 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Rawski, Evelyn S., “Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History” en *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, no. 4 (noviembre, 1996).
- Rawski, Evelyn S., *Early Modern China and Northeast Asia, Cross-Border Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, [Kindle edition].
- Rowe, William T., *China’s Last empire, The Great Qing*, Londres, Harvard University Press, 2009.
- Shin, Leo K., *The Making of the Chinese State: Ethnicity and Expansion on the Ming Borderlands*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Soni, Sharad K., “Looking back to history: Inner Mongolia under Qing rule”, 蒙藏現況雙月報第十六卷第五期 (*Revista Bimestral sobre Asuntos de Mongolia y Tibet*), 16-5, 2008.
- Sutton, Donald S., “Violence and Ethnicity on a Qing Colonial Frontier: Customary and Statutory Law in the Eighteenth-Century Miao Pale” en *Modern Asian Studies*, vol. 37, no. 1 (febrero, 2003).
- Tian Hua, *Governing Imperial Borders: Insights from the Study of the Implementation of Law in Qing Xinjiang*, Universidad de Columbia, Tesis de doctorado, 2012, p. 33.

Waley-Cohen, Joanna, "Changing spaces of empire in eighteenth-century Qing China", en Nicola di Cosmo y Don J. Wyatt (eds.), *Political frontiers, ethnic boundaries and human geographies in Chinese History*, London y New York, Routledge Curzon, 2003.

Pintores Semi-Filósofos. La renovación de los conceptos artísticos en el Movimiento de la Nueva Ola '85

Miriam Puente*

El crítico Gao Minglu acuñó el nombre *Movimiento de la Nueva Ola '85* para referirse a la corriente de vanguardia china que floreció entre los años 1985 y 1989. Después de tres décadas de influencia del realismo socialista y del arte de propaganda generado durante la Revolución Cultural, el aislamiento y negación del arte tradicional chino concluyeron dando pie a una poderosa respuesta en dirección hacia la pluralidad y la expresión personal. La liberación en la expresión artística fue posible gracias a las reformas políticas a partir de la Tercera Sesión Plenaria del Onceavo Congreso del Partido Comunista Chino. Los debates sobre el papel de la tradición, así como la adopción de nuevos criterios artísticos y técnicas traídas del arte contemporáneo occidental, formaron parte de la conceptualización de la producción artística que de 1985 a 1989 los jóvenes artistas presentaron en cientos de exposiciones y eventos multidisciplinarios.

La tercera sesión plenaria del XI Comité Central, llevada a cabo del 18 al 22 de diciembre de 1978 en Beijing, señaló como objetivo principal el desarrollo económico a través del lanzamiento de la política de reforma y apertura. En este pleno Deng Xiaoping anunció el arranque oficial de las Cuatro Modernizaciones para fortalecer la agricultura, industria, defensa nacional, ciencia y tecnología en China. El énfasis en el crecimiento económico, la apertura y la

* Licenciada y Maestra en Artes Visuales (UNAM). Maestra en Estudios de Asia y África, especialidad China, por El Colegio de México

implementación de las cuatro modernizaciones dio lugar a un relajamiento ideológico. En contraste con los diez años de la Revolución Cultural, la reaparición de las “Cien Flores” entre 1978 y 1981 se caracterizó por: la diversidad de estilos artísticos y géneros; la aparición de trabajos que cuestionaban las políticas recientes del Partido; el incremento de la sensibilidad hacia las tendencias culturales del exterior; y la rehabilitación pública de artistas antes en desgracia, muchos de los cuales habían sido purgados en los primeros años del régimen comunista.¹

Pronto comenzaron a manifestarse algunos problemas concernientes al frente ideológico, los cuales fueron expresados durante el discurso que Deng Xiaoping dio ante los representantes del Departamento de Propaganda del Comité Central el 17 de julio de 1981. El discurso acusaba a ciertos elementos del ámbito cultural y artístico de promover la liberación burguesa, lo cual representó una amenaza a los Cuatro Principios Cardinales que sostenían la autoridad del Partido: la defensa de la vía socialista, la dictadura democrática popular, el liderazgo del Partido y el principio de mantener el pensamiento de Mao Zedong y del marxismo-leninismo. El detonante de este discurso fue la reacción ante las críticas surgidas por el lanzamiento de la película *Amor Amargo* (*Kulian*) de Bai Hua. La cinta retrataba la desgracia de un pintor patriótico que regresó a China desde los Estados Unidos con su familia después de la victoria del Partido Comunista Chino, sólo para ser perseguido y morir en la miseria. El escándalo se desató especialmente por una escena en la cual la hija del protagonista ponía en duda que los sentimientos de amor de los intelectuales hacia su patria fueran correspondidos por ella.

Las tensiones ideológicas continuaron, de manera que Den Xiaoping se vio en la necesidad de tratar el tema en otro discurso el 12 de octubre de 1983. Los dos puntos principales de éste fueron que “el movimiento de rectificación no debía llevarse a cabo de una manera superficial, y que las personas que trabaja-

¹ Richard Kraus, “China’s Cultural ‘Liberalization’ and Conflict over the Social Organization of Arts” en *Modern China*, vol. 9, no. 2, abril 1983, p. 212.

ban en el campo ideológico no debían esparcir la contaminación espiritual”. En esencia, la idea de contaminación espiritual consistía en la divulgación de ideas burguesas corruptas y decadentes y la propagación de la desconfianza en el socialismo, el comunismo y liderazgo del Partido. Deng acusó a ciertos intelectuales de alejarse de la orientación marxista y estudiar temas como el humanismo, invitándolos a hacer un análisis marxista para difundir y practicar un humanismo socialista y criticar al humanismo burgués. También condenó a aquellos que difundían el pesimismo, la proliferación de la pornografía y a quienes, influidos por las escuelas modernas de pensamiento occidental, declaraban que la última meta del arte y la literatura era la auto-expresión, propagando una noción abstracta de la naturaleza humana y sosteniendo que la alienación del hombre bajo el régimen socialista podía ser un tema para sus obras. La Campaña Contra la Contaminación Espiritual en realidad fue muy breve, sólo duró un par de meses, durante los cuales no se realizó ninguna depuración ni crítica polarizada hacia un intelectual en concreto, pero se produjo fuerte presión y control sobre todos ellos. Por esta razón, en estos años de cambio político y social, se corría cierto riesgo al profundizar en temas, técnicas y formas literarias prohibidas durante tanto tiempo.²

En el campo de la pintura la situación con respecto a la contaminación espiritual resultó un tanto ambigua. Por un lado, en mayo de 1983 se realizó en la Galería de Arte China en Beijing (ahora Museo Nacional de Arte de China) una exposición de uno de los más importantes artistas producidos por un estado capitalista: Picasso. Y por el otro, en diciembre del mismo año se llevó a cabo una reunión de la Asamblea de Artistas Chinos para combatir la contaminación espiritual.³ Aunque la campaña frenó temporalmente el desarrollo del arte contemporáneo, también alimentó en la juventud un enorme deseo de buscar rutas alternativas para expresar sus inquietudes.

² Taciana Fisac Badell, *El otro sexo del dragón: mujeres, literatura y sociedad en China*, Madrid, Narcea, 1997, p. 120.

³ Lü Peng, *A history of art in 20th-century China*, Milano [Italia], Nueva York, Charta, 2010, p. 795.

Hubo dos eventos que surgieron en respuesta a la campaña oficial: la *Sexta Exposición Nacional de Arte* llevada a cabo en Beijing en 1984 y la *Exposición de los Artistas Jóvenes de la China Progresista* en 1985. La primera fue patrocinada por el gobierno y mantenía la política marxista de servir al pueblo. Se trató de un suceso decepcionante que representaba un retroceso en el desarrollo de la pintura. En palabras de un joven estudiante: “En el pasado nuestra pintura subrayaba el lema de ‘hacer revolución y promover la producción’ ahora pintamos ‘la construcción de las cuatro modernizaciones’; en el pasado pintábamos Guardias Rojas ahora pintamos trabajadores con pantalones acampanados. Nuestros métodos y conceptos artísticos difieren poco de los que había durante la Revolución Cultural”.⁴ En cambio, la exposición de jóvenes estuvo integrada por obras apegadas al arte moderno occidental, lo que provocó un ambiente de excitación en la audiencia por la posibilidad de apertura y pluralidad de expresiones de los participantes. Dicha pluralidad fue posible después de la resolución del Cuarto Congreso de la Asociación de Escritores chinos donde se anunciaba la libertad de pensar por sí mismos y de elegir los temas y las técnicas de expresión propias.

Zhao Jinghuan, en su crítica a la exposición *Artistas Jóvenes de la China Progresista* en 1985, señaló tres características en relación con la exploración de nuevas ideas. La primera se refiere a una nueva construcción espacio-temporal.⁵ Muchos pintores abandonaron los métodos convencionales de composición de figuras y del ambiente basado en fotografías. En su lugar ellos conscientemente buscaron posibilidades combinando imágenes y fondos de diferentes tiempos y espacios. La segunda consistía en la aplicación de nuevos métodos en el modelado de la imagen. Por ejemplo, en vez de respetar la disposición de la fuente de iluminación en el claroscuro y definir los detalles meticulosamente, los pintores ahora combinaban métodos como pinceladas confusas, paleta monocromática,

⁴ *Ibidem*, p. 796.

⁵ Wu Hung, *Contemporary Chinese art: primary documents / edited by Wu Hung; with the assistance of Peggy Wang*, Nueva York, Museum of Modern Art/Durham, N.C. / Duke University Press, 2010, p. 38.

garabateos, combinaciones irracionales de color, y diversas técnicas de dibujo. La tercera distinguía la práctica de nuevas técnicas. En vez de usar únicamente óleo o tinta, aplicaban algunos métodos del arte pop como la impresión de fotografías, la pintura en aerosol; en otros casos imitaron técnicas como el fresco y la gráfica. La experimentación técnica incluyó la inserción de todo tipo de materiales como colores metálicos, trozos de papel, telas y arenas. Estos factores complicaron los criterios de los jurados para la evaluación y selección de las pinturas.

Los jóvenes pintores no sólo se conformaron con mostrar su trabajo, también se aventuraron a hablar sobre los fundamentos teóricos de sus creaciones. Tal fue el caso de una de las obras merecedoras del premio de estímulo *En la nueva era: Revelaciones de Adán y Eva* de Zhang Qun y Meng Luding. La obra parece estar bajo la influencia del estilo surrealista de Salvador Dalí. Una mujer surge del estallido de un marco de cristal sosteniendo una manzana, símbolo bíblico del pecado original. Los cuerpos desnudos a los costados representan a Adán y Eva. Detrás de ellos aparecen las puertas abiertas de la Ciudad Prohibida. Bajo sus pies hay imágenes de las cuevas de Dunhuang, símbolo de la tradición. De acuerdo con el crítico de arte Gao Minglu, las tensiones entre adentro y afuera (del marco, del muro y de las puertas) simbolizan el hecho de que la nueva generación de artistas vanguardistas estaba ampliando su conciencia del espacio de la ideología política para perseguir la libertad individual, y liberándose de todo tipo de confinamientos incluyendo los políticos y autoritarios.⁶ Conscientes de que cualquier interpretación hecha por el autor corre el riesgo de limitar el entendimiento de la obra por parte de la audiencia, Zhang Qun y Meng Luding compartieron el concepto original de su creación y los fundamentos sobre su percepción del arte.

En su discurso ambos autores mencionaron algunos de los principios que marcarían nuevas tendencias con respecto a la idea de arte y el objetivo de la

⁶ Gao Minglu, *Total modernity and the avant-garde in twentieth-century Chinese art*, Cambridge, Mass., MIT Press/London / China Art Foundation, 2011, p. 106.

pintura en China. Por ejemplo, la idea de que la realidad “subjetiva” alcanzada por medio de la observación de la mente, necesariamente traerá nuevas ideas y perspectivas, reclamando nuevos territorios, y un efecto en el cambio revolucionario de los conceptos artísticos. La nueva producción artística basada en esta concepción mental tenía como aliados la racionalidad y la subjetividad. La intuición y el subconsciente guiaban el proceso de reestructurar los fenómenos visuales. En contraste con el arte conceptual de occidente, la noción que introducían estos autores se interesó particularmente por las emociones y los procesos mentales, por eso le llamaron *Arte del espíritu*.

Aunque a primera vista el cuadro parecía estar directamente influido por la obra de Dalí y, por ende, por los principios freudianos del surrealismo y lo absurdo, el fundamento de esta nueva aproximación al arte se manifestó bajo otro matiz: la representación del tema buscó distinguirse de las pinturas didácticas utilizadas principalmente para fines ilustrativos. El nuevo enfoque fue una manera de distinguirse de pinturas imbuidas de lógica literaria, y también de obras centradas casi exclusivamente en estímulos visuales que sólo emanaban un impulso físico que despertara los placeres sensoriales.⁷

Las nuevas tendencias filosóficas de la Nueva Ola del 85 persiguieron la renovación de los conceptos artísticos; sin embargo, la realidad a la que se enfrentaron los artistas chinos fue bastante compleja. “La derrota del ex ídolo de la nación y del orden pautado de su universo, la transformación y el cambio en la ética y los valores, la irrupción de un mundo externo deslumbrante, y las tentaciones de la liberación personal y de las tendencias de individualización todo se presentó a los artistas dentro del corto lapso de unos pocos años. La quiebra del viejo orden exigió una nueva búsqueda de apoyo espiritual y locus espiritual, así como una base firme propia y un arte propio. Sin embargo, en una realidad en la cual no puede haber lugar de descanso y donde todo estaba en proceso de cambio, las posibilidades de encontrar un apoyo y base eran muy pocas y distantes entre sí”.⁸

⁷ Wu Hung, *Contemporary Chinese art: primary documents...*, p. 37.

⁸ Lü Peng, *A history of art in 20th-century China...*, p. 805.

Los artistas leyeron apasionadamente temas tan diversos como biología, filosofía tradicional china, teoría estética moderna occidental, teoría del arte, filosofía occidental y ciencias sociales. Por ejemplo, muchos se familiarizaron con autores como Nietzsche, Bergson, Sartre, Heidegger, Schopenhauer, T. S. Eliot, Camus, Jung, Wittgenstein, Russell y Freud. Además de las corrientes existencialistas, también leían obras de las tradiciones Zen, Daoístas y Budistas. Hicieron grandes esfuerzos por buscar las bases y valores que pudieran aplicar en sí mismos y en su arte. De hecho, incluso expresaron claramente sus ideas y sentimientos por las ideas filosóficas en sus obras y este fenómeno fue descrito como “los artistas que podrían ser semi-filósofos”.⁹

La mayoría de los artistas de la Nueva Ola del 85 eran esencialmente racionalistas. En un momento en el cual el racionalismo se encontraba a su vez ligado al universo de las emociones y la intuición. La razón, intuición, el yo, los instintos vitales fueron completamente adaptados y asimilados en la cultura china y la realidad social, convirtiéndose en categorías chinas del pensamiento filosófico. Es decir, muchas de estas categorías adquirieron una lectura distinta dentro del universo cultural chino. Por ejemplo, cuando se referían a la expresión de los impulsos instintivos reprimidos no querían decir lo que el pensamiento freudiano proponía sobre la sublimación. Eran conscientes de que el origen de la represión era el ambiente social en el que habitaban y no de un concepto como el ego y el super-ego. A su vez, también eligieron conscientemente temas como la soledad, la fantasía, la tragedia, la atmósfera religiosa y el espíritu de sacrificio. Incluso la soledad fue interpretada dentro de la pintura a la tinta como una alusión a la relación del hombre y la naturaleza proveniente de la estética daoísta de la pintura tradicional china. Por otro lado, la influencia occidental también tuvo su contraparte en la búsqueda de las raíces negadas por los antecedentes del Estado contemporáneo, en el cual las expresiones tradicionales habían sido silenciadas y ocultadas del público.

⁹ *Ibidem.*

De manera que aunque formalmente pareciera que las obras de los pintores de la Nueva Ola del 85 eran simples imitaciones del arte occidental, en realidad lo que se ha dejado de lado es la conciencia histórica y los fundamentos filosóficos de estos artistas y el contexto particular en el cual fueron exhibidas. De hecho, aunque lo único que se les pedía a estos pintores era confiar en sus pinceladas como medios de expresión, la seducción de las nuevas teorías, de la renovación conceptual y de la filosofía occidental era tan fuerte que la mayoría tomaron sus plumas abriéndose camino en el campo de la explicación teórica.

Paralelamente a la tendencia racionalista apareció una corriente centrada en el intuicionismo que a su vez se dividía en diversas perspectivas sobre el mismo con respecto a la pintura. Por un lado había una corriente que abogaba por un intuicionismo relacionado con el individuo y su exploración personal, cuyos seguidores se propusieron escarbar en el fondo de su alma hasta llegar a un estado primitivo o salvaje dentro del subconsciente. La otra tendencia era anti-individualista, en el sentido de que buscaba expresar valores trascendentales.¹⁰ En la práctica las diferencias radicaban en la propia experiencia de los pintores, incluso su edad. Por ejemplo, los pintores mayores tenían mucha confianza en sus habilidades y la intuición radicaba precisamente en su maestría técnica. Otros pintores expresaron cuestiones sobre su propio temperamento mediante la vía intuitiva. “A pesar de las diferencias entre los distintos tipos de intuicionismo, todos ellos propusieron una sensación de misterio. Esto se debía a que la mayoría de ellos emplearon formas abstractas indescifrables con semejanzas en su representación de las condiciones emocionales, pensamientos y sustancia espiritual”.¹¹

Si bien en el ámbito de la producción y la renovación conceptual hubo un énfasis marcado en la individualidad, en la práctica, los artistas de la Nueva Ola del 85 se organizaron desde un principio en diversos grupos que no necesariamente compartían un universo ideológico. La mayoría provenían de las Academias de Arte pero el aparato burocrático de la cultura en China era bastante complejo

¹⁰ Wu Hung, *Contemporary Chinese art: primary documents...*, p. 58.

¹¹ *Ibidem*, p. 59.

como para que las Academias fueran el único mecanismo de organización. El aparato burocrático creado por el Partido Comunista Chino para promover y controlar la pintura se dividía en dos estructuras paralelas, la del propio Partido y la del gobierno civil. La primera descendía desde el Comité Central del Partido, a través del Departamento de Propaganda, hasta la Asociación de Artistas Chinos (CAA por sus siglas en inglés). Por otro lado, la estructura del gobierno civil descendía del Consejo de Estado al Ministerio de Cultura, hasta instituciones artísticas específicas como: La Oficina de educación artística que incluía a la Academia Central de Bellas Artes (CAFA) y la Academia de Bellas Artes de Zhejiang, el Bureau de Artes que incluía a la Prensa de Arte Popular y la Oficina de Arte. Después de 1985, en un contexto en el que el Partido ya no emitía consignas que restringieran la creatividad, hubo un principio básico que permaneció en su lugar: la literatura y el arte eran para servir al socialismo y al pueblo. Cómo debía llevarse a cabo ese servicio, ya no era explicado por el Partido con instrucciones detalladas, como lo había sido en el pasado.¹² Aunque la política se había relajado, la tensión social provocada por la Campaña Contra la Contaminación Espiritual seguía presente. Cuando los miembros del Yunnan Oil Painting Discussion Society se reunieron en su primera exposición, encontraron en el libro de visitantes un comentario que decía: “Nosotros los cuadros de base tenemos que pasar todo el día pensando en la lucha contra la sequía y la prestación de socorro a desastres, mientras ustedes artistas se montan en sus coches, disfrutan banquetes, entran y salen de hoteles de lujo, y pintan imágenes pornográficas y mujeres obscenas desnudas... Este comportamiento criminal suyo un día será expuesto y obtendrán lo que merecen”.¹³

Ante este escenario la formación de grupos fue una forma natural de resistencia, protección y apoyo. Desde luego que estos jóvenes no gozaban de un desahogo económico que les permitiera tener los lujos que el visitante menciona; sin embargo, la organización grupal al menos les permitía participar en más

¹² Lü Peng, *A history of art in 20th-century China...*, p. 802.

¹³ Lü Peng, *A history of art in 20th-century China...*, p. 804.

exposiciones sin necesidad de trasladarse ellos mismos, sólo enviaban las obras con amigos. Entre 1982 y 1986 de acuerdo con Tong Dian, 79 organizaciones de jóvenes artistas se establecieron en las provincias y ciudades de China, haciendo un total de 97 eventos.¹⁴

No se trataba de artistas trabajando en sus estudios o escuelas de arte, era un movimiento amplio acompañado de *performances*, reuniones, lecturas, conferencias y visitas a fábricas en el campo, e incluía también la organización de exposiciones no oficiales. Geográficamente la mayoría de los grupos estaba localizada en la costa este y en el centro, especialmente en ciudades como Beijing, Shanghai y en las provincias de Jiangsu, Hubei, y Zhejiang. Los más conocidos fueron: el Northern Art Group, Miyang Painting Studio, Zero Modern Art, Sunday Painting Society, Neo-Barbarian Painting School, Southern Artist Salon, Sichuan Youth Red Yellow Blue, Leishi Painting Society, Painters Group, Wild Grass Painting Society, Overpass Painting Society, Huaihua Community, Buluo-Buluo y Concept 21 Performance Art.

Otro fenómeno de la época que ayudó en gran medida a la difusión del movimiento del 85, creó espacios de discusión e incluso tomó la iniciativa de organizar exposiciones, fue el surgimiento de diversas revistas de arte y simposios. Además fueron un agente de construcción de la opinión pública a partir de los debates y controversias generadas en sus artículos. En la República Popular China el contenido de las revistas de arte, como cualquier otra publicación, se encontraba bajo un estricto control. Sin embargo, durante los años ochenta se permitió la creación de revistas con financiamiento privado. Permanecían publicaciones que habían surgido antes de 1965 como *Art (Meishu)*, y otras surgieron a medida que avanzaba el movimiento como *World Art (Shijie meishu)*. La *Fine Arts in China (Zhongguo meishu bao)* era editada por El Instituto de Investigaciones en Bellas Artes de la Academia de Investigación de Artes de China. La publicación oficial *Yearbook of Chinese Art 1949-1989* registró alrededor de diez o catorce simposios regionales y nacionales por año. Éstos eran eventos

¹⁴ *Ibidem.*

organizados de manera oficial o semi-oficial por el Ministerio de Cultura, la Asociación de Artistas Chinos, las Academias de Arte y además por las revistas.¹⁵

La *Exposición China/Avant-Garde* fue el clímax del Movimiento de la Nueva Ola del 85. El Museo Nacional de Arte de Beijing albergó la exposición del 5 al 19 de febrero de 1989. Dos meses antes del comienzo del levantamiento democrático de estudiantes en la plaza de Tian'anmen y cuatro meses antes de la reacción gubernamental que acabara con el mismo el 4 de junio de 1989. El historiador y crítico de arte Gao Minglu fue el curador de la exposición. De acuerdo a Gao Minglu, el impacto del sensacionalismo por su doble cierre opacó la importancia histórica y conceptual del evento. La exposición estuvo integrada por pinturas, esculturas, fotografías, video e instalaciones. Se reunieron 300 obras de artistas provenientes de diversas provincias. La censura fue parte de la organización ya que todas las obras debían ser aprobadas por las autoridades del Departamento de Propaganda del Partido Comunista, el Ministerio de Cultura, La Asociación de Artistas Chinos y del Museo Nacional de Arte de China, además de algunos representantes de la Academia Central de Bellas Artes.

La ceremonia de apertura se dio en un ambiente de excitación y nerviosismo. Durante la exposición se realizaron algunos *performances* y *happenings*. Tres horas después de la inauguración la artista Xiao Lu sacó una pistola y disparó dos veces a su instalación *Dialogue*, compuesta por un espejo entre dos cabinas telefónicas que es su interior tenían dos fotografías tamaño real de un estudiante y una estudiante hablando por teléfono. La policía cerró tres días la exposición y hubo difusión en la prensa nacional e internacional sobre lo sucedido. En China existe una ley que prohíbe la portación de armas así que Xiao Lu tuvo que entregarse por haber cometido un delito. Después de dos días fue liberada ante la evidencia de que sus disparos no habían sido señal de un intento de homicidio. La tensión social del momento interpretó la acción de Xiao Lu como una protesta política. Sin embargo, la declaración que hizo junto con su amigo Tang Song negaba esa asociación:

¹⁵ Wu Hung, *Contemporary Chinese art: primary documents...*, p. 48.

“Como involucrados en el tiroteo en el día de la inauguración de la exposición de *China Avant-garde*, consideramos que es un incidente puramente artístico. Consideramos que en el arte, puede haber artistas con diferentes concepciones de la sociedad, pero como artistas no estamos interesados en la política. Estamos interesados en los valores del arte como tal, y en su valor social, y en el uso de la forma correcta con la que crear, con el fin de llevar a cabo el proceso de profundización de esa comprensión”.¹⁶

Xiao Lu no dio ninguna otra explicación sobre lo sucedido hasta que después de quince años en su biografía se atrevió a alzar la voz. Durante su adolescencia Xiao Lu había sido violada por un artista mayor del realismo socialista, que además era su padrino. La ira causada por este acontecimiento la llevó a tomar una actitud radical y rebelde, incluyendo su preferencia por el arte de vanguardia y, por lo tanto, también a una separación de sus padres que también eran pintores del realismo socialista. El acto de disparar podía ser una manifestación contra su herencia familiar revolucionaria de acuerdo al espíritu de la juventud que se levantaba en el movimiento democrático.

La exposición abrió sus puertas nuevamente el 10 de febrero, dos días después las autoridades decidieron cerrarla una vez más debido a una amenaza de bomba. El público interpretó el reciente cierre como un símbolo de la fuerza provocativa y agresiva de la ideología vanguardista. El 17 de febrero se abrió de nuevo con estrictas medidas de seguridad. Finalmente, la exposición cerró el día 19 del mismo mes, habiendo estado abierta al público por sólo ocho días y dos horas.

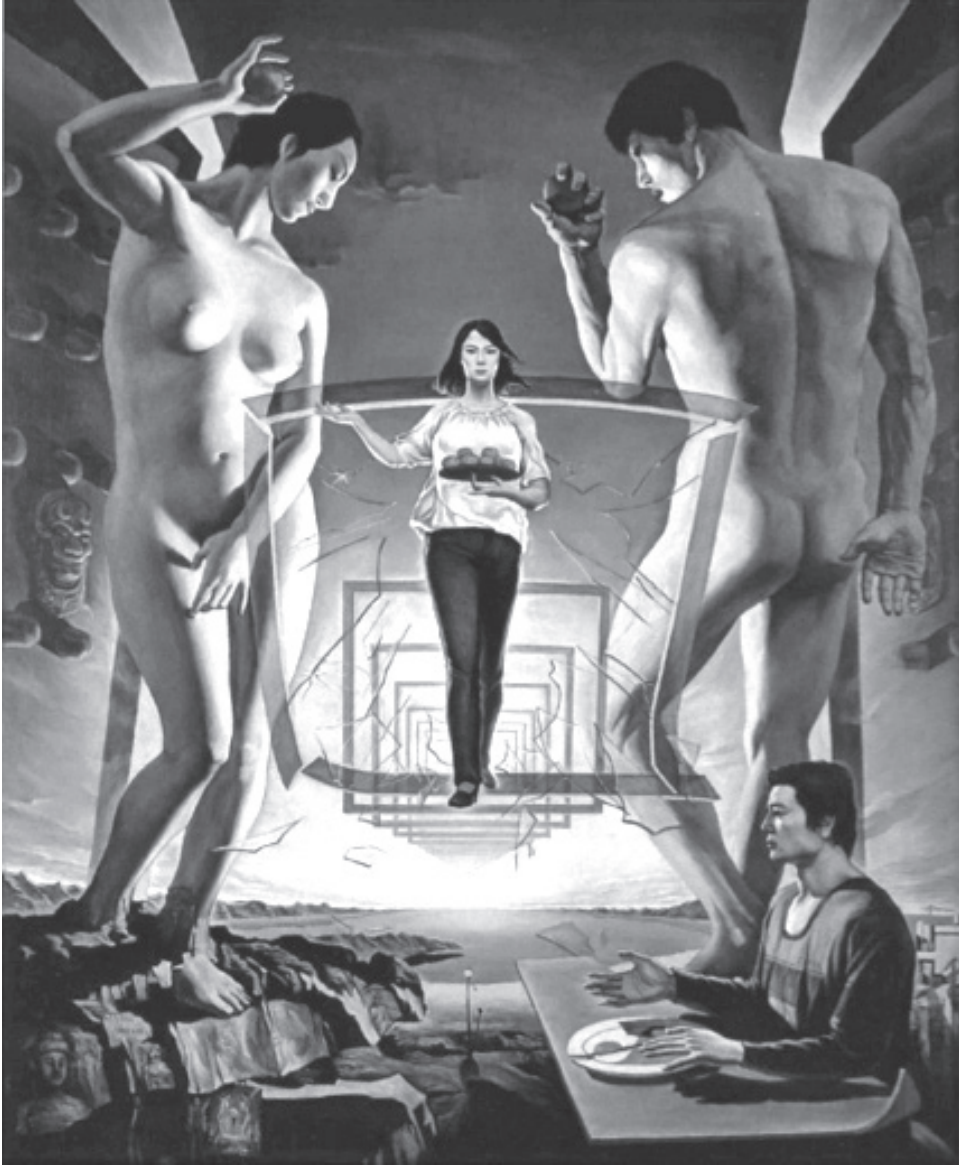
Según las palabras de Gao Minglu existía tal vez un sentimiento ambivalente hacia la muestra por parte del gobierno. La exposición de Avant-Garde era la primera gran exhibición completamente occidentalizada llevada a cabo en China y el gobierno podría mostrarla como una señal de la apertura a Occidente. Al mismo tiempo, esto dio la oportunidad a los artistas de alcanzar uno de sus objetivos personales: fama y remuneración económica. Un redactor del *Christian*

¹⁶ Gao, Minglu, *Total modernity and the avant-garde...*, p. 161.

Science Monitor que había estado en la inauguración hizo la siguiente declaración: “El truco indignante reveló cómo los artistas de la vanguardia china están tomando descaradamente ventaja de la oportunidad proporcionada por la débil censura estatal en un intento por despertar mayor atención del público por su arte poco ortodoxo”.¹⁷

Para concluir podría decirse que en vez de convertirse esta exposición en un ícono de la modernización del arte en China y su posicionamiento en la esfera global, las tensiones políticas del momento la identificaron como un símbolo de la aparente fragilidad del Partido. En el ámbito específico de la escena artística el fervor idealista de la Nueva Ola del 85 había desencadenado un fenómeno de pluralidad y discusión del que no había marcha atrás. Sin embargo, los acontecimientos de Tian’anmen marcaron profundamente los espíritus de los artistas que comenzaron este movimiento heterogéneo. Entre ellos podemos encontrar figuras como Liu Xiadong, Wang Guanyi, Gu Wenda, Zhang Xiaogang, Wu Shanzhuan y Xu Bing. Muchos de ellos lograron posicionarse con éxito en el mercado del arte revaluando su posición hacia una concepción más aterrizada en el problema de la identidad del arte chino en el contexto global. Finalmente en los años noventa muchos abandonaron el humanismo de la década anterior. Una corriente más neutral y cínica ganó popularidad en la escena artística internacional gracias al impacto del comercialismo y la cultura de masas. Otros, decepcionados de la situación política partieron a Estados Unidos y consiguieron éxito fuera.

¹⁷ *Ibidem*, p. 166.



Meng Luding and Zhang Qun, *En la nueva era: Revelaciones de Adán y Eva*
(在新时代——亚当夏娃的启示), óleo sobre tela, 196 x 164 cm, 1985.

Fuentes

- Fisac Badell, Taciana, *El otro sexo del dragón: mujeres, literatura y sociedad en China*, Madrid, Narcea, 1997.
- Gao, Minglu, *Total modernity and the avant-garde in twentieth-century Chinese art*, Cambridge, Mass., MIT Press London / China Art Foundation, 2011.
- Kraus, Richard, “China’s Cultural ‘Liberalization’ and Conflict over the Social Organization of Arts” en *Modern China*, vol. 9, no. 2, abril 1983, pp. 212-227.
- Lü, Peng, *A history of art in 20th-century China*, Milano [Italia], Nueva York, Charta, 2010.
- Wu Hung, *Contemporary Chinese art: primary documents / edited by Wu Hung; with the assistance of Peggy Wang*, Nueva York, Museum of Modern Art Durham, N. C., / Duke University Press, 2010.
- Xiaoping, Deng, “Concerning Problems on the Ideological Front” en *The selective Works of Deng Xiaoping*, julio 17, 1981.
- “The Party’s urgent Tasks on the Organizational and Ideological Fronts” en *The selected works of Deng Xiaoping*, octubre 12, 1983.

Glosario

Gao Minglu: (1949, Tianjin) Profesor de la Universidad de Pittsburgh; Profesor de Servicio Distinguido, Presidente del Departamento de Historia del Arte, Instituto de Bellas Artes de Sichuan, China. Uno de los principales estudiosos del arte contemporáneo chino.

Realismo socialista: El realismo socialista es una corriente estética cuyo propósito es llevar los ideales del comunismo al terreno del arte. Fue la tendencia artística predominante durante gran parte de la historia de la Unión Soviética, en la República Popular China y, en general, en la mayoría de países socialistas.

Revolución Cultural: Mao Zedong en China denominó “revolución cultural” al movimiento que impulsó de 1966 a 1976 para eliminar todos los residuos

de la “cultura burguesa” que quedaban aún en China y posibilitar de este modo el pleno desarrollo marxista. El nombre oficial del movimiento fue el de “gran revolución cultural proletaria”, según la resolución tomada por la dirigencia china en la XI sesión plenaria del VIII Comité Central del Partido Comunista. Su propósito fue borrar los últimos vestigios de la cultura capitalista supuestamente enquistados tanto en los mandos del Estado como en las jerarquías del partido.

Cien Flores: La Campaña de las Cien Flores se refiere a un breve período entre 1956 y 1957 en la historia de la República Popular China en el que Mao Zedong alentó las críticas y el debate acerca de los problemas políticos y económicos que aquejaban al país, bajo la consigna: “Permitir que 100 flores florezcan y que cien escuelas de pensamiento compitan es la política de promover el progreso en las artes y de las ciencias y de una cultura socialista floreciente en nuestra tierra”.

Mao Zedong: (Shaoshan, Hunan, 1893 – Beijing, 1976) fue el máximo dirigente del Partido Comunista de China (PCCh) y de la República Popular China. Bajo su liderazgo, el Partido Comunista se hizo con el poder en la China continental en 1949, cuando se proclamó la nueva República Popular, tras la victoria en la Guerra Civil contra las fuerzas de la República de China. La victoria comunista provocó la huida de Chiang Kai-shek y sus seguidores del Kuomintang a Taiwán y convirtió a Mao en el líder máximo de China hasta su muerte en 1976.

Deng Xiaoping: (Guang'an, Sichuan, 1904 - Beijing, 1997) fue un político chino, máximo líder de la República Popular China desde 1978 hasta los últimos años de su vida. Bajo su liderazgo, la República Popular China emprendió las reformas económicas de liberalización de la economía socialista que permitieron a este país alcanzar unas impresionantes cotas de crecimiento económico. Su carácter autoritario fue decisivo en la represión de las protestas de la Plaza de Tian'anmen en 1989.

Cuevas de Dunhuang: Las cuevas de Mogao son un conjunto de 492 templos situados cerca de la ciudad de Dunhuang, en la provincia de Gansu de la

República Popular China. Se las conoce también como las cuevas de los mil Budas. En el año 1987 fueron declaradas por la Unesco como Patrimonio de la Humanidad. Forman un conjunto de más de 400 templos, decorados con pinturas murales y donde encuentran miles de esculturas, manuscritos, etc.

Meng Luding: Nacido en 1962 en Baoding, Heibei; pintor chino, en 1987 terminó la Licenciatura en Arte con especialidad en pintura al óleo, la Academia Central de Bellas Artes (CAFA); Beijing, China, posteriormente estudió en Alemania, emigró a Estados Unidos y en el 2006 abrió su estudio en Beijing, China.

Zhang Qun: es un artista visual chino nacido en 1962, especialista en pintura al óleo de tendencia surrealista y simbolista.

Liu Xiaodong: artista chino, nacido en la ciudad de Liaoning, 1963. Es conocido por sus pinturas de estilo realista.

Wang Guanyi: Artista chino, nacido en la provincia de Heilongjiang, 1957, famoso por su ciclo de pinturas *Great Criticism*.

Gu Wenda: es un artista contemporáneo de China, nacido en Shanghai, 1955, actualmente vive y trabaja en la ciudad de Nueva York . Gran parte de sus obras retoman la caligrafía tradicional china y la poesía, también es conocido por su tendencia a usar el cabello humano en sus piezas.

Zhang Xiaogang: nacido en 1958 es un pintor contemporáneo chino simbolista y surrealista. Sus pinturas de la serie *línea de sangre* son predominantemente monocromáticas, compuesta por retratos estilizados de los chinos, por lo general, con grandes pupilas-oscuras ojos, plantea una reminiscencia de retratos de la familia de los años 1950 y 1960.

Wu Shanzhuan: nacido en la provincia de Zhejiang, 1960, actualmente radica en Hamburgo. Como uno de los líderes del movimiento conceptual de China en la década de 1980, Wu Shanzhaun fue el primer artista chino en asimilar las referencias textuales en su trabajo de manera que su obra trata de cuestiones relacionadas con el lenguaje. Su trabajo incluye la pintura, el dibujo, la instalación, la fotografía y performance.

Xu Bing: Nacido en Chongqing en 1955, creció en Beijing, posteriormente vivió en Estados Unidos durante dieciocho años. Famoso por sus habilidades en la gráfica y sus instalaciones, así como su uso creativo del lenguaje, las palabras, y el texto y cómo estos afectan nuestra comprensión del mundo.

Los funerales de las mansiones Ningguo y Rongguo. Análisis de las prácticas funerarias en *Sueño de las mansiones rojas*

Yolotl González Torres*

Quizá no había —ni hay— un evento más importante, en la vida de un chino, que demande la ejecución de rituales inspirados en costumbres inmemoriales y que implique gastos enormes, como el llevar a cabo un funeral. Estas costumbres son derivadas de un estricto sistema jerárquico basado en rituales que seguían reglas confucianas, mezcladas con el taoísmo y el budismo. En este texto se analizarán las prácticas funerarias expuestas en la novela *Sueño de las mansiones rojas*.

Según relata Marcel Granet,¹ en la época feudal china, la sobrevivencia de las almas se determinaba de la misma manera en que el Emperador fijaba los rangos en la sociedad, por lo que el culto a los antepasados estaba estrechamente ligado a la organización de este sistema. El señor feudal recibía la investidura del emperador (Wang), quien detentaba la propiedad *de jure* del territorio, y quien desde mediados de la dinastía Zhou (*ca.* 600 aec.), se creía que encarnaba la potencia *numinosa* y cósmica del Gran Antepasado (Shang ti). Como tal, era el “hijo del cielo” y tenía el poder de nombrar candidatos a títulos y rangos, por ejemplo: duque (*kung*), marqués (*hou*), conde (*ó*) o vizconde (*shu*); el resto del pueblo eran campesinos cultivadores (*mung*), artesanos y comerciantes (*shang*). A semejanza del emperador, el señor feudal estaba rodeado de un aura de majestad sagrada, ya que por una parte recibía el homenaje de sus súbditos, nu-

¹ Marcel Granet, *La Religion des Chinois*, París, Ediciones Imago, 1989, pp. 66-69.

triéndose de sus ofrendas, pero por otro lado les garantizaba prosperidad material y armonía social.²

La nobleza no resultaba de la antigüedad del linaje, sino de la atribución que se otorgaba al señor feudal, una especie de abolengo genealógico, constituido por un grupo de tabletas funerarias,³ cada una de las cuales representaba al abuelo susceptible de merecer honores periódicos. El mismo personaje jerárquico era el que concedía el honor de levantar un templo a los ancestros, de conservarlo, de fijar el número de santuarios y de tabletas, así como de la cantidad protocolaria de imágenes. Podía además elevar, degradar y reducir la línea ancestral, retirar la investidura, destruir el templo y suprimir a los abuelos. El famoso sociólogo Marcel Mauss⁴ hace énfasis en el carácter patriarcal de la organización y la administración en China, que se refleja claramente en los ritos de duelo —en los que el vasallo lleva el duelo por su señor y todos los súbditos por el emperador—.

Es importante señalar que el luto o el duelo estaban basados en el parentesco. La obligación abarcaba hasta la cuarta generación y era muy riguroso, sobre todo para el hijo mayor. Éste tenía que vestirse de una manera específica, ayunar, abstenerse de relaciones sexuales, sentarse en una posición especial y no asistir a determinadas actividades, incluyendo su trabajo; tampoco podía recibir visitas, o en el caso de los jóvenes, ir a la escuela.

A pesar de que los antiguos chinos consideraban al cadáver como impuro, enterraban el cuerpo dentro de la casa hasta después de la descomposición de la carne, para que la substancia del muerto penetrara en el suelo de la familia.

² Alfonso M. Di Nola “Confucianesimo”, *Enciclopedia delle Religioni*, vol. 2, Florencia, Vallecchi editor, 1970, p. 203.

³ A cada persona muerta que era objeto de culto se le hacía una tablilla generalmente de madera llamada *tablet* funeraria o ancestral; era uno de los lugares de residencia del alma y estaba colocada en un altar especial donde se le rendía culto.

⁴ Marcel Mauss, “Rites funéraires en Chine”, *Année sociologique*, no. 2, 1899, p. 9, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_2/oeuvres_2_14b/rites_funeraires_chine.pdf (consultado el 20 de junio de 2016).

Ya descarnado el cuerpo, se llevaba al cementerio familiar para que se reuniera con los ancestros.⁵

En la época feudal las almas de los antepasados tenían jerarquías que se iban perdiendo conforme pasaba el tiempo. Se consideraba que después de la muerte, las almas (*hun*, *honen*) de los hombres y las mujeres plebeyas chinas, perdían toda individualidad; regresaban a la materia, mezclando su último aliento con los poderes del suelo y de la germinación. En cambio las almas de los nobles o los oficiales administrativos —de acuerdo a su rango y a los rituales que llevaran a cabo en su honor sus deudos— la conservaban, pero no indefinidamente. Por ejemplo, las almas de los nobles de segunda clase, sobrevivían por una generación, posteriormente, el alma entraba al grupo confuso de las *qouen*.⁶ En cambio, los nobles de primera clase permanecían como almas individuales de un antepasado durante dos generaciones y eran reverenciadas por sus parientes en las tablillas que guardaban en los altares de la mansión. Al final de cierto número de generaciones todas las almas se esparcían y se extinguían. La tablilla asociada a su alma cesaba de tener derecho a un santuario individual y, como las tabletas de antepasados anteriores, cuya memoria ya se había desvanecido, era relegada a un cofre de piedra en una sala dedicada a los ancestros; su papel como tal se había agotado. Hay que considerar también la influencia de las creencias budistas de la reencarnación y los paraísos como el de Amithaba⁷,

⁵ Marcel Granet, *op. cit.*, p. 23.

⁶ Marcel Granet, *Chinese Civilization*, 4ª ed., traducción de Kathleen E. Innes y Mabel R. Brailsford, Cleveland, A Meridian Book, The world publishing company, 1964. La forma de escribir las palabras chinas en caracteres latinos varía con el idioma al que son transcritas (sistemas distintos para los casos del inglés, francés o español). Existe el sistema *pinyin* que es la forma oficial de la República Popular China de transcribir los *hanzi*, caracteres chinos, a otras lenguas; por lo tanto, infiero que *qouen*, como es escrito en francés por Granet, es igual al *kuei*. Para ahondar más sobre el complejo tema se recomienda revisar el trabajo de D. Howard Smith, “Chinese Concepts of the Soul” en *Numen*, Brill, vol. 5, Fasc. 3, sep. 1958, pp. 165-179, http://www.jstor.org/stable/3269371?seq=1#page_scan_tab_contents (consultado el 20 de junio de 2016).

⁷ Amithaba (luz inconmensurable) o Amitāyus (esperanza de vida inconmensurable) son los nombres en sánscrito de un Buda que en el budismo Mahāyāna es representado como el gobernante sobrenatural de la “la Tierra de la Dicha” (Sukhāvātī), un mundo paradisiaco en el occidente del universo.

así como la de los taoístas, que de hecho se ven también reflejadas en la novela.

Solo los primeros antepasados, los fundadores de un clan o de una dinastía seguían teniendo derecho a actuar como ancestros y seguir recibiendo las ofrendas de sus descendientes.

Las costumbres mortuorias en las distintas regiones de China son muy diferentes. Aunque el enterramiento ha sido la forma más común de disponer del cadáver, se creía necesario preservar intacto el cuerpo, por ello la incineración se empleaba sólo para monjes budistas, aunque había excepciones, como veremos más adelante.

Varios textos describen las normas para los rituales funerarios, entre los que destaca el *Zuanshi*, escrito durante el periodo “de los Estados en Guerra” (c. 475-221 aec.), aunque también hay numerosas evidencias arqueológicas de tumbas desde la dinastía Shang (1766-1046 aec.). En ellas se han encontrado indicios de numerosos sacrificios humanos, sobre todo de acompañantes de los grandes señores o señoras; sacrificios que se suspendieron casi en su totalidad, salvo en algunas excepciones que fueron sustituidos por figurillas de barro, efigies de mujeres, sirvientes, guerreros a caballo, etc. En la actualidad han sido reemplazados por efigies de papel que son quemadas en los funerales. Prácticamente todos los gobernantes de las diferentes dinastías chinas, así como los grandes señores feudales, construyeron tumbas que desde los *Han* reproducían las habitaciones —incluso las oficinas de los vivos— dentro de los túmulos funerarios.

A pesar de que Confucio criticó la ostentación en los ritos funerarios, los letrados consideraban un honor llevarlos a cabo, por lo que continuaron efectuándose cuando las familias eran capaces de permitirse tales lujos, especialmente para obtener prestigio. Existen numerosos ejemplos de las grandes penurias y sacrificios por las que pasaron algunos grupos para llevar a cabo un gran funeral.

Al leer la novela escrita en el siglo XVIII, durante la dinastía Qing o Manchú (1644-1912), *Sueño de las mansiones rojas* de Cao Xueqin y Gao E, me llamó la atención las detalladas descripciones de funerales que ocurren durante la trama. Por lo que me pareció interesante escribir un artículo sobre ello, tomando

en cuenta que, tal como menciona en su introducción Li Xifan, la novela puede ser calificada como una: “enciclopedia de las postrimerías de la sociedad feudal china”.⁸ En ella, los rangos sociales siguen estrictas normas protocolarias. Este libro, efectivamente, es una maravillosa fuente de información de múltiples costumbres, tales como: la indumentaria, la alimentación, las relaciones familiares, los vínculos con la Corte Imperial Qing, la corrupción imperante, el lujo, la suntuosidad, el despilfarro y muchísimos aspectos de los cuales sería materia para abundar. Todo lo mencionado ocurría durante el reino de Kangxi, Yongzheng, perteneciente a la dinastía Qing o Manchú, dentro de las mansiones Rongguo y Ningguo, residencia de las familias Jia, emparentadas con mujeres de las familias Shin, Wang y Xue. Todas ellas, originarias de Jialing —el actual Nanking, que vivían en Beijing por su cercanía con la familia del emperador.

El mismo autor, Cao Xueqin, pertenecía a una familia de origen *han* que se asimiló a la nacionalidad manchú en la comunidad Baiqi (Bandera Blanca); posteriormente sus miembros se convirtieron en esclavos de la familia Aisin Gioros, fundadora de la dinastía Qing. Llegaron a tener puestos importantes dentro de la burocracia, aunque más tarde la familia cayó en desgracia. Gao E, en su niñez y juventud, logró disfrutar de prosperidad, pero pasó sus últimos años en la miseria.

El libro trata de varios personajes de las casas Rongguo y Ningguo que estaban habitadas por un centenar de personas, entre las que se encontraban innumerables jovencitas compradas a sus padres desde niñas. Muchas de ellas se encargaban, entre otras cosas, del cuidado de cada miembro importante de la familia; llegaban a establecer con ellos lazos muy cercanos. Con frecuencia se convertían en concubinas de algunos de los miembros masculinos. Gran parte de la novela relata las relaciones y las ocupaciones del grupo de jovencitas —amas y sirvientas— y de Baoyu, el héroe de la novela, que pasaban gran parte de su tiempo en un hermoso jardín que incluía lago y cascada. Éste último

⁸ Cao Xueqin, y Gao E, *Sueño de las mansiones rojas*, vol. I, traducción de Mirko Láuer, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1991, p. 10 (Colección Fénix).

había sido construido especialmente para recibir la visita de la consorte imperial, hermana de Baoyu y nieta de la Dama Viuda, matriarca de la mansión Rongguo.

He transcrito párrafos enteros del texto de la novela en los que se relatan los eventos relacionados con los funerales y algunas costumbres asociadas a éstos. Para conservar el estilo del lenguaje utilizado por el autor —incluyendo una serie de minuciosas descripciones que me parece dan una visión de esa vida palaciega tan compleja— he intercalado explicaciones más precisas de algunos aspectos que se mencionan en la novela y que son tomados de connotados sinólogos.

De acuerdo con el pensamiento chino, la muerte de un personaje masculino adulto era tratada de forma más elaborada que la de una mujer o la de un niño, aunque también era importante el rango (matriarca, primera, segunda o tercera esposa y concubinas). Sin embargo, en la novela —quizá porque es el primero que se relata— el funeral de Ke qing, joven esposa de Jia Rong, nuera de Jia Shen y de la señora You, de la mansión Ningguo, es descrito con mayor detalle. A pesar de que la joven murió sin descendencia —lo cual era considerado una desgracia ya que para un miembro masculino de la familia era primordial tener un hijo que llevara a cabo sus ritos mortuorios— Ke qing era muy querida por su suegro quien incluso dijo estar dispuesto a gastar todas sus posesiones para llevar a cabo un gran funeral. Él recibió solidaria ayuda de la Dama Viuda (descendiente de la familia Shi), matriarca de la mansión Rongguo, a quien todos rendían pleitesía. La Dama Viuda ordenó a Xifeng, la esposa de su nieto Jia Ling, que se encargara del arreglo de todos los detalles de los funerales.

El primer paso para llevar a cabo las costumbres ancestrales, era consultar a un astrólogo que señalara los días auspiciosos,⁹ por lo que: “Se decidió que el cuerpo permaneciera en la casa siete veces siete, o sea cuarentainueve [*sic*] días y que el luto empezara tres días después de la muerte, con la emisión de obituarios”.¹⁰

⁹ Tradicionalmente las ceremonias duraban cuarenta y nueve días, siendo los siete primeros los más importantes, aunque se podían reducir a tres.

¹⁰ Cao Xuequin y Gao E., *op. cit.*, vol. I, pp. 213-214.



Figura 1. Artesanía popular china donde aparece el personaje de la novela Wang Xifeng (Colección Yolotl González Torres)

Durante los cuarentainueve [*sic*] días ciento ocho monjes budistas recitarían la Letanía de la Gran Compasión en el salón principal, para liberar el alma de los muertos antes y después de ella, y ganar indulgencias por los pecados de la difunta. Delante de un altar erigido en el Pabellón de la Fragancia Celestial, noventainueve [*sic*] taoístas de la Secta de la Perfecta Verdad orarían cuarentainueve días por su absolución. Luego el ataúd sería llevado al Jardín de la Fragancia Concentrada, donde otros cincuenta altos [*sic*] bonzos y cincuenta altos [*sic*] taoístas harían sacrificios cada séptimo día, hasta alcanzar los cuarentainueve.¹¹

¹¹ *Ibidem.*, p. 214. Gilbert Walshe en su artículo “Death and disposal of the dead (Chinese)” detalla minuciosamente los funerales de un hombre *ban* como ocurrían a finales del siglo XIX: “le deshacían el cabello de la coleta y se lo peinaban como un chongo en la parte superior de la cabeza, a la usanza Ming ejemplificando el proverbio popular de la época “Los vivos se someten [a los manchús], los muertos no”. W. Gilbert Walshe, “Death and disposal of the dead (Chinese)”, James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, Edinburgo, T. & T. Clark, 1911, p. 451.

Tras su muerte, una de las doncellas de Keqing se había “reventado los sesos contra una columna”, lo cual fue elogiado como una insólita muestra de lealtad, por lo que Jia Zhen ordenó que se le enterrara siguiendo los ritos propios de una nieta, colocando también su ataúd en el jardín de la Fragancia Concentrada.¹² Otra doncella, Baozhu, se ofreció para actuar como ahijada de Keqing, asumiendo de esta manera la parte de deudo principal ya que, como se dijo, ésta no había tenido hijos. Lo anterior implicaba llevar el duelo como una hija soltera, llorando junto al ataúd mostrando su gran dolor.¹³ El ataúd de Keqing se mandó hacer con la madera *qiang*, que era muy especial pues provenía del Monte Red de Hierro, y había sido comprada especialmente para el príncipe Zhong Yi, pero por alguna razón no fue utilizada por él.

Desde la antigüedad, los preparativos para el entierro se empezaban en la vejez, convirtiendo el ataúd en el centro de la preocupación religiosa. Éste era construido con planchas del árbol adecuado, de raras esencias y de madera durable; se destinaba a perpetuar el cuerpo del difunto. En la época feudal, los ataúdes eran guardados en la mansión misma durante el primer periodo de duelo y después eran llevados a la tumba. En el caso de las mansiones Ningguo y Rongguo, su lugar de origen era Jinling —donde tenían su tumba ancestral—. Sin embargo, al vivir en Beijing, ahí tenían un templo, donde depositaban, transitoriamente, los ataúdes con sus respectivos cadáveres, antes de llevarlos a Jinling.

Según Gilbert Walshe,¹⁴ el fondo del ataúd era cubierto con una capa fina de cal o de carbón cernido, sobre la cual se colocaban cinco cuadrados de papel burdo (hechos del mismo algodón con que se fabrican los pabilos de las velas)

¹² Cao Xuequin y Gao E, *op. cit.*, vol. I, p. 215.

¹³ En el artículo de Albert Galvany “Death and Ritual Wailing in Early China: Around the Funeral of Lao Dan”, *Asia Major* 25.2, 2012, pp. 15-42, <https://www2.ihp.sinica.edu.tw/file/1098SCsuNIn.pdf> (consultado el 20 de junio de 2016), se señala la importancia de los lamentos y plañidos, sobre todo de las mujeres, en los funerales. Galvany menciona que existía un código para cada tipo de lamento: “wailing is subjected to the same logic of ritual coding as the rest of actions and gesticulations which take place throughout funerary ceremonies”, *ibidem*, p. 30. Además se consideraba que el llanto de las hijas tenía la virtud especial de abrir el cielo.

¹⁴ Gilbert Walshe, *op. cit.* vol. 4, pp. 450-454.

y encima una colchoneta de algodón. Una vez el cadáver dentro del ataúd, se distribuían los objetos más queridos por el difunto, como su abanico y su pañuelo, cabello, uñas o dientes que se le hubieran caído durante su vida, té y arroz. En la cabeza y en los pies se insertan pequeñas bolsas de cal y en orden jerárquico se disponían colchonetas sobre el cuerpo, que llevaban como presentes parientes y amigos. Posteriormente, la tapa del ataúd era cerrada con barniz crudo para lograr un acabado hermético o, a veces, se ponía cemento hecho de arroz, vinagre y harina. Usualmente se utilizaban cuatro grandes clavos para asegurar la tapa, que por lo general eran clavados por los hijos.

Para hacer más suntuoso el funeral Jia Zhen, mediante un soborno, logró que un eunuco de la Corte nombrara a su hijo, recién viudo, oficial de quinto rango y parte del cuerpo de la Guardia Oficial del Emperador, de tal manera que la tableta funeraria de la fallecida con el obituario y el aviso decían: “Exequias de la dama Qin, mujer de la familia Jia, con rango concedido por decreto imperial de la Corte Celestial”.¹⁵ Las puertas del Jardín de la Fragancia donde estaban colocados los dos ataúdes, el de Keqing y el de la doncella, fueron abiertas para que llegaran los invitados a presentar sus condolencias, llevando presentes para hacer más espléndido el funeral.

Todas las ceremonias eran acompañadas de música y danza. Cada Señor, en esa época, tenía su propia compañía, por ello, en la puerta de la mansión Ningguo se colocaron grupos de músicos vestidos de azul. Al otro lado de la calle, frente a frente, se encontraban dos altares para los monjes budistas y taoístas, puesto que participaban en prácticamente todos los rituales chinos. Cada uno rezaba e invocaba a sus deidades para ayudarlos con el paso al otro mundo. Además, en cada ritual se realizaban los protocolos confucianos.

En el exterior de la puerta de la mansión se instalaron dos tabletas de color rojo bermellón que mostraban en grandes caracteres dorados la inscripción: “Guardia imperial y defensor de los caminos en los Patios interiores de la Ciudad Prohibida”, los anuncios decían:

¹⁵ Cao Xuequin y Gao E, *op. cit.*, vol. I, p. 217.



Figura 2. Artesanía popular china donde aparece el personaje de la novela Qin Keqing (Colección Yolotl González Torres).

Exequias de la dama Qin de la familia Jia, consorte del bisnieto mayor del duque hereditario de Ningguo, guardia imperial y defensor de los amigos de la Patios Interiores de la Ciudad Prohibida. En esta tierra de paz e imperio gobernada siguiendo la voluntad divina, en el centro de los cuatro continentes, nosotros, abate principal budista Wan Xu, contralor de la escuela del Vacío y el Ascetismo, y abate principal taoísta Ye Sheng, contralor de la escuela primordial de la Trinidad, luego de habernos purificado reverentemente, elevamos los ojos al cielo y nos inclinamos ante el Buda. Humildemente instamos a las deidades a manifestar su divina compasión y dar largas muestras de su majestad espiritual en estos cuarentainueve [*sic*] días de grandes sacrificios, para que la que ha partido pueda librarse de los pecados y ser absuelta de la retribución...¹⁶

¹⁶ *Ibidem*, p. 218.

En vista de que la esposa de Jia Zhen estaba enferma, pidió ayuda a la joven Xifeng —de gran capacidad administrativa— de la casa Rongguo, para que ayudara con todos los arreglos. Xifeng empezó su tarea a pesar de que diariamente se tenía que desplazar a la mansión Ningguo. Para dar idea de la innumerable cantidad de sirvientes, así como del tipo de tareas que éstos tenían que hacer para realizar de manera adecuada el protocolo del funeral, transcribo lo que Xifeng les ordenó después de reunirlos:

Estos veinte, divididos en dos turnos de a diez, serán exclusivamente responsables de servir té a los invitados cuando lleguen y antes de que partan. No tendrán otras responsabilidades. Estos veinte, también en dos turnos de a diez cuidarán de las comidas y el té diario de la familia. Tampoco ellos tendrán otras responsabilidades. Estos cuarenta, divididos en dos turnos se encargarán de quemar incienso, mantener las lámparas con aceite, colgar las cortinas, hacer la guardia al ataúd, ofrecer el arroz y el té del sacrificio, y dolerse con los que llevan el duelo. Nada más. Estos cuatro serán responsables de las tazas, platos y cosas para el té en la despensa, y deberán reemplazar cualquier cosa que falte. Estos cuatro se encargarán de la vajilla de mesa y de los recipientes para el vino, y también aquí cubrirán la pérdida de objetos. Estos ocho recibirán los regalos para las ofrendas de sacrificio. Estos ocho supervisarán la distribución de las lámparas, del aceite, de las velas y del papel para sacrificios en diversos lugares, siguiendo una lista que les entregaré. Estos treinta se turnarán la guardia nocturna, cuidando que las puertas estén trancadas y que no haya fuegos, y también barriendo los recintos. Los demás serán asignados a diversos lugares y permanecerán en sus puestos. Serán responsables de todo lo que hay allí [...] Luego ordenó la distribución de provisiones de té, aceite, velas, escobillas de plumas, escobas y otras cosas, e hizo repartir manteles, antimacasares, cojines, alfombrillas, escupideros, banquitos y otros muebles.¹⁷

¹⁷ *Ibidem*, pp. 224-225.

Los obsequios que llevaron para el sacrificio el gran número de parientes y amigos fueron colocados en el ataúd. Es de notar que era tal la importancia de otorgar presentes en los funerales que, según relata Galvany,¹⁸ en la muerte de un oficial del Estado de Wei, Confucio ofreció como regalo uno de los caballos de su carruaje. En el caso de los funerales de la gente común, los parientes también estaban obligados a enviar regalos a la familia en duelo, éstos generalmente consistían en pequeñas colchonetas de un metro por 30 centímetros que se guardaban para colocarlas en el ataúd.

En el trigésimo tercer día los monjes budistas realizaron los ritos para hendir la tierra en dos, abrir los infiernos de par en par, e iluminar a la muerta con linternas, en homenaje al Rey de los Infiernos; para arrestar a los malos demonios; para invocar al subterráneo príncipe Ksitigarbha¹⁹ para que eleve el Puente de Oro y vaya abriendo el camino con banderolas. Los taoístas ofrecieron plegarias e invocaciones, rindiendo culto a las Tres Purezas²⁰ y al Emperador de Jade²¹. Bonzos quemaron incienso recitando sutras, hicieron sacrificio a los hambrientos fantasmas y entonaron la *Penitencia del Agua*²² mientras doce jóvenes y monjas con chancletas rojas y túnicas bordadas recitaron ensalmos ante el ataúd, para que el alma no extraviara su camino.²³

Al acercarse el día del funeral Jia Zhen, junto con un geomántico, se dirigió al Templo Umbral de Hierro para revisar donde se colocaría el ataúd, indicándole al abate Sekong, encargado del lugar, que dispusiera los muebles más finos y

¹⁸ Albert Galvany, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹ Muy venerado en China y Japón. Dios de la muerte del budismo, considerado el Bodhisattva de los seres del infierno, usualmente representado como un monje con un halo en la cabeza, un báculo para abrir las puertas del infierno y una joya que otorgaba la luz en la oscuridad.

²⁰ En el taoísmo los tres cielos y las divinidades que lo habitan.

²¹ El Emperador de Jade, que vivía en el monte Tai shan, se convirtió en el Señor de los muertos.

²² Tenía como fin limpiar al muerto de todos sus pecados cometidos durante la vida.

²³ Cao Xuequin y Gao E, *op. cit.*, vol. I, p. 226.

que los monjes más notables recibieran el féretro²⁴. Esa noche la pasó en el templo y partió al día siguiente para preparar la marcha fúnebre; pero antes se llevó a cabo un velorio, en el cual:

Las dos compañías de actores de la familia, unos cuantos músicos, bailarines y acróbatas, debían desarrollar un largo programa, y el lugar hervía de parientes y amigos. Toda aquella noche fue de ajeteo y esplendor, entre las idas y venidas de las lanternas y las antorchas de los funcionarios y de los huéspedes.

Cuando con el alba llegó la hora auspiciosa, sesentaicuatro [*sic*] portadores de azul trajeron el ataúd, al que precedía un gran estandarte mortuorio que llevaba inscrito en grandes caracteres:

Morada espiritual de la dama Qin de la familia Jia, consorte del Guardia Imperial y defensor de los caminos en los Patios Interiores de la Ciudad Prohibida, y tataranieta mayor del duque de Ningguo investido del primer rango por la Dinastía Celestial, espléndidamente establecida y de larga permanencia. La flamante impedimenta funeraria era un espectáculo deslumbrante. Y cuando el ataúd fue elevado para partir, Baozhu, observando los ritos propios de una hija soltera, hizo añicos contra el suelo una vasija de barro y se lamentó amargamente ante la caja mortuoria.²⁵

Después encontramos una larga lista de los personajes importantes que asistieron al funeral, incluido el príncipe de Beijing, quien enterándose de la muerte del descendiente del duque de Ningguo recordó los peligros y la gloria que había compartido con sus ancestros, lo que le hizo deponer toda consideración de rango y se presentó a ofrecer sus condolencias vestido de luto.

Hubo más de una docena de palanquines grandes, y de treinta a cuarenta pequeños para las damas. Estos vehículos más los carruajes y los palanquines de la familia Jia pasaban largamente el centenar. Con el elaborado séquito delante y los espectácu-

²⁴ *Ibidem*, p. 231.

²⁵ *Ibidem*, pp. 232-233.

los que se iban desarrollando a todo lo largo, la procesión se extendía sus buenos tres o cuatro li.²⁶

A los pocos momentos llegaron a unos quioscos que desplegaban a la orilla del camino sus toldos de sedas multicolores; en ellos se tocaba música y se realizaban ofrendas ceremoniales preparadas por diversas familias. Los primeros cuatro correspondían a las casas del príncipe de Dongping, del príncipe de Nan'an, del príncipe de Xining, y del príncipe de Beijing.²⁷

Por delante de la procesión iban los tambores y címbalos del templo, los banderines y los palios, mientras que el camino parecía flanqueado por monjes del Templo Umbral de Hierro. Pronto ingresaron al templo, donde volvieron a realizarse unos ritos budistas y se volvió a quemar incienso, luego de lo cual el ataúd fue instalado en una de las cámaras laterales del salón interior y [la doncella] Baozhu se preparó para la vigilia que mantendría allí esa noche.

En los aposentos exteriores Jia Zhen atendía a sus amigos y parientes varones, algunos de los cuales se quedaron a comer algo, mientras que otros partieron en seguida. Uno por uno les fue extendiendo su agradecimiento por haber venido. Y luego, de duques, marqueses, condes, vizcondes y barones para abajo, los invitados empezaron a partir; a eso de las tres ya se habían dispersado todos. Las damas fueron atendidas por Xifeng en los aposentos interiores, y también ellas partieron en orden de precedencia, y a eso de las dos de la tarde no quedaban sino unas cuantas parientes cercanas, que permanecerían allí para los tres días de requiem de difuntos.²⁸

El Templo Umbral de Hierro había sido erigido en los días de los duques de Rongguo y Ningguo y todavía tenía tierra suficiente para proporcionar incienso, lámparas y repositorios a los ataúdes. Como había alojamiento para muertos y vivos, los deudos que acompañaban los féretros tenían donde quedarse. Pero

²⁶ *Ibidem*, p. 234. Un *li* equivale a 500 metros.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, pp. 240-241.

ahora que eran numerosos sus miembros, las opiniones de los ricos diferían de las de los pobres. Mientras que estos últimos permanecían ahí de buen grado, los acomodados y ostentosos sostenían que el lugar era incómodo y preferían buscar posada en alguna aldea o convento de las inmediaciones, para retirarse ahí después de las ceremonias.²⁹

Todavía siguieron devociones y ofrendas de té de los monjes y *requiems* en los cuales permaneció Jia Ling, [el esposo de la difunta] y otro más de los parientes cercanos. Aquí terminaron las exequias y todos abandonaron el templo menos Baozhu quien insistió en quedarse.³⁰

Otra muerte de un personaje importante es la de Jia Jing, patriarca de la casa Ningguo —padre de Jia Zhen, quien murió en el Templo taoísta de la Verdad Misteriosa, a donde se había retirado y dedicado a la meditación, desentendiéndose de su propia casa. Según los médicos, murió tras haber ingerido una droga taoísta con el fin de convertirse en inmortal. Como el hijo se encontraba ausente desempeñando un puesto oficial, la nuera intentó dejar el cuerpo en el templo donde ya tenía preparado su ataúd, pero como no había cupo en éste, y como no podía ser llevado a la ciudad —por razones no explícitas— hizo que lo amortajaran y lo trasladaran en palanquín al Templo Umbral de Hierro. En este caso, como no había nadie que ayudara con las exequias fueron encargadas a unos mayordomos. Poco después llegaron el hijo y el nieto del difunto, ya que el emperador otorgó permiso para que se ausentaran. Además emitió un decreto, en el cual especificaba que:

A pesar de que Jia Jing fue un ciudadano común y corriente [su título había sido trasladado a Jia Zhen] que no rindió especiales servicios al Estado, que los méritos de su abuelo le valgan la promoción póstuma al quinto grado. Su hijo y su nieto

²⁹ *Ibidem*, p. 241.

³⁰ *Ibidem*, pp. 247, 250.

deben acompañar el ataúd a través de la puerta inferior del norte hasta la capital para una ceremonia fúnebre en su propia casa, de modo que sus descendientes puedan llorarlo como corresponde, antes de acompañar sus restos a su tierra ancestral. Que la Oficina de Banquetes Imperiales entregue al difunto un sacrificio de primer grado, y que en la corte todos, desde príncipes y duques para abajo, reciban permiso para presentar sus condolencias. ¡Por decreto Imperial!³¹

Jia Zhen llegó en la noche al templo del Umbral de Hierro y junto con su hijo empezó a llorar frente al cadáver de su padre avanzando de rodillas desde la puerta exterior hasta el ataúd. Posteriormente, dio instrucciones para que el ataúd fuera llevado a la mansión Ningguo y que se: “despejaran mesas y sillas del salón principal, quitaran los tabiques, colgaran las blancas cortinas fúnebres,³² colocaran un cobertizo para los músicos y erigieran un arco sobre la puerta principal”.³³

El ataúd fue llevado del Templo Umbral de Hierro a la Mansión Ningguo, llegó a las tres de la tarde después de que el cortejo fúnebre pasó entre miles de asombrados espectadores. Luego de que el cuerpo pasó los días reglamentarios en la Mansión Ningguo (tres días), se le regresó al Templo Umbral de Hierro, en donde permanecieron solamente el hijo y la esposa velando el cuerpo, el cual debía ser llevado, después de cien días a su tierra ancestral.³⁴

Al final de la novela, cuando varios de los miembros más eminentes de ambas mansiones habían caído en desgracia en la Corte y tenían graves problemas económicos, ocurre uno de los pasajes más dramáticos: muere la heroína Daiyu, nieta por el lado materno de la anciana dama, que por lo tanto no formaba parte de la familia Jia, sino de la Lin; estaba en la Mansión Rongguo

³¹ Cao Xuequin y Gao E, *op. cit.*, vol. III, pp. 67-69.

³² Seguramente se trataban de las “cortinas filiales” hechas de cordón blanco que se colocaban frente al féretro recogidas parcialmente hacia atrás a ambos lados. En la abertura se colocaba una mesa cubierta de un mantel blanco y una silla frente al ataúd, en donde se servían alimentos al difunto. Se espera que al mismo tiempo el que lo sirve grite y lllore.

³³ Cao Xuequin y Gao E, *op. cit.*, vol. III, pp. 69-70.

³⁴ *Ibidem*, pp. 73, 86.

porque a la muerte de sus padres había ido a vivir con su abuela y habitaba en el gran jardín, en el Refugio de Bambú. La anciana dama la trató con gran cariño, hasta que se vio confrontada con el “problema” del amor entre los dos jóvenes protagonistas: Bayou y Daiyu (la nieta poeta y enfermiza).³⁵ Por la inferioridad de linaje de Daiyu la anciana dama escogió a otra prima que consideró mejor candidata para ser esposa de Bayou. Además permitió que se celebrara la boda de éste con la otra prima en el momento en que Daiyu moría de tuberculosis y de amor acompañada por sus doncellas. Cuando éstas se percataron de que la joven estaba a punto de morir, se apresuraron a alistar su ropa para el funeral.³⁶ Buscaron agua para lavarla, cuando lo estaban haciendo, emitió sus últimas palabras llamando a Bayou. Las doncellas le arreglaron el cabello, la mudaron de ropa y estiraron el cadáver. La anciana dama ordenó que se le hicieran unos funerales estupendos, pero ella no asistió, pidiéndole a su nuera que fuera en su lugar: “Dile de mi parte a su espíritu —le ordenó, que no deo de ir a despedirla por desalmada, sino que aquí hay alguien más cercano que debo atender. Como hija de mi hija, me es muy querida; pero Bayou [hijo de su hijo] me es todavía más cercano”.³⁷

Su ataúd, por no ser de la familia Jia, no fue depositado en el Templo de Hierro, sino en un convento, en espera de ser llevado a su lugar de origen.³⁸

Poco después la anciana dama cayó enferma. Al enterarse Jia Zhen, su hijo, de la gravedad de su padecimiento, ordenó que se hicieran los preparativos necesarios:

“En primer lugar, saquen el ataúd y háganlo forrar. Luego tomen las medidas de toda la gente de la casa y que los sastres les hagan ropa de luto. También deben arreglarse los del cortejo fúnebre, y se precisaran más manos que ayuden

³⁵ Bayou, por ser hijo de un hijo de la familia Jia era considerado un miembro importante de la familia, mientras que Daiyu al ser hija de una hija perdió el apellido paterno y quedó excluida de la familia.

³⁶ Cao Xuequin, y Gao E, *op. cit.*, vol. IV, p. 107.

³⁷ *Ibidem*, p. 124.

³⁸ *Ibidem*, p. 123.



Figura 3. Artesanía popular china donde aparece el personaje de la novela Lin Daiyu (Colección Yolotl González Torres).

en la cocina”.³⁹ Cuando el doctor les dijo que se fueran preparando, Yuanyang, su doncella más cercana, seleccionó las prendas que llevaría la anciana dama. Al ver que estaba expirando, dos parientas la levantaron y otras dos la cambiaron de ropa. Mientras tanto unas criadas habían preparado el féretro cubriéndolo con ropa de cama. Cuando murió las mujeres la colocaron dentro del féretro.⁴⁰

Jia Zheng informó de la muerte de su madre y el Ministerio de los Ritos le tramitó [por el puesto que tenía a su cargo] una licencia ante el emperador. En su honda compasión, el soberano, consciente de los pasados méritos de la familia Jia y consciente de que la anciana dama había sido la abuela de la consorte imperial, otorgó a Jia Zheng mil taeles y ordenó al ministerio que se encargara del sacrificio. Los mayordomos corrieron la voz de la muerte de la anciana dama

³⁹ *Ibidem*, p. 290.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 293.

y, a pesar de que la familia Jia había declinado, cuando sus parientes y amigos se percataron del favor concedido por el emperador, todos fueron a dar sus condolencias. Se escogió un día auspicioso para encajonar a la muerta y el ataúd fue depositado en el salón.

En ausencia de Jia She, tocaba a Jia Zheng encabezar la casa. Los jóvenes descendientes tuvieron que montar guardia junto al ataúd, mientras las damas plañían también junto.⁴¹ Xifeng otra vez fue encargada de la organización del funeral, pero ya se encontraba muy enferma, por lo que decidió guardar un día más hasta que hubieran pasado los primeros tres para asignar tareas a los sirvientes. En esa ocasión de penuria solo encontró a veintitún hombres y a diecinueve mujeres, sin contar a las doncellas de los diversos aposentos.⁴²

Debido a la crisis económica por la que estaba pasando la familia, se procuró ahorrar gastos en el funeral, a pesar de que la anciana dama había dejado dinero suficiente. Jia Ling planteó que aunque esos funerales debían hacerse con gran estilo, era mejor que parte del dinero fuera conservado para construir casas en el cementerio ancestral del sur. El resto, se usaría para comprar tierras, permitiendo que vivieran ahí algunos parientes pobres, que se encargarían del mantenimiento de la tumba y harían sacrificios durante los rituales.⁴³ Con tan pocos medios económicos Xifeng tuvo muchos problemas para manejar el funeral. No se pudo llevar a cabo con el esplendor esperado. Entre otras cosas, ni siquiera había los carruajes adecuados para el cortejo.

Aquella noche llegó gran número de visitantes, que fueron atendidos por unos cuantos parientes cercanos, debido a que Xifeng, quien más tarde moriría, ya no pudo hacerse cargo.

“Cuando ya habían partido los visitantes que vivían lejos, se prepararon para despedir a la muerta y las mujeres detrás de la cortina fúnebre empezaron a

⁴¹ Según el detallado estudio de Albert Galvany, *op. cit.*, pp. 15-42, el plañir, aullar y llorar estaba totalmente controlado y había además de momentos, lugares en donde incluso había tonalidades diferentes para cada ritual.

⁴² Cao Xuequin y Gao E, *op., cit.*, vol. IV, pp. 294-295.

⁴³ *Ibidem*, p. 297.

llorar”.⁴⁴ La doncella Yuanyang, la preferida y más cercana a la matriarca, lloró con tal amargura que se desmayó y poco después, para seguir a su ama, se ahorcó. Ante tal prueba de lealtad Jia Zhen ordenó a Jia Lian que mandara comprar un ataúd y que: “Mañana su cajón puede ir en el cortejo de la anciana dama y puede quedar en el templo detrás de ella. Eso era lo que ella quiso”.⁴⁵ Después de descolgar el cuerpo de la joven, lo tendieron en el cuarto interior y cuando el ataúd llegó las mujeres estiraron el cadáver fingiendo llanto por la doncella muerta. Jia Zheng pidió tres varillas de incienso e hizo una reverencia; ordenó que todos los jóvenes ahí presentes le rindieran homenaje, ya que Yuanyang se había inmolado por su ama y no podía ser tratada como sirviente.⁴⁶

“Hacia la quinta guardia pudo oírse al cortejo reuniéndose en el exterior, y a las siete partió, encabezado por Jia Zheng [quien estaba] de luto profundo y que lloraba como correspondía a un hijo filial”.⁴⁷ Los dos ataúdes fueron sacados por la puerta y a la vera del camino se encontraban diversas familias que llevaban ofrendas. Cuando llegaron al templo Umbral de Hierro ahí permanecieron todos los hombres acompañando los ataúdes y cuando los amigos y los parientes se fueron, Jia Zheng veló en el exterior del templo y las damas Xing y Wang en el interior de éste. Se lamentaron toda la noche y al día siguiente se llevó a cabo otro sacrificio.⁴⁸ Posteriormente se preparó la despedida del Templo, dejando personal masculino y femenino encargado de los ataúdes mientras Jia Zheng se despedía con lamentos del ataúd de su madre. Él, las damas y los sirvientes volvieron a casa.

En la mansión Rongguo se supervisó el desmantelamiento de los cobertizos, volviéndose a instalar puertas y ventanas, se barrieron los patios y se establecieron las responsabilidades entre los sirvientes para el turno de la noche.⁴⁹

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 307-308.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 313.

⁴⁷ Cao Xueqin y Gao E, *op. cit.*, vol. III, pp. 313-314.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 327.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 314.

Hay breves referencias a otros funerales en la novela, como el de Xifeng, primera esposa de Jia Lian, preferida de la Gran Dama, que a pesar de haber ocurrido en la época de penuria, tuvo un funeral adecuado con las características generales mencionadas en los anteriores. Esto se dio gracias al préstamo monetario de una de sus doncellas.⁵⁰

También se habla del funeral de la esposa secundaria de Jia Ling, quien se había suicidado comiendo un pedazo de oro, por los malos tratos de Xifeng y el mal ambiente que le había creado. Las exequias fueron muy desairadas. A pesar de que su cuerpo fue llevado al patio de la Fragancia de Pera —donde permaneció siete días— Jia Lian tuvo que aceptar dinero prestado de otra de las doncellas para comprar el ataúd. Sin embargo, la anciana dama no permitió que fuera llevado al templo ancestral y tuvo que ser enterrada en un lugar cercano a donde estaba el cuerpo de su hermana, que poco antes se había suicidado.⁵¹

Contrastando, aún más, con los fastuosos funerales de los miembros de las Mansiones Rongguo y Ningguo, en el de la doncella Qingwen —que había muerto de tuberculosis después de haber sido injustamente despedida, se ordenó que a causa de su enfermedad se sacara el cadáver de la ciudad y lo incineraran enseguida. El hermano y la cuñada tomaron el dinero ofrecido. En el acto hicieron poner el cuerpo en el ataúd y lo llevaron al crematorio de las afueras de la ciudad. “Se quedaron con su ropa y sus objetos, que valían unos trescientos o cuatrocientos taeles. Luego echaron llave a la casa y fueron al entierro”.⁵² Para terminar con el último destino terrenal de los muertos de las mansiones Rongguo y Ningguo, en vista de que Jia Zheng, en ese momento no ocupaba ningún cargo (por haber sido castigado por el emperador) y no quería dejar el ataúd de la anciana dama demasiado tiempo en el templo, decidió que aunque el viaje significaba un gran gasto, debía llevarlo al cementerio ancestral del sur. Pidió a su sobrino Jia Rong, quien también llevaba el ataúd de su esposa, que lo acom-

⁵⁰ Cao Xueqin y Gao E, *op. cit.*, vol. IV, pp. 360-361.

⁵¹ Cao Xueqin y Gao E, *op. cit.*, vol. III, pp. 181-184.

⁵² *Ibidem*, p. 354.

pañara.⁵³ Además, llevaban el de la joven Daiyu, quien había dejado instrucciones para que la llevaran al sur —de donde también era originaria.⁵⁴



Figura 4. La muerte de la segunda esposa de Jia Ling. Fuente: Cao Xuequin y Gao E, *Sueño de las mansiones rojas*, 4 vols., traducción de Mirko Láuer, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1991, p. 169 (Colección Fénix).

Durante su viaje, Jia Zheng envió una carta avisando que pasaría algún tiempo antes que el féretro de la anciana dama pudiera llegar a su lugar de destino, entre otras cosas porque la mayor parte del viaje era en barca y había grandes disturbios por esos rumbos. Cuando Jia Zheng, escoltando el ataúd de la anciana dama, y Jia Rong los de Keqing y Yuangyuan llegaron a Jinling, Jia Rong llevó el ataúd de Daiyu para que fuera sepultado en su cementerio ancestral y

⁵³ Cao Xuequin y Gao E, *op. cit.*, vol. IV, p. 394.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 394.

dejó que Jia Zheng se quedara para supervisar la construcción de las tumbas.⁵⁵ Sin embargo, a pesar de la importancia de las tumbas —sobre todo de las de los nobles, de las cuales hay muchos restos arqueológicos como las famosas tumbas de los emperadores Manchús, ubicadas en la ciudad de Zunhua en la provincia septentrional de Hebei en China— la novela ya no hace mención a ellas ni a los rituales que se llevaron a cabo para la sepultura de los ataúdes, tampoco de los parientes que se encargaban de los rituales.



Figura 5. Tumba Qing en Hebei. Reproducido del original, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Xiling2.jpg>

En estas páginas se observa un panorama de los funerales de algunas familias nobles de la dinastía Qing, basándome en el análisis de la novela de Cao Xueqin y Gao E. Mediante este material, se pueden vislumbrar las fortunas cambiantes de estas familias y lo que significaba pertenecer a determinado linaje. También la posición de la mujer, desde la poderosa dama anciana que, aunque original-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 453.

mente perteneció al linaje Qing, se convirtió en la salvaguarda del linaje Jia, al que perteneció por matrimonio. Por ello, descuida a su nieta, hija de su hija, perteneciente a los Ling, por lo que no se permite llevar su cadáver al Templo de Hierro de la familia Jia. Lo mismo sucede con la desafortunada hermana You, que como esposa secundaria, sí tenía el mismo derecho, aunque, por envidias, tuvo que ser enterrada en un cementerio común. Sin embargo, las dos doncellas que se suicidaron para seguir a sus amas al más allá, sí recibieron todos los honores.

Habría muchas más conclusiones que mencionar de las costumbres funerarias, que por cierto han seguido practicándose, en gran medida con las mismas normas hasta la actualidad, complementándose con otros rasgos curiosos que se pueden encontrar en internet; que dejaremos para otra oportunidad.

Fuentes

- Cornejo Bustamante, Romer, “Los ritos funerarios en la Familia Tradicional china” en *Centro de Estudios de Asia y África*, El Colegio de México, México, v. 23, no. 3, sep.- dic., 1988, pp. 431-444.
- Di Nola, Alfonso M., “Confucianesimo” en *Enciclopedia delle Religioni*, Florencia, Vallecchi editor, v. 2, 1970.
- Galvany, Albert, “Death and Ritual Wailing in Early China: Around the Funeral of Lao Dan” en *Asia Major* 25.2, 2012, pp. 15-42, <https://www2.ihp.sinica.edu.tw/file/1098SCsuNIn.pdf> (consultado el 20 de junio de 2016).
- Granet, Marcel, *La religion des Chinois*, Paris, Imago, 1989.
- , *Chinese Civilization*, traducción de Kathleen E. Innes y Mabel R. Brailsford, 4a. edición, Cleveland, A Meridian Book, The world publishing company, 1964.
- Mauss, Marcel (1926), “Rites funéraires en Chine” en *Année sociologique*, París, no. 2, 1899, pp. 221-226. http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_2/oeuvres_2_14b/rites_funeraires_chine.pdf (consultado el 20 de junio de 2016).

- Smith, D. Howard, "Chinese Concepts of the Soul" en *Numen*, Brill, vol. 5, Fasc. 3, Sep. 1958, pp. 165-179, http://www.jstor.org/stable/3269371?seq=1#page_scan_tab_contents (consultado el 20 de junio de 2016).
- Walshe, W. Gilbert, "Death and disposal of the dead (Chinese)" en James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, Edinburgo, T. & T. Clark, 1911, pp. 450-454.
- Xuequin, Cao y Gao E, *Sueño de las Mansiones Rojas*, Mirko Láuer (trad.), 4 vols., Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1991, (Colección Fénix).



El Instituto Confucio: buque insignia de la diplomacia cultural china¹

Andrés Herrera-Feligueras*

Nadie discute ya la reemergencia de China. La que fuera hasta las primeras décadas del siglo XIX primera potencia mundial, para después cruzar una larga y convulsa travesía en el desierto, ha vuelto a recuperar su lugar entre las primeras economías del planeta. Y aunque, como es reconocido por las propias autoridades chinas, la República Popular tiene importantes problemas que abordar, es indiscutible su relevancia como actor global. Sin embargo, la mirada hacia China sigue estando en muchos casos empañada por una serie de mitos, prejuicios y creencias —no exenta de cierto desdén— que impide apreciar correctamente la evolución del gigante asiático. Un ejemplo claro de estos problemas de percepción es la tradicional política de la Unión Europea (UE) hacia Pekín, tal y como recogieron Fox y Godement en su informe para el *European Council of Foreign Relation*.²

¹ Este artículo es una ampliación de la ponencia que bajo el título “De la Universidad a la Sociedad: el caso del Instituto Confucio” fue presentada en el Primer Congreso Internacional de Educación, Calidad y Buen Vivir. Universidad Nacional de Educación, UNAE. Azogues, Ecuador 14-15-16 de octubre de 2015.

² John Fox y François Godement, *A Power Audit of EU-China Relations*, London, European Council on Foreign Relations, 2009 (consultado el 9 de Agosto de 2016). No obstante, conviene señalar que en Europa la política comunitaria, actualmente en revisión y tendente al endurecimiento en la defensa de los intereses económicos europeos, cohabita con las políticas nacionales y los diferentes matices de las relaciones que los Estados miembros tienen en su relación bilateral con China.

* Universidad Pública de Navarra (UPNA), España.

El crecimiento chino a lo largo de las últimas décadas del siglo XX llevó, con la entrada del nuevo siglo, a un despliegue diplomático por todo el orbe en lo que Miguel Ángel Hidalgo³ ha denominado “diplomacia del yuan”. Según Hidalgo, las necesidades energéticas de la República Popular China (RPC) le han conducido a buscar “países petrosocios”, y por extensión países productores de materias primas, que sacien su gigantesca economía.⁴

Sea como fuere, en lo que se refiere a América Latina, lo cierto es que el volumen de comercio entre la región y China se incrementó en un 1.119,3% en la década de 2000.⁵ Este incremento no se limita sólo al plano económico, también puede observarse un fortalecimiento de la dimensión política de la relación entre *Zhongnanhai* y la práctica totalidad de países latinoamericanos.⁶ No es este artículo el marco para detenerse en los numerosos acuerdos, distintos tipos de inversión e intercambios comerciales rubricados por Pekín con las distintas capitales del subcontinente durante la última década —aspectos sobre los cuales han trabajado ampliamente distintos autores como, por ejemplo, Robert Evan Ellis⁷. Y aunque tampoco es un tema que desea abordarse en su fondo, sí se considera relevante para la cuestión que nos ocupa, interrogarse

³ Miguel Ángel Hidalgo Martínez. Doctor en Estudios Internacionales en la University of Technology Sydney, es actualmente investigador en el Centro de Estudios de China de esta misma universidad.

⁴ Miguel Ángel Hidalgo, *Dragón sin fondo: Análisis económico y geopolítico del impacto chino en el mercado petrolero*, Observatorio de la Política China http://www.politica-china.org/imxd/noticias/doc/1222941506dragon_sin_fondo.pdf (consultado el 9 de agosto de 2016).

⁵ Isabel Rodríguez Aranda y Diego Leiva Van de Maele, “El *soft power* en la política exterior de China: consecuencias para América Latina”, *Polis*, 35, 2013. <http://polis.revues.org/9179> (consultado el 8 de agosto de 2016). Isabel Rodríguez y Diego Leiva son investigadores de la Universidad del Desarrollo (Chile).

⁶ *Zhongnanhai* (中南海), complejo de edificios situado en Pekín en el que se encuentra tanto las oficinas centrales del Partido Comunista como el gobierno de la RPC.

⁷ Robert Evan Ellis es profesor e investigador de América Latina en el Instituto de Estudios Estratégicos, EE.UU. Escuela de Guerra del Ejército, con un enfoque de investigación en las relaciones de la región con China. Entre sus muchos trabajos, véase por ejemplo: R. Evan Ellis, *China in Latin America: The Whats and Wherefores*, Boulder, Lynne Rienner, 2009.

sobre el tipo de influencia que China viene ejerciendo en Latinoamérica. En opinión de Eduardo Daniel Oviedo⁸:

...los gobiernos latinoamericanos afrontan el desafío de determinar políticas exteriores prestando atención a la puja y cooperación inter-hegemónicas, detectando márgenes de “permisividad internacional” en el equilibrio gestado entre la dominación estadounidense, la influencia decreciente de Europa y el ascenso de la china.⁹

El peso de China, también político, en la región ha sido reconocido por el gobierno de Estados Unidos al articular el “Diálogo Económico y Estratégico Estados Unidos-China” que diplomáticos de ambos países mantienen en sus embajadas latinoamericanas. A pesar de esta cooperación, bien pudiéramos estar asistiendo a un traspaso de hegemonía donde la RPRC pasará, gracias a su política de inversiones a largo plazo, a convertirse en la potencia con mayor influencia en América Latina.

Quizás la transición mencionada en el párrafo anterior pueda parecer lejana en el tiempo al examinar los datos ofrecidos por el *Latinobarómetro* —estudio de opinión pública elaborado anualmente por la corporación del mismo nombre, a partir de 20.000 entrevistas en 18 países de América Latina— donde Estados Unidos (72%) o España (71%) siguen siendo los países más valorados; sin embargo, ese mismo informe advierte que China sube del 60% al 65%.¹⁰ ¿Acaso estos índices no son un triunfo moral de Pekín teniendo en cuenta la distancia histórica y cultural entre ambos lados del Pacífico? De hecho, y siguiendo con este ascenso chino, otro documento también elaborado por la Corporación Latinobarómetro, contempla, dos años después, que la imagen que tienen los

⁸ Eduardo Daniel Oviedo es politólogo; ha estudiado las relaciones entre América Latina y China —particularmente las relaciones sino-argentinas. Es profesor en la Universidad Nacional de Rosario e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

⁹ Eduardo Daniel Oviedo, “China en América Latina: ¿influencia o hegemonía?”, *Diálogo Político*, Konrad-Adenauer-Stiftung, año XXIII, no. 2, junio 2006, p. 221.

¹⁰ Corporación Latinobarómetro, *Informe 2011*, Infoamérica, 2011. http://www.infoamerica.org/primer/lb_2011.pdf, (consultado el 7 de agosto de 2016).

latinoamericanos de China es que éste es un país democrático, situando a la RPCh en el 5,3 de la escala 1 a 10. Tan sólo un 11% de los latinoamericanos consideran que China no es democrática.¹¹

Ante tales resultados los autores del informe se preguntan:

¿Es ignorancia, falta educación o es un gran triunfo para China el ser capaz de ocultar su peor negativo? La importancia económica de China en el mundo hace que no sea transparente para la población (al menos de América Latina) el hecho de que China no tiene un régimen democrático. ¿Acaso eso no es un fuerte mensaje de que la economía es más importante que la democracia? Cuál es el peso de la defensa de las libertades civiles y sociales de los pueblos en la agenda mundial, versus el peso de las relaciones comerciales entre los países. ¿Cuántas veces la agenda comercial hace desaparecer el problema de las libertades de los pueblos con los que se comercia? Habría que revisar el tema de la responsabilidad social de los actores comunicacionales, los medios, los mensajes de líderes para indagar sobre este tema. O bien quizás no es importante que China no sea vista como lo que es, sino como simplemente algo que hay que tolerar por su enorme poder económico. En otras palabras, no es tan grave que China no sea democrática?¹²

La larga cita es sintomática de un estado de desconcierto en el que, como ocurre entre la burocracia de la Unión Europea, los árboles no dejan ver el bosque. El brillo económico chino dificulta tanto el análisis como la implementación de políticas adecuadas conducentes a una relación con China más equilibrada y menos reactiva. No cabe duda que a su capacidad comercial e inversora debe gran parte de su atractivo, pero no debe olvidarse su acervo cultural convertido

¹¹ Corporación Latinobarómetro, *Imagen de los países y las democracias*, The Diplomat in Spain, 2014, <http://thediplomatinspain.com/> y http://thediplomatinspain.com/wp-content/uploads/2014/07/LA_IMAGEN_DE_LOS_PAISES_Y_SUS_DEMOCRACIAS-2.pdf (consultado el 1 de agosto de 2016).

¹² *Ibidem*, p. 6.

hoy en un componente esencial del “poder blando” articulado desde Pekín.¹³

Este trabajo tiene como objeto aproximarse a la estrategia de diplomacia pública desplegada por la República Popular China, centrándose especialmente en lo que es, sin duda alguna, el buque insignia de la dimensión cultural del *softpower* chino: el Instituto Confucio (IC). Al contrario que instrumentos similares manejados por la diplomacia pública de otros Estados, los institutos y aulas Confucio (en adelante II.CC) se insertan, principalmente, en el sistema educativo anfitrión para después –con un perfil bajo pero constante– vincularse con sus propuestas educativas y culturales a la comunidad, estableciendo así una estrategia de ida y vuelta donde Universidad-Comunidad forma un todo. El funcionamiento y planificación de los II.CC es lo suficientemente flexible para que sus responsables puedan dotarlos de una programación original e integradora o, por el contrario, generar un escenario de conflicto que termine por disolver la cooperación institucional necesaria para la apertura de este tipo de centro. Tales son las luces y las sombras de esta iniciativa.

China y el “poder blando”

Desde que Joseph Nye¹⁴ escribiese *Bound to Lead. The Changing Nature of American Power* mucho se ha discutido sobre el alcance y las posibilidades del “poder blando”.¹⁵ Nye, que ha venido desarrollando su concepto en trabajos posterior-

¹³ Las posibilidades comerciales y de inversión que ofrece China han redundado en toda Iberoamérica en un enfoque economicista de la relación y condenado a un papel secundario -en el mejor de los casos- otras dimensiones de los vínculos bilaterales. Un ejemplo paradigmático es la relación entre España y China que constituye un perfecto ejemplo de ausencia de estrategia, reduccionismo a lo económico de la relación bilateral y en el que la iniciativa de la relación –tanto en lo económico, como en lo cultural e incluso en otros aspectos extremos como la posición de España ante la justicia universal- recae en Pekín. Véase: Andrés Herrera-Feligueras, *España y China (1973-2015). Del reconocimiento a la alianza estratégica*, pról. Josep Fontana, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2015.

¹⁴ Joseph Nye, profesor de la Kennedy School of Government (Harvard University); ha desarrollado junto a R. Keohane (1977) la teoría de poder blando.

¹⁵ Joseph Nye, *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, Nueva York, Basic Books, 1990.

res, viene a plantear que el “poder blando” se basa en conocer las preferencias de tu contraparte para, de esa manera, lograr los resultados que se desean sin necesidad de utilizar formas de coacción siendo las fuentes de ese “poder” elementos tales como los valores, la política exterior y, por supuesto, la cultura. El planteamiento no ha estado exento de críticas. Así por ejemplo, Niall Ferguson califica el “poder blando” como ineficaz.¹⁶ Por su parte, Javier Noya¹⁷ hace una síntesis de la polémica en torno a este concepto y concluye que el “poder blando” no existe como tal.¹⁸ Nye se defiende de las críticas recibidas matizando su concepto –su última propuesta sería el concepto de *smart power* (2006)– y subraya que “poder blando no es una forma idealista o liberal, simplemente es una forma de poder, una forma de obtener los resultados esperados” y pone como ejemplo: “Hitler, Stalin y Mao poseían un gran poder blando en los ojos de sus seguidores. No es necesariamente mejor torcer mentes que torcer brazos”.¹⁹

Justo en el momento en que Nye pone en juego su concepto “poder blando” el mundo está en transición. La Unión Soviética no tardó en implosionar y China mantenía un perfil bajo en la arena internacional como respuesta a las sanciones recibidas por los sucesos de Tiananmen. Sin embargo, muy pronto, el éxito de las Zonas Económicas Especiales obligaría al gobierno chino de Jiang Zeming a establecer una nueva política de relación con las grandes potencias que, sin un reconocimiento explícito realizado por Pekín, acabará siendo el primer paso para elevar a China a esa misma condición.²⁰

¹⁶ Niall Ferguson, historiador, profesor y divulgador británico, desarrolla principalmente su trabajo ligado a la Universidad de Harvard. Para la crítica de Ferguson a Nye véase: Niall Ferguson, *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire*, Eastbourne, Gardners Books, 2004.

¹⁷ Javier Noya, actualmente director del Observatorio Imagen de España (OIE) es, desde 2003, investigador principal de Imagen Exterior y Opinión Pública del Real Instituto Elcano (RIE). Ha realizado numerosos estudios de imagen de España en EEUU, América Latina, China o Japón.

¹⁸ Javier Noya, *El Poder Simbólico de las Naciones*, Madrid, Real Instituto Elcano, 2005. <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/209/NoyaPoderSimbolico.pdf> (consultado el 1 de agosto de 2016).

¹⁹ La defensa de Nye en Joseph Nye, *The Future of Power*, Nueva York, Public Affairs, 2011. Las citas del texto pueden encontrarse en las páginas 81 y 82.

²⁰ Manuel de Jesús Rocha Pino, “La política exterior como un mecanismo para el proyecto de modernización en la república popular china: desarrollos discursivos durante los periodos de Deng

Paradójicamente, el ansiado objetivo de recuperar su lugar en la historia es también el origen de la principal preocupación de la República Popular. El ascenso chino crea unos recelos –en primer lugar entre sus vecinos– que, de no resolverse adecuadamente, pueden derivar en serias limitaciones estratégicas a su futuro. Limitaciones que están vinculadas a la imagen que proyecta pero, aún más importante si cabe, a la imagen que el país tenga de sí mismo. Joshua Cooper Ramo ha profundizado este aspecto en *Brand China*, señalando que:

La más grande amenaza estratégica para el régimen actual hoy en día es su imagen nacional. A corto plazo el país no se ve amenazado por una invasión. Las cuestiones estratégicas más importantes, retos tan diversos como un crecimiento económico sostenible o la amenaza de la independencia de Taiwán, tienen una conexión compartida con la imagen nacional de China (*guojia xingxiang*) [...] La forma en que China sea percibida por otras naciones, y la subyacente realidad que refleja esa percepción, determinará el futuro del desarrollo y la reforma en China.²¹

No es de extrañar por tanto que la obra de Nye generase interés en la RPch prácticamente desde que ésta fuese traducida por primera vez al chino en 1992. Las discusiones en torno al concepto en China son recogidas por Young Nam Cho y Jong Ho Jeong;²² Francisco Javier Rodríguez y Jinjing Xu citan a Li Migjiang quien, en base a los datos recogidos por la Agencia Nacional China del Conocimiento (CNKI, por sus siglas en inglés) “afirma que desde 1994 hasta 2007

Xiaoping, Jiang Zemin y Hu Jintao”, *Observatorio de la Economía y la Sociedad China*, Eumed.net, no. 10, marzo 2009. <http://www.eumed.net/rev/china/10/mjrp.htm#1> (consultado el 3 de agosto de 2016).

²¹ Joshua Cooper Ramo, *Brand China*, Londres, Foreign Policy Center, 2007, p.12. <http://fpc.org.uk/fsblob/828.pdf>, (consultado el 3 de Agosto de 2016). Este autor, citado en Rocha Pino, “La política exterior...”. Joshua Cooper Ramo, actual vicepresidente y co-director ejecutivo de Kissinger Associates.

²² Young Nam Cho y Jong Ho Jeong, profesores e investigadores en el área de estudios chinos del Graduate School of International Studies (Seoul National University). Young Nam Cho y Jong Ho Jeong, “China’s Soft Power: Discussions, Resources, and Prospects” en *Asian Survey*, University of California Press, vol. 48, no. 3, mayo/junio 2008, pp. 453-472.

se han publicado cerca de 500 artículos en revistas científicas sobre algunos aspectos e implicaciones de este enfoque [*softpower*] de las relaciones internacionales”.²³ Estos mismos autores se hacen eco de la amplia coincidencia existente entre los estudiosos chinos y los conceptos de Nye, pero también llaman la atención sobre la elaboración de una literatura, propiamente asiática, sobre el “poder blando”. Literatura que, en ocasiones, es complementaria a la producida por el estadounidense y en otras, enfrentada claramente a éste. Finalmente, Isabel Rodríguez Aranda y Diego Leiva Van de Maele recogen de una forma sintética cómo el debate en torno al “poder blando” —y la necesidad de articular una estrategia de dimensión regional y global— en China fue abandonando los círculos académicos introduciéndose en el discurso político, con mayor intensidad, a partir del mandato en China de Hu Jintao (2002).²⁴ Es entonces cuando, en mitad de los reajustes posteriores a la Guerra Fría, veremos a Pekín hablar de “ascenso pacífico” primero y, finalmente, de “desarrollo pacífico” y “mundo armonioso” como ejes de un discurso en el que China se presenta a sí misma como una potencia activa —regional y globalmente— y responsable que busca un mundo en el que todos los actores ganen. En todo este proceso, los académicos y dirigentes chinos han tenido muy presente que la enseñanza de la lengua y la difusión de la cultura china estaban predestinadas a jugar un papel central en su estrategia de poder blando.

David Shambaugh, estima que la *rpch* invierte unos 10.000 millones de dólares en diplomacia pública frente a los aproximadamente 660 de Estados

²³ Francisco Javier Rodríguez y Jinjing Xu, son investigadores de la Universidad de Salamanca. Francisco J. Rodríguez y Jinjing Xu, “¿La cara amable de China? Reflexiones sobre la Diplomacia Pública de Beijing”, Observatorio de la Política China, 2015. http://www.politica-china.org/imxd/noticias/doc/1435395246LA_CARA_AMABLE_DE_CHINA.pdf (consultado el 1 de agosto de 2016). El trabajo al que se hace referencia es: Mingjiang Li, “China Debates Soft Power” en *Chinese Journal of International Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2008. DOI: 10.1093/cjip/pon011 (consultado el 1 de agosto de 2016). Li Mingjiang es coordinador del Programa de China de la S. Rajaratnam School of International Studies adscrito a la Nanyang Technological University (Singapur).

²⁴ Véase: Isabel Rodríguez y Diego Leiva, “El *soft power* en la política exterior...”.

Unidos.²⁵ El propio Joseph Nye ha llamado la atención sobre las limitaciones del poder blando de Pekín, que carece de una sociedad civil —y sobre todo de Hollywood (aunque resulta interesante lo que, Neal Rosendorf²⁶ escribe sobre el asunto cinematográfico)— que generan un “poder blando” que va mucho más allá de la inversión de EE.UU en su diplomacia pública. Nye afirma:

Los programas de ayuda de China suelen ser exitosos y constructivos. Su economía es fuerte y su cultura tradicional es ampliamente admirada. Pero si el país no materializa su enorme potencial de poder blando, tendrá que repensar sus políticas en casa y en el exterior, limitando los reclamos a sus vecinos y aprendiendo a aceptar las críticas a fin de dar rienda suelta a los talentos de su sociedad civil. Mientras China avive las llamas del nacionalismo y sujete firmemente las riendas del control partidario, su poder blando nunca dejará de ser limitado.²⁷

Quizás por ello China ocupe el puesto número 28 entre las 30 potencias que integran el *ranking* de “poder blando” mientras que el pódium lo ocupan Reino Unido, Alemania y Estados Unidos.²⁸ Tal vez, como sostiene Nye, el poder blando chino está limitado estructuralmente; o posiblemente China ha puesto el acento del despliegue de su “poder blando” en aquellas zonas que considera estratégicas, entre ellas: América Latina.

²⁵ David Shambaugh es profesor de ciencias políticas y relaciones internacionales en la Washington University. Citado en Joseph Nye, *Los límites del poder blando de China*, Project Syndicate, 2015. <http://www.project-syndicate.org/commentary/china-civil-society-nationalism-soft-power-by-joseph-s--nye-2015-07/spanish> (consultado el 1 de agosto de 2016).

²⁶ Véase Neal Rosendorf, “What Hollywood can do for (and to) China”, *The American Interest*, Spring (March-April), vol. 4, no. 4, 2009, pp. 84-91. Neal Rosendorf, historiador de formación y profesor e investigador de relaciones internacionales en la New Mexico State University.

²⁷ Joseph Nye, *Los límites del poder...*

²⁸ Este *ranking*, diseñado por la consultora Portland, está elaborado sobre la base de cuantificar seis factores relacionados con el *soft power*: digitalización, cultura, empresa, compromiso, educación y gobernanza. Aunque no deja de ser un constructo de una empresa privada occidental constituye una referencia obligada para el tema que aquí se trata. Portland, *The Soft Power 30. A Ranking of Global Soft Power*, Portland, 2016. <http://softpower30.portland-communications.com/ranking> (consultado el 4 de agosto de 2016).

El Instituto Confucio, buque insignia de la cooperación cultural

Joshua Kurlantzick nos ofrece una panorámica global sobre la *estrategia de encantamiento* elaborada por la República Popular.²⁹ Más concretamente, Rodríguez Aranda y Leiva, en la obra ya citada en este trabajo, se han detenido a analizar las distintas dimensiones del “poder blando” desplegado por Pekín.³⁰ De entre ellas, destaca la dimensión cultural cuyo buque insignia es el Instituto Confucio.

El Instituto Confucio (孔子学院-*kǒngzǐ xuéyuàn*) tiene por objetivo promover la lengua y cultura chinas. Depende de la Oficina del Consejo Internacional de la Lengua China (NOTCFL, por sus siglas en inglés) que además contribuye con una parte de la financiación necesaria para la expansión de los IC por el mundo. Hasta qué punto los Instituto Confucio son hijos de la nueva diplomacia pública china lo demuestra el hecho de que aunque la NOTCFL fue establecida en 1987, como una agencia del Ministerio de Educación de la RPCH para la promoción del idioma y la cultura hacia el extranjero, no fue sino hasta 2004 cuando se estableció —en Seúl, Corea— el primer IC. Por otra parte, la propia elección de Confucio no deja de ser simbólica. Especialmente repudiado por un sector de la dirigencia del Partido Comunista de China (PCCh) durante la Revolución Cultural (1966-1976), los conceptos de origen confuciano han venido recuperándose paulatinamente desde 1978 en lo que, sin duda, es una búsqueda de “amarres” de legitimidad en el discurso del Partido-Estado. Si en 1966 eran profanadas las tumbas de Confucio y sus descendientes, en 2013 la académica Cao Ting, en un artículo dedicado a los Institutos Confucio en Latinoamérica escribe: “[Confucio es] el tutor perpetuo de los chinos. Su ideología tiene el concepto de armonía. Hasta hoy, a partir de esta teoría, los chinos conviven armoniosamente con otros pueblos del planeta [...], también presen-

²⁹ Joshua Kurlantzick, periodista estadounidense, especializado en el sudeste asiático y en las relaciones de esta región con China. Joshua Kurlantzick, *Charm Offensive: how China's softpower is transforming the world*, Nueva York, Paperback, 2008.

³⁰ Isabel Rodríguez y Diego Leiva, “El *soft power* en la política exterior...”.

ta la tendencia de desarrollo de la inclusión de la cultura y del idioma chino en las diversas culturas del mundo”.³¹

Pero más allá de estas cuestiones, y de otras que se mencionarán a continuación, lo cierto es que el IC es un símbolo del éxito de la diplomacia cultural china. Como se ha señalado anteriormente el primero de ellos fue inaugurado en 2004, al día de hoy son ya 1500 las sedes que la institución tiene repartidas por todo el mundo,³² esto la hace superar, en cuanto a número de sedes, a instituciones de más “solera” como la *Alliance Française* o el *British Council*.³³

Sin embargo, para los funcionarios de la Oficina del Consejo Internacional de la Lengua China —conocida coloquialmente por el acrónimo HANBAN 汉办— no todo son parabienes. En ocasiones, la puesta en marcha de los II.CC ha traído consigo solapamientos y fricciones con estructuras académicas ya existentes dedicadas a la enseñanza de la lengua y la cultura chinas.³⁴ Otro problema es la crítica a las interferencias de HANBAN a la hora de limitar la libertad de cátedra o el currículo de los temas a tratar dentro de cada una de las sedes del Instituto Confucio. Sobre este aspecto se han escrito diversos artículos pero, en líneas generales, nada parece indicar que exista una estrategia marcada desde el pccch a este respecto.³⁵ Los problemas parecen apuntar a que, en algunos

³¹ Cao Ting, “La experiencia de la diplomacia cultural de China en América Latina desde el punto de vista de los institutos Confucio” en Isabel Rodríguez y Yang Shouguo (comp.), *La diplomacia pública de China en América Latina. Lecciones para Chile*, Santiago de Chile, RIL editores, 2013, p.163. Cao Ting es investigadora del Instituto de Estudios de América Latina del China Institutes of Contemporary International Relations (CICIR).

³² Según informa Hanban en su página web son 1000 los institutos Confucio y 500 las aulas Confucio en los cinco continentes. Véase: HANBAN, *About Confucius Institutes*, Confucius Institute Headquarters, 2014. http://english.hanban.org/node_10971.htm (consultado el 3 de agosto de 2016).

³³ Véase Francisco J. Rodríguez y Jinjing Xu ¿La cara amable ...?; este asunto es tratado con una mayor perspectiva y profundidad en Joshua Kurlantzick, *Charm Offensive...*

³⁴ Véase Qiang Zha, “China’s Confucius Institutes, more academic and integrative” en *International Higher Education*, no. 71, primavera 2013, pp. 15-17.

³⁵ De entre los artículos críticos con el IC y sus intromisiones en la libertad de cátedra, destaca el que escribiera en 2013 Marshall Sahlins, catedrático de la Universidad de Chicago. Véase: Marshall Sahlins, “China U.”, *The Nation*, 30 de octubre de 2013. <http://www.thenation.com/article/china-u/> (consultado el 3 de agosto de 2016).

casos, venía dándose —de una parte— cierta “mentalidad de guerra fría” entre docentes de las universidades o países de acogida, y de otra, un exceso de celo en ciertos directores chinos con respecto a lo que podía ser entendido como correcto o no por Pekín. Ahora bien, los incidentes protagonizados por Xu Lin, directora-general de HANBAN, en 2014 —y muy especialmente el acto de censura ordenado por Xu en el encuentro de la *European Association of Chinese Studies* (EACS) en Braga— perjudicaron seriamente (precisamente en el año de las celebraciones de su décimo aniversario) la imagen del Instituto Confucio dentro de la Academia.³⁶

La fórmula del éxito: integración en la universidad, proyección hacia la sociedad

Después del Incidente de Braga, la institución cultural china no ha dejado de crecer en América Latina. En mayo de 2014 se inauguró en Chile el Centro Regional de Institutos Confucio para América Latina (CRICAL), el segundo de estas características en el mundo tras el de EE.UU, e igualmente, a lo largo de 2015 países como Ecuador o Venezuela han firmado acuerdos para la apertura de Institutos y Aulas Confucio en sus respectivos países.³⁷

³⁶ El 22 de julio de 2014, durante la noche previa al comienzo del encuentro anual de la *European Association of Chinese Studies* (EACS), en la ciudad portuguesa de Braga, Xu Lin —directora de Hanban— ordenó arrancar las páginas de los materiales de la conferencia en la que aparecía la taiwanesa Chiang Ching-kuo Foundation, entidad que había sido una de las principales patrocinadoras del encuentro académico durante los últimos veinte años. El hecho generó una gran polémica entre los asistentes, la protesta formal de la EACS y la reimpresión de todos los materiales eliminados. El argumento de Xu Lin para tal destrucción fue que “contrariaba las regulaciones chinas”. Poco tiempo después de la conferencia, el presidente de la EACS publicaba una carta de protesta: Roger Greatrex, *Letter of Protest at Interference in EACS Conference in Portugal, July 2014*, European Association for Chinese Studies, 2014. <http://chinesestudies.eu/?p=585> (consultado el 7 de agosto de 2016). Para más información véase, Wikipedia, Braga Incident (sitio web), Wikimedia Foundation, 2016. https://en.wikipedia.org/wiki/Braga_Incident, (consultado el 7 de agosto de 2016).

³⁷ HANBAN, *El presidente de Venezuela Maduro y el vice primer ministro del Consejo de Estado de China Zhang Gaoli presidieron la firma del Convenio sobre la apertura del primer Instituto Confucio en Vene-*

Y es que, al contrario de lo que hacen instituciones similares como la *Alliance Française*, el *British Council*, el *Goethe-Institut* o el Instituto Cervantes con un funcionamiento ajeno a las instituciones de enseñanza locales e instalados en edificios propios (salvo los británicos que han usado sus instalaciones diplomáticas en países considerados problemáticos, como por ejemplo los estados socialistas), los Institutos Confucio son fruto de la cooperación educativa bilateral y, en primer término, entre una institución del país anfitrión (entidad solicitante) y una contraparte china. Es precisamente esta necesidad fundacional del Instituto Confucio de contar con socios locales e insertarse en las instalaciones de la entidad anfitriona, la que representa un importante rasgo diferenciador del IC al formar, sus instalaciones, parte del panorama educativo local.

Tal y como se ha mencionado más arriba existen dos modalidades para contar con el respaldo de HANBAN en el desarrollo de una oferta de enseñanza de lengua y cultura chinas. De una parte está el Instituto Confucio y de otra, las Aulas Confucio. Estas últimas, tienen funcionamientos similares pero, al contrario de los primeros, pueden no depender de instituciones universitarias.

La apertura de un centro Confucio exige el cumplimiento de una serie de requisitos (véase al final, tablas 1 y 2), una vez obtenida la aprobación de HANBAN, la dirección del nuevo IC correrá a cargo de un director aportado por la entidad solicitante y otro director enviado por la parte china. Conviene insistir en la importancia de las circunstancias locales. Según dicta la experiencia parece que, la sintonía entre los directores, es fundamental para el proceso. Un proceso que de alguna manera tiene que ser acorde con la planificación cultural desarrollada en Pekín pero que, en realidad, está muy vinculada al objetivo de responder a las necesidades de la entidad y la comunidad de acogida.

En síntesis, la programación de los distintos II.CC repartidos por el mundo gira, como en sus homólogas occidentales, sobre una oferta de enseñanza presencial y en línea, y combina actividades de alta divulgación a cargo de

zuela, Confucius Institute Headquarters, 2015, http://spanish.hanban.org/article/2015-09/08/content_614945.htm (consultado el 3 de agosto de 2016).

conferencias de reconocidos expertos con iniciativas de todo tipo, por ejemplo, dirigidas a los más pequeños. A esta misión formativa, debe sumársele su papel como organizador de exámenes HSK (*Hànyǔ Shuǐpíng Kǎoshì*-汉语水平考试), que se puede comparar con las pruebas de suficiencia en otros idiomas como el DELE, para español o el TOEFL, para inglés³⁸ y —sobre todo— como un espacio de divulgación de la cultura china, la principal munición del “poder blando” de la República Popular. Roberto Lafontaine, director ejecutivo del CRICAL, ha señalado en una reciente entrevista que “el promedio del número de alumnos inscritos en cursos de chino de Institutos Confucio latinoamericanos ha alcanzado a unos 70.000”.³⁹ Un número que siendo importante, palidece ante el millón de personas que, se estima, anualmente acude a las actividades de divulgación cultural organizadas en América Latina por los IC.⁴⁰

Sin duda, una parte del éxito del IC, y que explicaría su rápida y amplia proliferación por todo el mundo, radica en esa inserción de su actividad en el país anfitrión de la mano del prestigio de la universidad. Pero, en ningún caso, puede perderse de vista que el interés creciente por la cultura y el idioma chinos circula en paralelo a la presencia cada vez mayor de China en las relaciones internacionales.⁴¹

³⁸ Los Diplomas de Español como Lengua Extranjera (DELE), fueron creados en 1988 como títulos que certifican el grado de competencia y dominio del español como lengua extranjera. El Instituto Cervantes otorga estos títulos en nombre del Ministerio de Educación y Ciencia de España; por su parte, el Test Of English as a Foreign Language (TOEFL) es una prueba estandarizada de dominio del idioma inglés estadounidense, específicamente orientada a hablantes no nativos de este idioma. Las siglas “TOEFL” como marca comercial, pertenecen a Educational Testing Service (ETS), una organización sin fines de lucro, que diseña y administra las pruebas.

³⁹ Radio Internacional de China, *En América Latina se ha levantado el “viento de China”*, HANBAN, Centro de Información, 2015, http://spanish.hanban.org/article/2015-06/11/content_604089.htm (consultado el 3 de agosto de 2016).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Un buen ejemplo es el despliegue de las actividades culturales chinas en España. España un país sin tradición de estudios chinos ha visto cómo el despliegue de las actividades relacionadas con la cultura y la enseñanza sobre China han venido creciendo desde 2001. Véase el ilustrativo artículo de Bingqin Shi, “El análisis sobre el estado e impacto de la actividad cultural china en España. El análisis del instituto Confucio de valencia”, *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, vol. 2, no. 2, pp. 27-48, 2015 <<http://polipapers.upv.es/index.php/cs/article/view/4034>> (consultado el 8 de agosto de 2016).

Conclusiones

El desarrollo económico ha obligado a China a la construcción de una identidad como potencia regional de alcance global, así como a encarar toda una serie de temores –fundados o no– sobre las consecuencias del aumento de su peso económico y político en el mundo.

Desde la aparición del concepto “poder blando” en la década de los noventa, los círculos cercanos a *Zhongnanhai* han prestado interés a un concepto que poco a poco fue pasando al discurso político, muy especialmente a partir del mandato de Hu Jintao (2002-2012). Los Instituto Confucio son hijos de esa *estrategia del encantamiento* chino cuya retórica anuncia la búsqueda de un mundo armonioso en la que todos ganan. La rápida proliferación del Instituto Confucio por todo el planeta, en clara competencia con instituciones históricas como la *Alliance Française* y el *British Council*, pone de manifiesto el éxito de un modelo que, si bien cuenta como ingredientes principales el auge económico chino y el interés por su cultura tradicional, se asienta en la integración en las instituciones del país anfitrión.

Sin duda, al igual que los centros diseñados por las potencias occidentales, el Instituto Confucio es un instrumento al servicio de los objetivos estratégicos de la diplomacia pública de China, pero conviene tener presente su dimensión educativa administrativa local, algo que este trabajo ha querido reflejar aproximándose a su funcionamiento. En ese sentido, se ha pintado un cuadro de carácter panorámico detallando aspectos que conviene tener en perspectiva (su importancia en el “poder blando” chino, los problemas en Europa y Norteamérica, su rápido crecimiento, sus requisitos) para tener una idea de lo que supone la acción cultural china en América Latina a través del Instituto Confucio.

Más allá de los objetivos políticos del Gobierno chino, la apertura de II.CC sobre la base de convenios entre centros educativos ha contribuido al fomento de la mundialización de la cooperación universitaria y, en el caso concreto de Iberoamérica, constituye un incentivo para que las instituciones de enseñanza superior miren hacia China.

En definitiva, el papel educativo del IC es meritorio, y en América Latina el interés por sus actividades es creciente. Sin embargo, y al igual que ocurre con todos los instrumentos de la diplomacia pública que cualquier país desarrolla en otro, es necesario preguntarse por las implicaciones de esa actividad a largo plazo. Conviene tener presente que nos encontramos en la antesala de un nuevo ajuste de las relaciones internacionales y el Pacífico será en el siglo XXI el escenario clave donde Latinoamérica deberá preguntarse por el papel que quiere desempeñar. En parte, la respuesta a esa pregunta dependerá de la existencia o no de una buena política de promoción de estudios asiáticos.⁴² Los decisores públicos y privados deberían reflexionar sobre esta cuestión o, simplemente, dejar que el dragón desarrolle su encanto y luego escandalizarse cuando un estudio de opinión les dice que sólo un 11% de los latinoamericanos considera que China no es democrática.

REQUISITOS DE LA INSTITUCIÓN SOLICITANTE DE UN INSTITUTO/AULA CONFUCIO

- La entidad solicitante debe ser una entidad legal [...] y debe tener recursos para realizar la enseñanza, el intercambio cultural y educacional y la oferta de servicios públicos.
- Debe existir demanda para el estudio de la lengua y la cultura china en la localidad.
- Debe existir personal local, instalaciones y equipamientos necesarios para la organización escolar.
- Debe haber fondos indispensables y fuentes estables de recursos económicos para la organización escolar.

Tabla 1: elaboración propia con base en diversas fuentes.

⁴² Esta idea está más desarrollada en: Andrés Herrera-Feligueras, *Estudios asiáticos: un factor clave en la Iberoamérica del siglo XXI*, Universidad Oberta de Catalunya-Estudis de l'Asia Oriental, 2016 <http://asiaoriental.blogs.uoc.edu/2016/07/11/estudios-asiaticos-un-factor-clave-en-la-iberoamerica-del-siglo-xxi/> (consultado el 8 de agosto de 2016).

OBLIGACIONES DE LAS PARTES PARA LA IMPLANTACIÓN DE UN INSTITUTO CONFUCIO	
Obligaciones de HANBAN	Obligaciones de la institución solicitante
<ul style="list-style-type: none"> - Proveer materiales de enseñanza, programas didácticos y libros de acuerdo con la demanda, autorizar el uso de los cursos en línea del IC. - Proporcionar para la primera vez 3.000 ejemplares de libros en chino, materiales de enseñanza y materiales audiovisuales. - Proporcionar 150.000 dólares USA como fondos de arranque, y suministrar cierta cantidad de fondos anuales según la demanda. - Enviar cierto número de profesores de chino según la demanda y asumir el pago de su viaje internacional y salarios. 	<ul style="list-style-type: none"> - Suministrar un lugar fijo para la oficina y un espacio propio para la enseñanza y otras actividades del IC. - Proveer equipamientos necesarios para la oficina y la enseñanza y encargarse de su instalación, administración y mantenimiento. - Proveer personal administrativo necesario para el Instituto y asumir los costos correspondientes. Proporcionar las condiciones necesarias de trabajo y facilidades de vida para el personal enviado por la parte china. - Ayudar al personal enviado por China en su tramitación de visa y residencia. - Abrir una cuenta especial para el IC en la oficina local del Banco de China o en cualquier otro aprobado por HANBAN. - Suministrar un fondo anual de proyectos cuyo monto no puede ser inferior al fondo proporcionado por la HANBAN.

Tabla 2: elaboración propia con base en diversas fuentes.

Fuentes

Cho, Young Nam y Jeong, Jong Ho, “China’s Soft Power: Discussions, Resources, and Prospects” en *Asian Survey*, University of California Press, vol. 48, no. 3, mayo/junio 2008, pp. 453-472.

Cooper Ramo, Joshua, *Brand China*, Londres, Foreign Policy Center, 2007, <http://fpc.org.uk/fsblob/828.pdf>, (consultado el 3 de agosto de 2016).

Corporación Latinobarómetro, *Informe 2011*, Infoamérica, 2011, http://www.infoamerica.org/primer/lb_2011.pdf, (consultado el 7 de agosto de 2016).

Corporación Latinobarómetro, *Imagen de los países y las democracias*, The Diplomat in Spain, 2014, <http://thediplomatinspain.com/> <http://thediplomatinspain.com/>

- wp-content/uploads/2014/07/LA_IMAGEN_DE_LOS_PAISES_Y_SUS_DEMOCRACIAS-2.pdf (consultado el 1 de agosto de 2016).
- Ellis, R. Evan, *China in Latin America: The Whats and Wherefores*, Boulder, Lynne Rienner, 2009.
- Esteban Rodríguez, Mario, “Latinoamérica en 2010: China llegó para quedarse”, Barcelona, *Anuario Asia-Pacífico*, Casa Asia / Fundación CIDOB / Real Instituto Elcano, 2010, pp.61-67.
- Ferguson, Niall, *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire*, Eastbourne, Gardners Books, 2004.
- Fox, John y Godement, François, *A Power Audit of EU-China Relations*, London, European Council on Foreign Relations, 2009 (consultado el 9 de agosto de 2016).
- Greatrex, Roger, *Letter of Protest at Interference in EACS Conference in Portugal, July 2014*, European Association for Chinese Studies, 2014, <http://chinesestudies.eu/?p=585> (consultado el 7 de agosto de 2016).
- HANBAN, *About Confucius Institutes*, Confucius Institute Headquarters, 2014, http://english.hanban.org/node_10971.htm (consultado el 3 de agosto de 2016).
- HANBAN, *El presidente de Venezuela Maduro y el vice primer ministro del Consejo de Estado de China Zhang Gaoli presidieron la firma del Convenio sobre la apertura del primer Instituto Confucio en Venezuela*, Confucius Institute Headquarters, 2015, http://spanish.hanban.org/article/2015-09/08/content_614945.htm (consultado el 3 de agosto de 2016).
- Herrera-Feligueras, Andrés, *Estudios asiáticos: un factor clave en la Iberoamérica del siglo XXI*, Universidad Oberta de Catalunya-Estudis de l'Asia Oriental, 2016, <http://asiaoriental.blogs.uoc.edu/2016/07/11/estudios-asiaticos-un-factor-clave-en-la-iberoamerica-del-siglo-xxi/> (consultado el 8 de agosto de 2016).
- Herrera-Feligueras, Andrés, *España y China (1973-2015). Del reconocimiento a la alianza estratégica*, pról. Josep Fontana, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2015.
- Hidalgo, Miguel Ángel, *Dragón sin fondo: Análisis económico y geopolítico del impacto chino en el mercado petrolero*, Observatorio de la Política China, http://www.politica-china.org/imxd/noticias/doc/1222941506dragon_sin_fondo.pdf (consultado el 9 de agosto de 2016).

- Kurlantzick, Joshua, *Charm Offensive: how Chinas 'softpower' is transforming the world*, Nueva York, Paperback, 2008.
- Li, Mingjiang, "China Debates Soft Power", *Chinese Journal of International Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2008, DOI: 10.1093/cjip/pon011 (consultado el 1 de agosto de 2016).
- Noya, Javier, *El Poder Simbólico de las Naciones*, Madrid, Real Instituto Elcano, 2005, <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/209/NoyaPoderSimbolico.pdf> (consultado el 1 de agosto de 2016).
- Nye, Joseph, *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, Nueva York, Basic Books, 1990.
- *La paradoja del poder norteamericano*, Madrid, Taurus, 2003.
- *The Future of Power*, Nueva York, Public Affairs, 2011.
- *Los límites del poder blando de China*, Project Syndicate, 2015, <http://www.project-syndicate.org/commentary/china-civil-society-nationalism-soft-power-by-joseph-s--nye-2015-07/spanish>, (consultado el 1 de agosto de 2016).
- Oviedo, Eduardo Daniel, "China en América Latina: ¿influencia o hegemonía?" en *Diálogo Político*, Konrad-Adenauer-Stiftung, año XXIII, no. 2, junio 2006.
- Portland, *The Soft Power 30. A Ranking of Global Soft Power*, Portland, 2016, <http://softpower30.portland-communications.com/ranking> (consultado el 4 de agosto de 2016).
- Radio Internacional de China, *En América Latina se ha levantado el "viento de China"*, HANBAN, Centro de Información, 2015, http://spanish.hanban.org/article/2015-06/11/content_604089.htm (consultado el 3 de agosto de 2016).
- Rocha Pino, Manuel de Jesús, "La política exterior como un mecanismo para el proyecto de modernización en la república popular china: desarrollos discursivos durante los periodos de Deng Xiaoping, Jiang Zemin y Hu Jintao", *Observatorio de la Economía y la Sociedad China*, Eumed.net, no. 10, marzo 2009, <http://www.eumed.net/rev/china/10/mjrp.htm#1> (consultado el 3 de agosto de 2016).
- Rodríguez Aranda, Isabel y Diego Leiva Van de Maele, "El *soft power* en la política exterior de China: consecuencias para América Latina", *Polis*, 35, 2013, publi-

cado el 1 de octubre de 2013, <http://polis.revues.org/9179> (consultado el 8 de agosto de 2016).

Rodríguez Aranda, Isabel y Yang Shouguo (comp.), *La diplomacia pública de China en América Latina. Lecciones para Chile*, Santiago de Chile, RIL editores, 2013.

Rodríguez, Francisco J. y Jinjing Xu, “¿La cara amable de China? Reflexiones sobre la Diplomacia Pública de Beijing”, Observatorio de la Política China, 2015, http://www.politica-china.org/imxd/noticias/doc/1435395246LA_CARA_AMABLE_DE_CHINA.pdf (consultado el 1 de agosto de 2016).

Rosendorf, Neil, “What Hollywood can do for (and to) China” en *The American Interest*, vol. 4, no. 4, primavera (marzo-abril) 2009, pp. 84-91.

Sahlins, Marshall, “China U.” *The Nation*, 30 de octubre de 2013, <http://www.thenation.com/article/china-u/> (consultado el 3 de agosto de 2016).

Shi, Bingqin “El análisis sobre el estado e impacto de la actividad cultural china en España. El análisis del instituto Confucio de valencia”, *Cultururas. Revista de Gestión Cultural*, vol. 2, no. 2, pp. 27-48, 2015. <<http://polipapers.upv.es/index.php/cs/article/view/4034>> (consultado el 8 de agosto de 2016).

Zha, Qiang, “China’s Confucius Institutes, more academic and integrative” en *International Higher Education*, no. 71, primavera 2013, pp. 15-17.

Las negociaciones comerciales de México y Japón durante la posguerra (1949-1969)

Carlos Uscanga*

Introducción

Los dos últimos años que precedieron a la apertura del frente del Pacífico dentro de la Segunda Guerra Mundial, con el ataque japonés a Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941, ilustran que la escala de las tensiones entre Tokio y Washington no sólo era en el terreno político-diplomático sino dentro del plano económico. Es claro que el ejercicio de la diplomacia tradicional había mostrado sus límites para contener el avance de Japón en su búsqueda de conformar un nuevo orden en el Asia Pacífico. Ante esa situación, el gobierno japonés emprendió una estrategia de diversificación económica y acercamiento a diferentes regiones fuera de la zona del Pacífico Asiático para buscar la negociación de acuerdos oficiales y no oficiales de comercio. En ese contexto, América Latina se convirtió en una zona vital por la importancia de sus recursos naturales y estratégicos. Estas acciones fueron cercanamente monitoreadas por Estados Unidos y sus servicios de inteligencia, tratando de ejercer las presiones necesarias para que los países latinoamericanos se sumaran a las acciones de embargo contra Japón.

En los primeros años de la posguerra, México y Japón buscaron reanudar sus contactos comerciales. Los flujos comerciales con México se restablecieron

* Profesor Investigador del Centro de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

debido a la necesidad de la economía japonesa de recibir insumos necesarios para resarcir su aparato industrial, en el marco de la ocupación de Japón por parte del Comando Supremo de las Fuerzas Aliadas (SCAP por sus siglas en inglés). Bajo la atenta vigilancia del SCAP, Japón rehabilitó sus capacidades industriales fomentando el desarrollo de sectores orientados a la exportación con productos competitivos en los mercados mundiales. Los mismos funcionarios estadounidenses observaron que ante la restricción de divisas, en los primeros años de la posguerra, Japón tendría que rediseñar su estrategia de política comercial en un sentido dual. Por un lado, el envío de misiones económicas a Europa, Asia y América Latina; y por el otro, la firma de convenios que permitieran dar certeza jurídica a los intercambios de bienes semi-manufacturados, finales, insumos y materias primas.

A principios de 1949, se organizó el despacho de una delegación de funcionarios del SCAP y empresarios japoneses para visitar Latinoamérica, siendo México el primer país al que arribaron. En esta oportunidad se firmó un instrumento preliminar de comercio con Japón Ocupado ante la imposibilidad de negociar uno de carácter formal y permanente. La operatividad de ese mecanismo no estuvo exenta de diversas vicisitudes frente a la reluctancia del gobierno mexicano.

Entre la negociación del Tratado de Paz de San Francisco en septiembre de 1951 y hasta la conclusión del convenio de comercio firmado entre México y Japón en 1969, se pueden identificar cuatro etapas: a) La complejidad de emprender una relación comercial sostenible con Japón Ocupado sin la normalización de las relaciones diplomáticas; b) Una vez restaurados los nexos diplomáticos, México se empeñó en ofrecer gestos y acciones protocolarias en el terreno diplomático dejando a un lado la negociación de un acuerdo comercial; c) En los años sesenta, si bien se observó a Japón como una nación que había desplegado un marcado desarrollo económico, también se le veía –concretamente los empresarios– como una amenaza para los productores mexicanos que tenían una menor capacidad competitiva. El sector privado pensaba que ese país asiático “podría desbaratar la economía mexicana”. Frente a ese escenario de

oposición, los diplomáticos mexicanos no estaban en condiciones para emprender negociaciones formales. d) La construcción de consensos entre el sector público y privado, ante el reconocimiento de Japón como un actor económico importante en ascenso en el escenario internacional y como proveedor de capitales y cooperación para México, permitió posteriormente entrar a las postergadas negociaciones bilaterales.

El presente texto hace una revisión de veinte años en el proceso de negociación de un instrumento económico y jurídico que buscaba normar los nexos de comercio entre México y Japón, cuya culminación permitió el Acuerdo de Comercio firmado por ambos gobiernos en 29 de enero de 1969, instrumento que, en lo general, normó los flujos comerciales entre los dos países hasta la entrada en vigor del Acuerdo para el Fortalecimiento de la Asociación Económica México-Japón del 1 de abril de 2005.

La Misión comercial del SCAP a México y el Acuerdo de Comercio de 1949

Después de la derrota de Japón, el periodo de Ocupación (1945-1952) abrió el espacio para reiniciar las actividades de comercio exterior bajo la supervisión estricta del SCAP. Las autoridades del comando central (*General Headquarters*) presidido por Douglas McArthur, reconocían el hecho de restablecer el flujo de bienes e insumos necesarios no sólo para la sobrevivencia cotidiana de la sociedad japonesa, sino también para reactivar la actividad industrial, promover las condiciones de rehabilitación del aparato productivo generando empleo; y en lo general, restaurar la cadena de producción, circulación y consumo. Asimismo, se consideraba importante la rehabilitación de las capacidades exportadoras de la economía japonesa para flexibilizar la dependencia hacia los Estados Unidos, avanzar hacia la diversificación de los suministros de materias primas e insumos y ampliar el acceso a los mercados internacionales. Además de obtener recursos financieros para la atención a sus compromisos de la reparación

de los daños de guerra con las naciones víctimas del proceso de expansionismo militar japonés.

En ese sentido, las diferentes áreas del SCAP fueron coordinando y vigilando ese proceso con la colaboración del gobierno japonés. Las autoridades estadounidenses consideraban, en una primera instancia, que al menos las exportaciones japonesas pudieran pagar las necesarias importaciones de alimentos y materias primas requeridas para rehabilitar su aparato productivo en un contexto de fuerte restricción de divisas.

Dentro de la estrategia general de comercio exterior de Japón, se identificaron 40 países de América Latina, África, Asia y Europa para restablecer los flujos de comercio. El mecanismo fue la formalización de acuerdos comerciales con el objetivo de dar incentivos para el desarrollo del comercio exterior por parte del sector privado; maximizar su volumen; permitir una eficiente planificación de la producción, abastecimiento de insumos, bienes y la utilización de divisas; así como aminorar el control de divisas y otras restricciones que impactaban de manera negativa al comercio exterior. Además de obtener un tratamiento preferencial en las compras de bienes esenciales y en particular de aquellos con un abasto limitado.¹ En lo general, esos convenios aumentaron el volumen total del comercio exterior japonés de 161.5 millones en 1947 a 997.3 millones [de yenes] en 1950.²

Todos esos esquemas comerciales estuvieron precedidos por el envío de misiones para la firma de acuerdos de comercio y arreglos financieros para la ampliación de la obtención de materias primas y mercados para las manufacturas japonesas. En junio 1946, el SCAP inició el despacho de misiones al sudeste de Asia (Birmania, Indochina francesa, Hong Kong, la Unión Malaya, Indonesia, Tailandia, Singapur, India y Filipinas). Se realizaron estudios de prospección, viabilidad para el restablecimiento de los nexos comerciales –identificándose

¹ *History of the Non Military Activities of the Occupation of Japan (1945-1951)*, vol. 52, Foreign Trade, Nihon Tosho center, 1990, p. 214.

² Esto significó una reducción en el financiamiento y subsidio estadounidense en ese sector del 58 al 19 por ciento en el mismo periodo. *Ibidem*, p. 220.

las áreas de oportunidad y los cuellos de botella existentes—; así como la disponibilidad de recursos naturales y alimentos que participaran en el establecimiento de los nuevos canales de negociación comercial.

América Latina fue también objeto de interés para el envío de una delegación de funcionarios y empresarios japoneses durante marzo y abril de 1949 que incluiría a ocho países: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Perú, México, Uruguay y Venezuela. Entre una mezcla de optimismo de parte del SCAP, reservas del gobierno japonés, añadiendo incredulidad y reticencia de algunos países de América Latina, se inició la gira en la que México fue el primer país en ser visitado. En marzo de 1949, Armando C. Amador, responsable del Consejo Nacional de Comercio Exterior, remitió un comunicado a Alfonso Guerra, Presidente de la Comisión de Intercambio Comercial y Créditos Bilaterales, sobre el envío por parte de las autoridades estadounidenses de un comunicado que trataba la posibilidad de efectuar arreglos comerciales con las zonas de ocupación militar en Alemania y Japón. Para tal efecto se enviaba una lista de mercancías para su posible exportación e importación.³

Las gestiones se hicieron por parte del Departamento de Estado, mismo que mandó comunicaciones a la Embajada de Estados Unidos en México, donde le informaba a la Cancillería mexicana que la División de Intercambio y Comercio Exterior del SCAP aceptaba la invitación recibida por parte de la Secretaría de Economía para la visita de una misión comercial.⁴ La Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) daría el beneplácito de su llegada y por medio del subsecretario Manuel Tello se informaría a la Secretaría de Gobernación con el fin de facilitar el ingreso de los visitantes.⁵ Para realizar los preparativos de la delegación se envió a un funcionario del SCAP, Silvino Da Silva, quien realizó

³ “Intercambio Comercial con las Zonas de Ocupación militar en Alemania y Japón” fechada el 4 de marzo de 1949, Archivo Histórico Genaro Estrada, Archivo Histórico Diplomático, Secretaría de Relaciones Exteriores (AHGE-AHD-SRE), III-1627-2, México.

⁴ “Nota Verbal no. 2942” fechada el 9 de marzo de 1949, AHGE-SER, III-1627-2, México.

⁵ “Misión Comercial del Comando Supremo de las Potencias Aliadas en Japón”, con folio 1949, fechada el 17 de marzo de 1949, III-1627-2, AHGE-SRE, Secretaría de Relaciones Exteriores, México.

encuentros con funcionarios mexicanos a fin de acordar la agenda de trabajo definitiva⁶ que tendría la comisión oficial presidida por Frank E. Pickelle,⁷ Jefe de la División de Intercambio y Comercio Exterior.⁸

El 31 de marzo de 1949 la delegación del SCAP llegó a la Ciudad de México. Tuvo que extender su estancia en esta capital a causa de la ausencia de un acuerdo ante los constantes cambios de opinión de los funcionarios mexicanos y su actitud poco determinante para la firma de un instrumento bilateral de comercio con Japón. En una nota preliminar de Pickelle remitida al SCAP, daba cuenta de que, a su llegada —si bien tuvieron un buen recibimiento de las autoridades gubernamentales— fue necesario esperar hasta saber quién sería su contraparte. Inicialmente el interlocutor fue la SRE, después la Secretaría de Economía, posteriormente se les informó que sería el Banco Nacional de Comercio Exterior hasta llegar, por último, a la Comisión de Intercambio Comercial y Créditos Bilaterales.⁹

Por ser el primer país en su itinerario era muy importante obtener un resultado claro a fin de tener un precedente de negociación frente a los otros países latinoamericanos. Lo anterior lo confirmaba Pickelle a sus jefes en Japón. Señaló que hubo un *impasse* de dos días como resultado de la ausencia de acuerdos entre los funcionarios gubernamentales y los empresarios mexicanos representantes de las Cámaras Industriales y de Comercio,¹⁰ quienes insistían en mantener el intercambio comercial en el nivel privado, mientras que los fun-

⁶ “Primer Delegado de la Junta de Comercio con Japón”, *El Universal*, 25 de marzo de 1949, sección primera, p. 1.

⁷ Pickelle se enlistó el 5 de marzo de 1942 en el ejército norteamericano realizando labores administrativas por su experiencia laboral previa, falleció el 21 de abril de 1950.

⁸ De acuerdo con Isami Romero, la parte japonesa de la delegación la integraban funcionarios públicos que conocían el idioma español y algunos hombres de negocios como expertos técnicos. Véase Isami Romero, “¿Reencuentro fortuito? Japón, América Latina y la Ocupación” en *Istor*, año XIII, núm. 51, invierno de 2012, p. 71.

⁹ *Informe preliminar enviado por Frank E. Pickelle a la SCAP*, 12 de abril de 1949, GHQ/SCAP Records, ESS(A) 04455, National Diet Library, Japón, p. 1.

¹⁰ Asociación de Productores de Linasa, Henequeneros de Yucatán, Unión de Productores de Henequén, Unión Nacional de Productores de Azúcar.

cionarios señalaban que algunos productos eran considerados de “importancia nacional” por lo que se requería su participación gubernamental dentro del proceso de negociación comercial.¹¹ También comunicó la imposibilidad, en tan corto tiempo, de firmar un acuerdo de comercio ya que —según las autoridades mexicanas— se requerían entre dos o tres meses. Alfonso Guerra, presidente de la Comisión de Intercambio Comercial y Créditos Bilaterales, señalaba que el proceso de negociación interna entre empresarios y gobierno tardaría para lograr consensos. Otro elemento importante era que la información relativa a los recursos aprobados para el año fiscal de 1949 en el rubro de compras gubernamentales había sido previamente anunciada y las entidades responsables todavía estaban definiendo dónde se iban a ejercer dichos recursos.¹²

Ante el escenario negativo de salir de México sin ningún pacto escrito, se aceptó la firma de un acuerdo preliminar donde la SRE se comprometía a trabajar en la negociación de un instrumento formal y expresaba la intención del gobierno mexicano de mandar una misión técnica a Japón antes del fin de mayo (después se indica que sería para agosto) de ese año para obtener datos más específicos para explorar las opciones de las compras de productos y bienes a Japón.

En ese contexto se firmó el anteproyecto “Bases para un Arreglo Comercial preliminar entre México y el Japón Ocupado”. Los medios de comunicación escrita de México indicaban que Alfonso Guerra había expresado que para las transacciones comerciales, sólo se usarían pagos al contado en dólares estadounidenses utilizando “los conductos y medios bancarios aceptados por el comercio exterior internacional”, y asimismo anunció que las autoridades mexicanas “estudian ya la posibilidad de encauzar la integración de una comisión de comerciantes e industriales que próximamente vaya al Japón para estudiar el mercado y precisar la viabilidad del arreglo comercial preliminar que se recomienda”,¹³ y añadía que “en dicho documento se expresan los buenos propósitos de las

¹¹ *Informe preliminar enviado por Frank E. Pickelle a la SCAP*, 12 de abril de 1949, *op. cit.*, p. 1.

¹² *Ibidem.*

¹³ “Se firmó el arreglo comercial entre México y el Japón ocupado”, *Novedades*, 14 de abril de 1949, sección primera, pp. 1 y 9.

autoridades de los dos países de reanudar el intercambio comercial entre los mismos, fijándose a la vez, los principios sobre los cuales podrían fomentarse dicho intercambio comercial.”¹⁴

Por último, se anunciaba que las bases de exportación serían atendidas en función de sus excedentes disponibles; la contabilidad del intercambio bilateral se llevaría a cabo por parte del Banco Nacional de Comercio Exterior y el SCAP designaría la entidad respectiva. En un sentido práctico, el documento firmado era en realidad una carta de buenos propósitos donde se incluían algunos aspectos operativos para el desarrollo del comercio exterior entre los dos países de acuerdo con los criterios adoptados para el Japón Ocupado.

Comercio de México y Japón durante el periodo de Ocupación

El gobierno de Miguel Alemán consideró implementar las medidas necesarias para poder restablecer los nexos comerciales con los países europeos y los asiáticos en la posguerra. Para tal efecto se conformó una comisión intersecretarial —con representación también del sector privado—¹⁵ para el Intercambio Co-

¹⁴ “Firmáronse las bases para concertar un Pacto Comercial mexicano japonés”, *Excelsior*, 14 de abril de 1949, sección primera, p. 1.

¹⁵ La comisión la presidía un representante del Presidente de la República, de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, de la Secretaría de Economía, de la Secretaría de Agricultura y Ganadería y un representante del Banco de México. Con carácter de asesores participarían el Banco Nacional de Comercio Exterior, la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas, la Secretaría de Marina, el Banco Nacional de Crédito Ejidal, la Asociación de Banqueros, el Banco Nacional de Crédito Agrícola, la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio, la Confederación de Cámaras Industriales de los Estados Unidos Mexicanos, la Cámara Nacional de la Industria de Transformación, la Cámara Nacional de Comercio de la Ciudad de México, la Administración de los Ferrocarriles Nacionales de México, Petróleos Mexicanos, la Asociación de Importadores y Exportadores, gobiernos de las entidades federativas, productores de bienes de exportación y consumidores de importaciones. Por último, los órganos auxiliares serían la Secretaría general del Consejo Superior Ejecutivo de Comercio Exterior, las direcciones de servicios diplomáticos y consulares de la SRE, la Dirección general de Normas y el departamento de normalización de la Secretaría de Economía.

mercial y Créditos Bilaterales. Asimismo, se refería la pertinencia de la diversificación de las relaciones de comercio con otros países y se mencionaba el hecho de la necesidad de recurrir al sistema de créditos bilaterales, al menos de una forma transitoria, para el fomento de las exportaciones e importaciones requeridas por el sector público y privado del país con naciones europeas y asiáticas.¹⁶

Después de la firma de las “Bases para un Arreglo Comercial preliminar entre México y Japón Ocupado” en 1949 y sus inciertos primeros meses de funcionamiento como un instrumento regulador de los intercambios bilaterales, el otro reto fue superar las divergencias de percepciones de ese documento. No obstante, el deseo por parte de los agentes privados para reactivar el flujo de intercambio era una realidad que parecía inaplazable.

Es necesario apuntar que los flujos comerciales entre México y Japón, después del rompimiento de relaciones diplomáticas en diciembre de 1941 y la posterior declaración de Estado de Guerra el 22 de mayo de 1942, fueron insignificantes, a pesar de registrarse en 1944 compras de productos mexicanos —cuestión que posiblemente se realizó de manera triangular—; hasta que se alcanzó la suspensión completa en 1945. El intercambio se reiniciaría en 1947 con un valor de 63 mil dólares en sus exportaciones. En tanto, las importaciones ascendieron a un poco más de 4 millones de dólares (véase Cuadro 1).

Es un hecho que la estructura del comercio exterior mexicano había cambiado de manera significativa en la posguerra. México —en una fase de industrialización mayor que en la preguerra— requería de Japón bienes de capital y maquinaria. Las regulaciones para la protección local de textiles, rayón o seda; y la restricción de otros productos hacía compleja su internación al país, al necesitar una licencia especial para su importación. Esos mismos productos tuvieron una alta demanda por parte de los compradores mexicanos antes de la Segunda Guerra Mundial.¹⁷ El gobierno mexicano virtualmente hizo caso omiso a las

¹⁶ “Comisión de Intercambio Comercial y Créditos Bilaterales”, *Trimestre Económico*, vol. CIV, núm.4, enero-marzo 1948, pp. 664-666.

¹⁷ Y. Shinohara, “SCAP, Latin-American Trade Mission Report, Mexico, 10 de abril de 1949”, GHQ/SCAP Records, ESS(A) 04940, National Diet Library, Japón.

constantes comunicaciones del SCAP y después de los funcionarios japoneses para lograr operar el acuerdo preliminar de comercio con base en el principio de equidad de los flujos de exportaciones e importación. Es más, la tendencia general será la existencia de un superávit a favor de México que no sólo sería persistente en la década de los cincuenta sino en las posteriores (véase Cuadro 2).

<i>Años</i>	<i>Exportaciones</i>		<i>Importaciones</i>	
	Yen	Dólares	Yen	Dólares
1942	0	0	1,052	248
1944	0	0	27	6
Septiembre 1945/ diciembre de 1946	-	0	-	0
1947	-	0	-	0
1948	-	63	-	4,308
1949	-	595	-	215
1950	-	3,461	-	17,047

Fuente: *History of the Nonmilitary Activities of the Occupation of Japan 1945-1951*, vol. 52, basado en datos del *Japanese Economic Statistics Bulletin*, núm. 50, sección II, núm. 56, sección II.

	<i>Exportaciones</i>	<i>Importaciones</i>	<i>Balance</i>
1951	1,203,855	40,105,346	-38,901,491
1952	2,203,221	25,694,529	-23,491,308
1953	4,324,283	30,289,399	-25,965,116
1954	10,362,921	33,219,217	-22,856,296
1955	2,655,742	30,229,781	-27,574,039
1956	2,548,081	46,118,505	-43,570,424
1957	2,726,898	29,786,800	-27,059,902
1958	4,564,539	33,697,944	-29,133,405
1959	5,753,346	44,318,991	-38,565,645

Fuente: Institute of Developing Economies, Foreign Trade Statistics of Japan Time Series by partner Country, 1951-1972, Tokio, 1974.

Es más, la anunciada misión comercial (posteriormente se hace mención de una representación diplomática mexicana residente en Tokio) que se le había informado a Pickelle se mandaría a Japón nunca llegó a Tokio. Después de un año, el SCAP hacía llegar una invitación a la SRE para el envío de una delegación con el objetivo de incrementar los flujos de comercio y negociar un acuerdo comercial y financiero formal en lugar del instrumento preliminar firmado en abril de 1949.¹⁸ Incluso, se vislumbró por parte del SCAP que se solicitaría a la Comisión de Intercambio Comercial y Créditos Bilaterales que hiciera más expeditas las compras a Japón,¹⁹ asimismo solicitó al Ministry of International Trade and Industry (MITI) un reporte más detallado de las circunstancias para lograr un mayor balance de los flujos de comercio bilaterales con México.

El documento señalaba los problemas para operar el comercio bilateral bajo el sistema de las cartas de crédito *back to back*²⁰ donde el Banco Nacional de Comercio Exterior, por omisión o con conocimiento de causa, añadía trámites que no hacían ágil el procedimiento. Esa institución bancaria señalaba que las cartas de crédito abierto solamente se harían disponibles si se acompañaban de la copia del contrato entre el comprador y el vendedor del producto; además de que el contrato debía estar firmado por una persona autorizada del banco mexicano. México colocó importantes cantidades de azúcar y arroz en los primeros meses de 1950, pero por la ausencia de la autorización, ninguna exportación de Japón se había podido realizar a México en el mismo periodo.²¹ Algunas licencias de importación obtenidas por los empresarios japoneses se habían cancelado ante la ausencia de la carta de crédito por parte de las autoridades mexicanas. Por

¹⁸ “Draft. The Minister of Foreign Affairs of the United Mexican States”, 6 de mayo de 1950, GHQ/SCAP Records, ESS(D) 08130, National Diet Library, Japón.

¹⁹ Memo for Record, Foreign Trade and Commerce Division. Trade Agreement Branch, 29 de junio de 1950, GHQ/SCAP Records, ESS(D) 08130, National Diet Library, Japón, p. 1

²⁰ “Es una herramienta financiera por el cual un cliente puede solicitar a su banco abrir un instrumento de pago hacia un tercero, tomando como garantía otro instrumento de pago recibido a su favor”. <http://www.comexpand.com/es/portafolio-cartas-credito/> [consultado el 14 de julio de 2014].

²¹ T. Ota “Improvement of Trade with Mexico” reporte del MITI al SCAP, 10 de Julio de 1950, GHQ/SCAP Records, ESS(B) 06472-06473, National Diet Library, Japón, p. 1.

último, el documento señala que el gobierno mexicano no era abierto a aceptar a los nacionales japoneses con intereses en hacer negocios, lo que había dificultado realizar investigaciones de mercado y conocer más sobre las necesidades de compra de ese país.²² El gobierno mexicano no había enviado una misión comercial a Japón y tampoco a algún diplomático mexicano, en cambio sí lo hizo a Alemania y mandó una delegación para visitar diversos países europeos.

Después de la firma del Tratado de Paz de San Francisco en 1951, la Cancillería mexicana asumió, en lo diplomático, una actitud más activa en comparación a la que había asumido en lo comercial. Se apresuró para que el legislativo mexicano ratificara ese instrumento jurídico; y permitió la instalación de una oficina comercial que —después de la entrada en vigor del referido tratado y, por ende, de la normalización de las relaciones diplomáticas de Japón con los países aliados— se convertiría en la primera embajada de Japón en México. Asimismo, agilizó el restablecimiento de la representación mexicana en Tokio.

Sin embargo, el contexto inmediato de la posguerra marcaba, en lo interno, un problema inmediato para el gobierno mexicano. Al finalizar el conflicto, ante la baja de demanda de productos mexicanos en Estados Unidos y la dificultad de colocar sus exportaciones en otros mercados, además de los problemas existentes para conseguir manufacturas del exterior, el gobierno emprendió un proceso substitutivo de importaciones. De acuerdo con Elsa Gracida, la condición emergente de la economía de paz afectó a México en tanto que la maquinaria industrial de Estados Unidos —ya fuera del conflicto bélico— no sólo tenía capacidad para la producción de su propio abastecimiento, sino también para colocarlo en cualquier parte, incluyendo al propio mercado mexicano.²³

²² En julio de 1950 el SCAP mencionaba el hecho de que 13 solicitudes de visa por parte de empresarios japoneses estaban en espera para poder ingresar a México. De acuerdo con la misión sueca en Japón —responsable de los intereses de México en ese país asiático— ninguna respuesta se había recibido por parte del gobierno mexicano. Economic and Scientific Section. Foreign Trade and Commerce División “Memo for Record”, julio de 1950, GHQ/SCAP Records, ESS(A) 04798, National Diet Library, Japón, p. 1.

²³ Elsa Margarita Gracida Romo, *El Siglo XX mexicano: un capítulo de su historia 1940-1982*, México, UNAM, 2002, p. 35.

Lo anterior implica la profundización de una política proteccionista en su estrategia comercial a través de regulaciones y el incremento de tarifas arancelarias —en particular las no arancelarias— que daban un paliativo para la protección del empresario local y el equilibrio de las finanzas públicas. En 1947 el gobierno de Miguel Alemán profundizó esas políticas frente a la existencia de un creciente déficit en su balanza comercial ante el descenso de las exportaciones y el incremento de las importaciones.²⁴ Se establecieron en junio de ese año diversos decretos que imponían la suspensión temporal de las compras en el exterior de algunos productos, el incremento de los derechos de importación y los aranceles, así como el cambio del régimen para la tramitación de las licencias para la adquisición de bienes del exterior.

Por las razones anteriores se pueden explicar claramente la actitud asumida por México durante la visita de la misión comercial del SCAP en 1949 y la ausencia de una actitud proactiva de los funcionarios gubernamentales para responder los diversos reclamos de mantener un flujo comercial equilibrado con Japón. Mientras la Cancillería trataba de dar respuestas fluctuantes a los funcionarios de la Ocupación y después al gobierno japonés, es claro que el incremento de la demanda de productos mexicanos con una baja adquisición de los bienes semi-manufacturados o finales japoneses, era una fórmula altamente favorable para México ante el clima restrictivo que buscaba paliar su estrategia económica. Sin embargo, durante los años cincuenta y sesenta, el tema de la ausencia de un convenio en la materia entre los dos países sería un constante reclamo de Tokio, hasta su negociación en 1969.

²⁴ “Ambas fuerzas de consumo —disminución de las exportaciones y aumento de las importaciones— volvieron desfavorable nuestra balanza comercial, cuya influencia sobre las reservas del Banco de México fue inmediata, en el sentido de provocar su disminución. Este fenómeno se agravó con la interrupción del envío de las divisas provenientes de los braceros y la terminación de la entrada a México de capitales refugiados”. Miguel Alemán Valdés, Primer Informe de Gobierno, 1 de septiembre de 1947.

El convenio comercial entre México y Japón de 1969

El ingreso a la quinta década del siglo XX no implicó un cambio sustancial en los endeble esfuerzos oficiales para el restablecimiento de las relaciones comerciales de México con Japón. Las constantes expresiones amistosas desplegadas por el diplomático mexicano parecían no incluir la posibilidad de la firma de un convenio comercial. Como ya se mencionó, el SCAP insistió en ello sin éxito y, después de la firma del Tratado de Paz y el inminente término de la Ocupación, las autoridades de las Fuerzas Aliadas buscaron, por intermediación del Departamento de Estado, notificar que se había permitido a la administración de Shigeru Yoshida acordar directamente la firma de un convenio de tipo comercial y financiero con México.²⁵

Tokio vislumbraba la posibilidad de concertar su negociación antes de la entrada en vigor del Tratado de Paz, donde informó la posibilidad del despacho de una misión económica japonesa a México o en su caso recibir una mexicana. Además señalaba que en caso de que no se pudiera lograr consenso en ese punto, el gobierno japonés tomaría las acciones necesarias para continuar, al menos temporalmente, con los términos y las disposiciones del acuerdo preliminar de abril de 1949.²⁶ Lo anterior era la única opción posible debido a que el instrumento de paz disponía que los tratados firmados por Japón antes de la Segunda Guerra Mundial podrían restablecerse o caducar, de acuerdo con el artículo 7, la Cancillería mexicana consideraba que el Tratado de Comercio y Navegación de 1924 había perdido ya su vigencia.

La reacción del gobierno mexicano a la propuesta fue aceptar una representación comercial encabezada por Ko Chiba e integrada por Sakito Sato, Bunichiro Tanabe y Eichi Hayashiya, que estableció su oficina en la Ciudad de

²⁵ "Excerpt from Message Dispatched. 3 November 1951 Regarding Proposed negotiation for Mexico-Japan Post Treaty Trade, 5 november," Dai 18 Kai Koukai, B'-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

²⁶ Borrador de comunicación de la Japanese Government Overseas Representative to Manuel J. Tello, Minister for Foreign Affairs, abril de 1952, Dai 18 Kai Koukai, B'-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

México y meses después se convirtió en la representación diplomática de Japón con la designación de Kase Sunichi como embajador.²⁷ Una de sus principales tareas fue realizar consultas constantes con los funcionarios mexicanos sobre la posibilidad de emprender la negociación para un mecanismo comercial. No obstante, las reacciones a esas peticiones por parte de México siempre fueron vagas y poco claras.

De acuerdo con el reporte de Chiba enviado al Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón, inicialmente la Cancillería mexicana reiteraba que el documento de abril de 1949 no era “*workable*” (es decir su extensión no era factible o viable) y que no tenía interés en un convenio específico de comercio sino de un Tratado de Comercio y Navegación.²⁸ Sin embargo, ante la inminente ratificación del Tratado de Paz, la SRE consideraba que no había alguna razón para apresurarse en la firma de un acuerdo bilateral.²⁹

En efecto, ese instrumento jurídico permitió regular los flujos comerciales entre los países aliados con Japón donde no sólo se restablecían sus relaciones diplomáticas, sino también se preveían los procedimientos para normar los nexos económicos. De acuerdo con su artículo 12, se decretaba un periodo de gracia de 4 años para la negociación de los convenios necesarios. En el caso de México el instrumento entró en vigor el 3 de marzo de 1952 y, a nivel general entre los países signatarios, el 28 de abril. Se indicaban disposiciones sobre los principios del otorgamiento mutuo de la cláusula de la nación más favorecida en términos comprensivos; y el ofrecimiento del tratamiento nacional con respecto a las naves, navegación y bienes importados.³⁰

Durante los posteriores cuatro años, no se firmó algún mecanismo comercial entre los dos países y ante el inevitable plazo del 27 de abril de 1956 —cuando

²⁷ Entrevista por el autor al Embajador Eikichi Hayashiya en Roppongi, Tokio, julio de 2012.

²⁸ “Asunto sobre la extensión del convenio entre Japón y México”, 10 de abril de 1952, Dai 18 Kai Koukai, B’-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

²⁹ “Asunto sobre la extensión del convenio entre Japón y México”, 17 de abril de 1952, Dai 18 Kai Koukai, B’-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

³⁰ “Note Verbale fechada en Tokio 24 de abril de 1952”, Dai 18 Kai Koukai, B’-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

caducaban las disposiciones del artículo 12— el gobierno de Japón presentó a la Cancillería mexicana un proyecto de Tratado de Comercio y Navegación para su revisión y posible negociación con fecha del 29 de junio de 1955. La reacción de la SRE fue opuesta a la expresada hacía tres años. Su nueva opinión versaba en que el documento contenía una serie de disposiciones que superaban las estrictamente comerciales; y notificó a su contraparte que presentaría un contraproyecto y que el mismo, de manera irremediable, sería después de la fecha límite de la prescripción de las disposiciones económicas del Tratado de Paz de San Francisco.³¹

Se señaló la elaboración de un contraproyecto por parte de la embajada mexicana en Tokio, pero se deseaba una opinión de las Secretarías que integraban el Consejo Superior Ejecutivo de Comercio Exterior,³² donde la Cancillería notificó la formación de una comisión consultiva del Consejo para la revisión de la contrapropuesta mexicana del documento presentado por Japón.³³

El tiempo pasó y la ausencia de una actitud clara y la voráGINE burocrática en la que fue inserta la decisión, generó su aplazamiento por la evidente posición reluctante de las autoridades mexicanas.³⁴ Los diplomáticos japoneses reportaron constantemente a su Cancillería las tardías respuestas por parte del gobierno mexicano y cuando las hacían —básicamente obtenidas en conversaciones informales— parecían no ser precisas. En un despacho por parte del embajador japonés Kanichiro Kubota al Ministro de Asuntos Exteriores, Shigemitsu Aoi,

³¹ “Oficio de la Secretaría de Relaciones Exteriores a la Embajada de Japón en México “con fecha 24 de abril de 1956, Dai 18 Kai Koukai, B’-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

³² Aparte de las secretarías de Estado que conforman el Consejo Superior, se envió el oficio a la Secretaría de Gobernación por el rubro del interés de incluir algunos aspectos que pudieran estar vinculados a la industria cinematográfica, a la Secretaría de Salubridad y Asistencia, a los directores del Banco de México, del Banco Nacional de Comercio Exterior y del Banco Nacional Cinematográfico.

³³ “Comisión Consultiva para revisar el proyecto de Tratado de Comercio con el Japón fechado el 23 de marzo de 1956”, AHGE-SRE, II2215-27, México.

³⁴ “Asunto sobre la negociación para la firma de un Tratado de Comercio y Navegación entre Japón y México”, 30 de enero de 1956, Dai 18 Kai Koukai, B’-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

apuntaba que el gobierno mexicano deseaba un tratado sencillo, como una declaración de principios, sin poner reglas concretas. En el aspecto de los pagos financieros relacionados al comercio exterior, se haría en un documento aparte que sería firmado por el Banco de México y su contraparte en Japón.³⁵

Con el referido documento por parte de México³⁶ y a causa de las largas consultas intersecretariales no se logró emprender las negociaciones necesarias para concluir un convenio de comercio. No obstante, ese punto en la agenda binacional sería constante dentro de los asuntos “pendientes” que Tokio buscó poner en primer plano durante la visita de Primer Ministro Nobusuke Kishi a México en 1959; y la posterior llegada del presidente Adolfo López Mateos a Tokio en 1962.

En efecto, la gira internacional de Nobusuke Kishi a 11 países de Europa y América Latina —Brasil, Chile, Perú, Paraguay y México— en julio de 1959, buscó continuar con su estrategia internacional de ampliar sus contactos económicos y diplomáticos. Desde 1957 —cuando inició su gobierno— se concentró en fortalecer sus nexos con los países no comunistas del este y sudeste de Asia. Para conseguirlo se emprendieron diversas negociaciones que incluían avanzar en el programa de reparaciones de guerra, acciones de cooperación técnica con los países de la región, el envío de misiones diplomáticas y facilitar la movilidad de los empresarios japoneses, así como la firma de convenios comerciales para garantizar el reconocimiento recíproco entre las partes contratantes de la cláusula de la nación más favorecida.³⁷ Las acciones de Kishi tuvieron resultados durante su administración (1957-1960): se firmaron 100 convenios de diversos tipos.³⁸

En lo particular, la gira con los países latinoamericanos tenía un doble objetivo. Por una parte, aseguraba un aprovisionamiento para la economía ja-

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Hasta la fecha de la elaboración del presente texto, la contrapropuesta de México al Tratado de Comercio y Navegación presentado por Japón en 1955 no se ha localizado en los archivos en México y en Japón.

³⁷ L. Jerold Adams, “Japanese Treaty Patterns” en *Asian Survey*, vol. 12, núm. 3, marzo 1972, p. 253.

³⁸ 26 en Asia, 19 en Europa Occidental, 16 con Estados Unidos, 6 en América Latina, 15 con organismos internacionales y otros 18 con otras regiones del mundo. *Ibidem*, p. 246.

ponesa de alimentos y recursos naturales, además de abrir el mercado para los productos y operaciones de las corporaciones japonesas a través de la participación conjunta en proyectos de inversión y cooperación financiera y técnica³⁹. Por la otra, para los países de Sudamérica en concreto, se pensó utilizar el nexo histórico con las comunidades japonesas y se efectuaron convenios para fomentar una nueva oleada de migración, plan que después no se realizaría por el incremento del bienestar económico en Japón.⁴⁰

En cuanto a México se tenía un objetivo claro: retomar la negociación del postergado acuerdo comercial y generar una serie de pronunciamientos conjuntos sobre temas multilaterales; además de poner en relieve los lazos de amistad entre los dos países, pronunciamientos que habían desaparecido después del rompimiento de las relaciones diplomáticas. A su llegada, Kishi expresó al ejecutivo mexicano la contribución que podían ofrecer los productos japoneses para el desarrollo económico, lo que permitiría tener intercambios comerciales equilibrados.⁴¹ El tema del desequilibrio de la balanza comercial fue una constante en cada una de las reuniones entre funcionarios y empresarios de ambos países. Adolfo López Mateos expresaba la necesidad de la atención a ese problema y refrendaba la voluntad para trabajar, de manera conjunta, en una estrategia para el fortalecimiento de los nexos comerciales.

El Secretario de Relaciones Exteriores, Manuel Tello, apuntó que después de la visita de cortesía de Kishi a la Cancillería —durante su gira de trabajo en México— se había abordado el tema de intensificar las relaciones comerciales y se planteó la posibilidad de tener un convenio en la materia.⁴² El proyecto del establecimiento de empresas con capital mexicano y japonés también fue un punto que se abordó en la visita del Primer Ministro. En entrevista con la pren-

³⁹ “Nobusuke tratará solo Asuntos Económicos”, *Excelsior*, Sección A, 10 de julio de 1959, p. 3.

⁴⁰ Hayato Hasegawa, *The Foreign Economic Strategy of the Kishi Cabinet and Latin America: The Economic Diplomacy toward Latin America based on Japanese Emigration Policy*, Hitotsubashi University Repository, marzo 2010, <http://hdl.handle.net/10086/18420> [consultado el 28 de julio de 2014].

⁴¹ *Ibidem*, p. 11.

⁴² *Ibidem*, p. 14.

sa, Kishi apuntaba que no se había concretado ningún punto sobre el intercambio comercial, pero su visita permitía robustecer las relaciones y favorecer la existencia de un ambiente propicio para la realización de negociaciones precisas por los medios diplomáticos.⁴³

En efecto, más allá del encuentro político con el mandatario mexicano sólo se logró el esbozar una posible negociación. Después de la estancia de Kishi en México, hubo diversas visitas de funcionarios tanto a la Ciudad de México como a Tokio. Se destacan las dos misiones económicas japonesas de 1961 y 1962 para entrevistarse con el Secretario de Comercio e Industria, Raúl Salinas Lozano—mismo que después encabezaría una misión económica a Japón—⁴⁴ para discutir con las autoridades japonesas los dos temas que seguían pendientes: el tratado o convenio comercial y el desequilibrio de la balanza comercial a favor de México; el que básicamente era provocado por las compras de algodón. Tan sólo para principios de los sesenta, Japón adquiriría de México la mitad de la cosecha exportable de ese producto.⁴⁵

El desarrollo diferenciado entre los dos países marcó un patrón donde México proveía materias primas (principalmente algodón, camarón, maíz y sal), y Japón proveía bienes intermedios y manufacturados con mayor valor agregado. En 1965 ocupaba el cuarto lugar entre los socios comerciales de México con una participación total del 2.3 por ciento, que se incrementó al 4.3 por ciento al final de la década.⁴⁶

⁴³ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁴ La visita se llevó a cabo en enero de 1961, la delegación mexicana también estaba integrada por empresarios mexicanos. Entre ellos iría Jesús Gallardo, quien era el representante de automotores de México que desde 1955 tenía una representación en el país, donde el modelo Datsun había sido un éxito de ventas. Se apunta que a raíz de la visita y del interés despertado por el desarrollo de la industria automotriz japonesa, el gobierno mexicano le concedió la autorización de ensamblar automóviles en el país. *Historia de las relaciones mexicano japonesas*, traducción de Makoto Toda, Tomo II, 2013, pp. 224-228.

⁴⁵ “Conquista Comercial del Oriente”, *Excelsior*, sección 1-A, 19 de septiembre de 1962, p. 8.

⁴⁶ Carlos Uscanga, “Las Relaciones Diplomáticas y Económicas entre México y Japón en el marco de la Cuenca del Pacífico: Un análisis del concepto de Diversificación” en *Cuadernos de Investigación del Mundo Latino*, Centro de Estudios de América Latina, Universidad de Nanzan, Japón, marzo de 1997, p. 23.

En ese marco se desarrolló la gira del presidente Adolfo López Mateos a cuatro países asiáticos (India, Indonesia, Japón y Filipinas) en octubre de 1962, en la que se buscó posicionar a México en la región para la discusión tanto de temas multilaterales como los bilaterales de tipo diplomático y económico. En la reunión privada del Presidente mexicano con el Primer Ministro Hayato Ikeda realizada el 11 de octubre se trataron diversos temas, en la transcripción de las conversaciones se mencionan algunos elementos relacionados a las relaciones comerciales.

El Primer Ministro Ikeda se refería al hecho de la necesidad de una relación comercial balanceada y sugería realizar acciones para tal efecto. De manera directa, planteó al ejecutivo mexicano la necesidad de concluir un convenio comercial de manera expedita.⁴⁷ Además apuntaba que durante sus dos años de gestión entre 7 y 8 jefes de Estado y Primer Ministros habían visitado a Japón expresando su deseo de firmar tratados comerciales, por esas razones esperaba que se pudiera concluir uno con México. El ejecutivo mexicano respondió de manera ambigua que, si Japón presentaba una propuesta, “[...] estaríamos encantados en examinarla.”⁴⁸ De hecho, se entregó el proyecto del acuerdo durante la misma visita de López Mateos, había sido elaborado por la sección de América Latina del Ministerio de Asuntos Exteriores (MOFA por sus siglas en inglés) con fecha del 20 de junio de 1962. Así, Tokio trató de obtener un compromiso claro por parte de México para emprender negociaciones. La respuesta del presidente mexicano no tomaba en cuenta los esfuerzos previos que desde 1955 se habían emprendido para llegar a la conclusión de un convenio comercial, pero sus colaboradores no sólo sí lo sabían, habían estado en las reuniones con sus contrapartes niponas para avanzar en el tema.

Es un hecho que un sector que mostró poco entusiasmo fue el empresariado mexicano, acostumbrado al paternalismo estatal, a las regulaciones para inhibir la competencia extranjera y a tener un mercado cerrado; así como a gozar

⁴⁷ “López Mateos here on 4-Day State Visit”, *The Japan Times*, 12 de octubre de 1962, p. 2.

⁴⁸ “Mexican President host Royal Family”, *The Japan Times*, 14 de octubre de 1962, p. 1.

de una red de negocios ya hecha con sus pares en Estados Unidos. El sector privado mexicano observaba que Japón podía convertirse en un potencial competidor.

El comunicado conjunto que dieron a conocer López Mateos e Ikeda apunta que después de realizar un análisis detallado del estado de las relaciones económicas entre los dos países, acordaron expandir sus intercambios y “en cuanto sea factible y mutuamente benéfico, equilibrar sus relaciones comerciales; y confirmar la necesidad de concertar cuanto antes, el acuerdo que está bajo la negociación entre ambos gobiernos.”⁴⁹ En la conferencia de prensa antes de su salida de Tokio, el presidente mexicano añadía la importancia del “capital y la técnica” japoneses para que concurren con el capital mexicano para la fabricación en el país de una diversa gama de productos. Asimismo, se pronunciaba a favor de ampliar las líneas de productos distintas a las que ya se venden por parte de México a ese país asiático.⁵⁰

De la propuesta del acuerdo de comercio de 1962, México respondió en julio de 1963. Enfatizaba que no debían incluirse temas de navegación, ni asuntos migratorios y tampoco sobre régimen cambiario y de pagos. Es decir, desde la perspectiva del gobierno mexicano tendría que ser un instrumento básico para dotar de la normatividad necesaria sólo a los flujos de comercio e inversión. Durante la mitad de los sesenta, el déficit comercial fue de 100 millones de dólares —con ligeras fluctuaciones— donde se apreció un paulatino incremento de las exportaciones japonesas, pero acompañado del aumento de las importaciones provenientes de México (véase Cuadro 3).

En lo general, es necesario advertir tres elementos que caracterizaron esa etapa de los vínculos políticos y económicos entre los dos países. El primero fue el retorno del discurso de los lazos históricos de amistad entre los dos pueblos acompañado por la admiración del proceso de industrialización japonesa —expresada por los funcionarios y empresarios mexicanos— después de su devasta-

⁴⁹ “Ikeda y ALM hacen una declaración conjunta”, *Excelsior*, Sección I-A, 14 de octubre de 1962, p. 6.

⁵⁰ “Entrevista de Prensa”, *Excelsior*, Sección I-A, 14 de octubre de 1962, p. 6.

ción en la Guerra del Pacífico. El segundo, las visitas de los mandatarios de Japón y México detonaron una mayor reacción para atender el tema del postergado convenio comercial, aunque no se lograron concretar consensos; y tercero, relacionado con el anterior, la actitud de reserva expresada por los hombres de negocios mexicanos ante las capacidades productivas de Japón, que se identificaban como una potencial amenaza a sus intereses económicos. Esto no impidió la conformación de mecanismos de diálogo empresarial y el deseo de los funcionarios mexicanos de captar inversiones del país asiático en el territorio nacional.

Cuadro 3. Comercio Exterior de Japón con México, 1961-1969 (millones de dólares)			
<i>Año</i>	<i>Exportaciones</i>	<i>Importaciones</i>	<i>Balance</i>
1961	21.1	134.9	- 113.8
1962	22.6	127.7	- 105.1
1963	24.5	134.1	- 109.6
1964	34.0	144.2	- 110.2
1965	40.6	144.7	- 104.1
1966	50.1	177.7	- 127.6
1967	91.7	171.7	-80
1968	106.2	172.8	- 66.6
1969	88.4	215.5	-127.1

Fuente: Ministry of International Trade and Industry, White Book, 1970 y 1971.

Hacia la negociación del Acuerdo Comercial de 1969

La segunda mitad de la década de los años sesenta se caracterizó en la relación bilateral por la convergencia de tres hechos importantes. En primer lugar, el seguimiento de las rondas de negociaciones entre los funcionarios de México y Japón para lograr el aplazado mecanismo de intercambio bilateral. En segundo, el príncipe heredero Akihito, en representación del emperador japonés Hirohito, realizó una visita de Estado a México en 1964, en correspondencia a la que

hizo dos años antes el presidente mexicano. En tercer término, la institucionalización de los trabajos del Comité de Hombres de Negocios entre México y Japón. Todos esos elementos permitirían—aunque no como lo esperaba Tokio—concluir el convenio de comercio.

Las declaraciones mutuas de los políticos japoneses y mexicanos en 1959 y 1962 no pudieron traducirse en compromisos concretos para emprender la negociación. El momento para poner de nuevo el tema sobre la mesa de las discusiones bilaterales fue la estancia de Akihito y su esposa Michiko en México del 11 al 15 de mayo de 1964. Fueron recibidos por el presidente Adolfo López Mateos que se encontraba en su último año de gobierno.⁵¹

A pesar de que la naturaleza de su llegada fue protocolaria, no se perdió la oportunidad por parte de Tokio de plantear los temas económicos pendientes. En las pláticas bilaterales se abordaron los puntos sobre el desbalance de los flujos entre ambos países y la necesidad de avanzar en la negociación del convenio de comercio. El presidente López Mateos lo apuntaba de la manera siguiente: “Entre otras cosas hablamos de nivelar la balanza comercial, la cual ahora es desfavorable al Japón, y ello obedece a factores propios del movimiento mercantil. Ello se corregirá por los debidos conductos diplomáticos.”⁵²

Durante la conferencia de prensa Kanichiro Kubota —ex embajador de Japón en México y en su calidad de consejero especial del Ministerio de Asuntos Exteriores nombrado para asistir al príncipe heredero— puso en relieve el problema del saldo negativo en la balanza de comercio binacional; y expresó el deseo del comercio directo del algodón mexicano ya que se realizaba a través de intermediarios de los Estados Unidos.⁵³ A su vez, el ejecutivo mexicano reconocía de manera implícita que, de las conversaciones iniciadas durante su visita de Estado a Japón, se había logrado poco avance en las negociaciones y expresaba su compromiso para continuar con el diálogo bilateral.

⁵¹ Adolfo López Mateos y Tsugunomiya Akihito, *México y Japón intensifican sus relaciones de amistad y colaboración mutua*, Editorial Justicia, 1964, pp. 43-45.

⁵² *Ibidem*, p. 65.

⁵³ *Ibidem*, pp. 105-106.

En este marco se reactivó el diálogo. El 4 de septiembre de 1964, Kaoru Hayashi, embajador de Japón en México, presentó un nuevo borrador de proyecto con base en el instrumento entregado al gobierno mexicano dos años antes. Sin embargo, no se lograron consensos específicos ante el ocaso de la administración de López Mateos.

Las pláticas se reanudarían con el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, hasta el otoño de 1966, después de la visita que realizó en abril del mismo año a Japón el Secretario de Industria y Comercio, Octaviano Campos Salas, encabezando una misión de funcionarios de alto nivel y empresarios. En esa oportunidad se expresaba el deseo de la parte mexicana de conocer el desarrollo tecnológico japonés, promover la construcción de empresas mixtas y buscar mecanismos para el incremento de las exportaciones mexicanas.

Campos Salas mencionó la intención del gobierno mexicano de ampliar las exportaciones de diversos productos, como el algodón —el principal de ellos—; pero también, otros más como henequén, azúcar, manganeso, café, sal, bauxita, chicle, garbanzo, frijol, camarón, miel de abeja, cártamo y diversos tipos de cueros. A cambio México compraría bienes de capital, equipo productivo e insumos de Japón que requiriera la industria nacional.

De manera pública, no se hizo referencia de que el medio para ampliar los intercambios y despertar el interés de los empresarios para invertir en empresas mixtas en México era la firma del convenio de comercio. De hecho, a Campos Salas se le solicitó directamente durante su estancia en Tokio retomar el tema de la negociación. Sin expresar compromiso alguno, el gobierno mexicano parecía que iba a permitir de nuevo que los nexos comerciales y de inversión siguieran fluyendo, en el marco de la ausencia de un instrumento jurídico donde se comprometía *de facto* a otorgar a Japón el tratamiento de la cláusula de la nación más favorecida y otras medidas de carácter pragmático.⁵⁴

⁵⁴ Oficina de Asuntos Económicos, Sección de América Latina, “Progresos de la Negociación del Tratado Comercial entre Japón y México” fechado el 18 de mayo de 1967, Dai 18 Kai Koukai, B²-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

De nuevo, Japón iba a seguir insistiendo sobre el tema del acuerdo comercial. Los diplomáticos japoneses expresaban, una vez más, su frustración frente a la poca reacción —más allá de la retórica de los funcionarios mexicanos— para avanzar en el tema después de haber presentado al menos tres anteproyectos —los de 1956, 1962 y 1964. En marzo de 1967 una misión de funcionarios japoneses llegó a México para consultar sobre el tema de la negociación, el gobierno mexicano fue ambiguo en sus respuestas. En el reporte, comentaron las impresiones de sus interlocutores mexicanos, mismas que “no fue digno de confianza su entusiasmo”.⁵⁵ En el marco de la visita programada de Takeo Miki, Ministro de Asuntos Exteriores de Japón, el embajador de Japón en México, Shiro Ishiguru, consultaría al Secretario de Relaciones Exteriores, Antonio Carrillo Flores, sobre la respuesta de los borradores del acuerdo comercial y la posibilidad de la firma del mismo durante la estancia del Ministro Miki, el diplomático mexicano expresaba el acuerdo a esa propuesta.

México por primera vez reaccionaría a las peticiones japonesas con la presentación de una respuesta formal al proyecto de convenio de Japón presentado en 1964 donde señalaba tres problemas para concertar un convenio con Japón. El primero, México era miembro del Acuerdo Latinoamericano de Libre Comercio (ALALC) —lo que podría interpretarse que el gobierno de Díaz Ordaz consideraba prioritarios sus compromisos regionales en la liberación del comercio—. El segundo, México no pertenecía al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT, por sus siglas en inglés); y tercero, México no deseaba incluir temas de transporte marítimo en el convenio bilateral.⁵⁶

La llegada de Takeo Miki el 18 de septiembre de 1967 a la Ciudad de México, a invitación expresa de Carrillo Flores⁵⁷ significaba que el gobierno

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Comunicado del Sr. Iyanoshi de la Sección de Centro América fechado el 19 de julio de 1967, Dai 18 Kai Koukai, B'-191, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

⁵⁷ Carta Invitación enviada al Ministro Takeo Miki por Francisco A. de Icaza Embajador de México en Japón, fechada en Tokio el 12 de agosto de 1967, Dai 1, A'-15215, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

mexicano manifestaba finalmente su voluntad para avanzar en la postergada negociación comercial. Durante las sesiones de trabajo efectuadas con el Consejo Nacional de Comercio Exterior, así como en reuniones privadas con el Presidente mexicano y entre los dos cancilleres, se abordaron los siguientes temas: 1) El asunto de la intermediación de las exportaciones mexicanas a Japón vía los Estados Unidos. 2) El desequilibrio de la balanza comercial bilateral. La parte mexicana expresaba su compromiso de no discriminación y establecía una sola cuota de importación, por lo que “corresponde hacer el equilibrio a los comerciantes japoneses”.⁵⁸ Por su parte, Miki insistía en que Japón era el principal comprador de algodón a México por lo que se debían ampliar las compras de bienes manufacturados y de capital que coadyuvaran al desarrollo industrial mexicano. 3) Se acordó el deseo para la negociación de un convenio aéreo y pesquero⁵⁹ entre los dos países. 4) La parte japonesa mostró su disposición para incrementar la cooperación técnica con el envío de expertos a México. Por último, se acordó el establecimiento del Comité Económico Conjunto México-Japón a fin de explorar mecanismos para el incremento de los intercambios comerciales;⁶⁰ que *de facto* se convertía en el espacio para la negociación de ese instrumento comercial. El Ministro Miki apuntaría la convergencia en temas multilaterales con México y en la intensificación de sus contactos económicos.

El resultado de la visita del Canciller japonés había por fin marcado una ruta específica para la negociación. En este sentido, Carrillo Flores expresaba la voluntad para avanzar hacia el acuerdo comercial, pero no olvidaba que se debía de tomar en consideración los compromisos en los procesos de integración regional que México tenía en América Latina; y apuntaba que “únicamente insistiremos en que se dé un trato especial a los países centroamericanos, de

⁵⁸ “La Cooperación debe reducir la brecha”, *Novedades*, sección nacional, 20 de septiembre de 1967, p. 12.

⁵⁹ “Estudian un convenio de pesca con Japón”, *El Universal*, primera sección, 20 de septiembre de 1967, pp. 1 y 12.

⁶⁰ “Crean el Comité Conjunto de Comercio México-Japón”, *Novedades*, sección internacional, 20 de septiembre de 1967, p. 1.

acuerdo con lo que ofreció el presidente Díaz Ordaz en su viaje a esa zona del continente.”⁶¹

La presencia de Japón se había incrementado en los últimos años; y la estrategia de mantener relaciones económicas y sustantivas de tipo pragmático ya no era operativa. México se había convertido ya en el segundo mercado de exportación en América Latina para Japón; y también ese país asiático se había transformado en el cuarto proveedor de bienes después de Estados Unidos, Alemania Occidental y Francia.

La construcción, ahora sí, de una voluntad política para avanzar en el tema la percibió Miki después de su visita a México. Durante las pláticas privadas Miki extendió a su contraparte mexicana una invitación para visitar en carácter oficial Tokio,⁶² misma que se aceptó con el fin de continuar con las discusiones y negociaciones de los acuerdos bilaterales que se habían propuesto. La visita se realizó un año después. Durante su estancia en Japón, del 6 al 13 de septiembre de 1968, Carrillo Flores reiteraba el deseo de concluir de manera satisfactoria, por fin, la negociación del convenio comercial.

El resultado de la reunión bilateral, en lo general, entre ambos Cancilleres no sólo permitió despejar los últimos escollos, sino tener el texto final del convenio para su última revisión por ambos gobiernos. En las reuniones se presentaron los siguientes aspectos:

- 1) La conclusión del convenio de pesca entre los dos países que permitía esbozar la voluntad política de México para llegar a arreglos bilaterales.
- 2) Se expresó la idea de parte de México de no sólo lograr el equilibrio en la balanza comercial, sino la expansión de los intercambios entre los dos países. Asimismo, se mencionaba el hecho de que el gobierno mexicano no tenía trato discriminatorio en las compras realizadas por el sector

⁶¹ “La Cooperación debe reducir la brecha”, *op. cit.*, p. 12.

⁶² Comunicación del Secretario de Relaciones Exteriores, Antonio Carrillo Flores, al Ministro de Relaciones Exteriores, Takeo Miki, fechada el 19 de octubre de 1967, Dai 2, A-15215, Archivo Histórico Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

- gubernamental; y consideraba con agrado la participación de Japón en las licitaciones respectivas.
- 3) Se logró el compromiso de la firma del convenio de comercio que se encontraba ya en etapas avanzadas de su negociación.
 - 4) Japón tomaba nota sobre el hecho de que México ofrecía al Mercado Común Centroamericano un tratamiento preferencial; y el hecho que el gobierno mexicano había firmado la declaración de Punta del Este en miras de la creación del Mercado Común Latinoamericano.
 - 5) Se expresó el deseo de intensificar la cooperación técnica y económica bilateral y la participación de México en la Exposición Mundial de Osaka en 1970.
 - 6) Daba facilidades a la empresa Transportación Marítima Mexicana (TMM) para operar una ruta a los puertos japoneses.
 - 7) La concesión recíproca de la cláusula de la nación más favorecida a pesar del hecho de que México no era miembro del GATT.⁶³

A finales del mes de septiembre una misión económica japonesa llegó a México para continuar con las consultas con los funcionarios y empresarios mexicanos. Se refrendó el interés para equilibrar los intercambios comerciales, se mencionó la necesidad de diversificar la oferta exportadora de ambos países como respuesta de su desarrollo industrial y la de establecer un convenio interbancario entre BANCOMEXT y su contraparte asiática para facilitar las actividades de comercio exterior. Los funcionarios mexicanos presentaron, de nuevo, el tema del establecimiento de empresas de inversión conjunta, por su parte apuntaban la posibilidad de Japón de ofrecer “industrias completas en paquete” que implicaría su financiamiento e instalación.⁶⁴

⁶³ “Acuerdo Sustancial en el Convenio comercial con Japón”, *Comercio Exterior*, octubre de 1968, pp. 881-882.

⁶⁴ “Visita México una misión comercial de Japón”, *Comercio Exterior*, noviembre de 1968, pp. 967-968.

El escenario para el anuncio de la firma del convenio de comercio entre México y Japón se instalaría a finales de enero de 1969. La tercera reunión del Comité de Hombres de Negocios de México y Japón⁶⁵ realizada en la Ciudad de México precedió a la firma de ese instrumento comercial realizada en Tokio después de ser aprobada, por la parte mexicana, por el Consejo Nacional de Comercio Exterior y por el ejecutivo mexicano. En la reunión de empresarios se abordaron aspectos que ya habían sido planteados en encuentros no sólo entre los altos funcionarios, sino en las reuniones previas de ese instrumento de diálogo empresarial; y se pueden resumir en los puntos que a continuación se presentan:

- 1) Ampliación de las compras de Japón no sólo de materias primas también de bienes semi-elaborados y finales mexicanos. La parte japonesa apuntó que consideraría lo anterior si los mismos reunían las condiciones de calidad, precio y plazos de entrega.⁶⁶ Este rubro generó algunas divergencias por parte de empresarios mexicanos, Jorge Gómez Gordo, apuntaba el rechazo de Japón para considerar la propuesta mexicana y expresando que ese punto "...fue sin duda, el único aspecto negativo de nuestro intercambio de impresiones, el cual contrasta con otros positivos que de aquellos se dedujeron...No obtuve más que el mismo silencio imperturbable. Una sola era la conclusión que sugería: Los japoneses han decidido excluir de los intercambios con nuestro país, cualquier manufactura mexicana".⁶⁷
- 2) Japón solicitaba la liberalización de algunos productos de importación sujetos a permisos a fin de incrementar el volumen de comercio bilateral.

⁶⁵ La delegación japonesa fue presidida por Toshio Toko, vicepresidente de la Federación de Organizaciones Económicas de Japón y presidente del Tokio Shibaura Electric y, por México, José Gómez Gordo, consejero del Comité coordinador de las actividades internacionales.

⁶⁶ Antonio Lara Barragan, "Empresas japonesas en la Frontera Norte", *El Universal*, sección primera, 29 de enero de 1969, p. 9.

⁶⁷ Alardo Prats, "Rechazo a artículos Mexicanos", *Novedades*, sección internacional, 31 de enero de 1969, p. 8.

- 3) El gobierno mexicano daba garantías para que las empresas de capital mexicano-japonés tuvieran el mismo tratamiento ofrecido en caso de otros países. Asimismo, el deseo de eliminar cualquier política interna que pudiera desincentivar sus operaciones como la referida al control de precios que otorgaba un valor máximo a los bienes terminados, pero los componentes no estaban regulados de la misma manera.
- 4) La parte japonesa presentó una propuesta a México, para que se ofreciesen facilidades migratorias a sus ciudadanos, a fin de desarrollar actividades de negocios, tal como lo había solicitado en la reunión de 1966.
- 5) Se esbozó la idea del fomento de los nexos directos entre esas comunidades empresariales; que evitaría la triangulación a través de Estados Unidos de sus transacciones comerciales, lo que implicaría el mejoramiento de la infraestructura portuaria mexicana.
- 6) La parte japonesa consideró la posibilidad de establecer en México filiales de sus empresas para producir localmente; y después exportar a los países miembros del ALALC.
- 7) Se consideró iniciar negociaciones para un acuerdo con el fin de evitar la doble tributación.⁶⁸
- 8) Participación de las empresas japonesas en el sector minero mexicano. En particular, en el programa Mexicano de Industrialización Fronteriza aportarían capital y tecnología, y las instalaciones para la elaboración serían exclusivas de productos para la exportación.

El 29 de enero se firmó, finalmente, el Acuerdo por el embajador de México en Japón, Julián Rodríguez Adame y el Ministro de Asuntos Exteriores, Kiichi Aichi, en la ciudad de Tokio, cerrando así el largo periodo de ausencia de un instrumento normativo que rigiera sus intercambios comerciales. Entró en vigor el 7 de marzo de 1970. El documento final garantiza de manera recíproca

⁶⁸ Carlos Ravelo, "Invita México a Inversionistas japoneses a participar en el Programa de Industrias", *Excelsior*, sección A, 29 de enero de 1969, p. 5.

el trato de la nación más favorecida en el otorgamiento de las preferencias arancelarias con otros países en sus flujos comerciales —con la excepción a las que ya tiene otorgadas México con los miembros del ALALC y con los países centroamericanos que serán objeto a consideración por ambas partes—. Se establecían aspectos relacionados con el control de medios de pago y reglamentación sobre el cambio de las divisas internacionales,⁶⁹ así como evitar la discriminación a las empresas japonesas en las compras gubernamentales cuyas propuestas estarían sujetas a valorar su oferta en términos de calidad, precio y financiamiento.⁷⁰

En suma, hubo que esperar dos décadas desde la firma del documento preliminar en abril de 1949, hasta la conclusión de las negociaciones en 1969. Durante el proceso la constante fue la reluctancia de México. En las administraciones de Miguel Alemán Valdés y de Adolfo Ruiz Cortines el tema virtualmente fue ignorado. Durante el mandato de Adolfo López Mateos, gracias a los encuentros de alto nivel, el tema se puso sobre la mesa de negociaciones, para después concluirlo en 1969 bajo el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz. Por su parte, el desarrollo económico intensivo marcó una presión para el gobierno japonés de parte de sus empresarios para formalizar, con base en un instrumento jurídico, los constantes flujos comerciales y, en particular, las crecientes compras de materias primas —fundamentalmente algodón— requeridas por la industria japonesa.

Conclusiones

Los vínculos económicos entre México y Japón en la posguerra no estuvieron ausentes de vicisitudes. Mientras el dinamismo del crecimiento económico japonés reclamaba el abastecimiento de insumos y materias primas, además de estar acompañado de una estrategia de penetración de mercados con productos de

⁶⁹ “Pacto Comercial México-Japón”, *El Universal*, sección primera, 30 de enero de 1969, pp. 1 y 9.

⁷⁰ “México firma en Tokio un Convenio Comercial”, *Novedades*, sección nacional, 30 de enero de 1969, p. 6.

alto valor agregado, calidad y precio competitivo, la naturaleza de los intercambios del comercio bilateral mostró —desde su reanudación en 1948— un crónico superávit a favor de México. Esa situación explica los constantes reclamos de los funcionarios y empresarios japoneses para equilibrar la balanza comercial y ampliar las compras mexicanas de productos provenientes de ese país asiático.

La anterior situación se sumó a la ausencia de un instrumento comercial formal después de prescribir las estimulaciones en los capítulos económicos del Tratado de Paz de San Francisco firmado en 1951. Tokio planteó —de manera constante— la urgencia de negociar un acuerdo comercial, primero bajo el viejo molde de Tratado de Comercio y Navegación; y después bajo la figura de un convenio específico para normar los flujos de importación y exportación entre ambos países. La Cancillería mexicana trató de atender inicialmente a esa solicitud de manera ambigua y displicente. Las visitas del Primer Ministro Kishi y del presidente Adolfo López Mateos permitieron elevar el nivel de las conversaciones. Sin embargo, ante el recelo de los empresarios mexicanos —conformes en sólo vender materias primas a Japón y proteger su nicho de mercado de productos del exterior— las negociaciones se postergaron.

El ascenso de Japón como segunda potencia económica mundial a finales de la década de los sesenta; y su transformación como proveedor de capital, logró que la administración de Gustavo Díaz Ordaz atendiera los deseos de Tokio de tener un instrumento jurídico que normara sus flujos económicos. Las reuniones de Takeo Miki y Antonio Carrillo Flores, ambos responsables de las carteras de Relaciones Exteriores, sentaron las bases para emprender las negociaciones en las que el empresariado mexicano finalmente aceptó, con la promesa de parte de Tokio de incrementar sus volúmenes de importaciones, la formación de empresas mixtas y la expansión de la cooperación económica y técnica. El acuerdo de comercio de 1969, sin lugar a dudas, permitió una ruta para la profundización de los nexos económicos— con diferentes intensidades y resultados— entre los dos países en las décadas posteriores; hasta su reemplazo en el año 2005 cuando entró en vigor el Acuerdo para el Fortalecimiento de la Asociación Económica entre México y Japón.

Fuentes

Archivos

Archivo Histórico Genaro Estrada, Secretaría de Relaciones Exteriores, México.

Archivo Diplomático, Ministerio de Asuntos Exteriores, Japón.

Archivo SCAP/GHQ, Biblioteca de la Dieta, Japón.

Hemerografía

Excelsior

Novedades

El Universal

Japan Times

Publicaciones

“Acuerdo Sustancial en el Convenio comercial con Japón”, *Comercio Exterior*, octubre de 1968

Adams, L. Jerold, “Japanese Treaty Patters” en *Asian Survey*, vol. 12, núm. 3, marzo 1972.

Gracida Romo, Elsa Margarita, *El Siglo XX mexicano: un capítulo de su historia 1940-1982*, México, UNAM, 2002.

Hasegawa, Hayato, *The Foreign Economic Strategy of the Kishi Cabinet and Latin America: The Economic Diplomacy toward Latin America based on Japanese Emigration Policy*, Hitotsubashi University Repository, marzo 2010, <http://hdl.handle.net/10086/18420>

History of the Non Military Activities of the Occupation of Japan (1945-1951), vol. 52, Foreign Trade, Nihon Tosho Center, 1990.

López Mateos, Adolfo y Tsugunomiya Akihito, *México y Japón intensifican sus relaciones de amistad y colaboración mutua*, Editorial Justicia, 1964.

- Romero, Isami. “¿Reencuentro fortuito? Japón, América Latina y la Ocupación” en *Istor*, año XIII, núm. 51, invierno de 2012, p. 71.
- Uscanga, Carlos. “Las Relaciones Diplomáticas y Económicas entre México y Japón en el marco de la Cuenca del Pacífico: Un análisis del concepto de Diversificación” en *Cuadernos de Investigación del Mundo Latino*, Centro de Estudios de América Latina, Universidad de Nanzan, Japón, marzo de 1997.
- “Visita México una misión comercial de Japón”, *Comercio Exterior*, noviembre de 1968.

La ideología de *Hotaru no Haka*

Estefanía Damián Ayala

El presente artículo tiene dos objetivos: por un lado, se realizará un análisis ideológico de la película japonesa *Hotaru no haka* (*La tumba de las luciérnagas*), del director Isao Takahata (n. 29 de octubre de 1935). La película está basada en la novela del mismo nombre del escritor Akiyuki Nosaka¹ (10 de octubre de 1930-9 de diciembre de 2015). Por otro lado, por medio de dicho análisis, se pretende exponer cómo una cinta cinematográfica puede ser una fuente de investigación para el historiador, a través del examen de sus elementos internos y externos.

Sobre la realización de la cinta que se analizará, el director Isao Takahata junto con su colaborador Hayao Miyasaki, fundaron en 1985 el estudio Ghibli, que es una compañía dedicada a hacer filmes de animación. La producción de *Hotaru no haka* fue realizada en dicho estudio en 1987 y estrenada en los cines japoneses al año siguiente, junto con *Tonari no Totoro* (*Mi vecino Totoro*) de Hayao Miyasaki en un estreno doble.² La historia de *Hotaru no haka* se sitúa en el año de 1945, durante la guerra del Pacífico,³ cuando Japón sufrió ataques aéreos con

¹ Laura Montero Plata, *Historia y animación: el caso de La tumba de las luciérnagas*, 2008. Disponible en PDF en: <http://oolhodahistoria.org/artigos/CONGRESO-historia-animacao-laura-plata.pdf> (consultado el 28 de mayo de 2013), p.2.

² Álvaro López, *25 años de "mi vecino Totoro" y "la tumba de las luciérnagas"*, 2013. Página web: <http://generacionghibli.blogspot.mx/2013/04/25-anos-de-mi-vecino-totoro-y-la-tumba.html> (consultado el 30 de mayo de 2013).

³ La guerra del Pacífico dio comienzo en 1941 con el bombardeo japonés a Pearl Harbor y culminó con luego del ataque nuclear realizado por Estados Unidos en las zonas de Hiroshima y Nagasaki, que precipitó la rendición incondicional del Imperio japonés.

bombas incendiarias por parte de Estados Unidos. Es protagonizada por un par de hermanos, una niña de cuatro años llamada Setsuko y su hermano mayor Seita. Durante uno de los bombardeos la madre de los niños muere y éstos se ven en la necesidad de hospedarse en la casa de una de sus tías, pero la actitud haragana de Seita provoca que la relación entre ellos se agríe y su tía se vuelva hostil con él y su hermana, lo que desemboca en que dejen la casa y se refugien en una cueva. Se ve a Setsuko enfermarse ante la falta de comida y cómo su hermano se ve orillado a robar para alimentarla. La niña termina muriendo y Seita se abandona ante la muerte.

Zancadas hacia el progreso

Para poder abordar la ideología imperante en Japón durante los años ochenta y, por ende, la repercusión que la misma tuvo en la película *Hotaru no haka* es necesario remontarse antes del estreno de la misma. Recordemos que las sociedades son diferentes entre sí, la diversidad de pensamiento y formas de vida de cada una se encuentra sustentada por su contexto histórico-espacial; por ello es imprescindible remontarse al pasado al realizar una revisión ideológica de este tipo y con ello intentar comprender las variaciones que sus formas de contemplar la realidad han tenido en el transcurso del tiempo.

Además, es necesario intentar no caer en el presentismo ni el etnocentrismo, es decir, no juzgar a una sociedad ajena según nuestra moral y nuestra concepción del mundo. Para este tipo de análisis, considero que es necesario aceptar y comprender el especificismo de las sociedades que estudiamos, tanto en el pasado como en el presente, pues la comprensión del segundo depende de nuestro estudio del primero, cayendo en cuenta de nuestras semejanzas y diferencias. Sólo así nuestras investigaciones se verán enriquecidas y se les dotará de sentido.

Ahora bien, en el caso específico de Japón es necesario remontarnos a finales del siglo XIX, período en el que el *shogunato* (el gobierno militarizado o *Bakufu*) de Tokugawa tuvo que abrir sus puertos ante las exigencias de las po-

tencias occidentales del momento. Hasta dicho momento el país del sol naciente se encontraba cerrado al mundo bajo la ideología del *sakoku* (cerrar al país), pues los gobernantes no deseaban que las influencias extranjeras, sobre todo el cristianismo, afectaran el *status quo* de la sociedad nipona, temiendo incluso un golpe de Estado por los conversos a dicha fe. Esta situación no era conveniente para las potencias occidentales en el ámbito comercial, así que le dieron un ultimátum al *shogunato*: o abrían sus puertos o se verían atacados. Las voces en pro y en contra de la apertura se dejaron escuchar por todo Japón, hubo incluso levantamientos, no obstante, en 1859 el *shogunato* cedió a abrir los puertos de Kariagawa, Nagasaki y Hakodate a Rusia, Gran Bretaña, Francia, Holanda y Estados Unidos,⁴ teniendo como consecuencia ineludible que Japón cayera en cuenta de que el *sakoku* había traído consigo un gran atraso tecnológico frente a las naciones occidentales.

Empero, las voces en contra de la entrada extranjera a Japón seguían escuchándose, propiciando revueltas que vieron su fin con la subida al trono -en febrero de 1867- del emperador Meiji (Gobierno ilustrado). Se dio comienzo a la revolución con el mismo nombre (1867-1868), la cual tuvo como lema “sentar los fundamentos para la construcción de un estado moderno según el modelo occidental”, junto con la frase *wakon josai* “espíritu japonés y eficacia occidental”.⁵ La apertura a los extranjeros fue irremediable, no obstante, como la última frase deja en claro, en ningún momento de esta fase de la historia japonesa se apostaba por dejar de lado la vida y el pensamiento autóctono, esto es, según Morishima, “[...] conservar su cultura, su estilo de vida, la relación particular entre superior e inferior y la estructura familiar [...]”⁶. Todo lo anterior se reafirmó con la adopción de la doctrina de la Tierra de los Dioses, es decir “[...] la creencia de que el Japón, regido por el emperador celestial cuyos antepasados fueron los dioses creadores del universo, ha de ser superior a todos

⁴ Michio Morishima, *Por qué ha «triunfado» el Japón*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 81.

⁵ Michio Morishima, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁶ *Ibidem*, p. 75.

los demás países[...]”,⁷ que había surgido como reacción contra la *chuuku shisou* “China, centro del mundo” o “Imperio del centro” y que confirmaba la divinidad del emperador, lo que permitió —con la subida de Meiji al trono— la desmantelación del *Bakufu*.⁸ Con estas ideas en la mente del emperador y su pueblo se dio vida a la primera Constitución japonesa, promulgada en 1890, basada en el modelo prusiano-alemán, por medio de la cual se colocaba al emperador como jefe de Estado, compartiendo el poder con una dieta consistente en una cámara de pares al estilo prusiano. La nación comenzó a crecer económica y tecnológicamente y Japón se abrió al capitalismo, la revolución industrial entró en 1870, el ejército se modernizó con el fin de estar a la altura de los de las potencias occidentales⁹ y, tres años más tarde, se decretó el servicio militar obligatorio.¹⁰ Con ello, los antiguos samuráis perdían sus privilegios ostentados durante el *shogunato*, principalmente aquel por el cual sólo ellos podían portar armas, y se daba un paso más para estar a la par de las naciones que obligaron a Japón a abandonar el *sakoku* e incursionar en la carrera tecnológica.

Con el paso de los años la nación del sol naciente se encontraba entre las grandes potencias mundiales, su participación en la Primera Guerra Mundial le puso como presea obtener el poderío sobre Asia y salvarla del destino que tuvo China a finales de ese conflicto: la influencia norteamericana sobre el territorio. Previo a la Segunda Guerra Mundial Japón comenzó a armar su flota imperial gracias a la ayuda e instrucción de Gran Bretaña, pero con restricciones por el Tratado de Washington y la Conferencia de Londres de 1930. Once años más tarde dicho límite sería uno de los principales motores que propiciaría que los japoneses decidieran enfrentarse contra los Estados Unidos, Holanda e Inglaterra.¹¹

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, pp. 76-86.

⁹ *Ibidem*, p. 43.

¹⁰ Michio Morishima, *op. cit.*, p. 101.

¹¹ Richard Humble, *La Flota de alta mar japonesa*, Madrid, San Martín, 1977, pp. 6-7.

Durante la Segunda Guerra Mundial, el papel de Japón tuvo reveses, triunfos y otorgando a la historia uno de los acontecimientos más representativos de dicho conflicto: el ataque a Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941. Dicha intervención se vislumbró desde 1931, año en el que Japón ocupó la provincia china de Manchuria, creando al siguiente año el Estado de Manchuko.¹² Seis años después amplió su invasión a China, lo que a la larga le permitió tener acción o amenaza sobre India, Indonesia, Malasia, Birmania, Singapur, Filipinas, parte de Nueva Guinea, las islas Salomón y archipiélagos de Melanesia y Micronesia entre 1941 y 1942,¹³ lugares en los que se concentró su opresión y que fueron defendidos tanto por norteamericanos como por ingleses hasta el fin de su ocupación.

La participación japonesa en dicha guerra llegó a su fin después de los ataques nucleares estadounidenses a Hiroshima el 6 de agosto¹⁴ y Nagasaki el 9 de agosto de 1945.¹⁵ Aunque el gobierno japonés trató en un principio de ocultar el daño, la noticia se propagó y el emperador Hirohito terminó aceptando la derrota. Japón tuvo que renunciar a su fuerza militar y marítima, se perdieron las conquistas en Manchuria, Corea, Taiwán, Salajín y el archipiélago de Kuriles.¹⁶ Fue promulgada una nueva Constitución en 1947,¹⁷ la cual fue elaborada a instancias de Washington y en la que se enarbolaba la libertad de pensamiento y prensa y la liberación de la mujer¹⁸; de igual forma, se quitó el carácter divino al emperador y se impuso un nuevo modelo occidental en cuanto a la administración interna, así Japón se vio forzado a permanecer bajo el cobijo de las naciones aliadas. La educación también se vio afectada, pues se

¹² Carlo A. Caranci, “Bajo la bota nipona” en *La aventura de la historia*, no. 202, 2015, p. 53.

¹³ *Ibidem*, p. 52

¹⁴ Manuel Florentín, “Vosotros ya sois dioses” en *La aventura de la historia*, no. 202, 2015, p. 64.

¹⁵ *Ibidem*, p. 67

¹⁶ Enrique F. Sicilia Cardona, “Japón ¿El fin del pacifismo?” en *Historia y vida*, no. 568, 2015, pp. 64-65.

¹⁷ *Ibidem*, p. 64.

¹⁸ Julio Martín Alarcón, “El abrazo de la sumisión” en *La aventura de la historia*, no. 202, 2015, p. 71.

introdujeron nuevos libros de texto y se sustituyó el sintoísmo por el estudio de las ciencias sociales.¹⁹ Poco antes del retiro de las tropas norteamericanas del suelo japonés, en 1950, se erigió un monumento memorial en Hiroshima (es el Genbaku Dōmu, el domo de la bomba atómica, la estructura terminada en 1915 para la Exposición Comercial de la Prefectura de Hiroshima y que sobrevivió al bombardeo atómico) y, años más tarde en 1955, un Parque por la Paz en Nagasaki. Ambos se convirtieron en santuarios por la paz y contra el uso de armas nucleares, simbolizando, de igual forma, el deslinde de toda culpa para Estados Unidos en cuanto a lo sucedido durante el conflicto bélico, hecho muy significativo a mi parecer, pues reflejaría la política ideológica que en los años siguientes adoptaría Japón en torno a su relación con el gobierno norteamericano.

Al dar comienzo la guerra contra Corea, en 1950, Estados Unidos se percató de que necesitaba una base de apoyo en territorio japonés. De igual relevancia fue el conflicto contra la URSS -la Guerra Fría-. Así, gracias a dicho contexto, en 1952 el desarme fue abolido a cambio de un tratado de asistencia militar, Japón recuperaba su soberanía y firmaba la paz con 48 países, exceptuando la URSS y la República Popular China, que apoyaban a Corea del Norte en la guerra. Se signó el documento en San Francisco y de ahí tomó su nombre.²⁰ Poco a poco, la nación se fue recuperando en el terreno económico, pues la venta de armamento le permitió reactivar su planta productiva industrial desmantelada tras la derrota en la Segunda Guerra Mundial. Gracias a ello en los años ochenta Japón estaba, nuevamente, en la cima económica. Las relaciones con el gobierno estadounidense eran estrechas, la nación había resurgido de las cenizas, pero ¿fue sólo gracias a las intervenciones extranjeras que Japón llegó a ser uno de los países con una de las mejores economías mundiales? Según la interpretación de Michio Morishima este progreso se debió a las variaciones que tuvo el confucianismo al ser importado desde China en el siglo XIX con el

¹⁹ Enrique F. Sicilia, *op.cit.*, p. 65.

²⁰ *Ibidem*, p. 66.

objetivo de evitar y prohibir las ideas occidentales en el territorio japonés: “En el Japón el confucianismo subraya: 1) la lealtad al estado (o al señor), 2) la piedad filial, 3) la fidelidad a los amigos y 4) el respeto a los mayores”.²¹ Estas fueron las premisas necesarias para que Japón, superando los reveses que su historia ha registrado, se convirtiera y aún siga siendo una nación económicamente poderosa y con estrechas relaciones internacionales. Enrique F. Sicilia, por su parte, escribió que el progreso económico ha ido acompañado —hasta la fecha— de la estabilidad política liderada por el Partido Liberal Democrático (PLD), el cual llevó a ocupar entre 1982 y 1987 el cargo de primer ministro a Yasuhiro Nakasone.²²

Recordemos que *Hotaru no baka* fue estrenada en 1988, un año después de que Nakasone concluyera su mandato. Durante su gobierno, el mandatario tuvo un propósito claro: transformar la mentalidad del pueblo acerca de su propia seguridad y liberarlo de las culpas del pasado. Para lograrlo se llevaron a cabo dos campañas: el crecimiento económico del país y una reforma educativa que estuviera fundada en la transformación de la mentalidad de la población juvenil. Se consideraba que los jóvenes habían olvidado los esfuerzos de sus padres y abuelos como sobrevivientes de la Segunda Guerra Mundial y que esto había provocado, desde principios de 1980, que la generación situada entre quince y treinta años, denominada *shinjinrui* (nuevo tipo de hombre), cayera en la violencia y se diera un incremento de robos, asesinatos y suicidios. La delincuencia juvenil llegó a significar el 43.9% de los crímenes realizados en Japón.²³

Otra de las causas por las que se llevó a cabo la reforma educativa de Nakasone fue la actitud derrochadora de los jóvenes (incitada por el auge económico del país), sobre todo de los universitarios, quienes a pesar de conocer las privaciones de sus padres y abuelos en la posguerra se sentían ajenos a dicho

²¹ Michio Morishima, *op. cit.*, p.86.

²² Enrique F. Sicilia, *op.cit.*, p. 67.

²³ J. Daniel Toledo B. *et. al.*, *Japón: su tierra e historia*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 293-295.

pasado.²⁴ También es importante destacar que durante este período, en enero de 1988, el *yen* alcanzó su valor más alto cuando logró la cifra de 120 unidades por dólar²⁵.

¿Cómo se relaciona este contexto histórico con la trama de *Hotaru no haka*? Antes de abordar dicha relación, realidad histórica-representación cinematográfica, es necesario plantear la relación entre el quehacer del historiador y el trabajo del cineasta, para que el lector pueda comprender la manera en que una cinta cinematográfica puede servir como fuente para el primero.

Cine-Historia

En la escritura de la historia e historiografía se ha considerado que los textos tienen un mayor peso como fuentes en detrimento de otros vestigios del pasado. En la actualidad los medios de comunicación masiva, en sus vertientes tecnológicas, nos presentan nuevos materiales con los cuales podemos conocer el pasado que, al igual que los documentos y textos que encontramos en bibliotecas y archivos, tienen relación con el contexto histórico en que surgieron. Así como el autor cuando escribe un texto, el director o instancia encargada de la producción de una cinta, al realizarla vierte su perspectiva del mundo en ella y la propaga a los espectadores.

El cine, tal parece, se ha dejado a la sombra en el quehacer del historiador por la primordialidad que en nuestros centros de estudio se les otorga a las fuentes escritas, no obstante; no debemos olvidar que esto depende de la perspectiva historiográfica a la que se adscriba el historiador y el período en cuestión a investigar. Desde la aparición de la fotografía en el siglo XIX y hoy, más que nunca, con la gran influencia que, ya no sólo ostenta la televisión y la radio, sino también el cine, el internet, las series en línea, las redes sociales, etcétera, sobre

²⁴ *Ibidem*, p. 294.

²⁵ *Ibidem*, p. 297.

la “vida real” es necesario que nuestro campo de estudio se amplíe si queremos cultivar el interés por nuestra disciplina y contribuir a una verdadera reflexión y entendimiento del mundo en el que estamos viviendo. De no ser así, pienso, si condenamos nuestra práctica a realizar documentos en los que los datos sobre un determinado período no le sean significativos a nuestro público, en el sentido de que no sólo le doten de una identidad, sino que también le hagan consciente de la diversidad existente en nuestro pasado y presente y que lo hagan cuestionarse sobre sí mismo como un sujeto histórico, sin importar que éste sea nuestro lector, nuestro alumno, etc. Me pregunto ¿cuál sería el fin de nuestro oficio?

Tanto imagen como escritura son vehículos hacia el pasado, son representaciones de lo que ya fue pero plasmadas en esferas diferentes, son análogas porque buscan dar lógica y coherencia a los hechos pretéritos. El historiador, al escribir sobre el pasado, realiza una crítica a las fuentes que considera apegadas a la realidad, utilizando la información que le parece pertinente de ellas o, cuando no está de acuerdo con su contenido o parte de él, sometiéndolas a prueba. La diferencia que marcan las representaciones cinematográficas –como posibles fuentes– es que tienen el objetivo de mostrar un discurso que, en algunos casos, no está mediado en la realidad de los hechos que presenta pues, coincidiendo con Rosestone: “La historia no existe hasta que no se reconstruye, y su creación es fruto de ideas y valores subyacentes”.²⁶ Es decir, justo es esa característica de re-construcción la que permite que la propagación de discursos no verosímiles puedan ser tomados como tales por los espectadores si éstos no realizan un análisis crítico de las cintas que contemplan. Así como en la historia y la historiografía las narraciones que realizamos son intencionales, de igual forma ocurre con los discursos propagados por el cine y es esta situación en la que debe enfocarse el historiador.

Así como un documento o texto del pasado revisado por el historiador, una cinta cinematográfica también es un producto de una época, su realización

²⁶ Robert A. Rosenstone, *El pasado en imágenes: el desafío del cine a nuestra idea de la historia*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 41.

tiene un contexto histórico-espacial y por ello puede influir sobre la sociedad en la que surge. “La novela y la historia tienen que ser igualmente coherentes, nada es admisible en ninguna de ellas sino es necesario, y el juez de esta necesidad es en ambos casos la imaginación”.²⁷

Sustituyamos en la cita anterior “novela” por “cine”. Tanto el historiador como el cineasta están permeados por el contexto histórico en el que realizan sus discursos, en ocasiones los mismos no son fruto sólo de su entusiasmo, sino pueden ser requeridos por instituciones ya sean gubernamentales o privadas, entre otros aspectos similares. De igual forma, ambos tienen criterios con los cuales seleccionarán los elementos que les parezcan pertinentes para la elaboración de sus narraciones y será su imaginación la que las dotará de una estructura, una narrativa y coherencia. Así, podemos decir que el hecho de que ciertas ideas sean acordes o no a sus contextos, depende de las intencionalidades que la creación tenga detrás.

El lingüista Teun A. Van Dijk define a la ideología como un “instrumento, para interpretar el mundo por un lado y para actuar en el mundo, por otro”.²⁸ Para él la ideología es una representación mental, relacionada con cuestiones socialmente relevantes, almacenada a largo plazo en la memoria, y que interviene en la interpretación y producción de acciones, discursos y acontecimientos. Al ser compartida por los miembros de un grupo, puede ser adquirida o cambiada dentro de contextos sociales, generalmente, por medios institucionales.²⁹ Para analizar ideológicamente una película es necesario hacer hincapié en sus contenidos, no refiriéndonos solamente a la trama del filme, sino también a hacer una profundización en los recursos cinematográficos que están presentes en el montaje de la cinta, para comprender los significados que traen en sí; de la misma forma, también es importante notar los elementos del lenguaje

²⁷ Robin George Collingwood, *Idea de la Historia*, edición, prefacio e introducción de Jan Van Dusse, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 238.

²⁸ Teun A. Van Dijk, “Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso”, en *Semiosis*, no. 5, julio-diciembre de 1980, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México, p. 38.

²⁹ *Ibidem*, pp. 37-39.

cinematográfico carentes en la película. Se deben identificar los temas en los que se centra, discreta o abiertamente, la historia que estamos contemplando, para relacionarlos con el contexto histórico, social y cultural en que fue realizada dicha película.

Con el análisis de *Hotaru no haka* se dará muestra de cómo el cine es una fuente a la cual el historiador puede recurrir de forma análoga a como lo hace con los documentos escritos con los que está acostumbrado a trabajar, sin olvidar que los aspectos técnicos de la cinta a analizar también deben ser tomados en cuenta, aunque su profundización sea principalmente en el contexto histórico del que la cinta es producto. En esta ocasión se realizará un análisis de tres elementos centrales de la película: Seita (el protagonista), las luciérnagas y la guerra.

Seita

En términos cinematográficos el montaje es “[...] la organización de los planos de un film en ciertas condiciones de orden y duración”.³⁰ *Hotaru no haka* se desarrolla en un “montaje invertido”³¹ pues al arrancar la película vemos como Seita muere, su espíritu se encuentra con su hermana fallecida, abordan un tren y así se nos comienza a narrar su historia a través de un *flash back* que abarca la totalidad de la película en el que somos insertados por medio de un fundido a blanco provocado por explosiones de bombas. Si bien pareciera que es Seita el que nos está contando la historia, en realidad él es el narrador autodiegético de la película,³² pues se dirige a la cámara para decirnos “El día 21 de Septiembre yo morí”. A lo largo de la película lo vemos presente junto con su hermana

³⁰ Marcel Martin, *El lenguaje del cine*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 144.

³¹ Marcel explica este tipo de montajes de la siguiente manera: “[...] alternan el orden cronológico a favor de una temporalidad muy subjetiva y eminentemente dramática, y que salta libremente del presente al pasado para volver al presente”. *Ibidem*, p. 168.

³² Es decir, “la voz narradora que se identifica con el protagonista”. María del Rosario Neira Piñeiro, *Introducción al discurso narrativo fílmico*, Madrid, Arco Libros, S. L., 2003, p. 70.

en tonalidad roja, color que simboliza el mundo de ultratumba, recordándonos que es su historia la que estamos contemplando.

En la película hay narrador fílmico, que no es equiparable al director o la instancia encargada de producir la película, sino que es el encargado de mostrarnos la historia no sólo a nosotros, también al mismo protagonista, puesto que el espíritu de Seita se hace presente sólo hasta después de que presenciamos su muerte, así él viene a convertirse en el relator de la película puesto que “el narrador fílmico se sirve de personajes representados en la imagen que asumen sus funciones introduciendo comentarios metanarrativos o dirigiéndose al espectador al principio del film”.³³ El montaje está elaborado a partir de la subjetividad de Seita, son sus recuerdos, tanto los del Seita recordado como los del Seita de ultratumba, y es a través de la evocación del pasado que podemos contemplar la historia. Se utiliza la “focalización interna”³⁴ para la narración. Por ejemplo, en cierta parte de la película se hace el uso del *travelling*³⁵ para adentrarnos en su conciencia y ver uno de sus recuerdos.



El realce de los sentimientos y el adentramiento a los recuerdos de Seita se realizan por medio de primeros planos al rostro.

³³ *Ibidem*, p. 75.

³⁴ Con esto se hace referencia a que el tiempo y el espacio se condicionan por la situación de Seita, no obstante, podemos formar empatía a través de la manera en que manifiesta sus sentimientos, emociones pensamientos, etc. Para profundizar en este aspecto remitirse a *Ibidem*, p. 249.

³⁵ La cámara se mueve por medio de unos rieles a fin de acercarse a un punto determinado de enfoque. En el caso de *Hotaru no baka* la animación simula que una cámara está haciendo este movimiento.

Los *flash backs* de la película se hacen presentes por medio de elementos que traen recuerdos a Seita, así vemos en ciertas secuencias cómo las flores de Sakura de los vestidos de su madre le traen a la memoria el recuerdo de su familia y vemos cómo por medio de la *elipsis*³⁶ los pétalos que caen a lo largo de la escena se van convirtiendo en el arroz que consiguió a cambio de la venta de dichos vestidos; en la escena de la playa las risas de Setsuko nos introducen en un recuerdo de Seita en el que lo vemos junto a su madre jugando en la misma playa; en la cueva el sonido que provoca una roca arrojada al agua evoca el regaño que su tía le hizo por tocar el piano y cómo éste fue cerrado con un sonido similar al de la roca, finalmente, las luciérnagas con las que juegan una noche en la cueva le traen a la memoria las luces que desprendía el barco que tripulaba su padre.

Una lata de caramelos simboliza la vida de Setsuko: al principio de la película un oficial lanza al campo la lata, ésta se abre y se ven los restos de la niña, tras lo cual su espíritu se hace presente. Vemos cómo es Seita quien rescata la lata de los escombros que quedaron de su casa tras los ataques aéreos, gracias al sonido que emite al agitarla sabemos que se encuentra llena y es él quien la tendrá en adelante en sus manos, quien le racionará los caramelos a su hermana, mostrándonos que serán sus decisiones las que dirijan el curso de la vida de la pequeña. Una vez que los dulces se han terminado, la lata queda en manos de la niña, quien la utiliza como florero, simbolizando lo efímero de su vida, más adelante, cuando Setsuko está gravemente enferma, vemos que la lata sigue conteniendo la flor, pero ahora marchita, evocando su enfermedad y futura muerte. La lata es simbólica puesto que es una “[...] imagen capaz de sugerirle al espectador más de lo que pueda brindarle la sola percepción del contenido aparente”.³⁷

³⁶ Un salto en el tiempo y el espacio realizado a través del montaje.

³⁷ María del Rosario Neira, *op. cit.*, p. 102.



La importancia de la lata como símbolo es remarcada por los primeros planos.

La música en la mayor parte de la película tiene una función dramática que crea la atmósfera de las escenas en las que se hace presente e “[...] interviene como contrapunto psicológico con el fin de proporcionarle al espectador un elemento útil para la comprensión de la tonalidad *humana* del episodio”.³⁸ La banda sonora tiene efectos subjetivos, recalca los sentimientos de Seita ante las situaciones que vive a lo largo del film. Por ejemplo, la escena en que se muestra por medio de una *panorámico descriptiva*,³⁹ la destrucción que han dejado los ataques aéreos en la población de Kobe se acompaña de música que refleja el temor que siente ante la destrucción y muerte; en una secuencia posterior, cuando la madre de los niños y Setsuko son incineradas escuchamos la misma pieza musical: violines que interpretan una melodía nostálgica y que hace referencia al dolor interno, al derrumbe emocional de Seita. Un espectador convencional, aquel que tiene un papel pasivo durante la contemplación de la película y que sólo recibe la información que se le presenta en pantalla, puede pensar que *Hotaru no baka* es una película que nos invita a sentir lástima por los niños e incluso por Japón, no obstante, en la parte final un anciano campesino le dice a Seita “debes permanecer en grupo”, lo que me parece da a pie a replantearse el sentido principal de la cinta. La sociedad japonesa se caracteriza por contener los sentimientos de tristeza y dolor, sin embargo, sobre ellos se sobrepone el orden, la armonía social y, principalmente, la colectividad.

³⁸ *Ibidem*, p. 136.

³⁹ Una panorámica descriptiva es la rotación de la cámara de manera horizontal para describirnos un espacio o un personaje.

Yo absolutamente no quiero manipular la reacción del espectador. Sin embargo, la opción de utilizar imágenes duras es necesario, como era necesario en La tumba de las luciérnagas para contar la historia de cómo era la vida en una ciudad bombardeada.⁴⁰

Esta fue la respuesta que Isao Tahakata dio en una entrevista ante dicha cuestión. Con base en esto cabe preguntarnos ¿Las acciones de Seita, llevadas a cabo a partir de sus sentimientos, estarían siendo sometidas a crítica en la película? ¿Sólo se trata de representar la crudeza de la guerra del Pacífico?

Las luciérnagas

Las luciérnagas aparecen en distintos momentos: cuando los hermanos se reúnen después de la muerte, cuando los niños están jugando, primero en casa de la tía, cuando Setsuko llora la ausencia de su madre y en la cueva sirven para traer a escena un *flash back* en el que se ve un barco tripulado por el padre de los niños y, finalmente, en la escena en la que se nos muestra a Seita incinerando el cuerpo de su hermana para después quedarse sentado frente a la pira de fuego, al extinguirse las llamas las luciérnagas ascienden al cielo, evocando la partida de la niña. Las luciérnagas brillan cuando se recuerda la ausencia de los padres, mueren cuando los niños recaen en la crudeza de su realidad y resurgen con ellos cuando la vida ha llegado a su fin y comienza a narrarse su historia. En este sentido las luciérnagas serían una metáfora sobre la memoria, las luciérnagas aparecen cuando se evoca el pasado y mueren cuando el pasado es dejado a la sombra por el presente. De igual forma, también pueden interpretarse como una evocación a la vida: las luciérnagas brillan cuando los recuerdos felices son evocados, emergen, vuelan y desaparecen cuando los niños mueren,

⁴⁰ Isao Tahakata Interview, 2006. <http://www.ghibliworld.com/isaotakahatainterview.html> (consultado el 3 de junio de 2013).

cuando sus decisiones en contra de la vida conllevan a su partida. Podemos relacionar esta idea con la secuencia en la que Setsuko le revela a su hermano el conocimiento que tiene sobre la muerte de su madre y le pregunta “¿porqué las luciérnagas mueren tan pronto?”, como si preguntara ¿por qué olvidamos rápidamente? o ¿por qué nuestra existencia es tan frágil? Durante esta secuencia vemos un breve *flash back* en el que Seita recuerda el entierro de su madre. Las luciérnagas son una metáfora ideológica puesto que “[...] implica una postura más amplia en cuanto a los problemas humanos”.⁴¹



Enterrar el pasado (las luciérnagas) provocará que se tomen malas decisiones en el presente o no ser partícipes de la vida común, nos condenarán a la muerte.

La guerra

En otras secuencias escuchamos música que proviene del mundo de la película y que no alude a la subjetividad de Seita, sino que desempeña un papel en el contexto de la historia. Por ejemplo, después de que la población civil se ha tenido que refugiar por la amenaza de un ataque aéreo, vemos a los niños secando ropa y en el fondo se escucha una canción tradicional japonesa emitida por un radio; cuando Seita recuerda a su padre en la cueva escuchamos en el *flash back* un himno de la marina imperial japonesa y podemos ver a la banda de guerra interpretar la pieza y, finalmente, antes de la incineración de Setsuko, vemos cómo la población japonesa vuelve a la normalidad. Unas chicas regresan

⁴¹ *Ibidem*, p. 106.

a su hogar y a través de sus tocadiscos escuchamos “Swett Home”, que contrasta con la situación que está padeciendo Seita en esos momentos. Todas estas melodías las escuchamos en *On*.⁴²

En el desarrollo de la historia vemos que Seita se entera de que Japón ha perdido la guerra y escuchamos en un murmullo sobre la llegada de las tropas americanas a Japón, siguiendo esta idea podríamos pensar que la música que no pertenece a la subjetividad de Seita nos presenta, en primer lugar, el nacionalismo japonés que se desarrolló durante la guerra y el cual se ha abordado en la parte inicial del presente artículo; cuando se escucha la pieza en el tocadiscos quizá se haga alusión al hecho de que la población japonesa sigue de pie tras la guerra y abierta, a pesar de todo, al trato con los estadounidenses.

Los silencios

Con lo esbozado anteriormente, y contrastándolo con la breve síntesis del papel japonés durante la Segunda Guerra Mundial realizado al principio del artículo (los límites del mismo no permiten una profundización mayor), es destacable que en la cinta se encuentran varios silencios en cuanto a la participación japonesa durante el conflicto bélico, por ejemplo, cabe preguntarse por qué se escenificaron los ataques incendiarios norteamericanos pero no los ataques nucleares a Hiroshima y Nagasaki.

De igual forma, es notable el silencio en cuanto a los episodios protagonizados por la milicia y el gobierno japonés en contra de las naciones que fueron ocupadas e incluso sus propios compatriotas. En estos casos podemos enlistar la masacre de Nankín de 1937; los experimentos químico-biológicos en personas vivas realizados por la Unidad 731 en la actual ciudad china de Harbin; la explotación sexual de mujeres, primero japonesas y después chinas, coreanas y filipinas, entregadas a los hombres de la milicia nipona; el suicidio forzado de

⁴² Se escuchan en *On*, puesto que podemos ver la fuente de emisión de donde provienen.

los habitantes de Okinawa en 1945,⁴³ los ataques suicidas de los kamikazes, 2800 en total, iniciados en octubre de 1944 y finalizados el mismo día de la rendición de Japón.⁴⁴ También se destaca que en los recuerdos de Seita sobre su padre veamos a éste en un barco revestido de pompa y gloria, cuando en la realidad, aunque al principio del conflicto las victorias de la milicia japonesa fueron impresionantes y la flota imperial dejó sentir su fuerza en las batallas del Mar de Coral y Midway, Guadalcanal, las islas Salomón, Okinawa, etcétera, el día de la rendición japonesa “[...] sólo quedaba a flote un puñado de barcos de la que había sido la tercera marina del mundo”.⁴⁵ ¿Qué significado tiene todo esto? ¿Por qué la película no refleja la crudeza de la participación japonesa durante la Segunda Guerra Mundial? ¿Qué revela *Hotaru no haka* del contexto en el que fue estrenada? Propondré algunas respuestas a estas interrogantes.



Escena de los recuerdos de Seita sobre su padre y la marina japonesa. En ella no sólo puede apreciarse la pompa de la embarcación, sino también a la población civil entusiasta ante su esplendor. Sobresale que la escena no se desarrolle en un ambiente bélico.

Análisis ideológico

Tras la breve revisión del contexto histórico japonés, en su trayectoria rumbo al auge económico de los años ochenta, puede llegarse, en primera instancia, a la conclusión de que la película refleja el mismo simbolismo que el santuario de

⁴³ Para profundizar en este aspecto, Enrique F. Sicilia, *op.cit.*, p. 68.

⁴⁴ Más sobre el tema en Manuel Florentín, *op.cit.*, pp. 58-63.

⁴⁵ Richard Humble, *op.cit.*, p. 158.

Hiroshima y Nagasaki: sino el olvido, sí la exoneración de las culpas de ambas potencias, Estados Unidos y Japón, en los ataques mutuos durante el proceso bélico. Por ello se presenta a una población que trata de sobrellevar su día a día a pesar de las batallas que su nación está enfrentado y, sin embargo, los protagonistas son dos niños que no son mártires, son individuos que, por decisión del hermano mayor, se han alejado de la normatividad de la sociedad y caen en una situación de barbarie, refugiándose en cuevas, aunque no hubiese necesidad de ello. Se convierten en sujetos incivilizados y asociales.

En un contexto en el que la economía estaba en auge lo anterior es bastante significativo: en la película se hace mucho énfasis en la escasez de comida, la desnutrición es la que provocará en la cinta la muerte de Setsuko y esto, en 1988, me parece que es un llamado de agradecimiento porque ya no se vive en una situación de guerra; también puede ser una exigencia a que se tome conciencia y a que el derroche económico por parte de la juventud japonesa se deje de lado, pues se necesitan individuos que trabajen para que la prosperidad del país continúe. La representación de la hambruna en un contexto análogo no tendría sentido, podrían los espectadores tener empatía con los desafortunados que padecen lo mismo que ellos, no obstante, el impacto emocional no sería el mismo. Cuando estamos en situaciones contrarias a las de los otros, ya sean nuestros compatriotas en tiempos pasados o los miembros de otras sociedades, los sentimientos de inferioridad y superioridad salen a flote, por ello agradecemos o renegamos de nuestras situaciones.



La desnutrición de Setsuko es un proceso que se desarrolla y del que se hace énfasis con primeros planos a lo largo de la película. Cabe mencionar la manera en que se muestra corriendo a Seita durante uno de los ataques, en el cual roba en las casas de la población civil. Lo hace al contrario de todos, como si quisiera dejarse en claro, de forma sutil, su actuar “contra la corriente”.

En segunda instancia, los silencios en cuanto a las actuaciones de ambas naciones son reveladores; por un lado, si se tiene un mínimo conocimiento histórico de la Segunda Guerra Mundial, el espectador puede imaginarse que los ataques incendiarios son provenientes de las tropas norteamericanas, no obstante, esto en la película nunca se hace manifiesto. De igual forma la omisión de las diversas actuaciones japonesas en los países ocupados y Pearl Harbor no sólo relevan la exoneración de culpas, sino que dan paso a mostrar solamente a una población japonesa que, a pesar de todo, permanece de pie, es decir, el espectador contempla un discurso nacionalista en el que los valientes japoneses, después de la catástrofe que dejó tras de sí la guerra, vuelven a levantarse, y con más fuerza que con anterioridad; sólo los que dejaron la vida en sociedad perecieron. Esto me recuerda al discurso nacionalista liberal del siglo XIX mexicano, en el cual la “nación azteca” tuvo como interludio en su historia triunfalista un período colonial, del que el mexicano decimonónico no es heredero, sino contra el que hubo de enfrentarse para una vez concluido seguir siendo la nación fuerte que fue desde un pasado mítico.⁴⁶

A ninguna sociedad, pienso, le gusta presentarse a sí misma como derrotada, subordinada y que deba por completo su desarrollo a otras naciones, ya fuera éste propiciado por convicción propia o por la fuerza. Este es el caso, según mi interpretación, de *Hotaru no baka*. No es una cinta inocente, no es tampoco un film que tenga por objetivo reflejar tal cual los acontecimientos experimentados por Japón en la guerra del Pacífico, mucho menos una cinta que propiciara sentir lástima por los niños protagonistas de la misma; se trata de un discurso muy acorde a las necesidades de la época: la sociedad japonesa con urgencia debía superar el penoso pasado que cargaba consigo, olvidar hostilidades y aspirar a que su economía siguiera en auge. Un discurso emotivo y triunfalista a fin de cuentas, muy disimulado y quizá no perceptible para los

⁴⁶ Para profundizar en este aspecto remitirse a Tomás Pérez Viejo, “Imaginando a México: la pintura de la historia y la invención de los liberales” en Josefina Mc. Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal 1848-1948: proyectos, debates y desafíos*. Libro 1. *Discursos históricos, identidad e imaginarios sociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 179-234.

espectadores que no fueron criados o no tienen conocimiento de la mentalidad confuciana japonesa. No obstante, si se contrasta con los hechos históricos se cae en cuenta de que no hay sintonía, Japón no salió como si nada de la guerra.

Las acciones de Seita, sólo las de él, son sometidas a crítica, puesto que iban en contra del pensamiento japonés de colectividad, por ello el adentramiento a su conciencia, a sus sentimientos a lo largo de la película. Así, por medio del lenguaje cinematográfico, el subconsciente del niño tiene el objetivo de mostrar cómo no debían comportarse los japoneses en los años ochenta; Seita, sus acciones eran modelos a no seguir, su muerte no fue representada para propiciar sentimientos de lástima o empatía, sino todo lo contrario. La tía y el anciano, los adultos, le indican al niño cuál camino es el correcto para sobrevivir, él lo rechaza, subestima a la autoridad lo que provoca su muerte... si pensamos que Japón es una sociedad en la que el Confucianismo acentúa la importancia del respeto a los mayores y la primordialidad de los rangos, esta interpretación no parece nada rebuscada.

La metáfora de la memoria o la vida y el hincapié sobre la desnutrición y la falta de comida presentes en la película, considero, responden a la reforma educativa fundada en la transformación de la mentalidad de la población juvenil. Finalmente, la manera de presentar los sucesos de la Segunda Guerra Mundial responde a la globalización que se estaba emprendiendo en la sociedad japonesa: la película no debía abordar un suceso histórico que pudiera poner en tensión las relaciones Japón-Estados Unidos, pero sí debía convertirse en una proclamación de la ideología de la época: no olvides tu pasado glorioso, pero sí las hostilidades; no derroches, trabaja por el crecimiento de tu nación; no volvamos a las penurias vividas durante la guerra, agradece vivir en este momento tan importante para tu país; no subestimes a tus superiores, ellos saben lo que es mejor para ti.

La imagen, a diferencia de las palabras tanto escritas como habladas, tiene un poder de emanación, difusión e impacto mucho mayor que las primeras. Evoca emociones con mayor facilidad, promueve ideas de una forma mucho más sencilla, mientras a aquéllas quizá no todos logren comprenderlas, a las imágenes sí. Bien lo dice el dicho “una imagen vale más que mil palabras”, por

ello la importancia de su análisis, no importa si se trata de imágenes en movimiento o no, pues toda imagen tiene tras de sí un contexto y por tanto una ideología.

Fuentes

- Alarcón, Julio Martín, “El abrazo de la sumisión” en *La aventura de la historia*, no. 202, 2015, pp. 70-71.
- Caranci, Carlo A., “Bajo la bota nipona” en *La aventura de la historia*, no. 202, 2015, pp. 52-57.
- Collingwood, Robin George, *Idea de la Historia*, edición, prefacio e introducción de Jan Van Dusse, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Cubillas, David Solar, “Punto final. Terror atómico” en *La aventura de la historia*, no. 202, pp. 64-69.
- Florentín Manuel, “Vosotros ya sois dioses” en *La aventura de la historia*, no. 202, 2015, pp. 58-63.
- Humble, Richard, *La Flota de alta mar japonesa*, Madrid, San Martin, 1977, 160 p.
- Martin, Marcel, *El lenguaje del cine*, Barcelona, Gedisa, 1990, 271 p.
- Monterde, José Enrique, et al., *La representación cinematográfica de la historia*, Madrid, Akal, 2001, 248 p.
- Morishima, Michio, *Por qué ha «triunfado» el Japón*, Barcelona, Crítica, 1997, 257 p.
- Neira Piñeiro, María del Rosario, *Introducción al discurso narrativo fílmico*, Madrid, Arco Libros, S.L., 2003, 319 p.
- Pérez Viejo, Tomás, “Imaginando a México: la pintura de la historia y la invención de los liberales” en Josefina Mc. Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal 1848-1948: proyectos, debates y desafíos*. Libro 1. *Discursos históricos, identidad e imaginarios sociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 179-234.
- Rosenstone, Robert A., *El pasado en imágenes: el desafío del cine a nuestra idea de la historia*, Barcelona, Ariel, 1997, pp.13-64.

- Sicilia Cardona, Enrique F., “Japón ¿El fin del pacifismo?” en *Historia y vida*, no. 568, 2015, pp. 62-70.
- Toledo B., J. Daniel, *et al.*, *Japón: su tierra e historia*, México, El Colegio de México, 1991, 308 p.
- Van Dijk Teun A., “Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso”, en *Semiosis*, no. 5, julio-diciembre de 1980, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México, pp. 37-53.

Recursos electrónicos citados

- López, Álvaro, *25 años de “mi vecino Totoro” y “la tumba de las luciérnagas”*, 2013. web: <http://generacionghibli.blogspot.mx/2013/04/25-anos-de-mi-vecino-totoro-y-la-tumba.html> (consultado el 30 de mayo de 2013).
- Montero Plata, Laura, *Historia y animación: el caso de La tumba de las luciérnagas*, 2008. en: <http://oolhodahistoria.org/artigos/CONGRESO-historia-animacao-laura-plata.pdf> (consultado el 28 de mayo de 2013), 7 p.
- Isao Tabakata Interview*, 2006. web: <http://www.ghibliworld.com/isaotakahatainterview.html> (consultado el 3 de junio de 2013).



Comparación escultórica de las figurillas de las dinastías Han y Tang de China con cerámicas de la cultura Tlatilca de México

Dr. Pablo Estévez Kubli*

Introducción

Los productores de esculturas de las dinastías Han (206 a. e. c.-220 e. c.) y Tang (618-907 e. c.) de lo que hoy es China como los alfareros de la cultura Tlatilca (1500-500 a. e. c.) en el actual México, eran individuos que representaban el que hacer diario de sus comunidades con figurillas cerámicas de formato pequeño. Propongo, aquí, configurar posibles comparaciones escultóricas entre culturas distantes. Lubor Hájek comenta sobre la dinastía Han que “los alfareros Han imitaban todo lo que se consideraba importante en la vida pública y privada [...] y lo enterraban junto con el difunto”.¹ Así también, en la cultura mesoamericana, los pobladores del altiplano medio representaban su realidad con figurillas. Los vestigios de la cultura Tlatilca emergieron por excavaciones arqueológicas a partir del siglo pasado, se encontraron piezas que reflejan la actividad diaria de sus habitantes, incluidos rituales funerarios. En tal virtud, establezco como argumento de comparación artística ciertas propiedades formales de las figurillas cerámicas como: incisiones sobre el modelado liso coloreado, deformación del cuerpo humano por enfermedades y la representación de movimientos dancísticos y acrobáticos, así como de personajes que ejecutan

¹ Lubor Hájek, *El Arte Chino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 29.

* Facultad de Artes y Diseño, UNAM.

instrumentos musicales. Al respecto, Angus C. Graham comenta que la palabra “*Yue* ‘música’, que incluye la danza, se refiere a la música y la danza de los ritos sagrados; al mismo tiempo, la ceremonia se parece a la música que también se conduce con estilo de representación artística”,² tanto en la dinastía Han como en la Tang.

En tal esquema formal comparativo la pregunta-problema consiste en determinar si es posible analizar con factores escultóricos las figurillas de las dinastías Han y Tang y comparar el resultado con el estudio de piezas de la cultura Tlatilca. Así como, si el compaginar las figurillas cerámicas de ambas culturas implicaría verificar la aplicación de elementos compositivos como ritmo, espacio, volumetría, textura, color y temática y; finalmente, si se abriría espacio para sostener una estética de carácter universal.



Músicos y Danzantes, dinastía Tang. Museo Luoyang.
Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

El objetivo de este trabajo es convalidar la comparación formal entre las figurillas de dos culturas lejanas que convergen en la aplicación de arcillas, factores escultóricos y una temática que representa la cotidianidad de los individuos de

² Angus Charles Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 31 y 32.

las dinastías Han, Tang y de personajes de la cultura Tlatilca. Así, el fenómeno escultórico de las figurillas conforma semejanzas y contrastes que se refieren al tamaño, formas cotidianas y facturación. El contraste asociativo difiere, en las piezas Han y Tang, en las que aparecen ideas confucionistas³ y en la cultura Tlatilca se sustenta en los principios mesoamericanos. La ideología de los pobladores del altiplano medio contempla el concepto animismo de las figurillas y la dualidad como esencia de forma.⁴ Además, se considera que existen factores escultóricos para demostrar que las figurillas de las dinastías Han y Tang se pueden contrastar con las piezas de la cultura Tlatilca al conservar características formales y similares sustentadas en elementos compositivos del género.



Acróbata. “La compleja ideología religiosa dominante en el Preclásico Medio se manifiesta en esta magnífica vasija, en la que se recreó el esfuerzo físico de un acróbata o contorsionista mediante la perfección de la técnica alfarera. Procedencia: *Tlatilco*, Estado de México. Templo IV, Entierro 154. Cronología: Preclásico Medio”. Texto de Sala del Museo Nacional de Antropología e Historia en México. Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

³ El término Confucianismo es: “una ética que, en vez de partir de la reflexión crítica, está basada en los más duraderos vínculos sociales, los de parentesco, así como en las costumbres. Asimismo, es una ética que modela a la comunidad según la familia y enlaza los pares gobernantes/súbdito con padre/hijo y pasado/presente con ancestro/descendiente”. *Ibidem*, p. 23.

⁴ Paul Gendrop cometa que las “estatuillas femeninas, a menudo bicéfalas (simbolizando quizá el principio de dualidad tan arraigado en la mentalidad mesoamericana)”. Paul Gendrop, *Compendio de Arte Prehispánico*, México, Editorial Trillas, 1990, p. 29.

El método que aplicaré corresponde a la comparación de figurillas cerámicas agrupadas por tamaño, composición factorial y temática, proponiendo correspondencias entre piezas de ambas culturas para crear una ruta de entendimiento de factores escultóricos que se advierten en cada pieza. La fuente para comprender el fenómeno deriva del conocimiento físico de las esculturas en su entorno de museos y tumbas funerarias tanto en China como en México. Así, el conjunto de piezas de ambas culturas coinciden en un tamaño de medidas igualitarias, temáticas y compaginan materiales cerámicos de cada lugar como barro, arcillas y pigmentos, dando origen a formas que evocan actitudes corporales cotidianas y, sobre todo, se engarza el método con fuentes textuales, fotografías y documentos históricos.

En las piezas tlatilcas —principalmente en las que se encuentran la forma votiva y el simbolismo religioso— emerge la ideología mesoamericana a través de ciertos factores compositivos.⁵ Así, los parámetros mesoamericanos en la cultura Tlatilca se refieren al dualismo, animismo, formas mínimas, carácter votivo y un simbolismo religioso agrícol.

Aquí se propone un entendimiento formal de arte comparativo entre culturas distantes aplicando al grupo de estudio conceptos de hechura en formatos que coinciden por tamaño, forma cotidiana y factura cerámica de baja temperatura. Conforme a las propiedades de las figurillas, se verifican factores compositivos tales como: movimiento corporal, expresión de los personajes, volumetría, espacio, textura y color pigmentado del modelado, ya que en la dinastía Tang, “la mayor atención del artista se concentra en apreciar cómo se comportan en movimiento los diversos materiales. Considera el espacio como un medio en el que la masa es puesta en movimiento”.⁶

Al establecer ciertas características de las figurillas de las dinastías Han y Tang, se cuenta con un grupo homogéneo que deriva en posibilidades compara-

⁵ “[...] estas animadas estatuillas de barro, testimonio aparente de una vida despreocupada, profana y alegre, se oculta sin duda un carácter votivo y un simbolismo religioso”. *Ibidem*, p. 35.

⁶ Lubor Hájek, *op. cit.*, p. 35.

tivas con la cultura Tlatilca, ya que este trabajo versa sobre las posibles interrelaciones escultóricas de las dinastías Han y Tang, que evocan interpretaciones de la realidad cotidiana. Hájek dice sobre las figurillas Han que “los artistas consideraban los objetos como objetos, veían en ellos lo que realmente parecían ser, las partes esenciales de que consistían y las relaciones en que estaban respecto de otros objetos”.⁷ En un primer contraste resultan coincidentes los siguientes puntos factoriales: el proceso de construcción con arcillas de cada lugar, la aplicación de incisiones en el modelado, las formas corporales cotidianas y, los tocados y las adherencias al cuerpo representado. Esto último, en las piezas Tang lo podemos observar en los ejecutores de instrumentos musicales y en los danzantes. Así, Alexandra Wetzel señala que también representaron “magos, prestidigitadores, bailarines, acróbatas, comefuegos, levantadores de pesas, saltimbanquis y malabaristas, a menudo acompañados por músicos”.⁸



Músicos y Danzantes, dinastía Han. Museo Luoyang. Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

⁷ *Ibidem*, p. 30.

⁸ Alexandra Wetzel, *Grandes Civilizaciones China*, Barcelona, Ed. Random House Mondatori, 2008, p. 285.

Al comparar con la cultura Tlatilca, también se conservan figurillas de contorsionistas y de proyección cerámica de realidades cotidianas del habitante asediado por enfermedades. Así, danzantes y cuerpos denominados ‘mujeres bonitas y los baby face’, en palabras de Paul Gendrop las series de mujeres desnudas y personajes con rasgos infantiles que corresponden al estilo tlatilca están hechas con un “trato animista de tipo agrario, pero de una gracia innegable... constituyen el aspecto más característico de esta tradición”,⁹ además los productores hacen alarde de su destreza del modelado.

Las piezas tlatilcas son cerámicas de baja temperatura que esbozan personajes en actividades cotidianas tales como acróbatas, danzantes y representaciones rituales de dualidad humana. Westheim se refiere a la dualidad de las figurillas en las que “en ocasiones se encuentran figuras de dos cabezas o de una sola cabeza y dos rostros. En este último caso hay tres ojos, de los cuales el de en medio pertenece a ambas caras”.¹⁰ Los estudiosos de las culturas mesoamericanas en especial sobre la tlatilca proponen una lectura a partir de las caracte-

rísticas materiales y temáticas del acróbata encontrado en el entierro 154 del templo IV, siendo parte del ritual funerario de los pobladores.



Acróbata. “Las representaciones de acróbatas o contorsionistas muestran las características de las figurillas huecas de arcilla conocidas como ‘baby face’. En el Centro de México fueron recuperados varios ejemplares, de diversos tamaños y materiales como lo hechos en jade. Procedencia: Tlatilco, Estado de México. Cronología: Preclásico Medio”. Texto de Sala del Museo Nacional de Antropología e Historia en México. Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

⁹ Paul Gendrop, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰ Paul Westheim, *Arte antiguo de México*, México, Ediciones Era, 1991, pp. 193-194.

Las esculturas de la cultura Tlatilca conservan su caracterización de forma, por un lado los materiales empleados son esenciales como barro negro y arcilla blanca de baja cocción, así también, “concebidas como vasijas o vasijas-efigies, estas estatuillas pueden ser fitomorfas, zoomorfas, o antropomorfas, y suelen ser de barro bruñido, con incorporación de uno o varios colores antes de su cocción”.¹¹ Las piezas representan el acontecer cotidiano y reflejan una superficie policroma emitida por engobes rojos y blancos y pigmentos adheridos de color café, gris, amarillo y óxido. La parte policroma es fundamental para entender los rangos estilísticos de los productores de la cultura Tlatilca, Westheim comenta que “un tipo escultórico que se ha encontrado en Tlatilco y en algunas otras regiones es una especie de máscara de dos mitades por entero diferentes”,¹² que evoca el principio de dualidad de los mesoamericanos.

De esta forma, la manera visual-física de las figurillas tlatilcas que se encuentran en el Museo Nacional de Antropología e Historia y en el Museo Naucalpan en el Estado de México, representan la vida cotidiana antropomorfa, “estos pueblos del Occidente de México parecen complacerse más bien en plasmar las múltiples facetas de la vida cotidiana, al conservar en sus figurillas un cierto primitivismo y una gran espontaneidad, cualidades que perduraron hasta muy entrado el periodo posclásico”.¹³ Además, las piezas de referencia interpretan actividades humanas de la vida diaria y la expresión de enfermedades genéticas como el enanismo.

Cultura Tlatilca, máscara
sobre la dualidad. Fotografía:
Pablo Estévez Kubli.



¹¹ Paul Gendrop, *op. cit.*, p. 31.

¹² Paul Westheim, *op. cit.*, p. 194.

¹³ Paul Gendrop, *op. cit.*, p. 35.

Las figurillas denominadas ‘mujeres bonitas y baybe face’ se identifican por sus “brazos cortos y su delgado talle que hacen resaltar impresionantes caderas”,¹⁴ estas características determinaron el estilo tlutilca. Además, se conservan piezas de mujeres bailando con amplias caderas, siendo un factor repetitivo serial. De esa manera las figurillas de contorsionistas y danzantes, evocan correspondencias igualitarias con las piezas de las dinastías Han y Tang de China.

Es importante comparar desarrollos culturales entre países lejanos y al proponer sistematizar ideas y objetos de diversos pueblos, se vierten hallazgos de trascendencia. En términos comprensibles cada cultura conserva diferencias y semejanzas en su proceso de evolución cultural y hay que confrontarlas para un entendimiento de *estética global*. Por ejemplo, contrastar procesos culturales de diferentes continentes o de diversa evolución histórica, tal como se ilustra con las imágenes de los personajes de vida cotidiana de las dinastías Han, Tang y las de Tlutilco. Se precisa que al mencionar la palabra comparar se refiere al contraste, semejanza y diferencia entre objetos similares en tiempo y estilo. En síntesis, al desarrollar el conocimiento de los procesos culturales distintos, se valida con reflexiones artísticas, lo que forjó el productor para transformar objetos e ideas en su entorno de origen.

El análisis de la parte asociativa adherida a las figurillas distingue el sustento ideológico-religioso-ceremonial en la construcción de las piezas de la dinastía Han, que se registra como “confuciana”.¹⁵ Las cerámicas Tang conservan como referente el confucionismo que incide en el arte escultórico, con los conceptos de simplicidad y armonía de forma.

Fue Confucio¹⁶ en las *Analectas* (1/12) quien señaló que “la armonía no basta para ordenar lo que está desordenado, también hay que regular mediante

¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵ Angus Charles Graham, *op. cit.*, p. 58.

¹⁶ El nombre de Confucio es “Kong Qiu de Lu, comúnmente conocido como Confucio (según la latinización de Kong *fuzi*, ‘maestro Kong’, que hicieron los primeros misioneros), a quien la tradición incluso asigna fechas exactas (551-479 a. C.)”. *Ibidem*, p. 29.

la ceremonia”¹⁷ y, debido a que sus modelos cotidianos conforman un referente confuciano, como es “el equilibrio que mantiene entre la simplicidad de las formas y el decorado de las superficies”¹⁸, difieren sus principios de forja cerámica a la ideología mesoamericana que fundamenta las figurillas de la cultura Tlatilca.

Las características formales en las cerámicas del altiplano mesoamericano corresponden a la teogonía mexicana y al dualismo de forma, que aparece como ejemplo en la pieza *Máscara*, la que representa la vida y la muerte, sobre ese tema Westheim comenta que “no es nada remoto que en este caso se trate de un símbolo [...] del dualismo [...]”¹⁹ Por ello, existen coincidencias formales en lo escultórico como factor intemporal de forma y se debe diferenciar en el sustento ideológico de cada cultura. Lo anterior explica la pertinencia comparativa de las figurillas como conocimiento del arte antiguo entre culturas distantes, así también en los objetos Tàng, desarrollados con factores compositivos formales.

Músicos y Danzantes, dinastía Han.
Museo Luoyang.
Fotografía: Pablo Estévez Kubli.



¹⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸ Lubor Hájek, *op. cit.*, p. 36.

¹⁹ Paul Westheim, *op. cit.*, p. 194.

Los artistas conformaron su estilo milenario centrándose en la “objetividad del objeto, la carnalidad de la carne, la voluminosidad de la forma tridimensional, la suavidad de la piel, la transparencia de la seda”.²⁰ En tal circunstancia, las piezas tlatilcas se perciben como formas lisas coloreadas por pigmentos que representan contorsionistas de forma volumétrica y de desnudos corporales que ejecutan acciones cotidianas y piezas integradas en los rituales funerarios. En tal sentido, el mismo autor, comenta que “las figurillas de barro manufacturadas por los ceramistas del Preclásico Inferior y Medio son en su gran mayoría representaciones de mujeres desnudas”.²¹

Por otro lado, la caracterización de las piezas Han y Tang se divide en partes y propiedades que sustentan la composición formal. El material de construcción en primera instancia es la utilización de la arcilla gris de baja cocción. De igual forma, los ladrillos labrados y las figurillas exentas, se enlazan por superficies coloreadas con pigmentos, engobes y esmaltes. Las figurillas corresponden a objetos desarrollados con superficie lisa-coloreada. Así, Hájek señala que el artista Tang “se interesa ante todo por la naturaleza material de la cosa, por situaciones e interrelaciones físicas, lo mismo que por las cualidades superficiales y táctiles”.²²

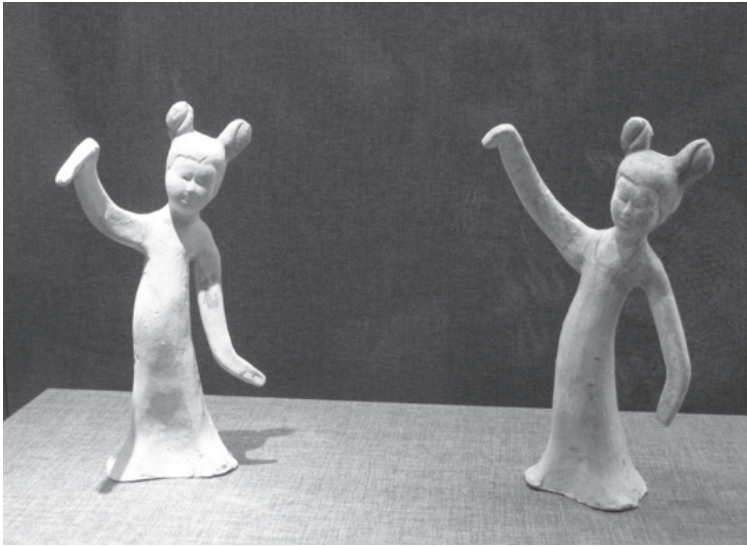
Con relación a las propiedades inherentes en la forja de las figurillas de las dinastías Han y Tang se puede observar que consagran un tamaño aproximado de treinta centímetros de altura y fueron confeccionadas para casa habitación comunitaria, espacios públicos y quizá como ofrenda en los templos confucionistas. En la elaboración de las esculturas se utilizaron incisiones en el modelado con formas curvilíneas, las cuales crean movimientos ascendentes, Hájek comenta que en las figurillas Han “los movimientos curvilíneos rápidos prevalecieron también en los esbozos de algunos motivos figurativos”,²³ siendo las propiedades de forma distintiva las que generan la estética escultórica.

²⁰ Lubor Hájek, *op. cit.*, p. 35.

²¹ Paul Westheim, *op. cit.*, p. 192.

²² Lubor Hájek, *op. cit.*, p. 35.

²³ *Ibidem*, p. 29.



Músicos y Danzantes, dinastía Tang. Museo Luoyang. Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

Las figurillas Han y Tang presentan motivos corporales mínimos de cerámica de baja temperatura. Siendo una de las propiedades singulares de las piezas Tang que corresponden a la forma exenta que representa acciones corporales como emoción, carácter y actitud de los personajes. Hájek, al respecto menciona que “podía perseguir en su descripción el carácter, las emociones u otras cualidades más sutiles del objeto”²⁴. Ahora bien, la contextualización de las obras Tang se divide por un lado en su localización para ser analizadas en galerías funerarias del Museo provincial de Luoyang y las ubicadas en el Museo del Ejército de Terracotas, fosa de acróbatas en Xi’an.

²⁴ *Ibidem*, p. 30.



Músicos y Danzantes, dinastía Tang. Museo Luoyang. Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

El contexto social de las figurillas Han se refiere a la asociación confuciana de austeridad, que se observa en la manera que representa la vida cotidiana con formas fugaces y etéreas, y, por otro lado, la construcción ascendente de forma que recrea símbolos de su entorno de producción. Hájek comenta que los artistas de la dinastía Han consideraban “el mundo como un objeto por reproducir, como ‘segunda realidad’”.²⁵ Así, las piezas Tang reflejan la intención corporal del ejecutante de instrumentos musicales, bailarinas y contorsionistas de la corte; en tal sentido la ceremonia y la música son esenciales. Graham, por otra parte, comenta que “la palabra *Li*, ‘ceremonia’, comprende todos los ritos, costumbres, modales y convenciones, desde los sacrificios a los ancestros hasta el último detalle de la etiqueta social”.²⁶ Así, las esculturas se asocian de manera

²⁵ *Ibidem*, p. 33.

²⁶ Angus Charles Graham, *op. cit.*, p. 31.

directa a los principios confucionistas de la forma corporal con relación a la ceremonia. Además, agrega Hájek que los “danzantes llevan en ocasiones su movimiento y expresión más allá de los límites de la histeria, pero nunca pierden, con todo, la compostura”²⁷.



Músicos y Danzantes, dinastía Tang. Museo Luoyang. Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

Ante los cuerpos cotidianos de ambas culturas algunos críticos piensan que son figurillas aleatorias sin posibilidad de interpretación formal por carecer de fuentes escritas e históricas que las expliquen explícitamente; y otros, como Lubor Hájek, Paul Westheim, Paul Gendrop y Angus C. Graham proponen un acercamiento estético-formal-asociativo de cada pieza que representaba la actividad cotidiana. Los historiadores difieren en el significado de los rituales y la realidad metafórica de cada cultura, por lo que se establecen coincidencias compositivas-temáticas entre las piezas de países distantes en un enfoque escultórico que acerque al entendimiento de estilo entre ambas culturas. En tal virtud, se de-

²⁷ Lubor Hájek, *op. cit.*, p. 35.

muestra que la *apreciación escultórica* es intemporal y transita entre culturas originarias.

Sin embargo, se sostiene que existe evidencia suficiente para conformar un análisis formal entre las figurillas cerámicas de las dinastías Han, Tàng y las de Tlatilco. Así, las piezas cerámicas se asocian a modelos rituales funerarios y realidades cotidianas como los cirqueros que atrapan emociones aleatorias y, sobre todo, como eje de principios confucionistas de los templos de las dinastías Han y Tàng. Al respecto Wetzel comenta que “en la época Han, la acrobacia formaba parte de los ‘cien espectáculos’ que unían tradiciones autóctonas con entretenimientos procedentes de Asia central”.²⁸

En tal sentido es certera la correlación escultórica entre las figurillas de la dinastía Tàng y las de Tlatilco, toda vez que la estructura cotidiana de la realidad conserva superficies lisas coloreadas e incisiones por modelado; Westheim comenta sobre el proceso de ejecución tlatilca que las “incisiones que significan los dedos, [...] los pies [...] en la reproducción del peinado y de los adornos [que son] distintivos de la persona”²⁹. Debido a que se observa en el modelado semejanza de forma y actitudes de los personajes por temática, se determina la diferencia de forma que obedece a los rituales de cada cultura y, es por ello, que se afirma que las piezas detentan factores compositivos en la representación de los personajes con expresión de su realidad. Lo anterior explica el sentido de correlación de factores comunes entre las figurillas de la dinastía Tàng y las de Tlatilco.

Al analizar las figurillas de barro gris decoradas con pigmentos de la dinastía Tàng -cercanas a las piezas cerámicas de Tlatilco- de pronto se observan semejanzas que corresponden a la facturación con arcilla gris, engobes y pigmentos. Como consecuencia, se engarzan ambas culturas a partir del concepto cerámico mítico-religioso y, sobre todo, resalta que comparten el sistema de construcción por incisiones lineales en el modelado. A raíz de lo anterior, se

²⁸ Alexandra Wetzel, *op. cit.*, p. 285.

²⁹ Paul Westheim, *op. cit.*, p. 193.

afirma que la correlación factorial de las figurillas Tang se demuestra de manera directa porque las piezas que representan la realidad son equivalentes en factura y en temática con las piezas tlalilcas.



Cultura Tlatilca, figurilla de mujer danzante. Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

Las figurillas Tang conservan una altura de veinticinco centímetros con variables de tamaño. La estructura de las piezas refleja formas curvilíneas, motivos corporales de la realidad. Hájek comenta que “se perseguiría la semejanza física externa, pero otras veces, en cambio, el artista podía servirse igualmente bien de un símbolo convencional, en lugar de una descripción detallada, o de un tipo, que no tardaba en hacerse convencional”.³⁰ En comparación, las figurillas tlalilcas conservan el carácter cotidiano y su proporción en tamaño es similar a las piezas Han y Tang, al respecto Gendrop dice sobre las piezas tlalilcas que son

³⁰ Lubor Hájek, *op. cit.*, p. 30.

“estatuillas que, asiladas o formando complejas escenas de grupo, constituyen otras tantas ‘instantáneas’, ingenuas y alegres, de las múltiples facetas de la vida cotidiana”.³¹



Cultura Tlatilca, figurilla sobre la dualidad. Fotografía: Pablo Estévez Kubli.

Además, las figurillas desnudas de los productores tlaltilqueños con incisiones en el modelado y con tocados corporales, como narigueras, brazaletes y peinados conforman factores compositivos, texturas por cocción de barro de baja temperatura, que proponen la estética tlatilca. Como efecto de lo anterior se evidencia la confluencia de las esculturas de pequeño formato entre ambas culturas y, finalmente, se prueba que en las figurillas de formato cotidiano como danzantes, músicos y contorsionistas existe equivalencia en la producción de países distantes.

³¹ Paul Gendrop, *op. cit.*, p. 31.

Conclusión

El presente texto en primera instancia demuestra la correlación escultórica formal entre las figurillas de la cultura Tlatilca y las cerámicas de las dinastías Han y Tang, donde las piezas conservan un modelado corporal cotidiano, que representan la acción de acróbatas, danzantes, jugadores de pelota, saltimbanquis y ejecutantes de instrumentos musicales.

Resultó coincidente que entre ambas culturas distantes, las piezas cerámicas de representación corporal se realizaron con arcillas y barros de sus lugares de origen en cocción de baja temperatura. El sistema de incisiones del modelado converge conforme a la estética y lenguaje de los productores; así, ambas posiciones factoriales hacen alarde de su destreza al modelar las figurillas, en un acercamiento directo a las realidades cotidianas del lugar de origen.

Las esculturas analizadas de culturas distantes conservan semejanzas como tamaño, forma, temática; y su divergencia radica en su marco de asociación, por un lado, la ideología confucionista y por el otro, principios mesoamericanos. Las formas de las figurillas Han se sustentan en la armonía, la austeridad, la simplicidad de forma y, sobre todo, en la conjugación de la música en las ceremonias de corte confuciano. Al respecto Confucio en las *Analectas* (17/9) habla de que se estudien “las *Canciones* para suscitar la imaginación y la perspicacia, unir al pueblo o desahogarse, para servir a su padre en casa, y fuera para servir a su señor”.³²

Los tlaltiqueños crearon sus piezas con base en animismo, forma votiva, dualidad, movimiento corporal y rituales de entierros funerarios, entre otros. Se determina que las figurillas cerámicas de las dinastías Han, Tang y las de Tlatilco confluyen en un formato escultórico similar por tamaño, concepto y representación de personajes de la vida cotidiana. Así, se enlazan las figurillas de ambas culturas con piezas que denotan contorsionistas, danzantes e individuos con acciones corporales cotidianas. Los factores escultóricos se sustentaron

³² Angus Charles Graham, *op. cit.*, p. 31.

en una estética común que conserva similitudes formales y difiere en su cosmogonía ritual de asociación ideológica de cada cultura. En tal sentido se evidencia que las figurillas detentan factores compositivos comunes en la representación de los personajes en cerámica, con temática sobre contorsionistas, cirqueros, bailarines y personajes de teatro. Las esculturas acercan a los dos pueblos que convergen en ideas, modos de vida y representación de su acontecer diario, al comparar las piezas de las dinastías Han, Tang y las de Tlatilco.

Fuentes

- Buenrostro, Marco, “El Manejo del Barro en el México Prehispánico” en *Arqueología Mexicana*, Edición especial núm. 17, 2004, pp. 14-17.
- Gendrop Paul, *Compendio de Arte prehispánico*, México, Ed. Trillas, 1990 (Linterna Mágica 5).
- Graham Angus Charles, *El Dao en Disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Hájek Lubor, *El Arte Chino*, traducción de Carlos Gerhard, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Ségota, Dúrdica, “La Cerámica en el México Antiguo, en la mesa, en la tumba y en el templo” en *Arqueología Mexicana*, Edición especial núm. 17, 2004, pp. 8-13.
- Westheim Paul, *Arte antiguo de México*, México, ERA, 1991.
- Wetzel Alexandra, *Grandes Civilizaciones China*, Barcelona, Ed. Random House Mondadori, 2008.





Red de Estudios Superiores
Asia-Pacífico (RESAP) México
se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2016
en Impresora litográfica Heva, S.A.
Se tiraron 100 ejemplares.
Tipografía y formación: Patricia Pérez Ramírez.
Cuidado de la edición: Luis Abraham Barandica.

