CHINA

ESTUDIOS Y ENSAYOS

EN HONOR A FLORA BOTTON BEJA

ROMER CORNEJO
COORDINADOR

EL COLEGIO DE MÉXICO

CHINA

ESTUDIOS Y ENSAYOS
EN HONOR DE FLORA BOTTON BEJA

Liljana Arsovska
José Antonio Cervera
Chen Zhongyi
Monica Cinco
Romer Cornejo
Ulises Granados
Francisco Javier Haro Navejas
María Beatriz Juárez Aguilar
María Elvira Ríos
Ignacio Villagrán
Walburga Wiesheu

Romer Cornejo
COORDINADOR

EL COLEGIO DE MÉXICO

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

951
Ch53934

China : estudios y ensayos en honor de Flora Botton / Romer Cornejo, coordinador. -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2012.
475 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-346-8

1. China. 2. China -- Historia. I. Cornejo Bustamante, Romer, coord.

DDC-22

Primera edición, 2012

DR © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-346-8

Hecho en México

Índice general

Portada

Portadilla

Página legal

Introducción

I. La reintroducción de una noción antigua: ¿Existió una Edad del Jade en la trayectoria cultural del surgimiento de la civilización china? *Walburga Wiesheu*

II. Una novia para el dios del Río. Ximen Bao y la erradicación de los sacrificios humanos en China antigua. *Ignacio Villagrán*

III. La introducción de la ciencia europea en China a través de los jesuitas. *José Antonio Cervera*

IV. Estudios sobre las fronteras y la periferia de la otra China: China marítima. *Ulises Granados*

V. El Partido Comunista en el poder. Una revisión de los primeros años. *Romer Cornejo*

VI. Derecho constitucional chino: un acercamiento histórico a sus procesos de construcción. *María Beatriz Juárez Aguilar*

VII. Rectificación de los nombres y antropología de las relaciones internacionales en la República Popular China. *Francisco Javier Haro Navejas*

VIII. Bodhisattva Guanyin: un estudio sobre cómo conciben las devotas su encuentro con la imagen de Guanyin. *María Elvira Ríos*

IX. La nueva novela china en contexto. *Chen Zhongyi*

Eclosión (破开), Chen Ran [traducción del chino de Liljana Arsovska].

X. La experiencia de los chinos en México, 1927-1960: racismo, expulsión y repatriación. *Monica Cinco*

Algunas obras publicadas de Flora Botton Beja

Colofón

Cuarta de forros

Advertencia: Debido al extenso uso de caracteres chinos en el libro, es posible que su reproductor no los muestre.

INTRODUCCIÓN

Entre los estudiosos de China prevalece el consenso de que el conocimiento de este país como entidad histórica y de sus relaciones de toda naturaleza con el exterior demanda —como el de otras áreas geográficas—, de una aproximación interdisciplinaria y un enfoque metodológico flexible y amplio. Ciertamente, este país ocupa una posición particular en tanto que para conocerla existe un enorme corpus, construido a través de la historia, de estudios y de respuestas filosóficas, políticas y económicas propias que enfrenta a los investigadores con campos que resultan casi inabarcables. Es prácticamente inimaginable emprender un estudio sistemático sobre este país asiático sin una base sólida en su lengua, historia y filosofía. Asimismo, mucho se ha discutido sobre la legitimidad de llevar a cabo investigaciones sobre China fuera de ese país y, hasta hoy día, particularmente en muchas universidades de prestigio en el mundo, les asombra que desde México u otras partes de América Latina se desee generar conocimiento sobre China. Para enfrentar esta percepción, Flora Botton Beja, desde sus cursos de historia de China, nos hacía leer un excelente texto que sobre el tema escribieron dos de los más importantes conocedores de ese país en Estados Unidos, John K. Fairbank y John M. H. Lindbeck, quienes desde 1961 planteaban la necesidad de que existieran estudios chinos en América Latina. Estos autores afirmaban:

> El estudio de la lengua y la cultura chinas constituye una tecnología humanística compleja y absorbente que es, no obstante, importante y necesaria para todos los pueblos modernos […]. Los estudios chinos son obviamente esenciales para comprender los problemas modernos de China y saber cómo encararlos. Pero la principal razón para el estudio de la historia y la cultura de China es incluir a la cuarta parte de la humanidad […] en nuestro cuadro de la escena humana, y así abarcar el horizonte completo de la experiencia humana […]. Actualmente el gobierno de Beijing está llevando a cabo una reinterpretación a gran escala de la historia de China. Algunas de sus nuevas concepciones pueden ser esclarecedoras, algunas pueden parecer tendenciosas, pero en cualquier caso no hay razón para que China deba monopolizar la comprensión del pasado de China, el cual tiene mucho que ofrecer a toda la humanidad.[1]

Este libro es precisamente el resultado de ese enfoque y surgió como un homenaje a la profesora Flora Botton Beja, fundadora de los estudios académicos sobre China en Iberoamérica desde su cátedra en El Colegio de

México. Todos los autores que participan en el volumen fueron en algún momento sus estudiantes, y el libro fue concebido como un reconocimiento al trabajo de investigación y docencia de la profesora Botton. La labor de Flora en la fundación de los estudios sobre China en El Colegio México ha sido muy vasta y ha tenido repercusiones importantes gracias a la formación de académicos de diversas partes de América Latina, Europa y Asia, de donde han llegado a lo largo del tiempo como estudiantes, que luego han dedicado su vida a la investigación sobre China. Éste es un libro limitado en su alcance, pues no incluye a todos los investigadores formados por Flora que merecen y hubieran querido participar en el homenaje. Espero su comprensión, pues esta pequeña obra tiene una extensión muy limitada. Participamos sólo aquellos alumnos directos de la profesora Botton que recientemente hemos coincidido en diversas actividades académicas y que desde hace algunos años, en nuestras conversaciones, está presente nuestra necesidad de expresar el agradecimiento por las enseñanzas recibidas, la generosidad humana, la honestidad intelectual, la disciplina y el espíritu crítico constructivo que aprendimos en sus clases.

La formación de Flora Botton Beja es amplia. Después de terminar la licenciatura y la maestría en filosofía en el Mexico City College, fue parte de la primera generación de egresados de la maestría en Estudios Orientales (hoy Estudios de Asia y África) de El Colegio de México, y posteriormente continuó sus estudios en lengua moderna y clásica y cultura chinas en la Universidad Normal de Taiwan y en la Universidad de Londres, para luego cursar el doctorado en la Universidad de Michigan. Ha desarrollado gran parte de su trabajo de investigación y docencia desde 1969 en el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México, institución donde ha impartido las cátedras de Historia antigua y de Filosofía de China, a la par que ha enseñado seminarios de traducción, literatura y cambio social. Fue directora del CEAA entre 1991 y 1997, y de la revista *Estudios de Asia y África* entre 1981 y 1987. Dentro de la administración pública, la profesora Botton se desempeñó como agregada cultural en la embajada de México en Beijing entre 1978 y 1980, en un momento de gran efervescencia cultural que le permitió entrar en contacto con muchos escritores y artistas que en aquel entonces aprovechaban la reciente liberalización política para iniciar el fértil y accidentado movimiento creativo que ha caracterizado la vida cultural de China. Fiel a su vocación

académica, estos años en Beijing como diplomática la llevaron a interesarse por la obra de Wang Meng, y así comenzó a estimular entre sus alumnos y colegas la traducción de sus cuentos. Asimismo, analizó el naciente movimiento literario del momento en trabajos sobre los congresos de Escritores y Artistas de China. Paralelamente, Flora tuvo una actuación muy destacada en el movimiento feminista en México, particularmente en la fundación de la revista *FEM*, en cuyo consejo directivo participó activamente entre 1977 y 1990.

Durante su vida académica, Flora Botton Beja ha sido profesora invitada en la Universidad de Harvard, en la Universidad Hebrea de Jerusalem, en la Universidad del Pueblo de Beijing (Renmin Daxue), en el Institute of Southeast Asian Studies de Singapur y en la Universidad Autónoma de Madrid, entre otras. Su obra académica es muy extensa y variada. En sus primeras investigaciones incursionó en temas de la filosofía china; escribió profusamente sobre temas históricos, para luego ahondar en la problemática cultural y social contemporánea. Hoy estamos a la espera de los resultados de su investigación y análisis sobre el cambio social basados en la familia después de las reformas en China. Para dar una referencia de su obra al lector hemos incluido una bibliografía selecta de las publicaciones de la profesora Botton al final de este libro.

La naturaleza de este título nos obliga a hacer un recorrido por temas muy distintos en el estudio de China, tan variados como los intereses de los autores que participan, de diversas generaciones y por lo tanto en diferentes momentos de nuestras carreras; algunos inician sus estudios y otros llevamos décadas de trabajo. Esta diversidadse establece sobre la plataforma de buscar un estudio sistemático sobre China. Todos los trabajos fueron escritos pensando en este homenaje a la profesora Botton y reflejan el tema que entonces estábamos trabajando o el ensayo con una nueva aproximación sobre temas previamente trabajados.

El capítulo inicial escrito por Walburga Wiesheu propone la existencia de una Edad del Jade en la prehistoria china. Wiesheu discute diferentes fuentes sobre hallazgos arqueológicos en China que demuestran, en general, una secuencia de cuatro edades para el desarrollo de la civilización china, lo cual reta el establecimiento tradicional de tres edades cronológicamente sucesivas en el pensamiento progresivista y positivista de los arqueólogos de formación europea. Wiesheu demuestra que el empleo del jade no

solamente implicó una revolución en términos económicos y tecnológicos sino tambiénuna profunda transformación en la estructura política, religiosa e ideológica de la compleja sociedad de fines del neolítico, crucial para el desarrollo de la civilización antigua de China.

Posteriormente, Ignacio Villagrán hace una traducción y análisis de la historia titulada “De cómo Ximen Bao acabó con el culto al dios del Río”, de la sección agregada al capítulo “Biografías divertidas” de la obra *Registros del historiador,* de Sima Qian (145-86 a. C.). En ella se revelan algunas claves para el análisis de las relaciones de poder a través de figuras recurrentes en la literatura china posterior, como el funcionario infalible e incorruptible, la supresión de cultos abusivos y la construcción de obras hidráulicas, entre otros. El autor concluye con una afirmación que trasciende ese momento histórico de China:

> La historia de Ximen Bao […] pone de manifiesto la función de los magistrados en las localidades del interior de China durante el periodo de los Reinos Combatientes y las primeras dinastías imperiales. En ambos casos los magistrados se veían obligados a considerar principalmentelos intereses de las elites locales en lugar de intentar imponer directivas del gobierno central.

José Antonio Cervera aborda el tema de la ciencia en China a través de las conflictivas relaciones entre la ciencia y la religión, tema que se revela en el estudio de la historia de los jesuitas en China entre finales del siglo XVI e inicios del siglo XVIII. Cervera afirma que para los intelectuales chinos de la etapa final de la dinastía Ming, las enseñanzas filosóficas, éticas y científicas de los misioneros formaban parte del mismo conjunto, lo cual promovieron los jesuitas en principio con un doble objetivo: ganar prestigio entre la clase letrada del país, y luego intentar dar pruebas racionales de su religión. Posteriormente, durante la dinastía Qing, los intelectuales chinos comenzaron a separar los temas científicos, que aceptaban, de los temas filosóficos y religiosos, que rechazaban. Se hicieron numerosas reediciones de las obras de los jesuitas, en las cuales se eliminaron los prefacios que hablaban de cuestiones religiosas; una aproximación práctica que desechaba lo que se consideraba superfluo. Cervera afirma que la elite china pudo apropiarse de la ciencia sin sentir el desprestigio de doblegarse a una cultura extranjera y “bárbara”, una aproximación no ajena a la historia posterior de China.

Ulises Granados decidió escribir para este homenaje un texto didáctico y erudito al mismo tiempo. A partir de su trabajo sobre el establecimiento de la frontera marítima de China, introduce al lector a su investigación con un análisis de fuentes. El capítulo se centra fundamentalmente en el Mar del Sur que, como afirma el autor, fue una importante puerta de entrada del comercio tributario de la ruta marítima de la seda, una región de intercambios culturales que, a la vez, marcó el curso de la religión budista, resultado de los viajes de los monjes. La región fue además el ámbito para las relacionescon Japón y con los entes políticos del Nanyang, y posteriormente la puerta de entrada a la invasión de las potencias occidentales y de un Japón moderno y poderoso.

La zona marítima, desde la dinastía Song, formaba parte de una importante división geográfica en el imaginario chino entre el Mar del Oeste y Mar del Este. Pero lentamente apareció una distinción geográfica muy clara entre estos dos "mares". La pérdida del interés en expediciones a ultramar, incluso antes de los viajes de Zheng He, tuvo causas que rebasaron el control del gobierno chino: las amenazas en las estepas del norte, las incursiones de piratas japoneses y chinos en los litorales, el contrabando en las costas y la debilidad general del gobierno dinástico. A mediados de la dinastía Ming, el mar adyacente a China parecía ser parte del imperio chino sólo por interpretación propia de mapas y fuentes históricas y no por un control real. Posteriormente, con la consolidación del concepto de Estado-nación en la comunidad internacional, China se vio obligada a cambiar radicalmente de cosmovisión y a entablar relaciones distintas con sus entes políticos vecinos, la mayoría, colonias de potencias occidentales y con Japón. A través de la República Popular se ha reflejado en el mar la compleja y conflictiva relación del país con la Unión Soviética, Japón e India, el acercamiento paradójico entre Beijing y Washington, y la no siempre tersa relación con los gobiernos coloniales y post-coloniales en la península de Indochina y otras regiones del Sureste de Asia.

En el capítulo quinto de este libro, Romer Cornejo revisa algunos rasgos del sistema político de China durante los primeros años de gobierno del Partido Comunista, y se centra en los mecanismos políticos sobre los cuales se estableció el gobierno revolucionario que constituyen una base que explica la permanencia de ese partido en el poder. Cornejo parte del hecho de que el gobierno del PC se inicia con un sentido de urgencia, dado por

condiciones socioeconómicas límite, su enorme población, la pobreza, la falta de recursos y de desarrollo tecnológico, y por una situación internacional incierta o francamente amenazante. En este marco, el miedo político funcionó en varios ámbitos y maneras, pues los cuadros del partido, en pleno crecimiento, extendieron de muchas formas, locales y hasta personales, las amenazas que merecían atención política. Individuos, formas colectivas de pensar, expresiones particulares, interpretaciones de la historia y técnicas de expresión artística se convirtieron en amenazas, temas de discusión y condena pública a través de movimientos de masas, que en muchos casos eran convocados con un fin que favorecía el bienestar de la población, como la aplicación de algunas leyes o la lucha contra la corrupción, y al mismo tiempo identificaba a los enemigos de la sociedad, la revolución y la patria, aunque esto no significaba necesariamente que cada persona del público realmente le temiera al objeto de miedo elegido por la elite. Para cumplir sus objetivos, el gobierno comenzó a usar amenazas reales, nacionales y extranjeras, a través de campañas populares para construir una comunidad de intereses. Durante las campañas de estos primeros años, en el ámbito de la cultura se revelaron tres rasgos que tendría el nuevo régimen: el tratamiento de temas históricos debía ajustarse a las justificaciones de la política de la elite en turno; los temas de la ficción debían estar dentro de la misma tónica de servicio a la causa definida en términos de clases; y los intelectuales y artistas debían circunscribir su trabajo al apoyo al partido. Estos tres rasgos fueron posteriormente redefinidos según límites más amplios pero también más imprecisos.

Más adelante, María Beatriz Juárez Aguilar hace una introducción al sistema legal en China. Si bien China lo desarrolló durante siglos, al privilegiarse la moralidad y las virtudes, éste jugó un papel mínimo. En los conflictos del siglo XIX entre China y las potencias occidentales y Japón, la diferencia de ideas forzó la aplicación del derecho extranjero en territorio chino. Juárez Aguilar afirma que a fines del siglo XX y aún a principios del XXI continúa vigente la idea de una inadecuación o carencia de derecho en China. Para llevar a cabo su análisis la autora indaga en la naturaleza del derecho chino actual a través de la exploración de sus raíces prerrepublicanas, así como de su derecho constitucional, a fin de mostrar que tal heterogeneidad ha convertido al derecho chino en una entidad flexible que ha podido generar condiciones favorables para el desarrollo

económico. Juárez demuestra que el derecho en China ha conservado principios jurídicos desde el derecho dinástico, en particular en la *ley como herramienta al servicio del gobierno*, por lo que en algunos momentos ha habido un énfasis en la utilización de esta herramienta para sustentar políticas públicas. Recientemente, en la medida en que el desarrollo del derecho se ha enfocado en la ordenación de las relaciones económicas, su maleabilidad y su carácter instrumental han posibilitado que éste sea una herramienta muy eficaz para el desarrollo económico, creando ambientes de estabilidad y seguridad, y permitiendo cuantos cambios han sido necesarios.

Francisco Javier Haro Navejas, en su capítulo "Rectificación de los nombres y antropología de las relaciones internacionales en la República Popular China" abunda en sus planteamientos sobre el estudio de las relaciones internacionales de China desde una perspectiva antropológica a partir del concepto de metaetnicidad. Haro explica los elementos constitucionales de la identidad y sus aspectos discursivos, la importancia de la rectificación contemporánea de los nombres en la creación de identidades, el surgimiento de nuevas identidades y los ámbitos espaciales de las mismas. En el proceso de invención metaétnica en China, Haro destaca el enfrentamiento desigual con los británicos, el fin definitivo del orden dinástico, la invasión japonesa, la rectificación de los nombres realizada en los cincuenta y, finalmente, la reinvención dentro del contexto de la reforma económica.

En el capítulo octavo, María Elvira Ríos presenta los resultados de su investigación sobre el modo en que un grupo específico de devotas budistas conciben su encuentro con la imagen del bodhisattva Guanyin en el Templo de las Vestiduras Blancas (*Baiyi-tang*), en la montaña Nanwutai, considerada como una de las cuatro montañas sagradas en donde se venera al bodhisattva en China. A través de su investigación, María Elvira Ríos muestra las complejidades de la relación entre las devotas y el lugar de devoción, que va más allá del ámbito religioso. El icono de Guanyin de las Vestiduras Blancas que está en el templo es una de las representaciones que más influye en la percepción de las devotas de la imagen, enriquecida por la idea construida por una serie televisiva sobre el bodhisattva. Sin ello, las devotas necesitarían recurrir a los libros para informarse, lo que sería complicado debido al bajo nivel de reconocimiento que tienen de los caracteres chinos, en especial de los caracteres complicados. Así, el icono

del templo, mezclado con la representación de la serie televisiva, cobra vida en los sueños y en las visiones de las devotas.

El capítulo noveno de este libro está dedicado a la literatura contemporánea, un tema particularmente vasto en un país donde se publican más de cien revistas literarias, más de mil novelas al año e incontables blogs de literatura. Dentro y fuera de China existe un acalorado debate sobre la calidad artística de las actuales producciones literarias y sobre su valor en el contexto internacional. Chen Zhongyi, escritor, crítico literario e investigador sobre literatura latinoamericana en la Academia China de Ciencias Sociales, escribió para este homenaje a la profesora Botton una introducción a la nueva novela china, donde revisa las tendencias recientes en la literatura considerando el peso de la tradición histórica, la literatura socialista, la globalización, las modas y el mercado. Chen también reflexiona, desde su calidad de escritor, sobre el papel de la literatura en el mundo contemporáneo. Este capítulo se complementa con una traducción de Liljana Arsovska —quien también tradujo el capítulo de Chen—, de un cuento de Chen Ran, una de las escritoras feministas más importantes de las corrientes literarias surgidas en la década de 1990.

Este libro termina en el capítulo diez con un estudio de Monica Cinco sobre la nueva configuración de la presencia china en México a partir de dos momentos históricos: las expulsiones de 1930-1934 y la repatriación de 1960. Cinco hace un recuento de las razones que favorecieron la expulsión de los chinos y sus familias mexicanas durante los años treinta y las causas que permitieron el retorno de más de 300 de estas personas en 1960, como parte de un proceso mayor de reconfiguración de la presencia china en México durante la segunda mitad del siglo XX. La autora establece que el principal triunfo de las campañas racistas y xenófobas hacia los chinos en México fue haber desarticulado las redes de solidaridad y ayuda que esa población había alcanzado en el país. Estas campañas rompieron con un sistema de organización social que generaba sentido de identidad y ofrecía protección a esa comunidad, lo que había permitido el crecimiento de la población china en México, su vinculación con las comunidades chinas de Estados Unidos y la permanencia y visibilidad de estos grupos. Las repatriaciones de mexicanos de China en 1937-1938 y 1960 fueron resultado de las presiones ejercidas por las familias chino-mexicanas residentes en China, sus familiares en México y algunos grupos religiosos y

de la sociedad civil. A diferencia de las personas repatriadas en 1937-1938, el grupo que llegó a México en 1960 estaba conformado en su mayoría por chinos, pues los descendientes de los matrimonios chino-mexicanos habían crecido y se habían formado como chinos y en muchos casos llegaron acompañados de sus familias chinas.

Si bien hacer un homenaje a la profesora Flora Botton Beja fue la motivación principal de este conjunto de trabajos, con él afloraron muchos vasos comunicantes que revelan cómo a través del estudio sobre cualquier tópico referido a China pueden ampliarse las nociones sobre la trayectoria de la humanidad, desde sus primeras formas de organización hasta las respuestas sociales y políticas contemporáneas, pasando por las diversas maneras de relaciones pasadas o presentes entre los grupos humanos y las organizaciones políticas. En este pequeño conjunto de textos no se agotan los frutos del trabajo docente de la profesora Botton; muchos otros de sus ex estudiantes con gusto hubieran hecho importantes contribuciones que los límites físicos de este libro nos impiden incluir.

Para la elaboración técnica de este libro fue fundamental el trabajo minucioso de Perla A. Martín Laguerenne quien pacientemente cuidó los detalles de la edición. De igual manera los autores agradecemos los comentarios de los evaluadores anónimos y el trabajo editorial del Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.

Romer Cornejo

NOTA

1 John King Fairbank y John M. Lidbeck, “United States Aid to Latin America in Chinese Studies”, *Asian Survey*, vol. I, núm. 9, 1961, pp. 32-34.

I. LA REINTRODUCCIÓN DE UNA NOCIÓN ANTIGUA:¿EXISTIÓ UNA EDAD DEL JADE EN LA TRAYECTORIA CULTURAL DEL SURGIMIENTO DE LA CIVILIZACIÓN CHINA?

Walburga Wiesheu

Después del descubrimiento de cuantiosos objetos de jade en varias culturas regionales del periodo neolítico, tanto del norte como del sur de China, algunos investigadores chinos han resucitado una vieja idea anotada en fuentes escritas antiguas que sugieren que anterior a la Edad del Bronce, existió una Edad del Jade (*Yuqi Shidai*). Esta noción, promovida desde la década de 1990, establece una secuencia de cuatro edades para el desarrollo de la civilización china, a diferencia del sistema tradicional de tres edades cronológicamente sucesivas del pasado prehistórico, diseñado por los primeros arqueólogos profesionales del norte de Europa, en el seno del pensamiento progresista y positivista occidental.

Desarrollado como un sistema de clasificación museográfico, y siguiendo criterios de una evolución tecnológica, el sistema trinomial occidental fue establecido entre 1816-1819 por el primer curador y director del Museo de Antigüedades del Norte, el danés Christian J. Thomsen (1788-1865); su objetivo era organizar armas y herramientas prehistóricas de acuerdo al tipo de material empleado, que se verificó más tarde con los trabajos arqueológicos realizados por Worsaae, a su vez publicados en *Danmarks Oldtid* en 1843, es decir, unos 15 años antes de la obra trascendental de Charles Darwin, el *Origen de las Especies*.[1] De este modo, y sobre la base de artefactos escandinavos, se había creado una secuencia cronológica de tres etapas tecnológicas sucesivas, referidas a la Edad de Piedra, la del Bronce y la del Hierro, un esquema evolutivo que se impuso en la práctica arqueológica mundial.

No obstante la creación de determinadas subcategorías del desarrollo prehistórico, como aquéllas que se refieren al Mesolítico, Neolítico o Calcolítico, y pese a su ampliación y refinamiento posterior en cuanto a la asociación de la evolución tecnológica básica con determinadas transformaciones cruciales en el desarrollo económico y social observado en las culturas arqueológicas —por ejemplo, aquellas patentes en la

apreciación hecha por el influyente prehistoriador australiano Gordon Childe sobre la existencia de una Revolución Neolítica y una urbana, anteriores a la Revolución Industrial moderna— la aplicación de este esquema evolutivo ha resultado bastante problemática respecto a las trayectorias generadas en varias áreas culturales fuera del contexto europeo o del Cercano Oriente, en las cuales se traslapa el uso de materiales distintivos o donde los desarrollos particulares muestran cierta diversidad local.[2]

Tal como advierte Demattè,[3] en su sugerente y minucioso análisis del debate reciente sobre la existencia de una Edad del Jade entre las de Piedra y del Bronce en el desarrollo prehistórico en China, esta situación pone en tela de juicio el hecho de ignorar las categorías lógicas no occidentales; aun cuando la secuencia china se apega a un esquema de evolución tecnológica y social desde una primitiva Edad de Piedra hasta el complejo civilizatorio asociado a las dinastías tempranas de la Edad del Bronce, ésta ha generado la visión de un "Neolítico bastante monolítico". En ese contexto, la propuesta china de una trayectoria distintiva en este proceso cultural trascendental, a través de un viejo concepto reintroducido recientemente en el análisis y la interpretación del desarrollo prehistórico en esta área cultural del este de Asia, puede resultar particularmente iluminadora.

Sin embargo, la idea de un sistema de cuatro eras para caracterizar una determinada etapa del desarrollo neolítico, y de esta manera dar cuenta de los rasgos propios de la génesis de la civilización china, ha sido vista con cierto escepticismo por parte de algunos sinólogos occidentales, quienes ven en este tipo de ideas una desviación de un análisis objetivo hacia una agenda nacionalista.[4] En cambio, autoras como Paola Demattè,[5] consideran que el rechazo de la noción de una Edad de Jade en tanto discurso mítico, forma parte de una amplia práctica académica de desechar tradiciones no occidentales. Aunque obviamente ninguna clasificación responde a una realidad científica certera, ésta posee cierta utilidad práctica dentro de sus contextos culturales respectivos: "Lo que está en juego es la necesidad de poner de relieve la presencia de marcos alternativos para la interpretación más allá de aquéllos desarrollados dentro de la tradición intelectual occidental […]. Si damos más peso a tradiciones analíticas no occidentales, el pasado puede ser entendido de manera diferente".[6] Y esto, por su parte,

brinda una gran oportunidad para desarrollar marcos teóricos más inclusivos.

En el caso de China antigua, tales nociones tradicionales de eras distintivas se encuentran entre la historia y la leyenda, y se hace referencia a ellas en documentos de los periodos Zhou y Han, como en el *Yuejue Shu* (Registros Perdidos del Estado de Yue – Espadas Preciosas), una compilación bastante ecléctica del periodo de los Estados Combatientes[7] que, según anota Demattè,[8] se atribuye a Yuan Kang, quien viviera en el siglo I d. C. En este documento, al sostener una conversación sobre espadas, y al interrogar a un erudito de nombre Feng Huzi sobre las cualidades "espirituales" de las espadas de hierro, el rey de Chu exclamó:

> En tiempos de Xuanyuan, Shennong y Hexu, las armas se hicieron de piedra para cortar árboles y construir palacios. Al morir, eran enterradas de forma sagrada**.** Los sabios siguieron principios espirituales. En los tiempos de Huangdi, las armas se hicieron de jade para cortar árboles, construir palacios y explotar la tierra. El jade también era un material con cualidades espirituales. Y de nuevo, los sabios siguieron [principios espirituales]. A la muerte eran sagradamente enterradas**.** Al llegar los tiempos del Emperador Yu, las armas se hicieron de bronce, para construir ciudades imperiales y canalizar los ríos Amarillo y Yangzi, y que fluyeran de modo regular hacia el Mar [del] Este. El mundo se regulaba como el palacio. ¿No era éste el poder de los sabios? Hoy, con la elaboración de armas de hierro podemos intimidar tres ejércitos; el mundo, al escuchar esto, no se atreve a ceder. Éste es el poder espiritual de las armas de hierro. El rey tiene el poder moral de los sabios.[9]

Tal como apunta Dematté,[10] Feng Huzi no estaba tratando de convencer a su interlocutor de que un periodo era mejor que el otro, sino que relató una secuencia según la cual cada material era congruente en términos espirituales con la era en la que se empleaba. Si bien este discurso pudiera tener fines políticos y filosóficos evidentes, en él se desarrolla un marco social evolutivo derivado de la propia historiografía china. De esta forma, las herramientas de piedra se asocian con Shennong, el inventor mítico de la agricultura; el jade se vincula con Huangdi, el legendario Emperador Amarillo de una fabulosa era predinástica; mientras que el empleo del bronce se conecta con Yu, personaje aún semi legendario a quien la tradición escrita preservada atribuye la fundación de la primera dinastía de China, Xia (*ca.* siglos XXI a XVII a. C.), y a quien las fuentes posteriores también relacionan con la fundición de los nueve trípodes de bronce (*ding*),

que en adelante simbolizarían la autoridad dinástica. Por su parte, en *Yuejue Shu*, el uso del hierro se señala como material contemporáneo de dichos personajes.

Este texto clásico presenta entonces una periodización distinta de la historia cultural basada en el uso de los materiales empleados para elaborar las armas, según la cual la Era del Jade correspondería al periodo de una mítica Edad de Oro de Sabios Gobernantes de los Cinco Emperadores, que empieza con Huangdi y termina con Yu "El Grande" de Xia, dinastía que en su etapa temprana podría considerarse contemporánea con la última parte del Neolítico.[11] El esquema anotado en el texto clásico del *Yueshu* en que la Edad del Jade se ubicaría entre la Edad de Piedra y la del Bronce, no sólo es dos mil años más temprano que el sistema occidental de las tres edades, propuesto primero por Thomsen, sino que también podría revelar características distintivas respecto del desarrollo de la cultura china:

> En contraste con otras civilizaciones antiguas del mundo, la civilización china ha durado en forma continua a través de varios miles de años, y ha creado una espléndida cultura oriental que es significativamente diferente de las culturas occidentales. La primera diferencia significativa radica en el desarrollo de una avanzada cultura del uso del jade en China durante el periodo neolítico […]. Desde un inicio, el jade estaba dotado de un gran significado, más allá de la ornamentación cotidiana. Éste lo equipara al llamado "jade, el objeto de las deidades" (*shenwu*) de los textos tradicionales. El jade, por lo tanto, constituía un atributo primario de las culturas chinas antiguas, y era un símbolo del rango, el poder, el ritual, la moralidad y la riqueza.[12]

Según afirma Guo Dashun, miembro destacado de la Sociedad de Arqueología de China, y uno de los excavadores principales de los sitios ceremoniales de la cultura Hongshan en el noreste de China en que se han revelado jades neolíticos singulares, como de figuritas de aves fénix o pendientes de dragones, el jade incluso llegó a simbolizar en gran medida a la civilización china; los antiguos chinos usaban piezas de jade para denotar un carácter moral individual, y este material excelso de tantas cualidades sobresalientes se moldeaba en diferentes formas para representar la dignidad, la identidad y el estatus social de diferentes personas, al mismo tiempo que se utilizó como artículo para sacrificios y rituales: "Estas nociones del empleo del jade conjugaron el desarrollo así como los cambios en el pensamiento y las creencias de la nación china".[13] Se podría decir que

conforme las ideas de determinadas épocas cambiaron, las funciones y los simbolismos asociados también se transformaron, al grado que determinados cambios sustanciales o verdaderas "revoluciones rituales" han encontrado una expresión clara en la cultura material de épocas distintivas del desarrollo de esta civilización del este de Asia.[14]

Resulta sugerente constatar que el esquema tradicional de la periodización china nativa, acorde al tipo de material utilizado en periodos diferentes, se confirma ahora con los datos arqueológicos actualmente disponibles que muestran que las herramientas de piedra pulida y de armas existen desde varios milenios anteriores al 10 000 a. C., y que los objetos de jade, si bien hacen su aparición aislada como objetos sencillos de adorno en culturas neolíticas tempranas, experimentan una gran elaboración y se presentan en grandes cantidades, en particular en el periodo del Neolítico Terminal (3000-2000 a. C.).[15] Éste es el caso sobre todo de las destacadas "culturas del jade" que florecieron a lo largo de las costas orientales, tanto del norte como del sur de China, durante este periodo conocido también como la Era Longshan. En cambio, el bronce llegó a emplearse como material predominante para armas y objetos suntuosos en el contexto de la cultura arqueológica de Erlitou (*ca.* 1900-1550 a. C.), que se cristalizó en el área nuclear del desarrollo de la civilización china en la llamada Región Cultural de la Llanura Central del Norte de China (*Zhongyuan*), ubicada en el curso medio del Río Amarillo, tratándose de una cultura que, en efecto, inaugura la Edad del Bronce en China alrededor del 2000 a. C. y que podría coincidir, al menos en su etapa tardía, con la dinastía Xia referida en los documentos escritos a partir del periodo Zhou Oriental en adelante; y es este último periodo de grandes transformaciones culturales el cual, por su parte, marca el comienzo de la Edad del Hierro en la que ahora este nuevo material evidencia un uso amplio para armas e instrumentos de diversa índole, incluso para labores agrícolas.

Para el autor del *Yuejue Shu*, la Edad del Jade no debe de haber representado ninguna mítica Edad de Oro, sino una fase histórica susceptible de ser analizada dentro de un marco evolutivo. Incluso desde el siglo I, la idea del progreso era discutida en China en los tratados filosóficos, y el pasado era analizado en términos del desarrollo social, político y tecnológico. También resulta evidente que el cambio cultural era

objeto de reflexión para los pensadores de Zhou tardío, quienes examinaban tales desarrollos señalando sus logros o fallas. En sus escritos se caracterizaba a la alta antigüedad de China de acuerdo a una secuencia de gobernantes que "[…] introdujeron nuevas tecnologías para dominar a la naturaleza o a la gente (fuego, pesca, agricultura, gobierno). Según la afiliación filosófica, la progresión desde un 'comienzo' mítico hasta los soberanos posteriores, es vista como una progresión hacia la civilización o como una decadencia desde un estado de felicidad natural".[16] En textos daoístas como el *Zhuangzi* se describe tal declive moral desde una situación ideal en la más remota antigüedad, considerada ésta como una era de la inocencia y de una "virtud perfecta", pero al parecer el legendario Emperador Amarillo no pudo perpetuar esta situación ideal, y desde que Yao y Shun instituyeron el gobierno para oprimir a los débiles, los gobernantes sucesivos generaron desorden y confusión; en tanto que en ciertos textos legalistas como el *Hanfeizi* se tiende a elogiar los desarrollos relacionados con el control político.

Preocupaciones evolucionistas similares eran comunes entre losfilósofos griegos, desde Epicuro hasta Demócrito, y en una forma más mitologizada incluso entre Homero y Hesíodo; sin embargo, aún más cerca del *Yuejue Shu* chino se encuentra el análisis del pasado contenido en la obra *De rerum natura,* de la pluma del pensador epicúreo y poeta romano Titus Lucretius Caro y la cual data del siglo I a. C.;[17] en este tratado que relata la secuencia de la evolución de las armas y de las herramientas agrícolas de piedra a aquéllas de bronce y hierro, se dice por ejemplo que:

> Las armas antiguas eran manos, uñas, dientes y piedras y ramas rotas de árboles, flamas y el fuego, tan pronto como se conocían. Más tarde fue descubierto el poder del hierro y del bronce. El uso del bronce era anterior al uso del hierro […]. Con el bronce los hombres araron el suelo de la tierra, con el bronce agitaron las olas de la guerra […]. Luego en pequeñas cantidades las espadas de hierro ganaron terreno y la confección de hoces de bronce se convirtió en objeto de desdeño.[18]

La progresión de tres edades ya era entonces una idea familiar en el pensamiento clásico europeo y formaba parte de una aproximación evolutiva del pasado más amplia, que, de acuerdo con Myres,[19] también se encuentra en Herodoto, Plutarco y Pausania. De ese mismo modo lo debe haber sido la noción de cuatro edades sucesivas en la China antigua:

> La existencia en China y Europa de [ciertos] principios de organización similares con respecto al pasado, con la percepción de un conjunto diferente de "edades", sugiere que estas clasificaciones tradicionales se basaban tanto en la observación empírica como en el análisis histórico, y que influenciaron el pensamiento histórico en sus áreas culturales respectivas.[20]

Pero, mientras que en Europa las ideas de la antigüedad clásica concernientes al progreso tecnológico y el cambio histórico se redescubrían en el Renacimiento europeo, y aunque gracias a los trabajos de los anticuarios en el siglo XVIII éstas sirvieron de inspiración para el sistema trinomial de los daneses Thomsen y Worsaae, en China, el sistema cuatrinomial, tal como fuera propuesto en un texto escrito hace unos dos mil años, nunca se utilizó con fines de clasificación arqueológica de los artefactos.[21] Esto ha ocurrido, no obstante la existencia de una notable tradición local de estudio de antigüedades conocida como *Jinshixue* (estudio de piedras y metales), en cuyo contexto, en el seno de la corte imperial de la dinastía Song, se elaboraron catálogos de colecciones de bronces y jades antiguos, como son el *Kaogutu* (Ilustraciones para el escrutinio de la Antigüedad), de la autoría de Lü Dalin (*ca.* 1042-1090), y el *Bogutulu* (Registro ilustrado que examina ampliamente la Antigüedad) publicado en 1123; se trata aquí de obras pioneras en la clasificación de objetos, motivada por un evidente interés epigráfico en compilar y estudiar inscripciones plasmadas en artefactos antiguos.[22]

A su vez, tales esfuerzos clasificatorios derivaban de aproximaciones surgidas en circunstancias históricas diferentes en Occidente y Asia Oriental; mientras que en los países escandinavos se buscaba armar una cronología para los artefactos en contextos preliterarios, gracias a la existencia de fuentes epigráficas e históricas tempranas, en China se contaba ya con una larga cronología para apuntalar la mayoría de los objetos excavados por los arqueólogos.[23] Puesto que eran principalmente las inscripciones las que atrajeron a los estudiosos chinos no sólo para registrar los artefactos, sino también para atribuirles una función basada en las descripciones contenidas en las fuentes antiguas, resultaba bastante fácil asignarles los periodos dinásticos respectivos. Pero como se señaló, el sistema de cuatro edades no se ha empleado en las clasificaciones de los materiales prehistóricos de China. Cabe apuntar aquí que la arqueología

científica en China se introdujo apenas en las primeras décadas del siglo pasado por investigadores chinos entrenados en el extranjero, quienes, junto con esta disciplina dedicada al estudio del pasado a través de la cultura material, también importaron esquemas y técnicas comunes en Occidente.

A ello se suma el hecho de que en China, la arqueología se concibe como parte de la historia, por lo que su objetivo central ha consistido en aportar materiales arqueológicos, para corroborar los registros escritos que han brindado un marco cronológico idóneo para la periodización histórica.[24] Por esta misma razón se había puesto poca atención a los restos de las etapas preliterarias más remotas, hasta que con la intensificación de los trabajos arqueológicos posteriores a la era maoísta, éstos han puesto al descubierto una serie de culturas regionales prehistóricas, incluso algunas ya bastante sofisticadas en lo que respecta al Neolítico Terminal (3000-2000 a. C.). Es importante subrayar que el nuevo panorama plural de la existencia de diversas culturas neolíticas tanto en el norte como en el sur de China, también ha redundado en cuestionar la tradicional visión mononuclear del surgimiento de la civilización china, derivada mayormente de las fuentes escritas preservadas. Esto ha dado lugar a una reconstrucción multinuclear y multilineal respecto del desarrollo de esta civilización milenaria, surgida ésta entonces sobre la base de una diversidad de culturas regionales que florecieron a lo largo y ancho del territorio que hoy constituye este país asiático oriental.

Dentro de una marcada tendencia de cierto recrudecimiento del discurso nacionalista en la práctica arqueológica, generado en las últimas décadas en China, ello también sirvió para reclamar una antigüedad igual que las demás civilizaciones tempranas del Viejo mundo.[25] Muestra de ello es, por ejemplo, el calificativo dado a la que quizás fuese la más destacada “cultura del jade” de la última etapa del periodo neolítico, la de Liangzhu, en el curso inferior del Changjiang (Yangzi); una exposición de objetos de dicha cultura, realizada hace pocos años en el Museo Nacional de China (antes Museo de Historia), ubicado a un costado de la Plaza Tiananmen, en la capital del país, tuvo como lema “Liangzhu: el alba de la civilización china”,[26] visión que también queda patente en el sugerente título de un libro que apareció en 2004, y que traducido al español versa: “La primera

evidencia de los 5 000 años de la civilización china: la cultura y el Estado temprano de Liangzhu".[27]

El énfasis en la palabra escrita, por tanto, ha sido mayormente responsable de la escasa atención que la arqueología había prestado, hasta hace poco, al desarrollo prehistórico de su eminente trayectoria como civilización temprana; empero, debido al aumento significativo de trabajos conducentes a sorprendentes hallazgos de restos de culturas predinásticas, en combinación con una tendencia de un mayor orgullo nacional encaminado a remarcar la antigüedad y el conjunto de los logros del ancestral desarrollo cultural en China, en las últimas décadas los arqueólogos de este país han dedicado más esfuerzos en investigar los orígenes preliterarios de su brillante historia. En este contexto, la identificación de culturas neolíticas sofisticadas en que se han revelado una gran cantidad de objetos de jade, elaborados además con una gran destreza técnica y artística, ha redundado en rescatar la idea antigua de una Edad del Jade, como parte del mencionado esquema de cuatro edades referido en fuentes históricas tempranas como el *Yuejue Shu*.

A pesar de tener algunos argumentos en contra de su empleo, debido al uso predominante de los jades como objetos rituales asociados estrechamente a prácticas funerarias, la idea de una Edad del Jade fue planteada por Mou Youkang y Wu Ruzuo[28] en un artículo breve publicado en noviembre de 1990, en el periódico cultural de China (*Zhongguo Wenwubao*), y propuesta también en un trabajo elaborado el mismo año bajo el título revelador "Discusión sobre los rasgos de la Edad del Jade: génesis de la civilización china".[29] De modo significativo, este artículo se publicó en 1997, en una colección de ensayos editada por el connotado arqueólogo chino Su Bingqi, autor intelectual del influyente nuevo modelo multirregional (*quxu leixing*) del desarrollo de la civilización china sobre la base de diversas tradiciones neolíticas distintivas.[30] Desde entonces, la propuesta de la existencia de una Edad del Jade en la prehistoria de China ha causado un interés considerable, pero también ha originado una gran controversia en los círculos arqueológicos chinos, lo cual se ha reflejado en la publicación de una serie de trabajos enfocados al debate en cuestión.

Aun cuando dicha noción ha sido defendida por numerosos investigadores como Guo Dashun y Sun Shoudao,[31] quienes han revelado aspectos

importantes de destacadas “culturas del jade” prehistóricas como la de Hongshan, en el noreste de China, otros estudiosos como An Zhimin[32] y Xie Zhongli[33] la consideran una noción inútil. En términos de una perspectiva marxista, se argumenta que el jade no se utilizó para manufacturar instrumentos que podrían tipificar un determinado modo de producción, por lo que el empleo de tal material semiprecioso no llega a connotar una revolución social, resultado del desarrollo de las fuerzas productivas, además de que tampoco se puede observar una consistencia en su distribución geográfica. No obstante, hay quienes consideran[34] que el sistema de clasificación cuatripartita para la secuencia prehistórica de China, constituye una categoría analítica útil que sirve para comprender mejor el desarrollo prehistórico nativo[35] y que, por lo tanto, ayuda a poner de relieve las peculiaridades del desarrollo local en esta importante área del desarrollo de una civilización milenaria. Cabe notar que en el marco del último congreso de la Sociedad de Arqueología del este de Asia, llevado a cabo en junio de 2008 en Beijing, se realizó un simposio específico dedicado al debate sobre la Edad del Jade para la última etapa del neolítico chino. Aparte, en China en general se ha dado un gran impulso al estudio del jade y de las culturas en que destacó el trabajo artesanal con este material, situación que ha derivado en el establecimiento del Centro de Estudios del Jade (*Beijing Daxue Yuqi Yanjiusuo*), adscrito a la Escuela de Arqueología y Museología de la Universidad de Beijing (*Beijing Daxue Kaogu Wenbu Xueyuan*),[36] al tiempo que eminentes jadeólogos chinos han establecido programas explícitos de investigación del jade, enfocados en el estudio de culturas destacadas en que este material tan valorado tuvo una relevancia particular.[37]

En Occidente, el intento de discutir la validez de la noción nativa de una Edad de Jade para la trayectoria evolutiva de China, con la excepción de autoras como Elizabeth Childs-Johnson,[38] se ha ignorado o se ha calificado incluso como una propuesta absurda, sugiriendo que “los chinos” son intelectualmente ingenuos o nacionalistas. En particular, Jessica Rawson,[39] eminente curadora de varias exposiciones importantes sobre temas chinos efectuados en el Museo Británico en Londres, la considera incluso una idea ridícula que no constituye otra cosa que una desviación de un análisis

científico objetivo hacia un discurso dirigido a fines mítico-nacionalistas. Rawson argumenta que las edades de Piedra, del Bronce y del Hierro son categorías científicas que indican avances significativos en la manufactura de herramientas y armas, que a su vez impactan la tecnología agrícola y militar de una época. Este planteamiento, tal como lo señala Demattè, contrasta incluso con el manejo actual del sistema trinomial establecido en Occidente, cuyo empleo a nivel de la arqueología mundial ha resultado bastante limitante en varias áreas culturales. Por demás, el planteamiento de Rawson asume una división categórica en artefactos utilitarios y rituales que, acorde a Demattè, esconde una falacia equivocada basada en la suposición de que los implementos de jade y las armas se hacían únicamente para la ostentación ritual y del tipo suntuario en restringidos contextos asociados a sectores de elite. En un destacado catálogo hecho en ocasión de una exposición de jades chinos, realizada en 1975 en el Museo Británico, donde se trató de ilustrar el desarrollo de los objetos elaborados en este material a través de diferentes etapas históricas de China, Rawson sostiene:

> El [uso del] jade tuvo sus comienzos en el periodo neolítico. De hecho, algunas de sus piezas más espectaculares datan de este periodo. Algunos investigadores chinos han ido muy lejos y han llamado a este periodo una "Edad del Jade"; […] el que diferentes grupos de gente neolítica en la masa de tierra que hoy llamamos China (pero de ninguna manera todos ellos) hicieran versiones en jade de sus instrumentos y armas, adornos de jade y otras piezas, no afectaba sus métodos de cultivo o de hacer la guerra, según los cuales los periodos se designan. Llamar a este periodo una Edad del Jade, es equivalente a llamar a la Edad del Hierro en Gran Bretaña una Edad de Oro, sencillamente porque la elite lucía unas cuentas de oro. China podría ser llamada una cultura del jade […], pero describir el periodo neolítico como una edad del jade es subestimar las maneras extraordinarias en que el jade era empleado y no entender los triunfos particulares, técnicos, estéticos y sociales de aquellas culturas que dominaron el trabajo del jade, en contraste con los que no tuvieron esta habilidad. El trabajo del jade no era universal en el periodo neolítico […]. Además, se trabajaba dentro del contexto de culturas religiosas y sociales, cada una diferente y específica en un área particular, y su uso era confinado a una elite muy pequeña.[40]

No obstante, Rawson destaca que el uso de jades en el Neolítico contribuyó a un destacado interés posterior en este material, patente en la manufactura de varias categorías principales que consisten en:

> adornos personales, hojas ceremoniales y objetos de uso ritual; y finalmente, el entierro de jade en tumbas equipadas de forma suntuosa, sugiriendo que sus dueños anticipaban una continuidad después de la muerte tanto del poder físico como del espiritual encarnado por éste. Con algunos cambios significativos, esta situación perduraría hasta el siglo I d. C.[41]

Es cierto que el jade no se empleó de modo uniforme a lo largo del periodo neolítico, pero por otra parte cabe apuntar que el uso ritual o suntuoso de este materia prima tan apreciada por los chinos desde tiempos muy remotos, indicado en artefactos como las hachas de jade sin huellas de uso, o que no tienen bordes filosos para poder servir de herramientas,[42] no excluye la posibilidad de que diversos objetos utilizados para fines religiosos o simbólicos se hayan empleado de un modo simultáneo para diversos propósitos prácticos.[43]

Con respecto al argumento de la distribución limitada en la aparición de nuevos materiales en el desarrollo tecnológico de diversas culturas del mundo, el influyente pre-historiador Gordon Childe, al refinar el sistema occidental de las tres edades, ya había asentado que éstas más bien deberían considerarse como etapas económicas que revolucionaron a las sociedades en su conjunto.[44] Él mismo había advertido que la mera presencia de un objeto de hierro, por ejemplo, no hace toda una Edad del Hierro, puesto que en sí mismo no indicala presencia de una industria con un impacto fundamental sobre varias esferas de una sociedad determinada. En esta misma tónica, varios autores más han coincidido en remarcar que las denominaciones de Edades no necesariamente reflejan un uso amplio de los materiales como herramientas de producción, y que el uso más temprano de nuevos materiales como son los metales, muchas veces se limitaba a la creación de adornos o símbolos de estatus.

En efecto, los objetos de jade más tempranos encontrados en algunos trabajos arqueológicos en China consisten en adornos o piezas manufacturadas con una tecnología compartida o ligeramente modificada de la de tecnología lítica usual, y sólo en etapas más tardías, en particular a partir del florecimiento de destacadas culturas del jade desde la Era de Yangshao Tardío (3500-3000 a. C.) en adelante, ésta se transformó en una tecnología especializada del jade. De manera significativa, esta transformación coincide con el desarrollo de las primeras sociedades

complejas tanto en el norte como en el sur de China, indicado en la generación de esquemas de la desigualdad social, un liderazgo político o ritual centralizado, junto con una producción de bienes suntuosos con base en materiales exóticos como el jade. Los artefactos elaborados en jade muestran ahora un incremento pronunciado en el número de piezas así como una mayor variedad de formas que abarcan instrumentos como cinceles o malacates, armas, y sobre todo, diversos objetos usados como insignias del rango o de parafernalia religiosa. Sin duda, se trata no únicamente de una nueva etapa de desarrollo tecnológico, sino también de cambios profundos en las estructuras social, política, económica y religiosa, manifiestos en la sobresaliente cultura material de estas entidades políticas regionales a finales del Neolítico; mismas que en la literatura antropológica se conocen como sociedades de jefaturas en que se cristalizan los cargos políticos centrales con la jerarquía social permanente. Como observa Demattè, "en tanto que la producción del jade aumentó, los asentamientos crecieron en tamaño y complejidad, la desigualdad socioeconómica y de género aumentó, y proliferaron los sistemas de anotación simbólica que darían lugar a la escritura".[45] Tal afirmación por su parte podría reforzar la visión de diversos investigadores chinos que ven en estas importantes culturas regionales de una Edad del Jade, el germen de su gran civilización, de una continuidad sin igual en otras partes del mundo.

Cabe señalar que en esta área de desarrollo de una civilización prístina, los objetos de jade, en la forma de simples piezas de adorno personal, hicieron su aparición por lo menos 8 000 años atrás, aunque de acuerdo con algunos indicios no muy claros todavía, éstos podrían remontarse incluso a unos 12 000 años,[46] convirtiéndose así en las piezas de jade más antiguas en todo el mundo,[47] lo cual a su vez atestigua la larga y rica tradición del trabajo lapidario de esta piedra generada en esta región.[48]

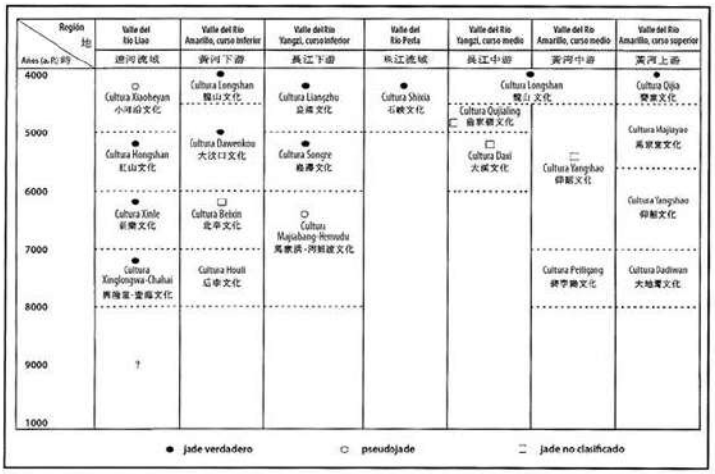


Figura 1: Culturas neolíticas del jade en China (según Wen y Jing, 1997, p. 111).

Aquéllos que sin lugar a dudas pueden considerarse los primeros jades verdaderos son los objetos ornamentales de las culturas neolíticas que se desarrollaron en el valle del río Liao, en el noreste de China, recuperados en excavaciones arqueológicas en sitios como Chahai, en la provincia de Liaoning, y en Xinglongwa, en Mongolia Interior, al igual que los objetos encontrados en culturas de la cuenca inferior del Yangzi como las de Majiabang y Songze (*ca.* 5000-3200 a. C.). Estas piezas tempranas de jade todavía le deben mucho a la tecnología de piedra común, pero con el surgimiento de culturas complejas a partir del periodo de Yangshao Tardío (3500-3000 a. C.) y sobre todo en la siguiente Era de Longshan (3000-2000 a. C.), se observa el progreso hacia una verdadera industria del jade especializada,[49] un aspecto que de modo importante está correlacionado con el surgimiento de grupos de elite y de posiciones sociales privilegiadas asociadas, en particular, con el poder ritual. En este contexto, el uso suntuoso del jade puede considerarse como un marcador por excelencia de la conformación de una serie de jefaturas teocráticas que predominaron en regiones costeras de China. Tal como indican los datos arqueológicos disponibles actualmente, es en estas regiones donde la industria del jade se desarrolló primero, debido probablemente a que los centros de producción tempranos se encontraban en las cercanías de las fuentes de dichos materiales semipreciosos; y sólo después se generaría un desarrollo de otras "culturas del jade" —todas con tradiciones estilísticas propias— en zonas interiores del territorio, aunque menos brillantes en cuanto al trabajo de este

material de muchas cualidades sobresalientes, que en las jefaturas costeras del norte y el sur de China. No obstante, es posible inferir la existencia de una extensa red de intercambio de bienes de prestigio entre las diversas entidades políticas en las que aparecieron "formas transregionales" de algunas de las piezas más notorias de los jades neolíticos, como son los discos (*bi*), una especie de objetos cilíndricos (*cong*) y los cetros u hojas ceremoniales (*yazhang*).[50]

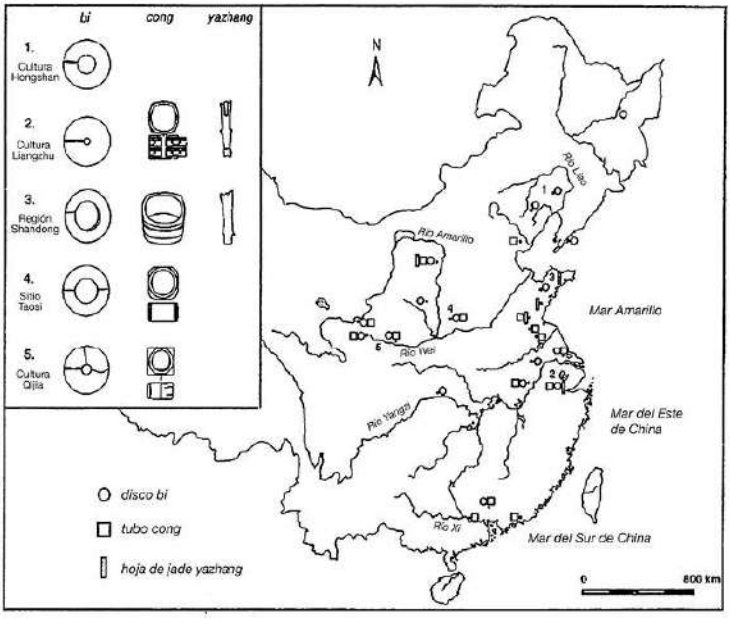


Figura 2: Distribución de formas transregionales del jade en el periodo neolítico (adaptado de diversos autores y reproducido en inglés en Liu, 2004, p. 123).

Es necesario señalar en este punto que el mineral de jade usado en China hasta el siglo XIX fue la nefrita, que en tiempos pre y protohistóricos probablemente provenía de varios yacimientos locales pero los cuales podrían haberse agotado ya desde tiempos muy antiguos.[51] Este extraordinario material, además de ser sumamente bello y duro, posee una estructura muy compacta que lo hace difícil de trabajar, y contiene una gama de tonalidades que van desde el blanco hasta el verde oscuro o marrón, aunque la mayoría de las piezas prehistóricas presentan tonos verdes o amarillos.[52] Por las mismas características físicas de la materia prima, su manufactura requiere del empleo de una tecnología lítica más compleja e intensiva del trabajo que la usual en piedras ordinarias, como la

de cortar, serrar, perforar, así como pulir las piezas con diversas sustancias abrasivas muy duras para lograr el delicado lustre distintivo de dichas gemas.[53] Es posible que en su confección, los artesanos neolíticos de China ya hayan empleado un disco rotatorio o un torno de esmeril[54] así como materiales abrasivos como arenas de cuarzo e incluso el corindón y el diamante.[55]

Entre las varias culturas regionales del jade de finales del neolítico chino, y acaso representando por excelencia a toda una distintiva Edad del Jade, destaca en primer lugar la de Hongshan, en el noreste de China (*ca.* 4700-2900 a. C.) que en su etapa tardía (3500-3000 a. C.) ostenta complejos rituales de altares, templos, y tumbas de piedra con entierros acompañados de ajuares funerarios que revelaron piezas de jade compuestos por diferentes adornos corporales, peinetas y figuritas de aves, tortugas, cocones de gusanos de seda, así como pendientes llamativos que representan una especie de "cerdo-dragón" (*zhulong*), o más bien, según Childs-Johnson,[56] "dragones-jabalí".[57] Sin embargo, como observa Dematté, en el complejo cultural Hongshan, en realidad no se desarrolló una industria masiva de dicho material como es el caso ante todo de las culturas del jade al sur del Yangzi. Otro centro primario de producción de jades se ubica en la costa de la provincia de Shandong, que abarca las culturas de Dawenkou (4300- 2600 a. C.) y Longshan del Área Costera (*Haidai*, 2600-2000 a. C.),[58] con sus entierros de lujo de una gran cantidad de cerámica de prestigio, objetos de marfil y variadas piezas suntuosas de jade como hachas, cetros, discos, placas y otros adornos.

Pero es en la cultura sureña de Liangzhu (*ca.* 3300-2200 a. C.), en particular en lo que respecta a sus periodos medio y tardío, del 2800 a. C. en adelante, donde se puede apreciar la mayor sofisticación técnica y artística de la lapidaria del jade en el Neolítico Terminal de China. Los sitios de esta prominente "cultura del jade" prehistórica se encuentran distribuidos principalmente en las provincias de Jiangsu y Zhejiang, donde existen varios centros destacados como el de Sidun, cerca del Lago Taihu, así como los complejos rituales y los cementerios de elite de Fanshan y Yaoshan, localizados cerca de la ciudad actual de Hangzhou, en los que se desenterraron tumbas de personas de alto rango, quienes seguramente

desempeñaban importantes funciones asociadas a un liderazgo político o religioso.[59]

Cada tumba en dichos cementerios de elite, ubicados sobre una colina baja, o como en el caso de Fanshan, en un montículo artificial de 7 m de alto, ostentaba algunas docenas o hasta varios cientos de objetos de jade; en este último sitio, excavado desde 1986, el 90% de los más de 3 000 artefactos recuperados eran de jade,[60] además de artefactos de laca, marfil, vasijas de cerámica y algunas herramientas de piedra.[61] Muchas de las cuantiosas piezas funerarias de jade finamente elaboradas muestran un motivo de máscara notoriamente recurrente en esta cultura, y que se ha considerado como precursor del diseño del *taotie* que sobresale en los bronces de la dinastía Shang.

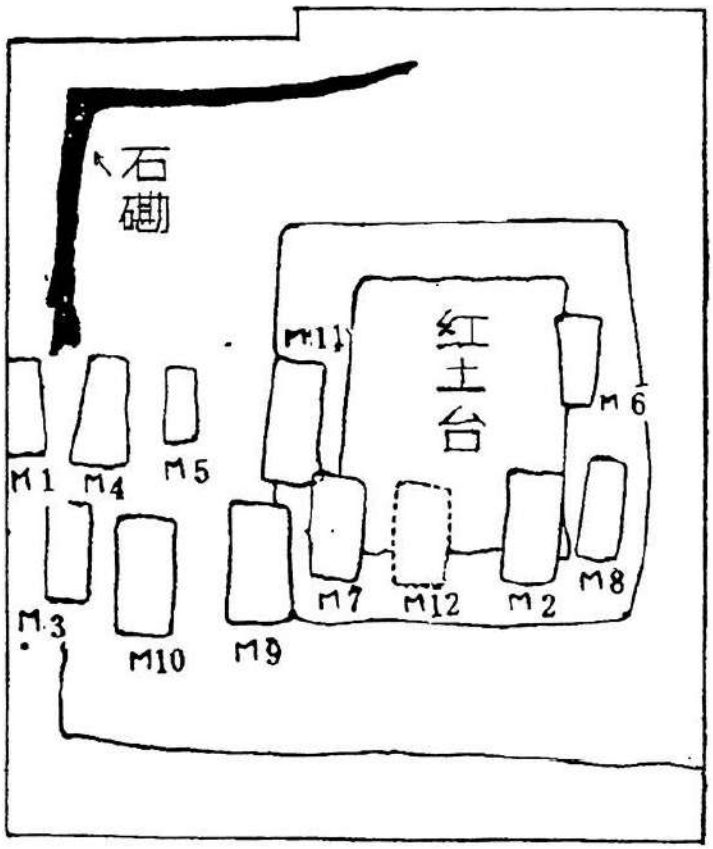


Figura 3: Plano de entierros sobre una plataforma ceremonial, en el cementerio de elite de Yaoshan, cultura Liangzhu (según *Wenwu*, 1988.1, p. 33, fig. 1, reproducido en James, 2005 [1991], p. 101).

Por otra parte, los 128 objetos funerarios puestos al descubierto en 1982, en la Tumba 3 de Sidun, que albergaba los restos de un adulto masculino joven, revelaron un determinado patrón en la distribución de los jades compuestos por 49 adornos diversos, 24 discos (*bi*), 33 objetos tubulares (*cong*) y 3 hachas (*yue*) sin huellas de uso, así como una especie de punzón (*zhui*), ya que los discos más grandes estaban colocados sobre el abdomen y el pecho del difunto, en tanto que los demás se encontraban sobre la cabeza, debajo de los pies y debajo de su cabeza y el cuerpo; además, 27 piezas *cong* rodeaban al esqueleto, todos incisos con intrincados diseños de una máscara de animal (*shoumian*).[62]

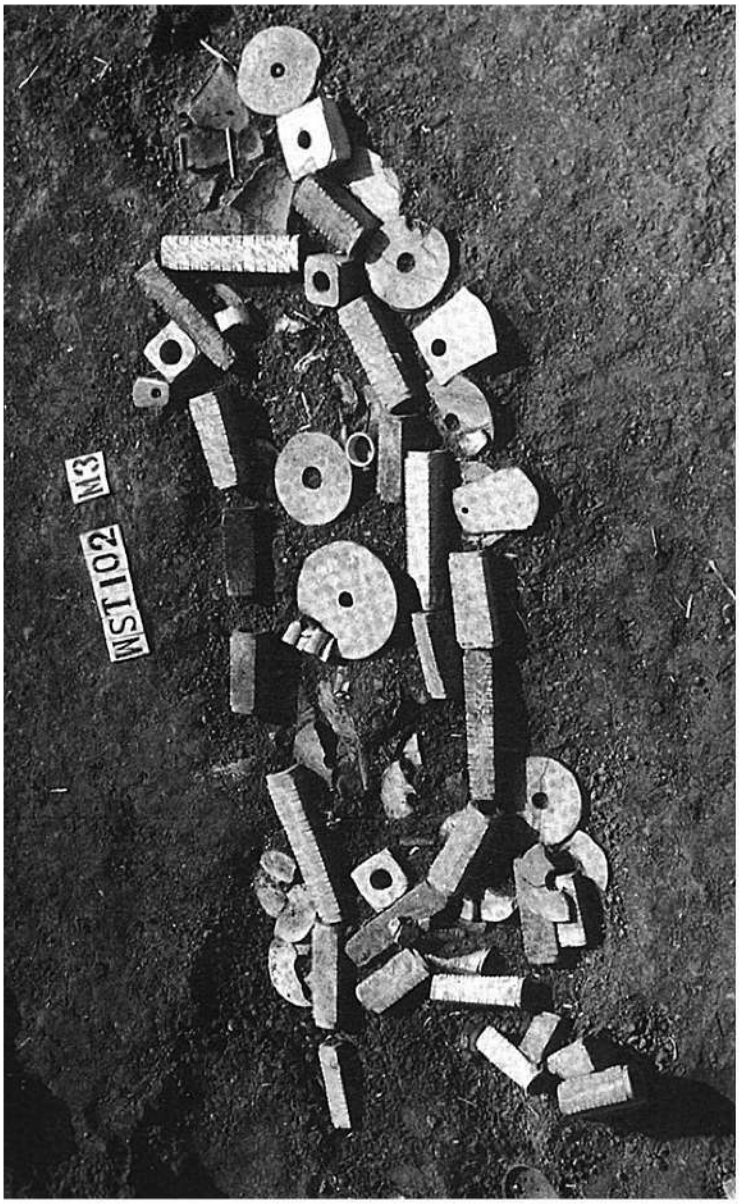


Figura 4: Distribución de objetos rituales de jade en el Entierro 3 (M3) de Sidun, provincia de Jiangsu (tomado de Zhao Qinfang, en *Orientations*, 2005, p. 68).

Resalta también que en este entierro, que se piensa fue el de un chamán, 21 discos y 5 tubos se encontraban rotos en pedazos, aparte de que muchos mostraban huellas de haber sido quemados y habían adoptado un color blanquecino, quizás producto de determinadas ceremonias que podían haber incluido algún ritual de fuego, practicado durante el evento luctuoso.[63] Cabe mencionar que muchos de los objetos de jade de la cultura Liangzhu poseen un color blanquecino opaco como consecuencia de algún tipo de "alteración" (*shouqin*), generada a causa de su exposición al calor como parte de una práctica realizada probablemente con determinados fines rituales,[64] o aplicada intencionalmente para facilitar el trabajo de decoración en la superficie de este material;[65] aunque también se ha planteado que tal alteración pudiera deberse a una reacción química producida por el contacto de las piezas con los fluidos corporales del cuerpo de las personas enterradas.[66]

Si bien algunas piezas pudieron haber sido usadas como insignias de rango de los individuos fallecidos, y colocadas en los entierros como bienes de posesión personal, las formas más llamativas y originales, como son en particular los *bi* y los *cong*, parecen haber sido manufacturadas solamente para propósitos del entierro y el ritual. Sin entrar aquí en más detalle con respecto a los usos específicos y el complejo simbolismo inherente en estas piezas, dichos discos, así como los objetos tubulares o prismas, armados en ocasiones en varias capas, han sido descritos en documentos escritos posteriores, tales como el Libro de los Ritos (*Liji*) o el Libro de Zhou (*Zhouli*), como objetos auspiciosos o ceremoniales (*qi*).[67]

Aun cuando en efecto tales asociaciones podrían ser posteriores y, pese a que bajo estos términos, su uso prescrito dentro del sistema ritual de los periodos de Zhou y Han no siempre se puede corroborar respecto de los periodos pre y protohistóricos,[68] estos objetos ceremoniales revelados en las culturas neolíticas han sido interpretados como la materialización de una ancestral cosmovisión china. En este sentido, quizás ya desde tiempos tan antiguos, los *bi* con su forma redonda habrían simbolizado al cielo, en tanto que los *cong* encarnaban la tierra cuadrada. Como importantes instrumentos

rituales podrían haber sido usados por los especialistas religiosos representados por los chamanes, para facilitar la comunicación entre los seres humanos y el mundo sobrenatural,[69] o funcionaban como tales en determinadas ceremonias de interpenetración entre el cielo y la tierra, sirviendo de este modo como "material sagrado" con un profundo significado metafísico[70] o espiritual.[71] Al mismo tiempo pudieron haber servido como un importante "pegamento ritual"[72] en el seno de dichas jefaturas predinásticas de tintes teocráticos, en el que la religión debe de haber constituido una importante fuente del poder.

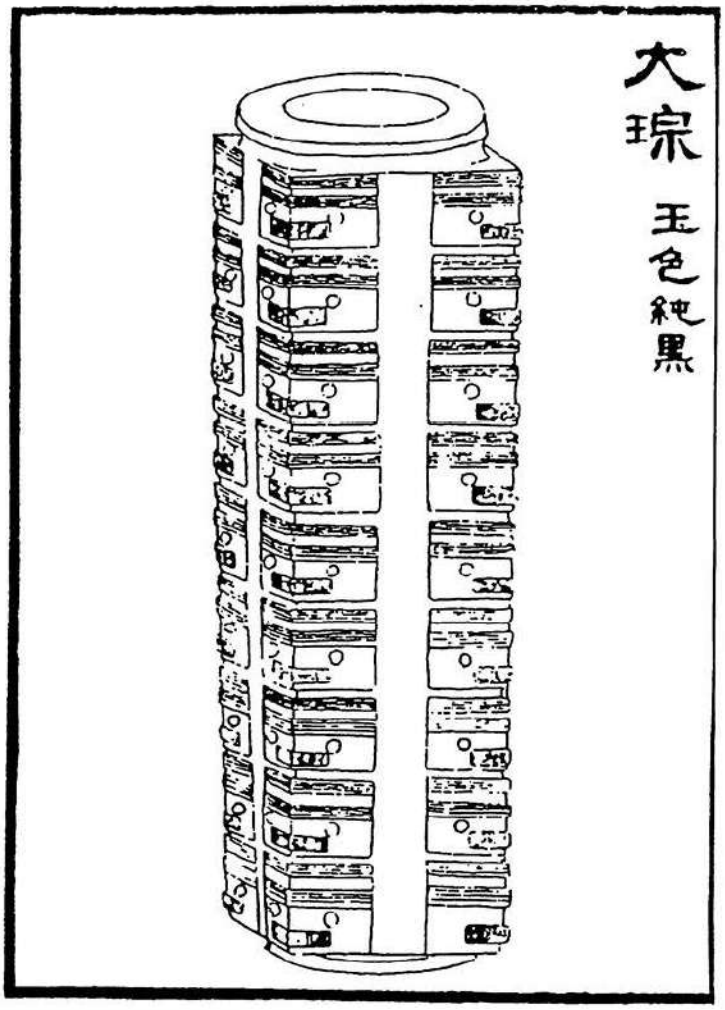


Figura 5: Dibujo de un *cong* grande (según el Catálogo Antiguo de Jades *Gu Yu Tu Kao* 1889, en K.C. Chang, 1989, reproducido en *Orientations*, 2005, p. 70).

Por lo tanto, al connotar el poder religioso y espiritual, estos objetos se emplearon en el contexto de una manipulación de un conocimiento exótico

manejado posiblemente por la figura religiosa de los chamanes o de jefes-chamanes. Junto con los cetros y hojas ceremoniales (*gui* y *yazhang*), constituían bienes de prestigio cruciales que circulaban en una red de intercambio interregional, en que pudieron haber sido objetos empleados para cimentar alianzas estratégicas en la interacción entre diferentes entidades regionales de finales del Neolítico.[73]

Por su parte, y a reserva de un detallado análisis de género posterior, resulta posible distinguir entre los objetos que pudieron haber constituido los marcadores de la identidad masculina y femenina, ya que existe una asociación entre determinados objetos semicirculares (*huang*) con entierros de mujeres, mientras que las hachas de jade y piedra parecen indicar entierros masculinos.[74] Del contexto arqueológico también se puede deducir que algunas placas como las de forma triangular, con sus intrincados trabajos de calado de un alto nivel artístico, pudieron haber estado cosidas sobre la vestimenta tanto de hombres como de mujeres, por lo cual ambos géneros deben de haber desempeñado relevantes funciones religiosas.[75] De manera semejante, algunas imágenes de figurillas de animales con agujeros pudieron haber formado parte de la vestimenta ritual de los o las chamanes, probablemente haciendo eco de la llamada "capa de tesoro de jades", mencionada en los Anales de Yin del *Shiji* de Sima Qian.[76] Asimismo, por su ubicación en los entierros, otras piezas resultan particularmente reveladoras, como las de forma curvada o trapezoide (o "coronas") y las triangulares ("en forma de D"), junto con otros objetos intrigantes del tipo de tridentes (designados por algunos autores chinos como "en forma de montaña" por su semejanza con el signo chino para montaña). Todos ellos, con diseños muy elaborados, deben haber sido portados sobre la cabeza y quizás amarrados sobre una base de piel o tela, a la manera de los tocados de los chamanes siberianos aún en tiempos recientes;[77] con base en éstos, ciertamente había quedado definido el complejo mágico-religioso de creencias y prácticas chamánicas, las cuales de la misma manera podrían haber constituido la orientación religiosa predominante en tiempos pre y protohistóricos en China.[78]

Autores como Wang Mingda[79] han postulado incluso que los jades eran hechos por los propios chamanes, quienes de esto modo mantenían un

monopolio sobre la comunicación con las entidades sobrenaturales y los usaban para realizar sus ceremonias, por lo que, en efecto, la talla de esta gema tan apreciada se encontraba estrechamente vinculada al liderazgo ritual. En esta misma tónica, varios autores que de manera similar han sugerido que las elites de jefaturas teocráticas, como la de Liangzhu, podrían haber estado directamente involucradas en la producción de bienes de prestigio, han llamado la atención sobre la conexión significativa que posiblemente existió entre el conocimiento cosmológico y el jade u otros materiales privilegiados, empleados en primer lugar para propósitos rituales.[80] A este respecto, Lui Li[81] pone de relieve que algunos entierros Liangzhu contenían piezas de jade no terminadas o no pulidas, con huellas del trabajo artesanal en diferentes etapas y en ocasiones incluso en grandes cantidades. Esta arqueóloga afirma que pudieron haber sido: "[…] los mismos grupos de elite que poseían el conocimiento cosmológico, tenían acceso a la materia prima y que controlaban la producción y la distribución de los productos terminados. De este modo, individuos de elite podrían haber construido redes de poder al monopolizar diferentes etapas de la producción de bienes de prestigio".[82]

Entre las imágenes sumamente intrigantes y notoriamente recurrentes que a partir del periodo de Liangzhu se plasmaron con un nivel artístico alto y en formas cada vez más abstractas, sobre numerosas piezas de jade, se incluyen diseños antropomorfos de una máscara de seres humanos o divinos (*shenren*) con tocados de plumas y otros de rostros de animales o de tipo *theriomorfo* (es decir, parecidos a "monstruos" y que en chino son llamados *shoumian*); pero es en particular la imaginería compuesta de ambas representaciones la que podría aludir al elemento de la transformación mágica usada por los chamanes en su actuación como intermediarios en la comunicación con las entidades sobrenaturales (véase la figura 6).

Como ya se mencionó, se delinean en estos motivos iconográficos de la máscara esquemas similares al de la bestia fantástica del *taotie,* considerado antaño la creación de los artesanos norteños en las civilizaciones dinásticas del Río Amarillo, quienes elaboraron los bronces Shang a partir del 1500 a. C. Mas, tal como se puede apreciar ahora, este tipo de imaginería podría tener sus antecedentes remotos en una zona ubicada lejos de los grupos Huaxia —vistos éstos como los presuntos portadores de la civilización

china primigenia—, relacionados más bien con agrupaciones sureñas localizadas en la Cuenca del Yangzi y que, en la historiografía tradicional, eran considerados como bárbaros,[83] quienes apenas habrían sido "civilizados" a partir de la difusión de esquemas de alta cultura en la época Zhou.

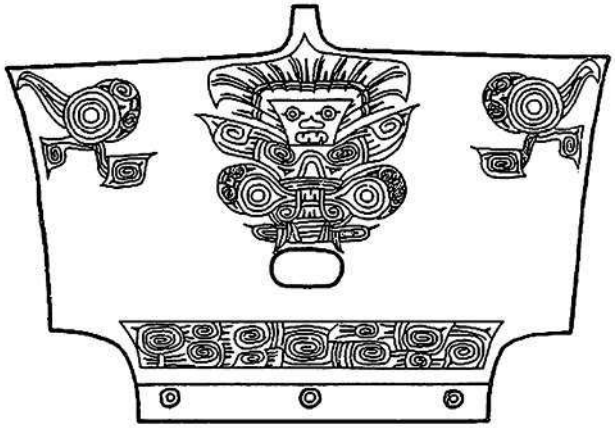


Figura 6: Imagen compuesta de hombre-animal en una pieza trapezoide de jade de la cultura Liangzhu (reproducida en James, 2005 [1991], p. 104).

Sin embargo, precisamente los eminentes resultados de trabajos arqueológicos efectuados en las últimas décadas, han redundado en poner en entredicho este paradigma difusionista centrado en el desarrollo de las civilizaciones dinásticas en el norte, y han contemplado la posibilidad de que durante el tercer milenio a. C., una cultura indígena sureña jugó un papel importante en la génesis de la civilización china sobre la base de un origen múltiple. De modo que la anterior pudo haber contribuido, o al menos enriquecido de alguna manera, la configuración de las primeras sociedades estatales y urbanas en la China antigua.[84] De hecho, la identificación de sociedades complejas tempranas con sus destacados complejos rituales y la sofisticada cultura material de una hipotética Edad del Jade prehistórica, como antecesora de los Estados dinásticos de la Edad del Bronce desarrollados en la Cuenca del Río Amarillo, en definitiva han hecho tambalear la vieja visión ortodoxa de la primacía del norte en el proceso de desarrollo de la civilización china.

Es patente que a este respecto, el descubrimiento de brillantes culturas prehistóricas como la de Liangzhu, con sus construcciones ceremoniales, entierros suntuosos y su industria del jade altamente desarrollada que

precedió en mucho las formaciones estatales secundarias de Wu y Yue en Zhou Oriental, es considerado como uno de los logros más significativos de la arqueología china, puesto que ha apuntalado de manera crítica la comprensión de los desarrollos neolíticos en el sur de China y ha aportado indicios cruciales que arrojan una nueva luz sobre las características de la trayectoria cultural que llevó al origen de la milenaria civilización china, gestada en el contexto de una intensa interacción entre varias entidades políticas regionales.[85] Wen y Jing reiteran en este sentido que "la manufactura de jades exquisitamente tallados y la práctica de rituales en que se empleaban jades durante el periodo neolítico sugieren fuertemente que la llamada 'sociedad primitiva' no era tan primitiva, y que la supuesta 'sociedad igualitaria' era una sociedad altamente estratificada con una organización jerárquica".[86]

No faltan quienes plantean la existencia de formaciones estatales tempranas en estas culturas prehistóricas destacadas de una presunta Edad del Jade anterior a las configuraciones dinásticas de la Llanura Central (*Zhongyuan*) en el norte de China,[87] o al menos la de una "protocivilización",[88] ya que, entre otros elementos, culturas como la de Liangzhu están revelando la presencia de símbolos que podrían haber constituido antiguos signos escritos, junto con indicios de sacrificios humanos, así como la construcción de recintos amurallados que demarcan posibles complejos urbanos tempranos.

A la par, la aparición de determinados objetos de jade, en particular de las hachas de carácter no utilitario con su apariencia física altamente pulida, y el simbolismo asociado con los motivos decorativos plasmados sobre éstos, marcan para autores como Mou Yongkang y Wu Ruzuo,[89] entre otros más, el surgimiento de un sistema ritual en un sentido social, el cual denotaría la constitución de patrones de una jerarquía social junto con una determinada escala de valores culturales. De esta manera, el uso de determinadas formas de jade, además de representar conceptos cosmológicos tradicionales de una ancestral cosmovisión, también podría reflejar la constitución del antiguo sistema ritual chino (*li*),[90] tal como se conoce en tiempos históricos posteriores, mismo que tuvo una influencia crucial en términos ideológicos y de expresión material en las culturas dinásticas de la Edad del Bronce.

Resulta interesante apuntar que en épocas posteriores en donde se puede documentar la existencia de un sistema ritual elaborado, en la historiografía clásica de los periodos Zhou Oriental y Han, las cualidades del jade se llegaron a equiparar con los ideales morales confucianos de un gobernante o caballero perfecto (*junzi*), al tiempo que en el seno de ideas daoístas se cristalizó una asociación con los poderes mágicos de los inmortales, de manera que el jade era visto como "la encarnación de una moralidad superior (*de*), como un símbolo de la belleza, el poder, la protección, e incluso de la inmortalidad".[91]

En algún momento de su desarrollo sobresaliente, y en el contexto de una patente interacción de índole conflictiva con otras entidades políticas regionales, tal parece que los grupos Liangzhu se expandieron hacia las jefaturas de tintes más seculares que predominaron en la región del *Zhongyuan* del norte de China;[92] pero fracasaron en este intento, y la cultura Liangzhu finalmente se derrumbó, dando lugar a culturas sucesoras diferentes y menos complejas. Su eventual colapso se podría deber a la sobreexplotación de los depósitos de jade y a que los yacimientos de esta materia prima tan valorada se agotaron,[93] o a los conflictos militares cada vez más intensos, los cuales ocasionaron que la estructura social tanto de Liangzhu como de otras jefaturas teocráticas contemporáneas, quedara erosionada.[94] Todo ello pudo haber implicado la desintegración tanto de las redes interregionales del poder, como de las alianzas estratégicas creadas que resultaron en la desaparición de los grupos de elites productores de los jades, que, acaso, al sucumbir a un exagerado ritualismo, fallaron en llevar prosperidad a sus comunidades a través de la comunicación con las entidades sobrenaturales. Y tal parece que tampoco supieron reaccionar de manera eficaz frente a las prolongadas crisis sociales, provocadas por las cada vez más frecuentes y severas catástrofes naturales que afectaron, en particular, a las zonas costeras, a finales del III milenio a. C.[95] Junto con la producción masiva de jades desaparecieron los entierros suntuosos y los complejos rituales de altares y templos, generando una ruptura cultural crítica que derivó en una trayectoria evolutiva divergente, donde el conjunto de las otrora florecientes culturas del jade se colapsaron, en tanto que las jefaturas seculares de la Llanura Central del Norte, alrededor del 2000 a. C., dieron paso a las primeras dinastías de la Edad del Bronce. En éstas, el jade

había perdido su posición privilegiada como material por excelencia del prestigio social y como objetos de un arte ritual destinado, en gran medida, a una parafernalia religiosa; no obstante, siendo un material con tantas cualidades destacadas, siguió ocupando un lugar importante en la cultura material de la civilización milenaria de China. Tal como subraya Childs-Johnson,[96] la variedad tipológica de los objetos de jade de finales del Neolítico ilustra la riqueza de una tradición ritual a partir de la que se gestó la civilización china: los jades, a través de los usos y los simbolismos asociados, se ubican como un marcador primario de las diferencias fundamentales entre la Edad de Piedra y el florecimiento de una civilización madura.

A la luz de los datos actuales cabe plantearse que la existencia de una Edad del Jade, al moldear la transición a los Estados dinásticos de la Edad del Bronce, ha de ser señalada como una etapa importante no sólo en el desarrollo de las sociedades complejas tempranas de China, sino en general en la cristalización de su civilización primigenia. Incluso cabe considerar la posibilidad de que en algunas de estas sobresalientes culturas del jade de finales del Neolítico ya se hubieran desarrollado estructuras estatales y configuraciones urbanas arcaicas, problemática que trabajos arqueológicos futuros habrán de esclarecer mediante la generación de evidencias empíricas más puntuales. Por lo pronto, la reintroducción de una muy vieja noción acerca de la posible existencia en China de una Edad del Jade precedente a la Edad del Bronce, ha redundado en impulsar enormemente los estudios sobre la historia del jade en China, y ha fomentado la discusión académica respecto de las implicaciones de su uso en los procesos sociales de horizontes temporales distintivos, en los que determinados cambios en el repertorio de la cultura material han señalado la gestación de profundas transformaciones culturales, incluyendo una serie de "revoluciones rituales". La talla de piedras semipreciosas como son los jades, representó sin duda una etapa tecnológica trascendental antes de la fundición de los metales, industria que a su vez denotó transformaciones esenciales relacionadas con la aparición de las sociedades urbanas altamente estratificadas que se configuraron durante el II milenio a. C.

En última instancia, los argumentos a favor de la existencia de una Edad del Jade que represente la etapa de transición entre la Edad de Piedra y la del Bronce en China, también son válidos respecto de la metalurgia

desarrollada en las primeras dinastías en la cuenca del Río Amarillo, ya que si bien también se usaban armas de bronces, los suntuosos recipientes de metal estaban destinados principalmente a un consumo conspicuo en tanto bienes de lujo y como parafernalia ritual vinculada al culto a los antepasados del sector de la elite. Ello, al igual que en el caso de los jades de la última etapa prehistórica, involucró un uso reducido como objetos utilitarios. De hecho, destaca que en el periodo de la dinastía Shang, la tecnología usada para las actividades cotidianas siguió siendo básicamente de tipo neolítico con su uso predominante de herramientas de piedra, y no se puede documentar un uso de implementos agrícolas de metal anterior a la fundición de objetos de hierro, a partir de Zhou Oriental. Aun así, tal como puntualiza Paola Demattè, de la misma manera que la tecnología del bronce tuvo un impacto económico crucial, y contribuyó a consolidar una ideología prevaleciente en las dinastías de la Edad del Bronce, el jade pudo haber tenido un impacto similar sobre las sociedades chinas prehistóricas. A través de Demattè podemos recapitular la importancia que desempeñó el jade en estas sociedades:

> La piedra preciosa era demandada, su dureza requirió del desarrollo de una nueva tecnología, y su rareza y costos de producción limitaron su distribución. Es probable que durante el Neolítico Tardío (3000-2000 a. C.) o la "Edad del Jade", estas fuerzas tecnológicas y económicas moldearan el sistema de valores del jade y una nueva ideología. No sabemos lo que pensaba la gente neolítica sobre el jade, pero en un punto determinado en la prehistoria tardía, el jade comenzó a reencarnar una variedad de cualidades deseables.[97]

Cabe sugerir entonces que la antigua noción de una Edad del Jade para la trayectoria del desarrollo cultural chino tiene un gran potencial para entender desde una perspectiva más amplia los elementos característicos de su propia dinámica, que en la forma de la aparición de objetos rituales, pudo haber demarcado el germen de la civilización china[98]. Como bien apunta Demattè en sus reflexiones acerca de este acalorado debate generado en fechas recientes en torno a un antiguo concepto "redescubierto y redesenterrado":

> Lo que hace a una Edad es [así] como un material, una tecnología, una idea, o una institución definen un periodo. El logro alcanzado por los antiguos chinos con un nivel tecnológico necesario para trabajar de una manera eficiente esta piedra dura, el

nacimiento de una industria del jade, la adopción del jade de una condición de valor, la institucionalización de formas de jade, la sublimación del jade como un material simbólico que encarna las cualidades humanas más encumbradas y su transformación en un emblema de distinción socioeconómica, hacen del jade un candidato merecido de una denominación de Edad, lo cual muestra que la clasificación del *Yuejue Shu* no era ninguna construcción mítica. Cuando, hace más de 2 000 años, el autor del *Yuejue Shu* reportó que al hacer armas de un determinado material los sabios siguieron el "espíritu de una Edad" y obtuvieron "poder moral", él reconoció que los avances materiales no vienen solos sino que son parte de complejas estructuras ideológicas.[99]

Podemos concluir este ensayo diciendo que el empleo de unmaterial tan distinguido como es el jade, pese, o quizás precisamente porque haya sido empleado con propósitos predominantementeno utilitarios, no solamente implicó una revolución en términos tecnológicos y económicos, sino también una profunda transformación en cuanto a la estructura política, religiosa e ideológica de estas sociedades complejas tempranas de finales del Neolítico, de manera que el jade, en efecto, representó el espíritu de toda una nueva época cultural que debe haber sido crucial en el proceso de desarrollo de la civilización antigua de China.

AGRADECIMIENTOS

Con sincero agradecimiento a la profesora Flora Botton, por sus amplias y profundas enseñanzas sobre la historia y la cultura milenaria de China, a las que me introdujo cuando cursé la maestría en Estudios de Asia y África en el Colegio de México (1988-1991). Para la elaboración de este ensayo, quisiera también dar las gracias a mi colega Chen Xingcan, del Instituto de Arqueología de China, por haberme enviado algunos artículos relacionados con el debate en torno a la existencia de una Edad del Jade en la secuencia prehistórica de China.

BIBLIOGRAFÍA

Bai Yunxiang y Sun Zhijie, "Zhongguo wenming qiyuan yantaohui Jiyao" ("Resumen del Foro sobre el origen de la civilización china"), *Kaogu*, núm. 6, 1992, pp. 526-549.

Chang, K. C., "An Esssay on Cong", *Orientations*, vol. 20, núm. 6, 1989, pp. 7-43.

_____, "Ritual and Power", en Robert E. Murowchik (ed.), *China. Ancient Culture, Modern Land*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, pp. 61-69.

_____, *The Archaeology of Ancient China,* New Haven, Yale University Press, 1986.

Childs-Johnson, Elizabeth, "Dragons, Masks, Axes and Blades from Four Newly-documented Jade-working Cultures of Ancient China", *Chinese Jade. Selected Articles from Orientations 1983-2003*, [*Orientations*], 2005 [1988], pp. 50-61.

Chinese Jade. Selected Articles from Orientations 1983-2003, Hong Kong, Orientations Magazine, 2005.

Daniel, Glyn, *Historia de la arqueología. De los anticuarios a V. Gordon Childe,* Madrid, Alianza, 1967.

Demattè, Paola, "Longshan Era Urbanism", *Asian Perspectives*, vol. 38, núm. 2, 1990, pp. 119-153.

_____, "The Chinese Jade Age: Between Antiquarianism and Archaeology", *Journal of Social Archaeology*, núm. 6, 2006,pp. 202-226.

Falkenhausen, Lothar Von, "On the Historiographical Orientation of Chinese Archaeology", *Antiquity*, núm. 67, 1993, pp. 839-849.

_____, "Rediscovering the Past", en Robert E. Murowchick (ed.), *China. Ancient Culture, Modern Land,* Norman, University of Oklahoma Press, 1994, pp. 39-49.

_____, "The Regional Paradigm in Chinese Archaeology", en P. L. Kohl y C. Fawcett (eds.), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 198-217.

Huang Tsui-Mei, "Liangzhu. A Late Neolithic Jade-yielding Culture in Southeastern Coastal China", *Antiquity*, núm. 66, 1992, pp. 75-83.

James, Jean M., "Images of Power: Masks of the Liangzhu Culture", *Chinese Jade. Selected Articles from Orientations 1983-2003*, [*Orientations*], 2005 [1991], pp. 101-110.

Liu Li, "The Products of Minds as Well as of Hands: Production of Prestige Goods in the Neolithic and Early State Periods of China", *Asian Perspectives*, vol. 42, núm. 1, 2003, pp. 1-19.

_____, *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Liu Li y Chen Xingcan, "China", en Tim Murray (ed.), *Encyclopedia of Archaeology: History and Discoveries*, vol. I, Santa Barbara, ABC CLÍO, 2001, pp. 315-333.

Lu, J. J. *et al.,* "The Earliest Use of Corundum and Diamond, in Prehistoric China", *Archaeometry*, vol. 47, núm. 1, 2005, pp. 1-12.

Middleton, Andrew y Ian Freestone, "The Mineralogy and Occurrence of Jade", en J. Rawson, *Chinese Jade From the Neolithic to the Qing*, Londres, The British Museum Press, 1995, pp. 413-423.

Mou Yongkang, "An Archaeological Investigation into the Function of the Jade *Bi* and *Cong*", en Rosemary Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhongguo Yuqi),* Colloquies on Art & Archaeology in Asia, núm. 18, Londres, School of Oriental and African Studies, Percival David Foundation of Chinese Art, 1997, pp. 63-76.

_____, "Cai lun yuqi shidai" ("Discutiendo una vez más la Edad del Jade"), *Antología de trabajos de arqueología de Mou Yongkang,* Beijing, Science Press, 2009, pp. 538-547.

_____, "Shuidao chansi he yuqi – Zhonghua wenming qiyuan di ruogan wenti", *Kaogu*, 1993.

Mou Yongkang y Wu Ruzuo, "A Discussion on the Jade Age", en Roderick Whitfield y Wang Tao (trad. y ed.), *Exploring China's Past. New Discoveries and Studies in*

Archaeology and Art, [*International Series in Chinese Art and Archaeology,* núm. 1, Londres, Saffron, 1999, pp. 41-44.

Museo Nacional de China y Oficina de Reliquias Culturales de la Provincia de Zhejiang, *Wenming de zhiguang. Liangzhu wenhua wenwu qingpinzhan* (Catálogo de la exposición sobre la cultura Liangzhu), Beijing, Museo Nacional de China, s./f.

Myres, J. N. L., "Review of the Three Ages: An Essay in Archaeological Method", *English Historical Review*, 1946.

Rawson, Jessica, "Western Zhou Archaeology", *The Cambridge History of Ancient China, From the Origins of* C*ivilization to 221 B.C.*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1999.

_____, (con la colaboración de Carol Michaelson), *Chinese Jade from the Neolithic to the Qing*, Londres, The British Museum Press, 1995.

Salviati, Filippo, "Decorated Pottery and Jade Carving of the Liangzhu Culture", en Roderick Whitfield y Wang Tao (trad. y eds.), *Exploring China's Past. New Discoveries and Studies in Archaeology and Art,* International Series in Chinese Art and Archaeology, núm. 1, Londres, Saffron, 1999, pp. 213-226.

Shuo Zhi, "A Preliminary Analysis of the Liangzhu Culture", *Chinese Archaeology*, vol. 1, 2001, pp. 30-35.

Sun Zhixin, "A Chronology of the Decoration of Liangzhu Jades", en Rosemary E. Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhongguo Yuqi), Colloquies on Art & Archaeology in Asia*, núm. 18, Londres, Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies, 1997, pp. 49-62.

_____, "The Liangzhu Culture: Its Discovery and its Jades", *Early China*, vol. 16, núm. 1, 1993, pp. 1-38.

Teng Shu'ping, "A Theory of the Three Origins of Jade Culture in Ancient China", en Rosemary Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhonguo Yuqi), Colloquies on Art & Archaeology in Asia*, núm. 18, Londres, Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies, 1997, pp. 9-26.

Thorp, Robert L., *China in the Early Bronze Age. Shang Civilization*, Filadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

Underhill, Anne, "China, Neolithic Cultures", en D. M. Pearsall (ed.), *Encyclopedia of Archaeology*, vol. 2, New Cork, Elsevier Inc., 2008, pp. 554-569.

Wang Mingda, "A Study of Jades of the Liangzhu Culture: The Function of Liangzhu Jades Based on Evidence from Tomb No. 20 at Fanshan", en Rosemary Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhongguo Yuqi), Colloquies on Art & Archaeology in Asia*, núm. 18, Londres, Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies, 1997, pp. 37-47.

Wen Guang y Jing Zhichun "A Geoarchaeological Study of Chinese Archaic Jade", en Rosemary Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhongguo Yuqi), Colloquies on Art & Archaeology in Asia*, núm. 18*,* Londres, Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies, 1997, pp. 105-122.

_____, "Chinese Neolithic Jades: A Preliminary Geoarchaeological Study", *Geoarchaeology*, vol. 7, núm. 3, 1992, pp. 251-275.

Wiesheu, Walburga, “Asentamientos amurallados y ciudades-palacio en el proceso de la transformación urbana y estatal en China”, en López Aguilar, F., W. Wiesheu y P. Fournier (coords.), *Perspectivas de la investigación arqueológica,* vol. III, México, INAH/ENAH-PROMEP, 2008, pp. 9-32.

_____, “Cambios climáticos globales y trayectorias evolutivas en la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China”, en Wiesheu W. y P. Fournier (eds.), *Perspectivas de la Investigación Arqueológica,* vol. IV, México, INAH/ENAH, 2010, pp. 77-103.

_____, “Culturas tempranas e industria lapidaria del jade en el Neolítico Terminal en China. Consideraciones en torno al debate sobre una Edad del Jade”, en Wiesheu W. y G. Guzzy (coords.), *Estudios recientes sobre el jade y otras piedras verdes: perspectivas interdisciplinarias e interculturales*, México, INAH, 2011, en prensa.

_____, “El chamanismo en la cosmovisión de la China Antigua”, *El chamanismo y las fuerzas de la naturaleza*, Memoria Electrónica del II Encuentro Internacional por la Naturaleza, Unión Mundial por la Naturaleza (UICN), México, Playa del Carmen, 2005,pp. 35-53.

_____, “El pasado al servicio del presente: interpretaciones nacionalistas del surgimiento de la civilización china”, *Estudios de Asia y África*, vol. XLI, núm. 3, 2006, pp. 365-383.

_____, “La orientación chamánica de la religión temprana en China”, en Valverde Valdés, M. C. y M. Ruiz Velasco Bengoa (coords.), *Teoría e Historia de las Religiones,* México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM*,* 2010, pp. 137-157.

Wiesheu, Walburga y Chen Xingcan, “El paso a la vida eterna. Usos del jade en las prácticas funerarias de las dinastías Zhou a Han en China”, en Fournier, P., C. Mondragón y W. Wiesheu (eds.), *Ritos de Paso. Arqueología y Antropología de las Religiones,* vol. III, México, INAH/ENAH-PROMEP, 2009, pp. 81-101.

Wu Ruzuo y Xu Jixun, *Liangzhu wenhua xingluoshi (The Rise and Fall of Liangzhu Culture)*, Beijing, Academia de Ciencias Sociales, 2009.

Xie Zhongli, “Yuqi Shidai. Yige Xin Gainian de Fenxi” (“Edad de Jade. Análisis de un nuevo concepto”), *Kaogu,* núm. 19, 1994,pp. 832-836.

Yang Boda, “Shilun xianyuqi gongyi ji yuqi gongyi zhi qubie yu tedian” (“Sobre los rasgos distintivos de las tecnologías del trabajo pre-jade y jade”), *Kaogu*, núm. 10, 2004, pp. 62-68.

Zhou Ying y Wu Jing, *Zhongguo 5000 nian wenming di yi zheng. Liangzhu wenhua yu Liangzhu guguo,* (*The First Evidence of the 5000-year Civilization of China. Liangzhu Culture and Early State of Liangzhu*), Hangzhou, Universidad de Zhejiang, 2004.

SITIOS EN LÍNEA

People’s Daily Online: Guo Dashun, “ ‘Jade Age’ existed in China 5 000 years ago: experts”, en http://english.peopledaily.com.cn/200402/25/eng20040225_135852.shtml.

NOTAS

1 Cfr. Glyn Daniel, *Historia de la Arqueología. De los anticuarios a V. Gordon Childe*, Madrid, Alianza, 1967.

2 Mou Yongkang y Wu Ruzuo, "A Discussion on the Jade Age", en Roderick Whitfield y Wang Tao (trad. y ed.), *Exploring China's Past. New Discoveries and Studies in Archaeology and Art*, [*International Series in Chinese Art and Archaeology*, núm. 1], Londres, Saffron, 1999, pp. 41-44.

3 En "The Chinese Jade Age: Between Antiquarianism and Archaeology", *Journal of Social Archaeology*, núm. 6, 2006, pp. 202-226.

4 Jessica Rawson, *Chinese Jade from the Neolithic to the Qing*, Londres, The British Museum Press, 1995. Otro sinólogo occidental que rechaza la idea de una Edad del Jade para la secuencia china es Thorp, quien argumenta que sólo algunas culturas neolíticas en esta área explotaron el jade en un grado notable: Robert L. Thorp, *China in the Early Bronze Age*. *Shang Civilization*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006.

5 Paola Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*

6 *Idem.,* p. 203.

7 Wen Guang y Jing Zhichun, *"A Geoarchaeological Study of Chinese Archaic Jade",* en Rosemary Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhongguo Yuqi), Colloquies on Art & Archaeology in Asia,* núm. 18, Londres, Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies, 1997, pp. 105-122.

8 Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*

9 *Yuejue Shu*, "Waizhuan, Ji Baojian", vol. 2, *juan* 11. Citado en Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*, pp. 203-204.

10 *Idem.*

11 Cfr. Walburga Wiesheu, "Asentamientos amurallados y ciudades-palacio en el proceso de la transformación urbana y estatal en China", en López Aguilar, F., W. Wiesheu y P. Fournier (coords.), *Perspectivas de la investigación arqueológica*, vol. III, México, INAH/ENAH-PROMEP, 2008, pp. 9-32.

12 Wen y Jing, "A Geoarchaeological Study…", *op. cit.*, p. 105.

13 Guo Dashun, " 'Jade Age' existed in China 5 000 years ago: experts", *People's Daily Online.* [Consultado el 11 de abril de 2009, en http://english.peopledaily.com.cn/200402/25/eng20040225_135852.shtml].

14 Rawson, "Western Zhou Archaeology", citado en Walburga Wiesheu y Chen Xingcan, "El paso a la vida eterna. Usos del jade en las prácticas funerarias de las dinastías Zhou a Han en China", en Fournier, P., C. Mondragón y W. Wiesheu (eds.), *Ritos de paso. Arqueología y Antropología de las religiones*, vol. III, México, INAH/ENAH-PROMEP, 2009, pp. 81-101.

15 Coincidimos aquí con Thorp, *China in the Early Bronze Age… op. cit.,* cuando señala que la designación de "Neolítico Terminal" tiene la virtud de que acota más estrechamente una parte final discreta dentro de la larga etapa neolítica en China (cuyo comienzo se remonta al menos al 10 000 a. C.), pero ésta, también denominada "Era Longshan", en ocasiones también se considera como un periodo calcolítico debido a la aparición de objetos de metal, término que por su escasa presencia difícilmente se justifica.

16 Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*, p. 204.

17 K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China,* citado en Demattè, *op. cit.*, p. 4.

18 *De rerum natura*, Libro v: 1282-1285, 1975, en Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*, p. 205.

19 J. N. L. Myres, "Review of the Three Ages: An Essay in ArchaeologicalMethod", citado en Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*, p. 205.

20 Demattè, *op. cit.*, pp. 205-206.

21 *Idem.*

22 Lothar von Falkenhausen, "Rediscovering the Past", en Robert E. Murowchick (ed.), *China. Ancient Culture, Modern Land*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, pp. 39-49.

23 Falkenhausen, "On the Historiographical Orientation of Chinese Archaeology", *Antiquity*, vol. 67, 1993, pp. 839-849. Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*

24 Falkenhausen, "Rediscovering the Past", *op. cit.*

25 Falkenhausen, "The Regional Paradigm in Chinese Archaeology", en P. L. Kohl y C. Fawcett (eds.), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 198-217. Liu Li y Chen Xingcan, "China", en Tim Murray (ed.), *Encyclopedia of Archaeology: History and Discoveries*, vol. I, Santa Barbara, ABC CLÍO, 2001, pp. 315-333. Wiesheu, "El pasado al servicio del presente: interpretaciones nacionalistas del surgimiento de la civilización china", *Estudios de Asia y África*, vol. XLI, núm. 3, 2006, pp. 365-383.

26 Museo Nacional de China y Oficina de Reliquias Culturales de la Provincia de Zhejiang, *Wenming de zhiguang. Liangzhu wenhua wenwu qingpinzhan* (Catálogo de la exposición sobre la cultura Liangzhu).

27 En este libro de 2004, sus autores resaltan varios logros de dicha "civilización" de unos cinco mil años de antigüedad, tanto de sus sustanciales desarrollos materiales plasmados en determinados avances tecnológicos y científicos, como de sus características en cuanto a aspectos religiosos y espirituales; uno de los subcapítulos de dicho volumen profusamente ilustrado y en el que se hacen comparaciones puntuales con otras civilizaciones del mundo, tiene como título sugestivo "El espíritu del jade".

28 Mou y Wu, "A Discussion on the Jade Age", *op. cit*. Mou, "*Cai lun yuqi shidai*" ("Discutiendo una vez más la Edad del Jade"), *Antología de trabajos de arqueología de Mou Yongkang*, Beijing, Science Press, 2009, pp. 538-547.

29 "*Shitan yuqi shidai – Zhonghua wenming qiyuan de tansuo*". Por otro lado, Guo menciona que fue su colega Sun Shoudao, quien a raíz de los hallazgos arqueológicos hechos en los complejos ceremoniales de la cultura Hongshan propuso, ya desde 1982, la existencia de una Edad del Jade para China.

30 Este modelo de "sistemas regionales y secuencias locales", formulado principalmente sobre la base de complejos cerámicos distintivos, planteó la existencia de por lo menos seis tradiciones neolíticas diferentes que se conformaron en el área comprendida por la China histórica, subdivididas a su vez en una serie de fases locales, y desarrolladas cada una de un modo independiente, pero las cuales al interactuar dieron lugar al proceso de génesis de la civilización china (lo cual por su parte había llevado a K. C. Chang a formular la existencia de una "esfera de interacción protochina"); este nuevo modelo multirregional del

origen de la civilización china brindó un marco teórico y metodológico apropiado para una reconstrucción más confiable de la prehistoria china y fue fundamental en el abandono del anterior modelo mononuclear, en que las culturas neolíticas fuera del supuesto corazón o la cuna de su civilización la Llanura Central del Río Amarillo habían sido consideradas como marginales o periféricas a la corriente principal de su desarrollo, cuando ahora nuevos datos han revelado que éstas en realidad han desarrollado sociedades complejas al mismo tiempo que las de Yangshao y Longshan en el *Zhongyuan*, o incluso se puede postular que más complejas que éstas últimas (cfr. Liu y Chen, "China", *op. cit.*).

31 Guo, " 'Jade Age' existed…", *op. cit.*

32 Cfr. Mou y Wu, "A Discussion on the Jade Age", *op. cit*.

33 Xie Zhongli, "*Yuqi Shidai. Yige Xin Gainian de Fenxi*" (Edad de Jade. Análisis de un nuevo concepto), *Kaogu*, núm. 19, 1994, pp. 832-836.

34 Mou y Wu, "A Discussion on the Jade Age", *op. cit.*

35 Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.* Wiesheu, "Culturas tempranas e industria lapidaria del jade en el Neolítico Terminal en China. Consideraciones en torno al debate sobre una Edad del Jade", en Wiesheu W. y G. Guzzy (coords.), *Estudios recientes sobre el jade y otras piedras verdes: perspectivas interdisciplinarias e interculturales*, México, INAH, 2011, en prensa.

36 En esa institución, la autora de este ensayo tuvo oportunidad de realizar una estancia de investigación sabática en 2006.

37 Mou, "An Archaeological Investigation into the Function of the Jade *Bi* and *Cong*", en Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhongguo Yuqi)… op. cit.* Mou y Wu, "A Discussion on the Jade Age", *op. cit.*

38 Véase por ejemplo, Elizabeth Childs-Johnson, "Dragons, Masks, Axes and Blades from Four Newly-documented Jade-working Cultures of Ancient China", *Chinese Jade. Selected Articles from Orientations* 1983-2003, [*Orientations*], 2005 [1998], pp. 50-61.

39 Rawson, *Chinese Jade from the Neolithic to the Qing... op. cit.*

40 *Ibid*. p. 28.

41 *Idem.*

42 Mou y Wu, "A Discussion on the Jade Age", *op. cit.*

43 Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*

44 Cfr. Daniel, *op. cit.*

45 Demattè, "Longshan Era Urbanism", *Asian Perspectives*, vol. 38, núm. 2, 1990, pp. 119-153.

46 Teng, Shu'ping, "A Theory of the Three Origins of Jade Culture in Ancient China", en Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhongguo Yuqi)… op. cit.*

47 Los que anteriormente se habían considerado como los jades más tempranos son piezas del sitio ruso Suruktaakh-Khaya, que data del milenio V a. C. Por otra parte, algunas piezas de la cultura Hemudu del curso inferior del Yangzi, serían más o menos contemporáneas de las de Chaihai del noreste de China, pero resultaron ser pseudojades. Cfr. Wen y Jing, "A Geoarchaeological Study…", *op. cit*. Anne Underhill, "China, Neolithic Cultures", en D. M. Pearsall (ed.), *Encyclopedia of Archaeology*, vol. 2, New

Cork, Elsevier Inc., 2008, pp. 554-569. Véase la figura 1 para una secuencia de culturas neolíticas en que se han encontrado objetos de jade.

48 Teng, "A Theory of the Three Origins of Jade Culture in Ancient China", *op. cit.*

49 Wen y Jing, "A Geoarchaeological Study…", *op. cit.*

50 Liu Li, "The Products of Minds as Well as of Hands: Production of Prestige Goods in the Neolithic and Early State Periods of China", *Asian Perspectives*, vol. 42, núm. 1, 2003, pp. 1-19. Véase la figura 2.

51 Es apenas a partir del siglo XIX que se empezó a importar la jadeíta desde Birmania, en tanto que la nefrita del área de Hetian (Khotan) en la actual provincia de Xinjiang (donde se encuentran el Río del Jade Blanco y el del Jade Verde), se pudo haber introducido desde finales del periodo Shang, según señalan Wen y Jing, "A Geoarchaeological Study…" *op. cit.* Cabe señalar que la palabra china *yu* para designar al jade es en realidad un término genérico que hace referencia a una serie de materiales de aspectos análogos, pero sólo los minerales de la nefrita y la jadeíta (o *feicui* en chino) se consideran como jades verdaderos (*zhenyu*), a diferencia de los llamados "pseudojades" y "jades falsos".

52 Andrew Middleton y Ian Freestone, "The Mineralogy and Occurrence of Jade", en J. Rawson, *Chinese Jade… op. cit.* Wen y Jing, "A Geoarchaeological Study…", *op. cit*.

53 Wen y Jing, *op. cit.*

54 Yang Boda, *"Shilun xianyuqi gongyi ji yuqi gongyi zhi qubie yu tedian"*, "Sobre los rasgos distintivos de las tecnologías del trabajo prejade y jade", *Kaogu*, núm. 10, 2004, pp. 62-68.

55 J. J. Lu *et al*., "The Earliest Use of Corundum and Diamond, in Prehistoric China", *Archaeometry*, vol. 47, núm. 1, 2005, pp. 1-12.

56 Childs-Johnson, "Dragons, Masks, Axes…", *op. cit.*

57 Se ha apuntado que los diversos objetos de jade encontrados desde Chahai hasta Hongshan en el noreste de China, podrían connotar toda una evolución en la representación de los dragones más antiguos de China, y quisiera mencionar que personalmente tuve la oportunidad de apreciar estas piezas de dragón en ocasión de una visita a varios sitios (entre ellos Chahai y Niuheliang) de estas culturas en el año de 1992, durante mi estancia como becaria del gobierno chino en el entonces llamado Departamento de Arqueología (*Kaoguxi*) de la Universidad de Beijing.

58 Huang Tsui-Mei, "Liangzhu. A Late Neolithic Jade-yielding Culture in Southeastern Coastal China", *Antiquity*, núm. 66, 1992, pp. 75-83.

59 Sun Zhixin, "A Chronology of the Decoration of Liangzhu Jades", en Rosemary E. Scott (ed.), *Chinese Jades (Zhongguo Yuqi)*, *Colloquies on Art & Archaeology in Asia*, núm. 18, Londres, Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies, 1997, pp. 49-62.

60 Huang, "Liangzhu. A Late Neolithic…" Jean M. James, "Images of Power: Masks of the Liangzhu Culture", *Chinese Jade. Selected Articles from Orientations* 1983-2003, [*Orientations*], 2005 [1991], pp. 101-110. Véase la figura 3.

61 Filippo Salviati, "Decorated Pottery and Jade Carving of the Liangzhu Culture", en Whitfield y Wang (trad. y eds.), *Exploring China's Past… op. cit.*

62 Acaso se puede asumir que la existencia de tal posición determinada de los objetos en algunos entierros neolíticos ya estaría prefigurando el desarrollo posterior de piezas funerarias especificas del jade que llegarían a envolver por completo el cuerpo de los difuntos, como es el caso de los trajes de jade de las dinastías Zhou a Han. Cfr. Wiesheu y Chen, "El paso a la vida eterna…", *op. cit*. Véase la width="60%".

63 Huang, "Liangzhu . A Late Neolithic…", *op. cit.*

64 *Idem.*

65 Wen Guang en 1991 citado en Sun, "A Chronology of the Decoration of Liangzhu Jades", *op. cit.* Wen y Jing, "Chinese Neolithic Jades: A Preliminary Study", *op. cit.*

66 Cfr. Middleton y Freestone, "The Mineralogy and Occurrence…", *op. cit.*

67 Por ejemplo, en el *Zhouli* se prescribe que: "Utiliza el jade para hacer seis *qi* para venerar al Cielo, la Tierra y los Cuatro Rumbos Terrenales. Con un *bi* de azul cielo se venera al Cielo; con un *cong* amarillo, a la Tierra". Citado en Huang, "Liangzhu. A Late Neolithic…", *op. cit.,* p. 75.

68 Rawson, "Chinese Jade From the Neolithic…", *op. cit.*

69 K. C. Chang, "An Esssay on Cong", *Orientations*, vol. 20, núm. 6, 1989, pp. 7-43; y "Ritual and Power", en Robert E. Murowchik (ed.), *China. Ancient Culture, Modern Land*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, pp. 61-69. James, "Images of Power…". Mou, "An Archaeological Investigation...", *op. cit.* Wu y Xu, *Liangzhu wenhua xingluoshi (The Rise and Fall of Liangzhu Culture), op. cit.* Véase la figura 5.

70 Teng, "A Theory of the Three Origins…", *op. cit.*

71 Mou, *"Cai lun yuqi shidai"* ("Discutiendo una vez más la Edad del Jade"), *op. cit.*

72 Huang, "Liangzhu. A Late Neolithic…", *op. cit.*

73 Liu, "The Product of Minds as Well as of Hands…", *op. cit.*

74 James, "Images of Power…", *op. cit.*

75 *Idem.*

76 Teng cita a Mou, "*Shuidao chansi he yuqi – Zhonghua wenming qiyuan di ruogan wenti*", *Kaogu*, 1993.

77 James, *op. cit.*

78 Cfr. Wiesheu, "El chamanismo en la cosmovisión de la China Antigua", *El chamanismo y las fuerzas de la naturaleza*, Memoria Electrónica del II Encuentro Internacional por la Naturaleza, Unión Mundial por la Naturaleza (UICN), México, Playa del Carmen, 2005, pp. 35-53; y "La orientación chamánica de la religión temprana en China", en Valverde Valdés, M. C. y M. Ruiz Velasco Bengoa (coords.), *Teoría e Historia de las Religiones*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2010, pp. 137-157.

79 Citado en Bai Yunxiang y Sun Zhijie, *"Zhongguo wenming qiyuan yantaohui Jiyao"* ("Resumen del Foro sobre el origen de la civilización china"), *Kaogu,* núm. 6, 1992, pp. 526-549.

80 W. D. Jiang, "*Liangzhu yuqi de yuanliao he zhizuo*", 1999, citado en Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.* Liu, "The Products of Minds…", *op. cit.*

81 Liu, *op. cit.*

82 *Idem.,* p. 14.

83 Huang menciona, por ejemplo, que en el *Yu Gong* (Tributo de Yu) del libro clásico confuciano del *Shujing,* esta área sureña es descrita como la tierra de los *Niao Yi* o *Dai Yi*, es decir, de los "Bárbaros de Pájaros o de Islas".

84 Huang, "Liangzhu. A Late Neolithic Jade…", *op. cit.*

85 Un análisis más amplio apoyado en la información arqueológica reciente de la trayectoria evolutiva divergente, seguida en la etapa de transición a la Edad del Bronce, en cuanto a las diversas culturas neolíticas regionales, puede encontrarse en Wiesheu, "Cambios climáticos globales y trayectorias evolutivas en la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China", en Wiesheu W. y P. Fournier (eds.), *Perspectivas de la investigación arqueológica*, vol. IV, México, INAH/ENAH, 2010, pp. 77-103.

86 Wen y Jing, "A Geoarchaeological Study…", *op. cit.*, p. 20.

87 Cfr. Liu y Chen, "China", *op. cit.*

88 Shuo Zhi, "A Preliminary Analysis of the Liangzhu Culture", *Chinese Archaeology*, vol. 1, 2001, pp. 30-35.

89 Mou y Wu, "A Discussion on the Jade Age", *op. cit*. Mou, "*Cai lun yuqi shidai*…", *op. cit.*

90 Se reproduce aquí la cita textual en cuestión, Mou y Wu, (*op. cit.*, pp. 42-43), donde estos autores argumentan que "el uso del jade en la China temprana estaba estrechamente asociado a prácticas rituales, y a la vez formaba parte de un sistema ritual. Los jades también han sido llamados objetos sagrados. El ritual en sí apareció más temprano que los sistemas rituales en su sentido social; el anterior expresa la relación entre hombre y divinidad, mientras que el segundo concierne las relaciones humanas en la sociedad. Antes de que el jade se haya usado en el ritual, la cerámica pintada era probablemente el material más usado para vasijas y objetos funerarios, pero éste no denotó un sistema social jerárquico […]. Las vasijas rituales de bronce en Shang y Zhou eran transformadas de meros objetos rituales en objetos que denotaron el estatus social. Pero la aparición del jade, en particular en las hachas, en relación con otros objetos de jade, marcó el comienzo de tal transformación".

91 Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*, p. 211.

92 No sólo fue notoria la influencia de rasgos materiales de la cultura Liangzhu sobre algunas jefaturas del norte, como es en particular la aparición de elementos ceremoniales en el sitio de Taosi en la provincia de Shanxi —el cual en vista de la identificación de un edificio palaciego a mi parecer ya pudo haber presentado una organización estatal en el Neolítico Terminal—, sino también se cree, por ejemplo, que los entierros de un cementerio en Huating, ubicado en la ruta de la expansión hegemónica de Liangzhu hacia el *Zhongyuan*, podrían corresponder a miembros de la elite Liangzhu, fallecidos en la expedición militar al norte. Cfr. Shuo, "A Preliminary Analysis of …", *op. cit.*

93 Wen y Jing, "A Geoarchaeological Study…", *op. cit.*

94 Demattè, "The Chinese Jade Age…", *op. cit.*

95 Liu, "'The Products of Minds…", *op. cit.*, y *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States…op. cit*. Wiesheu, "Cambios climáticos globales y trayectorias evolutivas…", *op. cit.*

96 Childs-Johnson, "Dragons, Masks, Axes…", *op. cit.*

97 Demattè, “The Chinese Jade Age…”, *op. cit.* p. 210-211.
98 Mou y Wu, “A Discussion on the Jade Age…”, *op. cit.* Mou, “*Cai lun yuqi*…”, *op. cit.*
99 Demattè, “The Chinese Jade Age…”, *op. cit.*, p. 221.

II. UNA NOVIA PARA EL DIOS DEL RÍO. XIMEN BAO Y LA ERRADICACIÓN DE LOS SACRIFICIOS HUMANOS EN CHINA ANTIGUA

Ignacio Villagrán

En una sección agregada al capítulo "Biografías divertidas" (*Huaji Liezhuan* 滑稽列傳) de la obra *Registros del historiador* (*Shiji* 史記), de Sima Qian 司馬遷 (145-*ca.* 86 a.n.e), se narra la historia de un magistrado del periodo de los Reinos Combatientes que puso fin a los sacrificios humanos ofrecidos al dios del Río Amarillo (*Hebo* 河伯).[1] La historia de Ximen Bao 西門豹 ejemplifica de manera paradigmática la estrategia de erradicación de los "cultos perniciosos" (*yinsi* 淫祀), una de las estrategias utilizadas por los representantes de los distintos reinos y las sucesivas dinastías imperiales en China al enfrentarse con algunas creencias locales.[2] En ella se pone de manifiesto hasta qué punto la confrontación entre los funcionarios y las deidades locales podía convertirse en una lucha por la supervivencia de los actores involucrados. Mi contribución a este volumen consiste en ofrecer una traducción completa de esta historia, seguida de un breve análisis de los actores implicados en la contienda y de las lógicas de sus acciones.

DE CÓMO XIMEN BAO ACABÓ CON EL CULTO AL DIOS DEL RÍO

魏文侯時，西門豹為鄴令。豹往到鄴，會長老，問之民所疾苦。長老曰："苦為河伯娶婦，以故貧。"豹問其故，對曰："鄴三老、廷掾常歲賦斂百姓，收取其錢得數百萬，用其二三十萬為河伯娶婦，與祝巫共分其餘錢持歸。當其時，巫行視小家女好者，云是當為河伯婦，即娉取。洗沐之，為治新繒綺穀衣，閒居齋戒；為治齋宮河上，張緹絳帷，女居其中。為具牛酒飯食，行十餘日。共粉飾之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中。始浮，行數十里乃沒。其人家有好女者，恐大巫祝為河伯取之，以故多持女遠逃亡。以故城中益空無人，又困貧，所從來久遠矣。民人俗語曰'即不為河伯娶婦，水來漂沒，溺其人民'云。"西門豹曰："至為河伯娶婦時，願三老、巫祝、父老送女河上，幸來告語之，吾亦往送女。"皆曰："諾。"

En la época del marqués Wen de Wei,[3] Ximen Bao fue enviado a Ye.[4] Al llegar a Ye, Bao se reunió con los notables de dicha localidad y les preguntó cuáles eran los males que aquejaban al pueblo. Los notables respondieron: “Los sufrimientos del pueblo son causados por la costumbre de ofrecer una joven para que se case con el dios del Río;[5] es por eso que somos tan pobres.” Bao preguntó entonces a qué se debía esto, y recibió la siguiente respuesta: “El Tres Veces Venerable[6] y el Oficial Asistente habitualmente recolectan impuestos de la gente, alcanzando un valor de algunos millones. De esta suma, utilizan unos doscientos o trescientos mil para el casamiento del dios del Río, y se reparten, con la Chamán, el monto restante para administrarlo. Llegado el momento, la Chamán inspecciona las casas de la gente del pueblo en busca de jóvenes bonitas; les dice que es para desposarlas con el dios del Río. Las baña y les ordena que se vistan con exquisitos brocados de seda, que permanezcan en sus casas, y que se abstengan de comer carne y tomar vino. Luego les ordena trasladarse a un palacete sobre la orilla del río, donde ellas deben continuar su ayuno. [Finalmente] cierra las cortinas rojizas. Las jóvenes deben residir allí [hasta el día de la boda]. [Sus familias] deben proveer la carne y el vino para los banquetes que se realizan en los siguientes diez días. Todo ello ocasiona grandes pérdidas. La hija que va a casarse es colocada sobre una camilla, y se le ordena a esta joven que permanezca dentro de la misma cuando es echada al río. Al comienzo, [la camilla] flota, pero luego de unos diez *li* aproximadamente, comienza a hundirse. Todas aquellas familias que tienen hijas bonitas temen que la Gran Chamán se las lleve al dios del Río. Es por eso que muchas entre ellas toman a sus hijas y huyen lejos de aquí. Así es que en nuestra ciudad ya no hay ninguna ganancia y se ha vuelto un despoblado. Progresivamente todo se vuelve extenuante y pobre; el origen de esto es muy antiguo. El dicho popular reza: ‘Si no se le ofrece una joven al dios del Río, el agua llegará y lo cubrirá todo, ahogando a todo el pueblo.’ ” Ximen Bao dijo: “Cuando llegue el momento de ofrecerle una joven al dios del Río, deseo que el Tres Veces Venerable, la Chamán, y todos los notables junto con sus hijas estén presentes a la orilla del río. Por favor, vengan a informarme a mí también, que yo también pienso llevar a mi hija.”[7] Todos prometieron que así se haría.

至其時，西門豹往會之河上。三老、官屬、豪長者、裏父老皆會，以人民往觀之者三二千人。其巫，老女子也，已年七十。從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫后。西門豹曰：“呼河伯婦來，視其好醜。”即將女出帷中，來至前。豹視之，顧謂三老、巫祝、父老曰：“是女子不好，煩大巫嫗為入報河伯，得更求好女，后日送之。”即使吏卒共抱大巫嫗投之河中。有頃，曰：“巫嫗何久也？弟子趣之！”復以弟子一人投河中。有頃，曰：“弟子何久也？復使一人趣之！”復投一弟子河中。凡投三弟子。西門豹曰：“巫嫗弟子是女子也，不能白事，煩三老為入白之。”復投三老河中。西門豹簪筆磬折，向河立待良久。長老、吏傍觀者皆驚恐。西門豹顧曰：“巫

嫗、三老不來還，柰之何？”欲復使廷掾與豪長者一人入趣之。皆叩頭，叩頭且破，額血流地，色如死灰。西門豹曰：“諾，且留待之須臾。”須臾，豹曰：“廷掾起矣。狀河伯留客之久，若皆罷去歸矣。”鄴吏民大驚恐，從是以后，不敢復言為河伯娶婦。

Llegado el día, Ximen Bao se dirigió a la orilla del río donde se hallaban todos reunidos. El Tres Veces Venerable, los oficiales subalternos, los notables locales y todos los jefes de familia se encontraban allí reunidos, y también observaban la escena unas dos mil o tres mil personas del pueblo. La Chamán era una mujer anciana, quien ya había cumplido setenta años. Sus diez discípulas estaban ahí, todas ellas vestidas de seda blanca cruda, paradas detrás de la Gran Chamán. Ximen Bao dijo: “Traigan a la joven del dios del Río ante mí, quiero inspeccionar si es adecuada.” Enseguida, la joven se asomó detrás de las cortinas, y llegó delante de él. Bao la examinó, luego giró y dijo al Tres Veces Venerable, a la Chamán y a los jefes de familia: “Esta joven no es adecuada, me permito molestar a la Gran Hechicera para que entre [al río] a informarle al dios del Río. Será necesario buscar otra jovencita. En algunos días más se la traeremos.” Inmediatamente ordenó a los guardias que aprehendieran a la Gran Hechicera y la arrojaran al medio del Río. Al rato, dijo: “¿Cómo es posible que la Gran Hechicera tarde tanto? Que una de sus discípulas vaya a buscarla.” Entonces, una de las discípulas fue arrojada al río. Al cabo de un tiempo, dijo: “¿Cómo es posible que la discípula tarde tanto? Les ordeno que vuelvan a mandar a otra persona a buscarlas.” Nuevamente, otra de las discípulas fue arrojada al río. En total, fueron tres las discípulas que fueron arrojadas al río. Ximen Bao dijo: “La Hechicera y sus discípulas son mujeres, no son capaces de resolver este asunto; me permito molestar al Tres Veces Venerable para que ingrese al río a aclarar este asunto.” Así fue que el Tres Veces Venerable fue arrojado al río. Ximen Bao colocó su pincel detrás de su oreja e hizo una leve reverencia en dirección al río; se mantuvo en esa posición por un buen rato. Los notables locales, los oficiales y los espectadores, todos ellos estaban aterrorizados. Ximen Bao se volteó hacia ellos y dijo: “La Hechicera y el Oficial a cargo de Cultura aún no regresan, ¿por qué será?” [Ximen Bao] expresó su deseo de ordenar nuevamente que el Oficial Asistente o alguno de los notables locales se metiese [al río] a buscarlos. Todos hicieron *koutou*[8], hicieron *koutou* hasta lastimarse, y la sangre de sus frentes corrió por la tierra, su color era como el de las cenizas. Ximen Bao dijo: “Está bien. Permaneceremos aquí un tiempo más.” Al cabo de un tiempo, Bao dijo: “Que el Oficial Asistente se levante. Aparentemente el dios del Río ha decidido retener a sus huéspedes hasta tarde. Al parecer, todos nosotros podremos regresar a nuestras actividades.”

Los oficiales y la gente de Ye estaban aterrorizados. Desde ese entonces, nadie se atrevió jamás a volver a hablar de ofrecerle una joven al dios del Río.

西門豹即發民鑿十二渠，引河水灌民田，田皆溉。當其時，民治渠少煩苦，不欲也。豹曰：“民可以樂成，不可與慮始。今父老子弟雖患

苦我，然百歲后期令父老子孫思我言。”至今皆得水利，民人以給足富。十二渠經絕馳道，到漢之立，而長吏以為十二渠橋絕馳道，相比近，不可。欲合渠水，且至馳道合三渠為一橋。鄴民人父老不肯聽長吏，以為西門君所為也，賢君之法式不可更也。長吏終聽置之。故西門豹為鄴令，名聞天下，澤流後世，無絕已時，幾可謂非賢大夫哉！

Ximen Bao inmediatamente puso a la gente del pueblo a cavar doce canales, logrando que las aguas del río irrigaran las tierras de aquella localidad. Todos los campos recibieron agua. En este tiempo, la gente del pueblo estaba un tanto agobiada por la tarea de cavar los canales, y ya no deseaban hacerlo. Bao les dijo: “El pueblo podrá alegrarse una vez que [el trabajo] haya sido completado, no deben preocuparse tanto por el comienzo de este emprendimiento. Aunque hoy los jefes de familia, los hijos y los hermanos menores me culpan por su sufrimiento, dentro de cien años vuestros descendientes recordarán mis palabras.” Aun hoy, todos gozan de los beneficios del agua, de manera tal que la gente del pueblo se ha vuelto relativamente próspera. Los doce canales atravesaban el camino real, y perduraron hasta la fundación de la dinastía Han. Por este motivo, algunos altos funcionarios pensaron construir puentes sobre los doce canales, para acortar las distancias, pero esto no fue posible. Deseaban bloquear el agua de los canales; aun más, llegando al camino real pensaban en cerrar tres de los canales para construir un puente. La gente y los jefes de familia de Ye se negaron a escuchar a los funcionarios, ya que consideraban que lo instituido por Ximen correspondía a la conducta de un caballero respetable, y que el modo de actuar de un caballero virtuoso no debe ser modificado. Finalmente, los altos funcionarios tuvieron que adaptarse a lo que les fue dicho. Si bien Ximen Bao fue magistrado en Ye, su fama llego a todos los rincones, alcanzando a las generaciones futuras, perdurará a lo largo de los años. ¿Cómo es posible negar que fuera un gobernante virtuoso?

傳曰：“子產治鄭，民不能欺；子賤治單父，民不忍欺；西門豹治鄴，民不敢欺。”三子之才能誰最賢哉？辨治者當能別之。

La tradición dice: “Zichan fue gobernante de Zheng; la gente no podía engañarlo. Zijian fue gobernante de Danfu; la gente no soportaba engañarlo. Ximen Bao fue gobernante de Ye; la gente no se atrevía a engañarlo.” De estos tres talentosos caballeros, ¿quién fue el más virtuoso? Si se sabe diferenciar a aquéllos que gobiernan, entonces será posible establecer las distinciones”.[9]

LOS MANDATOS OPUESTOS Y LAS LÓGICAS DE ACCIÓN SUPERPUESTAS

En esta narrativa se presentan algunos de los motivos recurrentes en la literatura china posterior, como la figura del funcionario infalible e incorruptible, la supresión de los cultos abusivos, la construcción de obras

hidráulicas como base del bienestar del pueblo, entre otros. Al mismo tiempo, la historia de Ximen Bao provee ciertas claves para analizar las relaciones de poder entre los funcionarios del gobierno central, los miembros de la elite local y los representantes de los cultos locales.[10] En este artículo buscaremos iluminar estos aspectos conflictivos en la estructura sociopolítica de China, en el periodo de los Reinos Combatientes y de las primeras dinastías imperiales.

Al interpretar la biografía de Ximen Bao a partir de su dimensión sociopolítica, intentamos distanciarnos de la lectura que presenta Whalen Lai en su artículo "Looking for Mr. Ho Po: Unmasking the River God of Ancient China".[11] Hasta donde sabemos, éste es el único artículo publicado en un medio académico occidental enteramente dedicado a analizar la historia de Ximen Bao. En él, Lai plantea la necesidad de revisar la narrativa en clave del mito del conflicto primigenio entre el Agua y la Tierra, el cual fue posteriormente moralizado y ehumerizado.[12]

Estamos de acuerdo con Lai en que los mitos son polisémicos, y coincidimos en la necesidad de revisar las capas textuales y orales mediante las que éstos adquieren forma. No obstante, nos resulta difícil aceptar una lectura que vulnera el contenido del texto y busca interpretarlo principalmente a partir de su relación con los estratos anteriores del mito. Lai sugiere que detrás de la imagen del magistrado implacable que puso fin a una práctica que perjudicaba al pueblo, se halla un mojigato aguafiestas que puso fin a un rito de sexualidad y fertilidad del cual todos disfrutaban.[13] Resulta aún más curioso que afirme que "ninguna Chamán estaba coaccionando a una doncella indefensa hacia su muerte, ya que […] la novia, quien fuera la primera en entrar al agua, no era otra que la misma Chamán".[14] En contra de lo expresado en el texto,[15] Lai sugiere que la Chamán ingresa voluntariamente al río para ofrecerse como esposa, que las tres discípulas que la siguieron formaban su cortejo nupcial, y que los jefes de la aldea fueron quienes entregaron a la novia.[16] A fin de cuentas, la propuesta de Lai es interpretar el texto contenido en el *Shiji* basándose en un esquema predeterminado de la evolución del mito del enfrentamiento entre Agua y Tierra, Vida y Muerte, etcétera. En éste la figura del funcionario "confuciano" sirve extemporáneamente para imponer ciertas

normas de decencia y pudor, ajenas a las prácticas locales. Nuestra lectura, por el contrario, intenta analizar el contenido del texto mismo, principalmente considerando la posición, la conducta y la interacción entre los actores involucrados.

La primera oración del texto introduce el rango y la situación en la que se encuentra Ximen Bao. Se trata de un magistrado que ha recibido el mandato (*ling* 令) de tomar bajo su cargo una jurisdicción específica, en este caso la localidad de Ye 鄴. Mayormente, el magistrado era un recién llegado a la localidad donde ejercía su cargo, y sólo contaba con la delegación de la autoridad central como fundamento de su poder. Debía ocuparse de revertir esta situación inicialmente desventajosa negociando espacios de poder con distintos actores locales.

Aquí, lo primero que Ximen Bao hace al llegar a Ye es reunirse con los "notables" (*zhanglao* 長老) de aquel lugar.[17] De esta reunión, únicamente se registró la pregunta por los "sufrimientos del pueblo" (*min suo jiku* 民所疾苦) y la respuesta obtenida. Probablemente, con esta breve introducción, podemos estar seguros de que la preocupación principal de Ximen Bao es el bienestar del pueblo. Esta vocación de servicio legitima la tarea del funcionario del gobierno central ante la elite local, la cual le brindará su apoyo para que pueda cumplir con su labor.

En la narrativa encontramos dos instancias en las que el apoyo concreto de la elite local resulta indispensable. En primer lugar, la eliminación física de los representantes del culto al dios del Río es posible porque al menos una parte de la elite local se oponía a esta práctica. Si Ximen Bao fue capaz de arrojar al río a la bruja y a los responsables del culto a *Hebo*, fue gracias a que contaba con el apoyo de este sector de la población local, y no por el respaldo del gobierno central. De hecho, las fuerzas coercitivas del estado de Wei están prácticamente ausentes en el relato. Sólo encontramos la mención de los guardias (*zu* 卒) encargados de arrojar al río a los representantes del culto. Si bien no se proveen pistas en relación a cuántos eran en número, podemos asumir que no hubiesen sido suficientes para contener una reacción generalizada por parte de los dos mil o tres mil espectadores, en caso de que decidieran enfrentar al magistrado.[18]

Por lo tanto, entendemos que más allá de su ardid retórico y su apego a las normas ceremoniales, el magistrado fue capaz de lograr su victoria pues

contaba con el aval de un sector de la elite local. De otra forma es difícil imaginar que hubiese logrado enfrentar exitosamente a los representantes de un culto tan importante.

Sin embargo, este apoyo dista de ser incondicional. En la tercera sección de la narrativa vemos cómo en un primer momento, el mismo pueblo, agobiado por su trabajo en las obras de irrigación, plantea sus inquietudes al magistrado. La respuesta de Ximen Bao pone de manifiesto su visión de largo plazo, ya que su legado permitirá a las familias y sus descendientes gozar de los beneficios del río y alcanzar una prosperidad relativa por varias generaciones. Así logra convencer a la elite local de que su esfuerzo será recompensado. Su función como magistrado se legitima, más por su promoción de los intereses locales que por su conexión con el gobierno central. Nos encontramos ante el mismo principio que a finales de la dinastía Han haría posible "reafirmar la importancia de la participación política y aun del servicio en el gobierno, a la vez que se desenfatizaba la relación entre un hombre en particular y el gobernante o sus superiores, resaltando por el contrario el servicio a la población".[19]

Sabemos que la narrativa de Ximen Bao transcurre durante un periodo histórico anterior al establecimiento de las prefecturas y comandancias (*junxian* 郡縣) administradas por los representantes del gobierno central, una característica distintiva del sistema imperial-burocrático. No obstante, las estructuras sociopolíticas y las lógicas de acción de los actores son muy similares en ambos periodos. Según este esquema, los magistrados fungían como los articuladores de intereses entre el gobierno central y la población, y a menudo ellos protegían y promovían los intereses locales, lo que garantizaba su permanencia y les permitía establecer su reputación.

Al final de la tercera sección, la gente de Ye es capaz de resistir exitosamente la iniciativa de los otros representantes de gobierno de construir puentes sobre los canales, aduciendo que lo establecido por Ximen Bao no debía ser modificado. Esto da cuenta de la autonomía relativa de la que gozaban los magistrados, basada principalmente en la dimensión horizontal del poder político. Al mismo tiempo, el gobierno central no contaba con los medios para imponer sus políticas y necesitaba ganarse la confianza y el apoyo de la elite local. De este modo, la dinámica de la relación entre el magistrado, la estructura administrativa local y las elites locales define los límites de la acción del estado central.

De acuerdo con la propuesta de Miranda Brown y Yu Xie, la dimensión horizontal de la administración local iba más allá de los intereses pragmáticos del magistrado, y "debe ser entendida como un factor intrínseco al sistema de gobierno de la dinastía Han, siendo que estaba profundamente arraigada en la ideología, las estructuras y las instituciones".[20] Asimismo, es necesario repensar los mecanismos administrativos que garantizaban el control de las poblaciones locales en su dimensión vertical: el gobierno central, el magistrado y la estructura administrativa local, ya que nos encontramos con un tipo de "burocracia" que si bien no se ajusta al ideal weberiano,[21] permite la reproducción del sistema político en su totalidad.

LA SUPRESIÓN DE LOS CULTOS PERNICIOSOS COMO OBRA CIVILIZADORA

En primer lugar, la supresión de este "culto pernicioso" implica la sustitución de un tipo particular de premisas mágico-religiosas, por otras vinculadas a la conducta ritual apropiada (*li* 禮). Esta conducta ritual apropiada de los funcionarios podía considerarse como la manifestación externa de su rectitud e idoneidad. Gracias a ella podían cumplir con la tarea de ordenar su jurisdicción, de la misma manera que el soberano, mediante el cumplimiento del ritual establecido, aseguraba el mantenimiento del orden cósmico. Cada uno ejecutael ritual correspondiente a su jerarquía, pero ambos participan de las mismas lógicas de acción, diferenciándose únicamente por la extensión de su jurisdicción.

Esta dimensión ritual del poder político conlleva la necesidad de subordinar, e incluso suprimir directamente a aquellos cultos que perjudican al pueblo y que no reconocen la primacía de los representantes del gobierno central (en las narrativas de la época, ambos principios suelen presentarse simultáneamente), tal como señala Jean Levi, en "Los funcionarios divinos":

> La mayoría de los funcionarios civiles, en un momento dado de su carrera, ejercen cargos en provincias por una duración determinada. Investidos de una función de gobierno absoluto en su circunscripción y con la obligación de velar por la regulación de todos los aspectos de la vida social, no solamente se encuentran enfrentados al clero y a los cultos locales, sino que como protectores, o por emplear el término chino, como *mu* (牧),

> “pastores” de una población, deben preservarla de las calamidades naturales que, en el plano simbólico, dependen de las entidades divinas. Por lo tanto, interfieren en la vida religiosa de dos maneras: reprimiendo las fuerzas anárquicas de la naturaleza y ejerciendo vigilancia sobre los sacrificios.[22]

En este caso, la causa de los males del pueblo era el culto al dios del Río, que exigía sacrificios humanos y empobrecía a la población. En primer lugar, el culto era pernicioso tanto porque requería sacrificar a jovencitas inocentes, pero también por generar un despilfarro de recursos. El culto estaba organizado por los oficiales locales —el “Tres Veces Venerable” (*sanlao* 三老) y el (o los) Oficial(es) Asistente(s) (*tingyuan* 廷掾)— quienes, asociados a una bruja o chamán (*wu* 巫),[23] principal representante religioso del culto, obtenían el beneficio económico del culto. El problema de la malversación de los fondos recaudados justifica aún más su erradicación.

En segundo lugar, conviene destacar que más allá del aparente escepticismo del magistrado, en ningún momento se niega abiertamente la existencia de esta deidad que exigía los sacrificios. En vez de intentar demostrar la inexistencia del dios del Río, Ximen Bao aprovecha las mismas premisas discursivas que fundamentan su existencia para acabar con el culto y sus representantes mundanos. Cabe destacar que en esta narrativa se superponen la pretensión de reconocimiento de la existencia del dios y el estricto apego a las normas ceremoniales.

La práctica de ofrecer jovencitas para que se casen con *Hebo* pudo ser erradicada gracias a que no se buscó confrontar abiertamente la creencia en el dios del Río, sino más bien superponer las nociones de la propiedad ritual a las prácticas de sacrificio humano. Ximen Bao mantiene su apego al ceremonial en todo momento, su actitud es de respeto, sus palabras son correctas, su postura es impecable. Es la encarnación del ideal ritual, tal como aparece en las *Analectas*:

子曰：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。”

> El Maestro dijo: “Aquéllo que es contrario al ritual no debe verse. Aquéllo que es contrario al ritual no debe oírse. Aquéllo que es contrario al ritual no debe decirse. Aquéllo que es contrario al ritual no debe hacerse”.[24]

En esta narrativa, el magistrado logra superar a los representantes religiosos de la deidad del Río y a sus aliados políticos encerrándolos en su propio juego discursivo, pero puede hacerlo porque siendo la figura de máxima autoridad política en su jurisdicción, no intenta desechar las creencias populares como mera superchería, sino que se amolda al discurso de lo sobrenatural para desarticularlo desde su interior. Jean Levi sugiere que los representantes del poder central pueden enfrentar exitosamente a los cultos locales en la medida que obtengan el apoyo de la localidad. Levi afirma:

> si bien los funcionarios tienen un cometido de policías frente a las fuerzas trascendentes, deben ejercerlo en nombre de la comunidad y no poniendo por delante sus prejuicios y creencias. Si tienen poder sobre los dioses es porque son los representantes de la voluntad general —o más bien una hipóstasis de la máquina de Estado que, en las representaciones mentales, se identifica totalmente con la sociedad global—. En resumen, se puede destruir a un dios porque perjudica al pueblo y no porque no se crea en él.[25]

En relación a ese análisis, es notable que en la narrativa en cuestión, la confrontación termine con la eliminación física del adversario. Si bien el magistrado se oponía a la idea de lograr pacificar al dios del Río ofreciendo sacrificios humanos, supo aprovechar los intersticios de esta misma lógica de acción para eliminar a sus adversarios. Éstos fueron arrojados al río con la excusa de comunicarse directamente con la deidad para informarle del cambio de planes. Finalmente, los principales beneficiarios del culto a *Hebo* murieron ahogados. Ciertamente, la Chamán, sus discípulas y los demás beneficiarios del culto fueron arrojados al Río por la fuerza pero, según el relato, no fueron capaces de argumentar nada para evitar este destino.

Probablemente la única salida a la trampa discursiva del magistrado hubiese sido admitir su culpabilidad, lo cual hubiese resultado en un castigo igual o peor, tal como lo sugiere la narrativa de otro magistrado, Song Jun 宋均, que debe enfrentarse a los oficiantes de un culto local. Este relato se encuentra en las “Discusiones acerca los hábitos y las costumbres” (*Fengsu Tongyi* 風俗通義), de Ying Shao 應邵 (fl.189-194), y se repite en la “Historia de la dinastía Han Posterior” (*Houhanshu* 後漢書). La versión del *Houhanshu* dice:

> 浚遒縣有唐、后二山，民共祠之，眾巫遂取百姓男女一以為公嫗，歲歲改易，既而不敢嫁娶，前後守令莫敢禁。均乃下書曰：「自今以後，為山娶者皆娶巫家，

勿擾良民。」於是遂絕。

En la comandancia de Junqiu había dos montañas, el monte Tang y el monte Hou, a las que el pueblo ofrecía sacrificios. Los *wu* escogían a muchachos y muchachas del pueblo para dárselos a los dioses de esas montañas, de los que se convertían en maridos y mujeres. Se les renovaba todos los años, pero ellos [al regresar a la aldea] ya no encontraban con quien volver a casarse. Los sucesivos gobernadores no se atrevieron jamás a poner fin a esa práctica. Song Ju promulgó un edicto estipulando que desde ese momento los esposos y esposas se escogerían entre las familias de los *wu*, a fin de no perturbar al pueblo trabajador. La práctica se extinguió.[26]

La versión del *Fengsu tongyi* es aún más específica:

謹按：時太守宋均到官，主者白出錢，給聘男女，均曰：眾巫與神合契，知其旨欲，卒取小民不相當．”於是敕［來+力］條巫家男女以備公嫗，巫扣頭服罪，乃殺之，是後遂絕。

Humildemente presento lo siguiente: En cuanto el gobernador Song Jun asumió su cargo, notó que el anfitrión debía entregar dinero para el compromiso de los jóvenes varones y mujeres. Jun dijo: “Los brujos y los dioses han firmado un pacto, conocen sus mutuas intenciones y deseos; la gente del pueblo no puede compararse con ellos.” Por lo tanto, ordenó que las familias de los brujos prepararan a sus hijos e hijas para [el sacrificio] público. Los brujos hicieron *koutou* y admitieron sus crímenes, pero el gobernador los mandó matar. Después de esto, la práctica quedó definitivamente erradicada”. [27]

Nuevamente la eliminación física de los representantes del culto es el corolario de la acción civilizadora del funcionario. Aquí se repite la idea de los cultos locales abusivos, en los que el contubernio entre los notables locales y los *wu* trae a la par la ruina del pueblo. El funcionario íntegro no teme enfrentar estos cultos, y gracias al respeto que inspira su cargo, consigue eliminarlos sin que se atrevan a desobedecerle.

Como sucede en el relato de Ximen Bao, el temor a la furia de la deidad local es menor que aquel que se debe mostrar ante un representante del poder central. De esta manera se acaba con el culto a la deidad y sus representantes principales. La muerte de los principales promotores de este “culto abusivo” es garantía de la erradicación de una forma de conciencia supersticiosa y, al mismo tiempo, es la medida del éxito logrado por el funcionario en la administración de su jurisdicción.

Otra muestra del enfrentamiento entre los representantes del gobierno con los especialistas en religión transcurre en el centro del imperio. De acuerdo con la siguiente historia, contenida en el *Fengsu Tongyi*, es Dong Zhongshu

董仲舒 (*ca.* 179-*ca.* 104 a.n.e.) quien se enfrenta a una (o un) *wu* en la corte imperial.

> 武帝時迷於鬼神，尤信越巫，董仲舒數以為言。武帝欲驗其道，令巫詛仲舒，仲舒朝服南面，誦詠經論，不能傷害，而巫者忽死。
>
> El emperador Wu creía en los fantasmas y en los espíritus, y confiaba particularmente en una chamán de Yue. En varias ocasiones, Dong Zhongshu habló al respecto [para instruir al emperador]. El emperador, deseando poner a prueba la capacidad[28] [de Dong Zhongshu], ordenó a la chamán que profiriera una maldición en contra de él. Zhongshu, vestido con su traje de corte y con su rostro vuelto al sur, comenzó a recitar los clásicos. No sólo evitó ser lastimado [por las maldiciones], sino que, repentinamente, la chamán cayó muerta.[29]

No sólo resultan inútiles las maldiciones de la bruja, sino que gracias a su apego a la conducta ritual y a su recitación de los textos clásicos, Dong Zhongshu logra eliminar a su rival. Ying Shao presenta varias historias en las que se muestra la potencia de los funcionarios imperiales para poner orden en su jurisdicción, subordinando a los espíritus, a los hombres y a los animales. La siguiente narrativa es una de ellas:

> 九江多虎，百姓苦之。前將募民捕取，武吏以除賦課，郡境界皆設陷。後太守宋均到，乃移記屬縣曰：「夫虎豹在山，黿鼉在淵，物性之所託。故江、淮之間有猛獸，猶江北之有雞豚。今數為民害者，咎在貪殘居職使然，而反逐捕，非政之本也。壞檻，勿復課錄，退貪殘，進忠良。」後虎悉東渡江，不為民害。
>
> La región de Jiujiang estaba infestada de tigres que causaban estragos entre la población. Antes de la llegada de Song Jun, se reclutaba gente para atraparlos, y los funcionarios militares organizaban ejercicios de defensa. Se prepararon trampas y se cavaron fosas por toda la comandancia. Pero cuando Song Jun fue promovido a gobernador, cambió esas prácticas. Envió a todos los distritos que dependían de su jurisdicción la siguiente circular: "los tigres viven en las montañas, las tortugas habitan los abismos acuáticos. Esa es la naturaleza de las cosas […]. Hoy, las fieras causan daños a la población; la culpa es de los funcionarios corruptos de la población; la culpa es de los funcionarios corruptos y codiciosos. La caza del tigre no me parece un sano principio de gobierno." Mandó a que destruyeran las trampas, suprimió el servicio obligatorio, expulsó de la administración a los funcionarios venales y promovió hombres íntegros. Los tigres cruzaron el río y no perturbaron más la paz de la población.[30]

De acuerdo a este relato, el ordenamiento de la jurisdicción administrativa tuvo su correlación inmediata en el ordenamiento de las relaciones entre el mundo de los hombres y el de los animales. Aquí la potencia del

funcionario es magnificada por su rectitud e integridad. La expulsión de los funcionarios corruptos y la enunciación del orden correcto son dos ingredientes de la misma receta para restablecer la normalidad en las relaciones entre los hombres y las bestias. Ello tiene que ver con la capacidad de los magistrados de enfrentarse a demonios y espíritus, de controlar a los animales y de imponerse sobre sus pares de la burocracia ultraterrena de menor rango. Estas capacidades son constitutivas de los funcionarios de la burocracia imperial tal y como aparecen representados en las historias dinásticas y otros escritos de la dinastía Han. C. K. Yang ha sugerido que este tipo de narrativas sirvieron para cimentar un orden sociopolítico que perduró más de dos mil años.

> Para hacer de las creencias en las fuerzas sobrenaturales algo instrumental al ejercicio del poder, el gobierno tradicional desarrolló una cantidad de dispositivos para demostrar su superioridad y dominio sobre algunas de estas fuerzas […], la jerarquía de fuerzas sobrenaturales se conformó según la estructura del gobierno temporal, y se consideraba que ambos sistemas operaban en estrecha cooperación para el mantenimiento del orden ético-político. Sobre esta base, se creía que un oficial vivo tenía un poder superior sobre los dioses y espíritus de un rango inferior al suyo. Por lo tanto, bajo ciertas circunstancias, un oficial podía tratar a un dios o espíritu como a su subordinado, ofreciendo recompensas o imponiendo castigos, o dando órdenes administrativas, según fuese necesario.[31]

Por último, es importante notar la oposición entre el pensamiento mágico-religioso que suponía la necesidad de aplacar a la deidad del Río mediante sacrificios humanos y la posibilidad de controlar las fuerzas naturales mediante la modificación directa de la naturaleza. Tras eliminar a los representantes del culto a *Hebo*, Ximen Bao ordena cavar doce canales para que el agua del río sea aprovechada por la gente de la localidad de Ye.

En las últimas dos secciones se hace referencia únicamente a los beneficios obtenidos gracias a las obras hidráulicas construidas bajo su gobierno, sin mencionar en ningún momento al dios del Río. Al presentar las obras hidráulicas como ámbito de acción privilegiado del magistrado, se está exaltando tácitamente un tipo particular de relación del hombre con la naturaleza, el de modificación y apropiación directa de sus beneficios, en la que no interviene ninguna fuerza sobrenatural.

La historia de Ximen Bao constituye un claro ejemplo de la confrontación entre las premisas mágico-religiosas que garantizaban la continuidad del

culto al dios del Río y el beneficio económico de sus promotores, y las lógicas de la conducta ritual apropiada y de modificación directa de la naturaleza, encarnadas en la figura del magistrado. Al mismo tiempo, pone de manifiesto la función de los magistrados en las localidades del interior de China durante el periodo de los Reinos Combatientes y las primeras dinastías imperiales. En ambos casos, los magistrados se veían obligados a considerar principalmente los intereses de las elites locales, en lugar de intentar imponer directivas del gobierno central.

BIBLIOGRAFÍA

Blau, Peter M., "Weber's Theory of Bureaucracy", en Dennis Wrong (ed.), *Makers of Social Science: Max Weber*, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1970.

Boltz, Judith M. "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural", en Patricia Buckley Ebrey y Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.

Brown, Miranda, *The Politics of Mourning in Early China*, Albany, State University of New York Press, 2005.

Brown, Miranda y Yu Xie, *Between Heaven and Earth: The Puzzle of Dual Accountability in Han China*, 2007. Inédito.

De Crespigny, Rafe, "Later Han Military Organization", *To Establish Peace: Being the Chronicle of Later Han for the Years 189 to 220 AD as Recorded in Chapters 59 to 69 of the Zizhi tongjian of Sima Guang*, Canberra, The Australian National University, 1996. [Puede consultarse en:
http://asianstudies.anu.edu.au/Early_Imperial_China].

Fan Ye 范曄, *Houhanshu* 後漢書, Beijing, Zhonghua shuju, 1974.

Falkenhausen, Lothar von, "Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The Wu Officials in the Zhou Li", *Early China*, núm. 20, 1995, pp. 279-300.

Lai, Whalen, "Looking for Mr. Ho Po: Unmasking the River God of Ancient China", *History of Religions*, vol. 29, núm. 4, 1990, pp. 335-350.

Levi, Jean, *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Liu Yan, "Beyond Borders: Textual Representation of *Yi* and *Wu* in Early China", artículo presentado en la *Harvard East Asia Society Graduate Student Conference*, 2009.

Schaberg, David, "Playing at Critique. Indirect Remonstrance and the Formation of *Shi* Identity", en Martin Kern (ed.), *Text and Ritual in Early China*, Seattle, University of Washington Press, 2005.

Sima Qian *et al.*, "Huaji Liezhuan 滑稽列傳", *Shiji* 史記, Beijing, Zhonghua shuju, 1962.

Yang, C. K., *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley, University of California Press,

1961.
Ying Shao 應邵, *Fengsu tongyi jiaozhu* 風俗通義校注, Wang Liqi 王利器 (ed.), Beijing, Zhonghua shuju, 1981.

NOTAS

1 Se trata de una colección de seis biografías compiladas por el erudito Chu Shaosun 褚少孫 (*ca.* 104-*ca.* 30 a. C.) Si bien es probable que el propósito de Chu al incorporar esta narrativa al capítulo no haya sido el de proveer modelos de crítica y admonición a la conducta del soberano, la biografía de Ximen Bao resalta una serie de valores que pasarían a conformar el ideal del funcionario imperial. En este sentido, es poco conducente considerarla "primeramente como una fuente de placer literario y solamente en segundo lugar como un modo efectivo de acción política", como lo hace David Schaberg, "Playing at Critique. Indirect Remonstrance and the Formation of Shi Identity", en Martin Kern (ed.), *Text and Ritual in Early China*, Seattle, University of Washington Press, 2005, p. 200.

2 Judith Boltz, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural", en Patricia Buckley Ebrey y Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993, p. 244. Si bien en el texto que analizaremos a continuación no se utiliza el término "culto pernicioso", estamos convencidos de que esta narrativa constituye uno de los antecedentes que sirvió de ejemplo a los magistrados imperiales de épocas posteriores, de acuerdo a distintas fuentes textuales.

3 Líder del estado de Wei (r. 445-396 a. C.), durante el periodo de los Reinos Combatientes.

4 Localidad ubicada entre los actuales condados de Linzhang, en la provincia de Hebei, y el de Anyang, en la vecina provincia de Henan, en el norte de China.

5 Se refiere al Río Amarillo.

6 El "Tres Veces Venerable" es el título que recibían algunos líderes locales durante la dinastía Han. También es posible traducir el titulo como "triunvirato", haciendo referencia a un trío de notables locales a cargo de la administración de las aldeas.

7 O en plural, "hijas". No es posible determinar el número a partir de este párrafo.

8 Reverencia que consiste en arrodillarse y tocar la frente contra el piso repetidamente. Era un gesto de respeto ante los representantes del gobierno, las personas de rango superior y las distintas deidades.

9 Sima Qian *et al.*, "Huaji Liezhuan 滑稽列傳", Shiji 史記, Beijing, Zhonghua shuju, 1962, pp. 3211-3214.

10 Es importante notar que en esta historia el término *wu* 巫 hace referencia a una chamán o bruja asociada con un culto local. Si bien existe la posibilidad de que los *wu* mujeres y hombres actuasen como oficiales de los estados durante el periodo de los Reinos Combatientes, no encontramos ningún indicio en esta narrativa que permita suponer una asociación con el poder central. Sobre las funciones burocráticas de los *wu*, véase Lothar

von Falkenhausen, “Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The *Wu* Officials in the *Zhou Li”, Early China*, núm. 20, 1995, pp. 279-300.

11 Whalen Lai, “Looking for Mr. Ho Po: Unmasking the River God of Ancient China”, *History of Religions*, vol. 29, núm. 4, 1990, pp. 335-350.

12 *Idem*., p. 347.

13 *Idem.*, p. 340.

14 *Idem.*, p. 338.

15 En la oración “即使吏卒共抱大巫嫗投之河中”, se expresa claramente que la Chamán no ingresó a las aguas del río por voluntad propia, sino que fue arrojada por uno o más de los guardias bajo las órdenes del magistrado.

16 Lai, “Looking for Mr. Ho Po…”, *op. cit.*, p. 338.

17 Si bien una de las acepciones del término es “los ancianos de la aldea”, es poco probable que en este párrafo se haga alusión a venerables hombres de la tercera edad, sino más bien a aquéllos que contaban con medios e influencia en la localidad.

18 Sobre la organización de las fuerzas de seguridad y defensa en la dinastía Han, véase Rafe De Crespigny, “Later Han Military Organization”, *To Establish Peace: Being the Chronicle of Later Han for the Years 189 to 220 AD as Recorded in Chapters 59 to 69 of the Zizhi tongjian of Sima Guang*, Canberra, The Australian National University, 1996.

19 Miranda Brown, *The Politics of Mourning in Early China*, Albany, State University of New York Press, 2005, p. 106.

20 Miranda Brown y Yu Xie critican el modelo vertical del funcionamiento de la burocracia y proponen una reevaluación de la importancia de la dimensión horizontal en la administración de China imperial temprana. Véase Brown y Xie, *Between Heaven and Earth: The Puzzle of Dual Accountability in Han China*, 2007, p. 12. Inédito.

21 Peter M. Blau, “Weber’s Theory of Bureaucracy”, en Dennis Wrong (ed.), *Makers of Social Science: Max Weber*, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1970, p.141.

22 Jean Levi, *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 204.

23 Si bien en esta biografía *wu* hace referencia a una persona de sexo femenino, el género de los *wu* es a menudo incierto. El *Shuowen jiezi* 說文解字 establece que el término *wu* hace referencia a una mujer, mientras que su contraparte masculina recibe el nombre de *xi* 覡. No obstante, en otros contextos el término requiere especificación de género. En “Los Ritos de Zhou” (*Zhouli* 周禮) y en otras secciones del *Shiji*, tanto los hombres como las mujeres pueden ser *wu*, y se utilizan los términos *nanwu* 男巫 y *nüwu* 女巫 para especificar las diferencias de género. Más adelante se cita un fragmento en el que encontramos el mismo término sin que sea posible determinar el género. Agradezco a mi colega Yan Liu por permitirme aprovechar su comentario sobre el uso de *wu* en la tradición textual de los Reinos Combatientes y de China imperial temprana. Véase Liu Yan, “Beyond Borders: Textual Representation of *Yi* and *Wu* in Early China”, artículo presentado en la *Harvard East Asia Society Graduate Student Conference*, 2009.

24 Lunyu 論語, 12.1.

25 Levi, *op. cit.*, p. 229.

26 Fan Ye, *Houhanshu* 後漢書, Beijing, Zhonghua shuju, 1974, p. 1413. Levi, *op. cit*., p. 216.

27 Ying Shao, “Guaishen 怪神”, *Fengsu tongyi jiaozhu* 風俗通義校注, Wang Liqi (ed.), Beijing, Zhonghua shuju, cap. 9, 1981, p. 400. Levi, *op. cit*., p. 26.

28 Hemos optado por traducir el término *dao* 道 como “capacidad”, ya que en este caso particular hace referencia a las posibilidad de actuar a partir de un conocimiento adquirido.

29 Ying, “Guaishen 怪神”, FSTJ… *op. cit*., p. 423.

30 Ying, “Zhengshi 正失”, FSTJ… *op. cit.*, cap. 2, p. 122. Una versión similar se encuentra en *Houhanshu*, 41, p. 1412.

31 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley, University of California Press, 1961, p. 181.

III. LA INTRODUCCIÓN DE LA CIENCIA EUROPEA EN CHINA A TRAVÉS DE LOS JESUITAS

José Antonio Cervera

Uno de los filósofos chinos más famosos del siglo XX, Fung Yu-lan, afirmaba rotundamente en 1922: "Lo que mantiene atrasada a China es que no tiene ciencia".[1] Sin embargo, durante décadas, los historiadores de la ciencia china se han dedicado a mostrar al mundo que sí la hubo desde la más remota antigüedad. ¿Cómo es posible esta contradicción? El problema parece estar en la definición de *ciencia*.[2] Si la consideramos en un sentido amplio, como el conjunto de conocimientos que obtenemos sobre el mundo a partir de nuestras observaciones, es evidente que en todas las épocas y en todas las culturas ha habido ciencia, ya que la actividad científica es connatural al ser humano. Cuando Fung Yu-lan hizo aquella afirmación, probablemente pensaba en la *ciencia moderna*, es decir, la forma de hacer ciencia que surgió durante la Revolución Científica, en la época de Galileo, con cierta metodología y con las matemáticas como lenguaje fundamental (al menos en las ciencias naturales). ¿Por qué en China no surgió la ciencia *moderna* que sí apareció en Europa? El más famoso de los historiadores de la ciencia china, Joseph Needham (1900-1995), llevó a cabo su gigantesca labor investigadora a partir de lo que se conoce popularmente como "el dilema de Needham": ¿Por qué la ciencia tal como la conocemos actualmente, esto es, la ciencia metódica y matematizada, se desarrolló en Europa y no en otros lugares, como por ejemplo en China? La respuesta a esta pregunta dio lugar a la gran obra *Science and Civilisation in China*,[3] que se convertiría en referencia fundamental de los temas de ciencia y tecnología autóctonas de ese país.[4]

Además del estudio de lo que la gran civilización china produjo en ciencia y tecnología durante siglos, el otro gran tema de los estudios de historia de la ciencia china es el de las relaciones científicas entre el Reino del Centro y otros países. Dentro de ese campo de estudio, el más desarrollado es el de las relaciones con Europa. Y una parte importante de las relaciones

científicas y tecnológicas entre Europa y China es, sin duda, el capítulo de los jesuitas en China, entre finales del siglo XVI y el siglo XVIII.

Joseph Needham comienza el apartado dedicado a los jesuitas en China diciendo:

> En la historia de los intercambios entre las civilizaciones, no parece haber paralelo a la llegada a China en el siglo XVII de un grupo de europeos tan inspirados por el fervor religioso como eran los jesuitas y, al mismo tiempo, tan expertos en la mayoría de las ciencias que se habían desarrollado con el Renacimiento y la eclosión del capitalismo.[5]

La historia de los jesuitas en China no es sólo un tema de estudio de la historia de la ciencia china, la historia de las misiones o, propiamente, los estudios sinológicos. Constituye uno de los ejemplos más claros de contacto entre civilizaciones muy distintas. En nuestro mundo actual, donde cada vez hay más relaciones entre personas provenientes de países y de culturas muy diferentes, resulta interesante echar la vista atrás para conocer cómo lograron instalarse en China los miembros de la Compañía de Jesús, provenientes de un mundo cultural y religioso totalmente diferente del de Asia Oriental. Es una historia de diálogo, de tolerancia, de *acomodación* a otra cultura, y también, a veces, de conflictos, donde además la ciencia desempeñó un papel importante. En este trabajo recorreremos la fascinante historia de encuentros y desencuentros entre culturas, religiones y *ciencias* de Europa y Asia Oriental, a través de nuestros protagonistas: los jesuitas en China.

LA LLEGADA A CHINA Y LA POLÍTICA DE ACOMODACIÓN

Los jesuitas no fueron los únicos misioneros católicos que fueron a Asia Oriental a finales del siglo XVI. Como es bien conocido, las dos rutas para llegar a la región eran la que circunnavegaba África y la India, controlada por los portugueses, y la que iba de España a la Nueva España y a las Filipinas, controlada por los españoles.[6] Siguiendo al pionero de las misiones en Asia Oriental, san Francisco Javier (1506-1552), la mayoría de los jesuitas que llegaron a las costas de China lo hicieron siguiendo la "ruta de los portugueses". Sin embargo, la mayor parte de los miembros de órdenes mendicantes (agustinos, franciscanos y dominicos), muchos de los

cuales eran españoles, llegaron a las Filipinas desde la Nueva España, siguiendo la ruta del Galeón de Manila.[7]

China era una especie de tierra prometida para los misioneros católicos. No sólo era ya el país más poblado del mundo (lo cual significaba una gran cantidad de "almas para salvar"), sino que ya existía la idea de que los chinos eran inteligentes y cultos.[8] Además, desde el famoso libro de Marco Polo, existía en el imaginario europeo una idea casi mítica de sus riquezas y de su cultura.[9] De hecho, el establecimiento de los españoles en las Filipinas fue considerado al principio sólo como una etapa intermedia antes de su llegada a China, que era el objetivo fundamental. El afán de dar el salto desde las islas al continente fue constante durante las últimas décadas del siglo XVI y primeras del XVII, sobre todo entre los misioneros, los agustinos en primer lugar y, después, los franciscanos y los dominicos.[10] Varios miembros de esas órdenes religiosas cruzaron el espacio marítimo que separaba las Filipinas de la costa china. Normalmente, eran expulsados del país y devueltos a las Filipinas. Los dominicos y los franciscanos lograrían establecer una misión permanente en el territorio chino varias décadas después, en los años treinta del siglo XVII.

Realmente, fueron los jesuitas los que conseguirían el sueño de todos al fundar misiones en el imperio chino desde finales del siglo XVI. ¿Cómo lo consiguieron? Gracias a su política de adaptación. El término que más comúnmente se relaciona con el proceso seguido en China por los misioneros tras Ricci es el de *acomodación* (*acomodatio* en latín).[11] Valignano proponía, a finales del siglo XVI, que era necesario *acomodarse*. Eso significaba intentar mirar las tierras de Asia Oriental "con otros ojos", intentar dejar atrás los prejuicios europeos y abrir unos "nuevos ojos" a la realidad desconocida que estaban empezando a vivir los jesuitas: la vida social, cultural y filosófica de las civilizaciones de Asia Oriental, tan distinta de todo lo que habían visto hasta entonces los europeos. Los jesuitas realmente consiguieron su objetivo. Especialmente en China, llegaron a "ponerse unos nuevos ojos" y a mirar la nueva realidad, incluyendo su propia religión, el cristianismo, desde un nuevo punto de vista: el de la filosofía confuciana del Estado imperial.[12]

Se puede considerar a Francisco Javier como precursor de la política de adaptación de la Compañía de Jesús. Dos elementos fundamentales, como el uso de la lengua y la posesión de conocimientos científicos por parte de los misioneros, aparecen tempranamente en cartas escritas por Javier.[13] Sin embargo, en realidad fue Alexandro Valignano (1539-1606) el que formuló los principios que llevarían a los jesuitas al éxito.

Valignano fue nombrado, en 1573, visitador de todas las misiones y los misioneros jesuitas en el área comprendida entre Mozambique y Japón. Goa fue el lugar donde se estableció y desde allí visitaba y supervisaba el trabajo que los miembros de la Compañía de Jesús realizaban. Valignano fue el que dio los lineamientos generales que permitieron a los jesuitas la consumación de su objetivo: establecer misiones permanentes en Asia Oriental. Lo primero que Valignano propuso fue el aprendizaje de las lenguas locales, el respeto y la asimilación de la cultura y la adaptación del mensaje cristiano.

Tanto Valignano como Ricci habían recibido la formación de los *Ejercicios espirituales*. Tenían la disciplina y la autoconfianza para enfrentarse a ambientes nuevos y tomar decisiones en situaciones difíciles. Además, tenían práctica en la exégesis de textos, lo cual abriría a los jesuitas la posibilidad de comunicación con los intelectuales chinos;[14] habían recibido una formación en la que las disciplinas científicas ocupaban un lugar importante (lo cual a su vez proporcionó a la Compañía, más adelante, su ascenso a los puestos más altos del poder imperial). Eran, en definitiva, hombres de su tiempo, imbuidos de la "cultura emblemática", tan en boga en Europa, que tanto les ayudó a introducirse en los círculos intelectuales chinos.

Si Valignano fue el autor *intelectual* de la política de acomodación de los jesuitas en China, a partir de sus directrices y sus escritos, el que lo llevó a la práctica fue, sin duda, Matteo Ricci, quien se convertiría con el tiempo en el jesuita más famoso en el Reino del Centro.

EL PRINCIPIO DE TODO: MATTEO RICCI (1552-1610)

Matteo Ricci nació en Macerata, Italia, de noble familia, el 6 de octubre de 1552.[15] En 1568 se trasladó a Roma a estudiar Derecho y allí ingresó como

novicio en la Compañía de Jesús en 1571. En 1572 fue a Florencia a estudiar y volvió al año siguiente a Roma, donde permaneció estudiando en el Colegio Romano, entre otras cosas matemáticas y astronomía con Clavio hasta 1577. En ese año se trasladó a Coimbra, donde estudió portugués y comenzó sus estudios de teología. El 24 de marzo de 1578 zarpó de Lisboa junto con otros trece jesuitas. Llegó a Goa en septiembre y allí siguió sus estudios de teología mientras enseñaba latín y griego. En 1580 fue ordenado sacerdote en Cochin. El 26 de abril de 1582 partió de Goa y llegó a Macao el 7 de agosto del mismo año. Tras estudiar chino durante un año en esa ciudad, finalmente se instaló con Michele Ruggieri (1543-1607) en Zhaoqing el 10 de septiembre de 1583. Ésta es la fecha (o al menos, una de ellas) que se podría considerar como la del establecimiento de la primera misión católica permanente en territorio del imperio chino en la era moderna.

A partir de entonces se inició un largo camino hacia el objetivo de instalarse en el centro del imperio: la capital, Beijing.[16] Permaneció en Zhaoqing hasta agosto de 1589. Durante ese tiempo, Ricci realizó la primera edición de su famoso *Mapamundi*, del que hablaré posteriormente. Tras Zhaoqing, se estableció en Shaozhou,[17] donde inició la construcción de una nueva residencia e iglesia, y donde comenzó la traducción de los *Cuatro libros clásicos* confucianos. En abril de 1595, Ricci abandonó Shaozhou y se estableció en Nanchang en junio del mismo año. Allí compuso su *Tratado sobre la amistad* y su *Tratado sobre mnemotecnia*, en 1595 y 1596, respectivamente.

En el otoño de 1598, Ricci realizó su primer viaje a Beijing, pero no le fue permitido establecerse allí. En febrero de 1599 llegó a Nanjing, donde estuvo algo menos de dos años, hasta que el 24 de enero de 1601 entró en Beijing por segunda vez, acompañado por el jesuita español Diego de Pantoja (1571-1618). En esta ocasión, los jesuitas tuvieron éxito y consiguieron fijar allí su residencia. En Beijing publicó nuevas versiones de su *Mapamundi*, y en 1603 aparecía una de sus obras más famosas, el *Tianzhu Shiyi* o *Catecismo* de Ricci. En 1607 se publicó la traducción de los primeros seis libros de los *Elementos*, de Euclides, llevada a cabo por Ricci y por el cristiano chino Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633). Ricci no abandonaría Beijing hasta su muerte, ocurrida el 11 de mayo de 1610.

Vayamos con la obra de Ricci. Antes de hablar propiamente sobre su trabajo científico, hay que decir unas palabras sobre su acercamiento al confucianismo. Aunque fue importante el papel de la ciencia en el proceso de acomodación, posiblemente fue todavía más decisivo el acercamiento de Ricci a la filosofía china y su estudio de los clásicos confucianos.[18] Fue este aspecto, principalmente, el que logró acercar a Ricci a algunos de los más prestigiosos intelectuales chinos.

Fruto de este acercamiento fue la publicación del *Tianzhu Shiyi* 天主實義, tradicionalmente conocido como *Catecismo de Ricci*, en 1603, obra apologética en la que se intenta mostrar a los intelectuales chinos que el cristianismo no se opone al confucianismo e, incluso, que ambas doctrinas tienen muchos puntos en común. En las últimas décadas ha habido un debate entre los especialistas sobre el tema. ¿Era posible conjugar cristianismo y confucianismo? Algunos de los estudiosos que han opinado y que tienen posturas encontradas son Gernet (1985), para quien el diálogo era imposible (según él, la diferencia entre la cultura china y las bases del cristianismo hacían imposible la creación de un "cristianismo confuciano", como quizá habría querido Ricci), y Mungello (1989), uno de los principales autores en acuñar el término *acomodación*, y para el que el intento de Ricci de *inculturación*[19] tuvo éxito. No es éste el lugar para entrar en la polémica.[20] Sin embargo, es importante señalar que el acercamiento de Ricci a la filosofía confuciana constituye uno de los mayores ejemplos de *tolerancia* y de valoración del *Otro* en una época en la que muchos otros misioneros se dedicaban a tratar de imponer sus valores en las tierras a las que iban a evangelizar. El acercamiento al confucianismo por parte de Ricci se puede considerar como la semilla de la famosa "Controversia de los ritos chinos", decisiva para el futuro de la misión jesuítica en China y de la que hablaré al final de este trabajo.

Junto con el aprendizaje de la lengua china y el acercamiento a los clásicos y a la filosofía confuciana, la otra clave para el éxito de Ricci fue la ciencia. La formación científica de Ricci estuvo fuertemente influida por Christophoro Clavio (1538-1612), así como por el entorno del Colegio Romano donde estudió. Clavio es considerado el jesuita que más hizo por el desarrollo de la ciencia (especialmente las matemáticas y la astronomía) durante el siglo XVI. Él creía que la exploración del mundo natural ayudaría

a reflexionar sobre el mundo espiritual; para él era esencial que los estudiantes comprendieran que las ciencias eran a la vez útiles y necesarias para el correcto entendimiento del resto de la filosofía. Clavio desarrolló un método según el cual, a lo largo de un aprendizaje de unos tres años, sus estudiantes estarían en posesión de los principales conocimientos y técnicas de las matemáticas y la astronomía de su tiempo.[21] Clavio fue el maestro de matemáticas de Ricci durante cuatro años en el Colegio Romano, y éste siempre mantuvo una relación muy estrecha con aquél durante los años que estuvo en China, intercambiando correspondencia y libros, con lo que Ricci, posiblemente, siguió al tanto de la evolución de la ciencia en Europa mientras estaba en Asia Oriental.

La primera obra científica importante de Ricci es su mapa del mundo en chino, que le sirvió a su autor para conseguir un gran prestigio en el mundo intelectual chino. El *Mapamundi* de Ricci también marcó un punto de inflexión importante, sobre todo en cuanto al conocimiento de los chinos del resto del mundo. En la primera mitad del siglo XIX, los intelectuales chinos que querían escribir sobre países extranjeros tenían que utilizar los trabajos geográficos escritos en chino por los jesuitas dos siglos antes.[22] Ricci había aprendido geografía durante sus años de estudio con Clavio. Cuando estaba en Zhaoqing, en su primera residencia en China, Ricci tenía colgadoen una pared un mapa del mundo que había llevado desde Europa. Había podido constatar las deficiencias de los mapas del mundo chinos, en los cuales aparecía casi exclusivamente China, y el resto de los países era de una proporción mucho menor que la real.[23] Al parecer, el mapa europeo de Ricci gustó tanto a los chinos que le visitaban, que le pidieron que compusiese uno similar en chino, con todas las tierras conocidas en aquel tiempo.

La primera edición es de 1584. Sabemos que tres copias del mapa fueron enviadas a Europa, pero en la actualidad no se conserva ninguna, ni de esas tres ni de las que se quedaron en China.[24] En 1600 hizo otra edición del mapa en Nanjing, de la que tampoco se conserva ningún ejemplar.[25] La tercera edición del mapamundi de Ricci fue realizada en Beijing, en 1602. Era mucho más grande que las ediciones anteriores y se dividió en seis bloques. De esta edición se hicieron gran cantidad de copias, algunas de las cuales sí se conservan. Al año siguiente, en 1603, se hizo la cuarta edición,

de la cual también se conservan copias; este mapa constaba de ocho paneles en lugar de seis.[26]

Aparte de la representación gráfica de los distintos países conocidos, en el mapa había textos que explicaban las creencias religiosas y éticas dominantes en las distintas regiones.[27] Además, tiene varios prefacios. Uno de ellos es de Ricci y otro de Li Zhizao 李之藻 (1569-1630).En ellos se presenta la obra, las motivaciones para hacerla, y una breve presentación del propio Ricci.[28] Sin duda, la característica más importante de este mapa es que, ya desde la primera edición de 1584, existe una diferencia importante respecto al mapa europeo tomado como muestra. En éste, América aparecía a la izquierda, Europa y África en el centro y Asia a la derecha. Ricci, seguramente para no herir la susceptibilidad de los chinos, colocó América a la derecha, para que Asia quedara en el centro del mapa. Este hecho es considerado como uno de los ejemplos más claros de la adaptación,de la *acomodación* de los jesuitas, con Ricci a la cabeza, a la cultura y la idiosincrasia chinas.[29]

Junto con el *Mapamundi*, la obra científica más famosa de Ricci es la traducción de los seis primeros libros de los elementos, de Euclides: el *Jihe Yuanben* 幾何原本 (*Elementos de geometría*).[30] Aunque no es una obra original, sino una traducción, y aunque no la hizo solo, sino junto con el chino cristiano Xu Guangqi, la gran importancia de este libro en Occidente, así como la influencia que tuvo en su momento en China, hacen de esta obra un elemento clave dentro de la producción científica de Ricci. Esta traducción se enmarca en una estrategia jesuítica para persuadir a los chinos de la superioridad occidental y hacerles accesible la parte del saber europeo necesario para su desarrollo.[31] *Elementos* fue considerado durante la Edad Media europea como el libro paradigmático de la más pura de las disciplinas matemáticas griegas: la geometría. Aunque el *Jihe Yuanben* no tuvo demasiado seguimiento entre los chinos, los europeos lo consideraban como la llave para introducir la ciencia europea en China.[32]

En 1604, Xu Guangqi pasó los exámenes y llegó al más alto grado del mandarinato, el grado *jin shi*. Ese mismo año se convirtió al cristianismo, lo que le dio una posición inmejorable para trabajar con Ricci e impulsar el cristianismo en China.[33] En 1606, Xu se puso a traducir la obra de Euclides,

pero tuvo que detenerse tras el sexto libro por mandato de Ricci, que quiso centrarse más en cuestiones religiosas, creyendo que con los seis primeros libros sería suficiente. La obra se imprimió en 1607 y, al igual que el *Mapamundi* unos años antes, proporcionó a Ricci un gran prestigio. El libro iba precedido de dos prólogos, uno escrito por Xu Guangqi y otro por Matteo Ricci.

El *Jihe Yuanben*, en realidad, no constituye una traducción fidedigna de la obra original de Euclides, sino de la adaptación que de ese libro realizó Clavio. La mayor diferencia de la edición de Clavio respecto a la de Euclides es la enorme cantidad de comentarios.[34] El *Euclidis elementorum* de Clavio es más profuso que el original en las pruebas de los teoremas, que a veces proceden también de otras fuentes, además de dar instrucciones prácticas sobre cómo llevar a cabo algunas de las construcciones geométricas. Esta edición es interesante para quienes quieren utilizar la geometría de Euclides en un sentido práctico, aunque llega a ser menos rigurosa. Es decir, lo más característico del texto de Clavio es la introducción de conceptos aritméticos extraños a lo que, originalmente, era geometría pura.[35]

La versión de *Elementos* introducida en China, por lo tanto, era más práctica que la original, lo cual facilitó la integración con las matemáticas chinas, pero a la vez enmascaró las diferencias fundamentales respecto a las griegas.[36] Lo que tomaron los chinos de la obra fue sobre todo la parte práctica, de medición de áreas, volúmenes, etcétera, dejando de lado muchas veces la parte más teórica, como las demostraciones.

Aquí se vislumbra una de las características fundamentales de las matemáticas chinas, su "sentido práctico", en relación con las matemáticas europeas provenientes de la tradición griega.[37] Así como *Elementos* de Euclides es el libro más importante e influyente en la historia de las matemáticas occidentales, se considera que el libro más importante de las matemáticas chinas es el *Jiu Zhang Suanshu* 九章算術 (*Nueve capítulos sobre las artes matemáticas*). No queda clara la fecha de composición de la obra, aunque parece que fue escrita durante la dinastía Han. Tampoco su autoría es evidente, pero tuvo muchos comentadores posteriores (quizá el más famoso es Liu Hui 劉徽, del siglo III d.n.e., aunque hubo otros importantes, como Yang Hui 楊輝 en el siglo XIII, etcétera). Este libro

dominó la práctica de los letrados chinos durante más de mil años, al tener gran influencia sobre los matemáticos de ese país al menos hasta la llegada de los jesuitas a China.

El *Jiu Zhang Suanshu* es un conjunto de problemas resueltos (en total 246). En cada problema se da el enunciado, su solución, y después la regla para obtener dicha solución, que suele ser concisa y, a veces, oscura. *Elementos* de Euclides, por el contrario, es un libro mucho más riguroso, define estrictamente cada término que se usa y con demostraciones muy precisas de las proposiciones o teoremas. Debido al sentido práctico del *Jihe Yuanben*, de Ricci y Xu Guangqi, este libro constituye un ejemplo de *aculturación*[38] de las matemáticas europeas a las matemáticas chinas, ya que las explicaciones y los ejemplos para entender los distintos teoremas serían más propios de la tradición matemática china que de la tradición griega.

Además del *Jihe Yuanben*, Ricci todavía escribió otra obra de matemáticas. Se trata del *Tongwen Suanzhi* 同文算指 (*Indicador aritmético reuniendo las culturas*), publicado en 1614 y que es en parte una adaptación china de la *Epitome arithmeticae*, también de Clavio, y publicada en Europa en 1583.[39] Con estas dos obras se introducen la geometría y la aritmética europeas en el mundo cultural chino.

LA "MISIÓN TRIGAULT" Y LA LLEGADA A CHINA DE LOS JESUITAS ASTRÓNOMOS

Junto con las grandes aportaciones que hemos visto de Ricci, entre las que se encuentran el intento de conciliar el cristianismo con el confucianismo o la elaboración de algunas obras científicas, como el *Mapamundi* y el *Jihe Yuanben*, otro de sus mayores logros fue darse cuenta de la gran importancia de la astronomía en la corte de Beijing. Puesto que él no era especialista en esa ciencia, Ricci pidió insistentemente en varias cartas enviadas a Roma que enviaran a China a jesuitas versados en astronomía. Se puede leer en la carta enviada al jesuita Juan Álvarez el 12 de mayo de 1605:

> Al final de ésta querría rogar mucho a V. R. una cosa, que hace años que propuse, pero nunca fui respondido, y es que una de las cosas más útiles que podría venir a esta corte desde allá, sería algún padre o incluso hermano buen astrólogo […]. Digo pues que, si

> viniese aquel matemático que digo, podría traducir nuestras tablas a la lengua china, lo que haré yo bastante fácilmente, y emprender el asunto de enmendar el año, que aquí tiene gran reputación, eso abrirá más esta entrada en China y estaremos más libremente.[40]

Fue precisamente en el mismo año de la muerte de Ricci, concretamente el día 15 de diciembre de 1610, cuando empezó a hacerse realidad su sugerencia. Ese día ocurrió un eclipse solar que fue predicho por los astrónomos de la corte china con un gran error —más de media hora de diferencia—, lo cual constituyó un gran escándalo en la corte.[41] Aquí se empezó a evidenciar que la astronomía china ya no gozaba del alto poder predictivo que había tenido unos siglos antes. Era necesario reformar el calendario chino. Esto constituyó una oportunidad excelente para que los jesuitas empezaran a andar el camino que les había marcado Ricci. En aquel tiempo, en Beijing, los dos jesuitas que tenían ciertos conocimientos de astronomía eran el italiano Sabatino de Ursis (1575-1620) y el español Diego de Pantoja (1571-1618).

Xu Guangqi convenció al Tribunal de Ritos para que pidiera formalmente al emperador que se confiara la tarea de la corrección del calendario chino a los jesuitas. El emperador Wan Li contestó afirmativamente y, así, De Ursis y Pantoja empezaron a trabajar inmediatamente. Con la ayuda de Xu Guanqi y Li Zhizao, tradujeron al chino un tratado europeo sobre el movimiento de los planetas.[42] Se puede considerar que Pantoja y De Ursis fueron los predecesores inmediatos de Rho y Schall, que empezaron una tarea que terminarían estos últimos más de dos décadas después.

¿Por qué De Ursis y Pantoja no terminaron su trabajo? Los astrónomos chinos consideraron un deshonor que unos extranjeros recién llegados participaran en una tarea tan importante como el calendario chino. El emperador revocó el permiso. Sólo a partir de otro eclipse, ocurrido años después, los jesuitas tendrían el camino libre para participar activamente en la reforma de dicho calendario.

Mientras tanto, al mismo tiempo que De Ursis y Pantoja empezaban a trabajar sobre la astronomía china, el jesuita Nicolás Trigault partió de Beijing con la encomienda de recopilar en Europa libros científicos, y a la vez con la intención de conseguir jesuitas con buenos conocimientos sobre matemáticas y astronomía para la misión china, incluso mejores que los que ya se encontraban en aquel tiempo en China.[43] Fue así como, en abril de

1618, varios jesuitas se embarcaron hacia Goa, entre los que se encontraban el italiano Giacomo Rho (1592-1638), el alemán Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) y el también alemán Johannes Schreck (Terrenz, también conocido por la latinización *Terrentius*, 1576-1630).[44] En 1622, se encontraban en Macao y entraron al imperio chino.[45] Serían estos hombres los que realizarían el trabajo para la reforma del calendario chino.[46]

No fue sino hasta 1630 cuando el objetivo de los jesuitas de participar en la reforma del calendario chino comenzó a hacerse realidad. Se predijo que el 21 de junio de 1629 ocurriría un eclipse solar y se pusieron a prueba los dos departamentos imperiales de astronomía (el chino y el musulmán, fundado este último varios siglos antes, y que no había dejado de funcionar durante la dinastía Ming) junto con las predicciones realizadas por los jesuitas. Los cálculos según los métodos europeos fueron llevados a cabo por Terrenz y resultaron más precisos que los de los otros dos departamentos. El emperador pidió una explicación de los errores de los astrónomos chinos y, tras un examen minucioso, se vio que no había ningún error en los cálculos, lo que llevaba a la conclusión de que sus sistemas eran imprecisos. Aunque los métodos de los chinos y los musulmanes habían sido exactos siglos antes, en sus comienzos, pequeños errores se habían ido acumulando.[47] La única solución posible era reformar de manera integral el sistema de efemérides y el calendario.

Se creó un nuevo departamento estatal para reformar el calendario (*Liju* 曆局), a cargo de Xu Guangqi, el cual convenció al Tribunal de Ritos y al emperador de que él solo no podía llevar a cabo la reforma y que necesitaba la ayuda de los jesuitas. Finalmente, en un edicto datado el 27 de septiembre de 1629, el emperador aprobaba la participación de jesuitas europeos en la Oficina para el Calendario. El presidente de dicha oficina era Xu Guangqi, le asistiría Li Zhizao, Nicolo Longobardi (1559-1654) y Johannes Schreck (Terrenz).[48]

Antes de emprender la tarea de reformar el calendario, era menester tener en chino los tratados de astronomía y matemáticas necesarios. Por lo tanto, el primer trabajo que se emprendió fue una gran campaña de traducción de obras científicas europeas al chino. Terrenz, posiblemente el jesuita en China más formado en astronomía,[49] murió el 13 de mayo de 1630. En

cuanto a Longobardi, en esa época tenía más de setenta años y no podía dedicarse al trabajo astronómico, por lo que se limitaba a revisar algunas de las traducciones. También Li Zhizao murió en 1630. Por todo ello, se solicitó el traslado a la corte de Rho y de Schall, que por entonces estaban ocupados en labores pastorales lejos de la capital. Rho llegó a Beijing el 9 de agosto de 1630, mientras que Schall, el 3 de enero de 1631.[50] Fueron estos dos hombres los que, a un ritmo frenético, llevaron a cabo la mayor parte de las traducciones de obras científicas europeas al chino.

Rho y Schall trabajaron en secreto para no despertar la oposición de los astrónomos de la corte. Entre 1631 y 1635, ambos jesuitas tradujeron tratados europeos de matemáticas y astronomía, los cuales fueron entregados al emperador por Xu Guangqi en cinco ocasiones a lo largo de esos años.[51] En total, los libros fueron reunidos en una gran obra compuesta por 137 pequeños tratados o *juan* 卷, el *Chongzhen Lishu* 崇禎曆書 (*Libro para el calendario de la era Chongzhen*). Esta compilación de traducciones al chino de libros europeos se puede considerar como una auténtica enciclopedia matemática y astronómica, y permaneció como una fuente importante de conocimiento astronómico occidental durante la posterior dinastía Qing.

Una nueva versión del *Chongzhen Lishu* fue publicada en 1645, titulada *Xiyang Xinfa Lishu* 西洋新法曆書 (*Libro para el calendario según los nuevos métodos occidentales*). Posteriormente, el texto fue conservado con el título *Xinfa Lishu* 新法曆書 (*Libro para el calendario según los nuevos métodos*), eliminando la denominación *occidental*.[52]

La mayoría de los libros del *Chongzhen Lishu* son sobre astronomía (basada en el modelo cosmológico de Tycho Brahe).[53]Sin embargo, también hubo libros puramente matemáticos. De ellos, los que tuvieron más influencia fueron el *Da Ce* 大測 (la *Gran medida*) de Terrenz, y los dos libros de Giacomo Rho: *Bi li gui jie* 比例規解 (*Comentarios de las operaciones de proporciones*), y *Ce liang quan yi* 測量全義 (*Tratado completo del arte de la medida*).[54] Con la publicación del *Chongzhen Lishu* terminó la traducción de libros occidentales al chino, prácticamente hasta finales del siglo xvii, con la llegada de la misión francesa.

A pesar de que para 1635 ya había sido compilado el *Chongzhen Lishu*, y por lo tanto ya existía en chino todo el material astronómico y matemático para realizar la reforma del calendario, ésta no llegó a realizarse hasta la nueva dinastía, ya que muchos intelectuales chinos se opusieron muy vivamente a los nuevos métodos e impidieron que el calendario llegara a ser calculado con ellos.[55] La dinastía Qing se instauró en 1644 y con ella llegó la oportunidad para que se pusieran en práctica los métodos de los jesuitas.[56] El trabajo en la Oficina de Astronomía (*Qintianjian* 欽天監) fue sin duda lo que más prestigio dio a los jesuitas en China. Desde el principio de la dinastía Qing y hasta la disolución de la Compañía de Jesús en China en 1775 (dos años después del edicto papal de supresión), este departamento gubernamental estuvo siempre dirigido por un jesuita, excepto de 1664 a 1669.[57]

Las dos figuras unidas al *Qintianjian* durante buena parte del siglo XVII, y que, junto con Ricci, siguen siendo, posiblemente, los más conocidos de los jesuitas en China, son Adam Schall von Bell y Ferdinand Verbiest. Tras la prematura muerte de Terrenz y Rho, de los tres astrónomos llegados con la "misión Trigault", Schall era el único que seguía vivo cuando se instauró la nueva dinastía, y eso le permitió llegar a unos puestos y un estatus nunca antes adquirido por un extranjero, convirtiéndose en mandarín de alto rango y en presidente de la Oficina Imperial de Astronomía o *Qintianjian*.[58] Él fue, realmente, el que llevó a cabo la reforma del calendario chino, aunque los últimos años de su vida se vieron empañados por persecuciones a los jesuitas y la interrupción de sus labores pastorales y científicas.[59]

El sucesor de Schall, el flamenco Ferdinand Verbiest (1623-1688), también llegó a ser presidente del *Qintianjian* y siguió trabajando en el calendario chino. Además de su papel como teórico, su principal contribución a la astronomía tuvo que ver con la parte tecnológica y observacional. Verbiest fue el constructor de buena parte de los instrumentos astronómicos del observatorio de Beijing.[60] Todo esto ocurría durante la época del gran emperador Kangxi 康熙, que reinó entre 1662 y 1722. Verbiest llegó a ser profesor particular de matemáticas y astronomía del emperador, lo cual aumentó mucho su estatus y su prestigio en la corte.

Otro de los hechos fundamentales para la misión de China a finales del siglo XVII fue la llegada de la misión francesa. Verbiest había pedido al rey de Francia que enviara a Beijing a varios jesuitas franceses. Luis XIV accedió a la petición y poco después llegaron Joachim Bouvet (1656-1730), Jean-François Gerbillon (1654-1707), Claude de Visdelou (1656-1737), Jean de Fontaney (1643-1710) y Louis Le Comte (1655-1728). Gerbillon y Bouvet se quedaron allí, mientras que los otros tres fueron a distintas provincias. Todos ellos fueron importantes intelectuales y sinólogos.[61] Fueron conocidos como los "cinco matemáticos del rey". Estos misioneros franceses encontraron una forma de enviar sus conocimientos a Europa en la famosa colección *Lettres Édifiantes et Curieuses*, cartas de los misioneros de todo el mundo que, entre 1703 y 1776, llegaron a formar 34 volúmenes y contribuyeron a estimular el interés popular sobre China en Europa y la *sinofilia* que se desarrolló allí.

Junto a los jesuitas franceses, los portugueses (especialmente Tomás Pereira, José Suares y Joao Mourao) dieron fama a Beijing por su correspondencia con la Royal Society de Londres, l'Académie des Sciences de París y la Academia Imperial de Rusia. Además, los jesuitas no sólo se dedicaron a la ciencia para ganar prestigio en China. A veces, también utilizaron sus dotes como diplomáticos e intérpretes, debido a su gran conocimiento de distintas lenguas.[62]

El culmen de los jesuitas en China se sitúa en la época de Verbiest y de la llegada de los "cinco matemáticos del rey" franceses. El emperador Kangxi estaba encantado con los jesuitas. Su interés personal por las ciencias se vio colmado por Verbiest y por algunos de los "matemáticos del rey", que también le dieron clases particulares. Asimismo, estaba fascinado por la pintura italiana; Gio Ghirardini (llevado a China por Bouvet) y Giusseppe Castiglione eran los pintores favoritos del emperador. Ese clima de concordia entre el *Hijo del Cielo* y los jesuitas llegó a su punto culminante cuando el emperador promulgó, en 1692, un edicto de tolerancia por el cual se daba libertad de predicación del cristianismo en todo el Imperio y libertad para los chinos que quisieran hacerse cristianos. Un siglo después de la época de Matteo Ricci, los jesuitas habían conseguido su sueño, y esperaban que China llegara a hacerse mayoritariamente cristiana, al igual

que el propio emperador.[63] Sin embargo, la famosa controversia de los ritos chinos dio al traste con los buenos propósitos de los jesuitas.

Esta controversia tenía raíces muy antiguas, desde antes de la época de Ricci.[64] El punto central estaba en las ceremonias de culto a los ancestros y a Confucio en la civilización china. Desde el principio, los misioneros se preguntaron si esos ritos se podían considerar de carácter religioso (y por tanto herético, por lo que se deberían prohibir a los chinos conversos al cristianismo) o si eran de carácter meramente civil (en cuyo caso no habría problema en que los realizaran los chinos conversos). Ricci, en su acercamiento al confucianismo, fue de la idea de que los ritos chinos eran actos meramente culturales, sin valor religioso ni supersticioso. Sin embargo, ya desde el principio, no todos los misioneros estuvieron de acuerdo en esa apreciación, ni siquiera los propios jesuitas.[65] Poco después de morir Ricci, las dos posturas dentro de la Compañía de Jesús se enfrentaron. Al final, a pesar de la disensión inicial, llegaron a adoptar, como grupo, las ideas de Matteo Ricci. Los auténticos problemas empezaron en la década de los años treinta del siglo XVII, cuando los primeros misioneros no jesuitas se establecieron de forma permanente en China.

Ante el desacuerdo de los dominicos y franciscanos con la realización de algunos ritos por parte de los cristianos chinos, enviaron a Roma informes de lo que estaba pasando.[66] Los jesuitas, por su parte, también dieron su propia versión de los hechos. En los años cuarenta y cincuenta del siglo XVII, Roma promulgó dos decretos en los que alternativamente se condenaban y se aceptaban los ritos chinos. La gran controversia había comenzado. Durante la segunda mitad del siglo, mientras la misión jesuítica en China vivía su momento culminante, los teólogos en la Santa Sede y en las universidades europeas discutían agriamente sobre los ritos chinos.[67] Finalmente, a principios del siglo XVIII, el Vaticano decidió a favor de las tesis de dominicos y franciscanos y prohibió totalmente los ritos chinos.[68]

La controversia de los ritos chinos tuvo consecuencias terribles para la misión cristiana en China, e incluso para la Compañía de Jesús en su conjunto.[69] Cuando Kangxi, que como hemos visto estaba muy involucrado con los jesuitas, supo que la Santa Sede prohibía la realización de los ritos

en honor de los antepasados y de Confucio a los cristianos chinos, lo consideró como una actitud arrogante de los europeos hacia su cultura. Tras varios años de intentos para acercar posturas, la separación fue irreconciliable. En 1721, Kangxi promulgó un decreto en que prohibía las misiones cristianas en China. Sus sucesores, los emperadores Yongzheng 雍正 (r. 1722-1735) y Qianlong 乾隆 (r. 1736-1795), continuaron con la postura anticristiana. Tras la supresión de la Compañía de Jesús por el papa en 1773 (que se hizo efectiva en China en 1775), terminó la misión jesuítica en el Reino del Centro.

CONCLUSIONES

En este trabajo he tratado de mostrar el papel de la ciencia en la historia de los jesuitas en China, en el auge que tuvieron durante el siglo XVII y su posterior caída en el siguiente. Para los intelectuales chinos de finales de la dinastía Ming, las enseñanzas de los misioneros (filosóficas, éticas y científicas) formaban parte del mismo conjunto.[70] Es decir, en los primeros tiempos de la misión, los chinos unieron ciencia y cristianismo. Esto fue promovido por los jesuitas con un doble objetivo: ganar prestigio entre la clase letrada del país e intentar dar pruebas racionales de su religión. Todas las disciplinas formaban parte de lo que los chinos llamaron *Tianxue* 天學 (Estudios celestiales) o *Xixue* 西學 (Estudios occidentales). Sin embargo, esa táctica de unir ciencia y religión, que al principio funcionó muy bien a los jesuitas, poco a poco empezó a fallar. Durante la dinastía Qing, los chinos comenzaron a separar los temas científicos de los temas filosóficos y religiosos, y aceptaron los primeros y rechazaron los segundos. En general, los chinos se quedaron con las técnicas instrumentales y matemáticas, con las buenas predicciones, y rechazaron la teología y la lógica europeas. Se hicieron numerosas reediciones de obras de los jesuitas pero se eliminaron los prefacios en los que se hablaba de cuestiones religiosas; incluso se llegó a reeditar el *Jihe Yuanben* sin muchas de las demostraciones, lo que prueba que los chinos eran enormemente prácticos y consideraban superflua la especulación lógica.[71] La ciencia y sus consecuencias prácticas eran algo que los chinos se podían apropiar sin

sentir el desprestigio de estar doblegándose a una cultura extranjera y *bárbara*.[72]

La historia de los jesuitas en China entre finales del siglo XVI y el siglo XVIII constituye un ejemplo claro de relaciones conflictivas entre ciencia y religión. Relaciones que, a menudo, son complejas y difíciles de comprender. Fueron un cúmulo de circunstancias las que actuaron sobre los misioneros y sobre los receptores de sus ideas científicas y religiosas en China, lo cual hace que continuamente surjan nuevas ideas e interpretaciones entre los investigadores. Eso es lo que convierte el tema de los jesuitas en China en un capítulo fascinante de la historia de la ciencia, de la historia de las religiones y de la historia de las relaciones entre unas culturas y otras.

BIBLIOGRAFÍA

Attwater, R., *Adam Schall. A Jesuit at the Court of China. 1592-1666*, Londres, Geoffrey Chapman, 1963. Adaptación de la obra francesa de Duhr, J., S. J., *Un jésuit en Chine, Adam Schall*, París, Desclée de Brouwer, 1936.

Bangert, W. V., S. J., *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981.

Barrón, C. (coord.), *El Galeón de Manila: un mar de historias*, México, Consejo Cultural Filipino-Mexicano/JGH Editores, 1997.

Bedini, S., "Rho (Ro), Giacomo", en O'Neill, C., S. J. y J. Domínguez, S. J. (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Biográfico-Temático, IV, Roma, Institutum Historicum S. I./Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 3342.

Bernard, H., S. J., *Aux portes de la Chine. Les missionnaires du seizième siècle. 1514-1588*, Tientsin, Hautes Études, 1933.

_____, *Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*, Peiping,Henri Vetch, 1935.

Botton Beja, Flora, *China, su historia y cultura hasta 1800*, 2ª. ed., México, El Colegio de México, 2000.

Boxer, C. R., "A derrota dos Holandeses em Macau no Ano de 1622. Subsídios Inéditos. Pontos Controversos. Informaçoes Novas", Separata del *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, vol. 36, núm. 413, Macao, Escola Tipográfica do Orfanato, 1938, pp. 86-122.

Brockey, L. M., *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge, Massachusetts-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Carrington, L., "Rho, Giacomo", en L. Carrington, L. y Fang Chaoying (eds.), *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*, vol. II, Nueva York-Londres, Columbia University Press, 1976, pp. 1136-1137.

Cervera, J. A., *Ciencia misionera en Oriente. Los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI*

y XVII, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2001.
_____, *Giacomo Rho, S. J. (1592-1638) y su trabajo como matemático y astrónomo en Pekín,* tesis doctoral, México, El Colegio de México, 2007.
_____, "La interpretación ricciana del confucianismo", *Estudios de Asia y África*, núm. 138 (2), vol. XXXVII, El Colegio de México, 2002, pp. 211-239.
Chaunu, P., *Las Filipinas y el Pacífico de los ibéricos. Siglos XVI-XVII-XVIII. (Estadísticas y tablas)*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1974.
Chan, A., S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, Nueva York-Londres, M. E. Sharpe, 2002.
Cordier, H., *Essai d'une bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe siècles,* París, Ernest Leroux, 1883.
Cronin, V., *The Wise Man from the West*, Londres, Soho Square, 1955.
Cummins, J. S., *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Cambridge, Scholar Press, 1933.
Day, J. D., "The Search for the Origins of the Chinese Manuscript of Matteo Ricci's Maps", *Imago Mundi*, núm. 47, 1995, pp. 94-117.
Dehergne, J., S. J., *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 a 1800*, Roma, Institutum Historicum S. I.-París, Letouzey & Ane, 1973.
Ducornet, É., *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, París, Les Éditions du Cerf, 1992.
Dunne, G. H., *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1962.
D'Elia, P., S. J. (ed.), *Fonti Ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina* (textos y cartas originales de Matteo Ricci), Roma, La Libreria dello Stato, 1942-1949.
_____, *Galileo in China. Relations through the Roman College between Galileo and the Jesuit Scientist-Missionaries (1610-1640)*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1960.
_____, *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S. I.* (tercera edición, Pechino, 1602), Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938.
Engelfriet, P. M., *Euclid in China*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1998.
Etiemble, R., *Les Jesuits en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, París, Julliard, 1966.
Fung Yu-lan, "Why China has no Science: An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan*, Pekín, Foreign Languages Press, 1991.
_____, "Why China has no Science: An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *The International Journal of Ethics*, núm. 32, 1922, pp. 237-263.
Gernet, J., *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press/París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.
Gil, J., *Mitos y utopías del Descubrimiento, 2. El Pacífico*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
González Recio, J. L., (ed.) *La ciencia en su historia. Cuestiones cardinales*, Madrid, Cersa, 2006.
Goodman, H. y A. Grafton, "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists", *Asia Major*, serie 3, vol. III, 1990, pp. 95-148.

Hay, M., *Failure in the Far East. Why and How the Breach between the Western World and China First Began*, Londres, Neville Spearman, 1956.

Henderson, J. B., *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Hidalgo, P., *Los primeros de Filipinas. Crónicas de la conquista del archipiélago*, Madrid, Miraguano y Polifemo, 1989.

Iannaccone, I., "La vie et le travail mathématique de Giacomo Rho dans la Chine des Ming: introduction au 'Shou Suan'", comunicación presentada en el *Colloque International Science et Empires*, París, 1990.

_____, "Scienziati gesuiti nella Cina del XVII secolo", en Lionello Lanciotti y Beniamino Melasecchi (eds.), *Scienze tradizionali in Asia. Principi ed applicazioni*, Perugia, 1996, pp. 151-167.

Jami, C., "L'histoire des mathématiques vue par les lettrés chinois (XVIIème et XVIIIème siècles): tradition chinoise et contribution européene", en Jami, C. y H. Delahaye (eds.), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIème et XVIIIème siècles*, París, Collège de France (Institut des Hautes Études Chinoises), 1993.

Javier, F., S. J., *Cartas y escritos de S. Francisco Javier*, Madrid, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

Jensen, L., *Manufacturing Confucianism*, Durham, Duke University Press, 1997.

Lamalle, E. S. J., "La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)", AHSI *(Archivum Historicum Societatis Iesu)*, IX, 1940, pp. 49-120.

Li Yan y Du Shiran, *Chinese Mathematics. A Concise History*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

Malek, R., (ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*, Monumenta Serica, Monograph Series, 35, Nettetal, Steyler Verlag, 1998.

Martzloff, J. C., "Espace et temps dans les textes chinois d'astronomie et de technique mathématique astronomique aux XVIIème et XVIIIème siècles", en Jami, C. y H. Delahaye (eds.), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII*ème et *XVIII*ème siècles, París, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1993.

_____, *Histoire des mathématiques chinoises*, París, Masson, 1988.

_____, "Sciences et techniques dans l'oeuvre de Ricci", *Une rencontre de l'Occident et de la Chine. Matteo Ricci*, París, Centre Sèvres, 1983.

Masini, F., "The legacy of Seventeenth Century Jesuit Works: Geography, Mathematics and Scientific Terminology in Nineteenth Century China", en Jami, C. y H. Delahaye (eds.), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIème et XVIIIème siècles*, París, Collège de France (Institut des Hautes Études Chinoises), 1993.

Masotti, A., *Sull'Opera Scientifica di Matteo Ricci*, Milán, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1952.

Minamiki, G., S. J., *The Chinese Rites Controversy from its beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985.

Mungello, D., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.
Needham, J. y Wang Ling, *Science and Civilization in China*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
Parker, J., *Windows into China: The Jesuits and their Books, 1580-1730*, Boston, Trustees of the Public Library of the City of Boston, 1978.
Pfister, L., S. J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, tomo I, siglos XVI y XVII, Shanghai, Imprimérie de la Mission Catholique, 1932.
Ricci, M. S. J., *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i),* reedición del original chino de 1603 con traducción al inglés, editado por Edward J. Malatesta, S. J., y traducido, con introducción y notas, de D. Lancashire y P. Hu Kuo-Chen, S. J., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1985.
Ricci, M. S. J. y N. Trigault, S. J., *Entrata nella China de'padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, reedición del original de 1622, Roma, Edizione Paoline, 1983.
Romano, A., *La contrarreforme mathématique, constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance, 1540-1640*, Roma, École Française de Rome, 1999.
_____, "Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, núm. 59 (4), 2004, pp. 729-756.
_____, "Réflexions sur la construction d'un champ disciplinaire: les mathématiques dans l'institution jésuite à la Renaissance", *Pedagogica Historica*, vol. 40, núm. 3, 2004, pp. 245-259.
Ronan, C. E., S. J., y B. C. Oh Bonnie (eds.), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988.
Ross, A., *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China. 1542-1742*, Nueva York, Orbis Books, 1994.
Rowbotham, A. H., *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, Nueva York, Russell & Russell, 1966.
Rule, P., *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, Allen & Unwin, 1986.
Rumeu, A., *El Tratado de Tordesillas*, Madrid, Mapfre, Colecciones Mapfre, I-12, 1992.
Sivin, N., "Why the Scientific Revolution did not take place in China – or didn't It" *Chinese Science*, núm. 5, 1982, pp. 45-66.
Sommervogel, C., S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, Bruselas, Oscar Schepens/ París, Alphonse Picard, 1890-1900.
Spence, J. D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nueva York, Viking, 1984.
Streit, R., O. M. I., *Bibliotheca Missionum*, vol. V, *Asiatische Missionsliteratur 1600-1699*, Freiburg, Herder & Co, 1929.
Teixeira, M., *Macau e a sua Diocese*, vol. III, *As ordens e congregaçoes religiosas em Macau*, Macao, Tipografia Soi Sang, 1956.
Valdés, V., *De las minas al mar: historia de la plata mexicana en Asia 1565-1834*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Venturi, T., S. J., (ed.), *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. J.*, 2 vols., Macerata, 1911-1913.
Wessels, C., *Early Jesuit Travelers in Central Asia, 1603-1721*, New Delhi-Madras, Asian Educational Services, 1992.
Yabuuti, K., *Une histoire des mathématiques chinoises*, París, Belin, 2000.
Yuste, C., *El comercio de la Nueva España con Filipinas. 1590-1785*, México, INAH, 1984.
Zhang Baichun 张柏春, *Ming Qing ce tian yiqi zhi ouhua* 明清测天仪器之欧化 (*La europeización de intrumentos astronómicos en Ming y Qing en China*), Shengyang 沈阳, Liaoning Jiaoyu chubanshe 辽宁教育出版社 (Editorial de Educación de Liaoning), 2000.

NOTAS

1 Fung Yu-lan, "Why China Has No Science: An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan*, Pekín, Foreign Languages Press, 1991, p. 571. Originalmente este ensayo apareció en la revista *The International Journal of Ethics*, núm. 32, 1922, pp. 237-263.

2 No voy a entrar aquí en la discusión sobre qué es *ciencia*, ya que la filosofía de la ciencia trata sobre esta cuestión, con autores importantes como Karl Popper (1902-1994), Thomas S. Kuhn (1922-1996) y otros que han dedicado toda su investigación al intento de definir o mostrar qué se entiende por ciencia. Recientemente, José Luis González Recio, en *La ciencia en su historia. Cuestiones cardinales*, Madrid, Cersa, 2006, recoge la opinión de varios historiadores y filósofos de la ciencia actuales.

3 El primer volumen de Joseph Needham y Wang Ling, *Science and Civilization in China*, apareció en 1954. Desde entonces, y durante más de medio siglo, se han seguido publicando volúmenes.

4 Otros autores, como Sivin, también se han dedicado a esta cuestión. Véase por ejemplo su artículo: Nathan Sivin, "Why the Scientific Revolution did not take Place in China –or didn't It", *Chinese Science*, núm. 5, 1982, pp. 45-66.

5 Joseph Needham y Wang Ling, *Science and Civilization in China*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 437.

6 *El Tratado de Tordesillas* (1494) dividió el mundo en dos áreas de influencia: la española y la portuguesa. La historia de este tratado, su puesta en práctica y las enormes repercusiones históricas que tuvo han sido tratadas por muchos autores. Un libro dedicado exclusivamente a este capítulo de la historia es el de J. Rumeu, (Madrid, Mapfre, Colecciones Mapfre, I-12), 1992.

7 Tras varios intentos de establecerse en las Filipinas a lo largo del siglo XVI, fue la expedición de Miguel López de Legazpi (¿1503?-1572) la que logró una posición permanente de los españoles en las islas, en 1565. Ese mismo año, el agustino Andrés de Urdaneta (1508-1568) descubrió la ruta del *tornaviaje* de Filipinas a la Nueva España. A partir de ese momento, se estableció la ruta del Galeón de Manila, que cada año unía los

puertos de Acapulco y Manila y que se convirtió en la ruta transpacífica fundamental entre los siglos XVI y XIX. El Galeón llevaba plata americana a Manila, donde servía para comprar mercancías chinas que llegaban a México y posteriormente a Europa. Esta ruta sirvió también para que muchos misioneros (sobre todo de órdenes mendicantes) llegaran a las Filipinas, a China y a otros países asiáticos desde la Nueva España. Entre muchos autores reconocidos, algunos que tratan el tema del Galeón de Manila son P. Chaunu, *Las Filipinas y el Pacífico de los ibéricos. Siglos XVI-XVII-XVIII. (Estadísticas y tablas)*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1974; C. Yuste, *El comercio de la Nueva España con Filipinas*, México, INAH, 1984; V. Valdés, *De las minas al mar: historia de la plata mexicana en Asia 1565-1834*, México, FCE, 1987; J. Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, 2. *El Pacífico*, Madrid, Alianza Editorial, 1989; P. Hidalgo, *Los primeros de Filipinas. Crónicas de la conquista del archipiélago*, Madrid, Miraguano y Polifemo, 1989; C. Barrón (coord.), *El Galeón de Manila: un mar de historias*, México, Consejo Cultural Filipino-Mexicano/JGH Editores, 1997.

8 Francisco Javier, cuando estuvo en Japón, conoció datos sobre la cultura china y llegó a considerar a la gente de China como "muy aguda, de grandes ingenios, mucho más que los japones, y hombres de mucho estudio". Javier, *Cartas y escritos de S. Francisco Javier*, Carta de Francisco Javier escrita en Cochín el 29 de enero de 1552 a sus compañeros en Europa, p. 418. (Madrid, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953).

9 Hay que señalar, no obstante, que en un primer momento no fue obvio que el Catay descrito por Marco Polo fuera el mismo país a cuyas costas sureñas habían llegado los portugueses a mitad del siglo XVI. Fue el agustino Martín de Rada el que, en su *Relación del viaje a China*, de 1575, señaló la identidad de Catay con China (J. A. Cervera, *Ciencia misionera en Oriente. Los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2001). A menudo, algunos historiadores de la Compañía de Jesús han atribuido este hecho, erróneamente, a Matteo Ricci. Véase, por ejemplo, G. H. Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1962, p. 80; J. Parker, *Windows into China: The Jesuits and their Books*, Boston, Trustees of the Public Library of the City of Boston, 1978, p. 10. W. V. Bangert, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 202; C. Wessels, *Early Jesuit Travelers in Central Asia*, New Delhi-Madras, Asian Educational Services, 1992, pp. 6-7.

10 Aunque los miembros de la Orden de Predicadores llegaron a las Filipinas en 1587, más tarde que sus compañeros agustinos, franciscanos y jesuitas, desde el principio fueron los más activos en el ministerio con los chinos del Parián de Manila, con idea de intentar establecerse en China cuando pudieran. El más importante fue el dominico Juan Cobo, el cual escribió en Manila, muy tempranamente, obras importantes en chino, como el *Beng Sim Po Cam* (primera obra china traducida a una lengua europea) y el *Shi Lu* (primer libro en chino que explica la religión católica desde un punto de vista filosófico y que introduce cuestiones científicas europeas, antes que las obras de Matteo Ricci). Dediqué buena parte de la investigación de mi primera tesis doctoral a la vida y obra de Juan Cobo. Se puede consultar en Cervera, *Ciencia misionera en Oriente…op. cit.*

11 ¿De dónde proviene la palabra *acomodación*? Desde un punto de vista científico, se dice que los ojos se *acomodan* por medio de los músculos que hacen contraerse o relajarse al cristalino (parte del ojo que actúa como lente). Gracias a la contracción o a la relajación de esos músculos, acomodamos nuestra vista a objetos que se encuentran a diferente distancia de nosotros.

12 Esta adaptación o acomodación era un proceso familiar para los intelectuales religiosos del Renacimiento. Como señalan H. Goodman y A. Grafton, ("Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists", *Asia Major*, serie 3, vol. III, 1990, p. 105), estos hombres estaban acostumbrados a tener varios puntos de vista en el estudio de las Sagradas Escrituras y sus comentarios. De esta manera, se puede considerar que la acomodación surge a partir de la exégesis de los textos bíblicos. Por otra parte, también los chinos tenían una tradición de siglos en el conocimiento e interpretación de sus propios textos clásicos, especialmente los confucianos. De ahí que, cuando los europeos llegaron a China, ocurrió un choque o un encuentro entre dos formas diferentes de llevar a cabo la exégesis de los textos clásicos. Una obra que trata en profundidad la diferencia entre la exégesis en Europa y en China es J. B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis,* Princeton, Princeton University Press, 1991.

13 En una carta escrita en Kagoshima el 5 de noviembre de 1549, Javier decía: "Agora somos entre ellos como unas estatuas, que hablan y platican de nos muchas cosas, y nosotros, por no entender la lengua, nos callamos; y agora nos cumple ser como niños en aprender la lengua, y pluguiese a Dios que en una simplicidad y pureza de ánimo los imitásemos" (Javier, *Cartas y escritos…, op. cit.,* p. 380). Asimismo, en otra carta escrita en Goa el 9 de abril de 1552, Javier declaraba, respecto a los misioneros futuros en Asia Oriental: "También es necesario que tengan letras para responder a las muchas preguntas que hacen los gipones. Sería bueno que fuesen buenos artistas; y no perderían nada que fuesen sofistas para en las disputas tomar los gipones en contradicción; que supiesen alguna cosa de la esfera, porque huelgan en grande manera los gipones en saber los movimientos del cielo, los eclipses de sol, menguar y crecer la luna; cómo se engendra el agua de la lluvia, la nieve y piedra, truenos, relámpagos, cometas y otras cosas ansí naturales. Mucho aprovecha la declaración de estas cosas para ganar la voluntad al pueblo" (Javier, *Cartas y escritos…,* p. 467).

14 Goodman y Grafton, "Ricci, the Chinese…, *op. cit.*, p. 122.

15 Contamos con una gran información de la vida de Ricci, en su mayor parte escrita por él mismo. Aparte de muchas cartas a otros jesuitas, Ricci escribió unos *Comentarios*, unas memorias de lo que había ido viendo en China, escritos originalmente en italiano. Esos comentarios no fueron publicados en vida de su autor. El jesuita Nicolas Trigault tomó los *Comentarios* y en el viaje a Europa que realizó poco después, los tradujo al latín y los reelaboró. Traducida al italiano, la obra de M. Ricci y N. Trigault, *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù,* fue publicada por primera vez en 1622, y reeditada en 1983 (Roma, Edizione Paoline). El escrito original de Ricci en italiano fue publicado por primera vez en 1911, dentro de la obra editada por Tacchi Venturi, S. J., (ed.), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S. J.*, (Macerata, 1911-1913), el cual consta de dos volúmenes. El primero de ellos es precisamente *I comentarii della Cina*, y el segundo *Le lettere dalla*

Cina, que recoge las cartas escritas por Ricci durante el tiempo que estuvo en China. Por último, Pasquale D' Elia, S. J. volvió a editar toda la información que dejó escrita Ricci en sus *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, que consta de tres volúmenes y que fue publicada entre 1942 y 1949 (Roma, La Libreria dello Stato), con una gran profusión de comentarios. Obviamente, la vida y la obra de Ricci han sido tratadas profusamente por numerosos autores. Además de D'Elia, uno de los especialistas que más escribieron sobre los jesuitas en China, durante los años treinta del siglo pasado, es el francés Henri Bernard. En sus obras, la vida y obra de Ricci es central. Sólo por nombrar algunos de sus libros, podríamos citar Bernard, *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588,* Tientsin, Hautes Études, 1933; y *Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*, Peiping, Henri Vetch, 1935. De esa misma época, es también interesante la obra de Arnaldo Masotti, *Sull'Opera Scientifica di Matteo Ricci*, Milán, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1952. Posteriormente continuaron las publicaciones sobre Ricci, tanto de obras suyas, tales como el famoso *Catecismo*, editado por Edward J. Malatesta, S. J., en 1985, como obras sobre el mismo Ricci (V. Cronin, *The Wise Man from the West,* Londres, Soho Square, 1955*;* J. D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nueva York, Viking, 1984). Matteo Ricci aparece en todos los libros generales sobre la historia de los miembros de la Compañía de Jesús en China. Uno de los más famosos sobre la primera época de los jesuitas en el "Reino del Centro" es el de Dunne, *Generation of Giants... op. cit.* Otro libro del mismo tipo es el de A. H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, Nueva York, Russell & Russell, 1966. Estas obras más bien apologéticas han sido superadas por libros más modernos, como el editado por C. E. Ronan, S. J. y B. C. Bonnie (eds.), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773,* (Chicago, Loyola University Press, 1988); el de A. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China. 1542-1742,* (Nueva York, Orbis Books, 1994); o, muy recientemente, el de L. M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, (Cambridge, Massachusetts-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007) que han logrado dar a los investigadores una idea bastante profunda y objetiva de los logros de Ricci. Los datos que aparecen aquí sobre la vida y la obra provienen de varias de esas fuentes.

16 Spence, *The Memory Palace… op. cit.,* pp. 3-18, califica el camino de Ricci hasta Beijing como una especie de *subida* o *ascenso*. Ese ascenso se dio en cuatro aspectos: geográfico, habilidad lingüística, crecimiento en sensibilidad respecto a lo chino y conservación de sus raíces en los clásicos occidentales (este último aspecto se refiere a que, filosóficamente hablando, Ricci seguía teniendo mucha relación con los clásicos grecolatinos).

17 Actualmente, Shaozhou es llamada Shaoguan, ciudad situada en el norte de la provincia de Guangdong.

18 Hay que señalar que el acercamiento de Ricci a la realidad filosófica y cultural china fue gradual y siguió un proceso que se podría calificar como de "prueba y error". Así, en los primeros años, los jesuitas se acercaron al budismo, pero eso les causó serios problemas. En 1592, la residencia de los jesuitas en Shaozhou fue atacada, y Ricci fue herido en un pie, lo que le dejó cojo de por vida. Este problema, que no fue aislado (de

hecho, ya había tenido que abandonar Zhaoqing por causas similares), quizá llevó a la decisión de cambiar los hábitos de bonzos budistas empleados hasta entonces, por la vestimenta de los letrados confucianos. Este hecho influiría decisivamente en la historia posterior de la misión en China.

19 Además del término *acomodación*, del que ya he hablado, otra palabra que se suele utilizar comúnmente para designar el proceso llevado a cabo por los jesuitas en China es el de *inculturación*, usada en teología y que supone una adaptación de la Iglesia a un nuevo medio y una nueva cultura. Es este término el más adecuado para describir la adaptación del cristianismo que hizo Ricci a la luz del confucianismo.

20 Otros autores que han escrito específicamente sobre la relación entre cristianismo y confucianismo son P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism,* Sydney, Allen & Unwin, 1986; L. Jensen, *Manufacturing Confucianism,* Durham, Duke University Press, 1997; y Cervera, "La interpretación ricciana del confucianismo", *Estudios de Asia y África*, núm. 138 (2), vol. XXXVII, El Colegio de México, 2002, pp. 211-239.

21 Antonella Romano ha estudiado a profundidad el papel de las matemáticas en el Colegio Romano y, en general, en la formación de los jesuitas durante el primer siglo de existencia de la Compañía de Jesús. Romano, *La Contrarreforme Mathématique, constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance, 1540-1640,* Roma, École Française de Rome, 1999*;* y "Réflexions sur la construction d'un champ disciplinaire: les mathématiques dans l'institution jésuite à la Renaissance", *Pedagogica Historica*, vol. 40, núm. 3, 2004, pp. 245-259.

22 F. Masini, "The legacy of Seventeenth Century Jesuit Works: Geography, Mathematics and Scientific Terminology in Nineteenth Century China", en C. Jami y H. Delahaye (eds.), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIème et XVIIIème siècles*, París, Collège de France (Institut des Hautes Études Chinoises), 1993, p. 137.

23 Cronin, *The Wise Man… op. cit.*, p. 73.

24 J. D. Day, "The Search for the Origins of the Chinese Manuscript of Matteo Ricci's Maps", *Imago Mundi*, núm. 47, 1995, p. 96.

25 Sí que se conserva el prefacio hecho para esa segunda edición, escrito por Wu Chungming, el mandarín que pidió a Ricci que la hiciera (Dunne, *Generation of Giants… op. cit,* p. 67). En el libro de Cronin, *op. cit.*, pp. 151-152, hay una traducción al inglés de este prefacio.

26 En 1608 ya existían, además de las cuatro ediciones nombradas, al menos ocho reediciones. En ese mismo año, Ricci hizo una edición especial para el emperador de tan sólo 12 ejemplares. En 1609 se hizo una nueva en dos hemisferios (D'Elia (ed.), *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S. I.,* (3a ed., Beijing, 1602), Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938, pp. 83-90).

27 Parker, *Windows into China… op. cit.*, p. 9.

28 El mapa de 1602, conservado en la Biblioteca Vaticana, fue reproducido, traducido al italiano y ampliamente comentado por D'Elia (ed.), *Il mappamondo… op. cit.*

29 De hecho, en la actualidad, los mapas del mundo que se hacen en Europa y en América, en general, colocan Asia a la derecha y América a la izquierda, mientras que los mapas del mundo realizados en China colocan América a la derecha, para que Asia esté centrada, exactamente igual que el *Mapamundi* de Ricci realizado hace más de cuatro siglos.

30 Existe un estudio muy extenso de esta obra llevada a cabo por Peter M. Engelfriet, *Euclid in China* (Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1998). Consta de tres partes: las circunstancias que llevaron a la traducción, la traducción en sí, y su recepción e influencia en China durante el siglo siguiente.

31 J. C. Martzloff, "Sciences et techniques dans l'oeuvre de Ricci", *Une rencontre de l'Occident et de la Chine. Matteo Ricci*, París, Centre Sèvres, 1983, pp. 89-90.

32 Los *Elementos,* de Euclides, además, formaban parte del conjunto de obras matemáticas que serían traducidas para introducir la astronomía europea en China y realizar la reforma del calendario que tanto prestigio daría a los jesuitas durante el siglo XVII. C. Jami, "L'histoire des mathématiques vue par les lettrés chinois (XVIIème et XVIIIème siècles): tradition chinoise et contribution européene", en C. Jami, C. y H. Delahaye (eds.), *L'Europe en Chine… op. cit.,* p. 149 (véase n. 22).

33 Seguramente, de todos los amigos letrados de Ricci, Xu Guangqi fue el que asimiló mejor las ciencias occidentales (É. Ducornet, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, París, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 161).

34 Engelfriet, *Euclid in China… op. cit.*, p. 126.

35 Se puede entender mejor esta característica de la versión de Clavio si se tiene en cuenta que la transmisión de los *Elementos* al mundo medieval latino se hizo a partir de muchas versiones y traducciones provenientes del griego y del árabe. El texto de Euclides no es fácil de entender. A lo largo de los siglos se fueron añadiendo diversas interpretaciones y se introdujeron elementos extraños al original griego.

36 Engelfriet, *Euclid in China… op. cit.*, pp. 451-452.

37 Sobre la historia de las matemáticas chinas, entre otras muchas fuentes bibliográficas, además del tercer volumen de Needham y Wang, *Science and Civilization…op. cit.*, se pueden citar los libros de Li Yan y Du Shiran, *Chinese Mathematics. A Concise History* (Oxford, Clarendon Press, 1987); Martzloff, *Histoire des mathématiques chinoises* (París, Masson, 1988); y K. Yabuuti, *Une histoire des mathématiques chinoises* (París, Belin, 2000).

38 Este término es diferente de "acomodación" e "inculturación" que aparecieron anteriormente. Se usa en antropología para significar la transformación de una cultura por parte de otra, un proceso que se puede llevar a cabo de forma consciente o inconsciente. Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (vigésima segunda edición, versión consultada por Internet en julio de 2009, www.rae.es), *aculturación* es la "recepción y asimilación de elementos culturales de un grupo humano por parte de otro".

39 Jami, "L'histoire des mathématiques…", *op. cit.*, p. 151.

40 Venturi (ed.), *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. J. ... op. cit.,* pp. 284-285.

41 Bernard, *Matteo Ricci's…, op. cit.* p. 73.

42 Dunne, *Generation of Giants… op. cit.,* p. 115.

43 Algunos autores consideran la expedición de Trigault a Europa para reclutar a jesuitas para la misión china como "uno de los primeros viajes de propaganda misionera de la época moderna". Véase E. Lamalle, S. J., "La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)", AHSI, IX, 1940, p. 50.

44 Se puede encontrar información biográfica y bibliográfica de estos jesuitas en algunas obras antiguas, como las de H. Cordier, *Essai d'une bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe siècles* (París, Ernest Leroux, 1883); C. Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus* (Bruselas, Oscar Schepens/París, Alphonse Picard, 1890-1900); R. Streit, O. M. I., *Bibliotheca Missionum,* vol. V, *Asiatische Missionsliteratur 1600-1699* (Freiburg, Herder & Co, 1929); L. Pfister, S. J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (t. I, s. XVI y XVII, Shanghai, Imprimérie de la Mission Catholique, 1932); J. Dehergne, S. J., *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 a 1800* (Roma, Institutum Historicum S. I.-París, Letouzey & Ane, 1973). En general, las obras más modernas se basan en esas fuentes clásicas y no representan mayores avances. La excepción es Adam Schall von Bell, que después de Ricci es el jesuita más famoso en China y sobre el cual hay estudios profundos más recientes, como la biografía de R. Attwater, *Adam Schall. A Jesuit at the Court of China. 1592-1666* (Londres, Geoffrey Chapman, 1963); y, sobre todo, la impresionante compilación de R. Malek (ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)* (Monumenta Serica, Monograph Series, 35, Nettetal, Steyler Verlag, 1998) que contiene la participación de buena parte de los especialistas en jesuitas en China de las últimas décadas. Respecto a Rho, otras dos fuentes donde se encuentra información más actualizada que la de las obras clásicas es L. Carrington, "Rho, Giacomo" (en L. Carrington, L. y Fang Chaoying (eds.), *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*, vol.II, Nueva York-Londres, Columbia University Press, 1976, pp. 1136-1137); y S. Bedini, "Rho (Ro), Giacomo" (en O'Neill, C., S. J. y J. Domínguez, S. J. (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Biográfico-Temático, IV, Roma, Institutum Historicum S. I./Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 3342).

45 En Macao tuvo lugar uno de los hechos más famosos de la vida de Rho y Schall. El 24 de junio de ese año, una armada holandesa intentó tomar la plaza portuguesa. En la defensa participaron activamente los jesuitas, y de hecho se acredita a Rho el haber sido autor de un disparo de cañón desde la Fortaleza del Monte, que cayó sobre un barril de pólvora en medio del escuadrón holandés y que pudo ser decisivo para la victoria de los portugueses. No hace falta señalar el impacto que habría tenido sobre la misión jesuítica en China la caída de Macao en manos holandesas. Se considera que los dos autores clásicos que mejor han investigado este hecho histórico son C. R. Boxer, "A derrota dos Holandeses em Macau no Ano de 1622. Subsídios Inéditos. Pontos Controversos. Informaçoes Novas" (*Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, vol. 36, núm. 413, Macao, Escola Tipográfica do Orfanato, 1938, pp. 86-122); y M. Teixeira, *Macau e a sua Diocese* (Macao, Tipografia Soi Sang, 1956).

46 El trabajo astronómico y matemático de estos jesuitas, especialmente el de Giacomo Rho, formó parte central de mi segunda tesis doctoral, realizada en el Colegio de México,

en 2007 (*Giacomo Rho, S. J. (1592-1638) y su trabajo como matemático y astrónomo en Pekín*). Buena parte de este trabajo proviene de dicha tesis doctoral.

47 Cuando llegaron los jesuitas a China se empleaban dos calendarios: el *Da Tong Li* 大統曆, que se usaba en la dinastía Ming y derivaba del *Shou Shi Li* 授時曆, establecido en la dinastía Yuan por Guo Shoujing 郭守敬 (1231-1316); y el *Hui Hui Li* 回回曆, normalmente conocido como Calendario Musulmán y que había sido introducido por los árabes en el siglo XIII. Ambos calendarios, bastante exactos en su tiempo, fueron acumulando errores con el paso de los siglos ya que durante la dinastía Ming, el departamento estatal que se ocupaba de la astronomía (el *Qintianjian* 欽天監) no hizo nada por la ciencia astronómica, y se ocupó sólo de la preparación, impresión y distribución del calendario. Véase A. Chan, S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, Nueva York-Londres, M. E. Sharpe, 2002, p. 294.

48 No hay que confundir esta oficina (*Liju* 曆局), especialmente creada bajo la dirección de Xu Guangqi, con el departamento estatal que se ocupaba de los asuntos relacionados con el calendario, el *Qintianjian* 欽天監. El *Qintianjian* dependía del Ministerio de los Ritos, *Li bu* 禮部, y dentro de éste, de la Oficina de Sacrificios, *Ci ji si* 祠祭司, y se ocupó desde el siglo XIII de todo lo que tenía que ver con la astronomía y el calendario. Un artículo de Romano ("Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, núm. 59 (4), 2004, pp. 729-756) explica muy bien la organización del Estado chino y dónde se inscribía el *Qintianjian* dentro de la estructura estatal.

49 Terrenz fue, de todos los jesuitas en China, el que mayor relación tuvo con Galileo. Galileo fue el sexto miembro de la *Academia dei Lincei*; fue admitido como tal el día 25 de abril de 1611, y ocho días más tarde Terrenz se convirtió en el séptimo. D'Elia, *Galileo in China. Relations through the Roman College between Galileo and the Jesuit Scientist-Missionaries (1610-1640)*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1960, p. VI.

50 I. Iannaccone, "La vie et le travail mathématique de Giacomo Rho dans la Chine des Ming: introduction au 'Shou Suan' ", comunicación presentada en el *Colloque International Science et Empires*, París, 1990, p. 5.

51 Chan, *Chinese Books and Documents… op. cit.,* p. 294.

52 En 1726, la obra fue incluida en la enciclopedia imperial *Tu Shu Ji Cheng*, en el sector de matemáticas y astronomía, con el título de *Li Fa Dian* (*Canon de la regla del calendario*). Por otra parte, en 1669, 1674, y al final del siglo XVIII (concretamente en 1776), la obra fue publicada en 100 volúmenes con el título *Xinfa Suanshu* 新法算書 (*Libro de cálculo según los nuevos métodos*). En esta secuencia de ediciones sucesivas, la enciclopedia de los jesuitas iba incorporando algunos cambios, por lo que no siempre coinciden los títulos y los contenidos de los volúmenes de cada edición (Iannaccone, "Scienziati gesuiti nella Cina del xvii secolo", en Lionello Lanciotti y Beniamino Melasecchi (eds.), *Scienze tradizionali in Asia. Principi ed applicazioni*, Perugia, 1996, p. 156). Por ejemplo, un tratado de matemáticas que no aparece en el *Chongzhen Lishu*

originalmente, pero que fue añadido a todas las versiones a partir del *Xiyang Xinfa Lishu*, es el *Chou Suan* 籌算 (*Cálculo con varillas*), de Rho. Este libro es la adaptación de la *Rabdología* de John Napier (1550-1617), y su estudio fue central en mi tesis doctoral presentada en el Colegio de México en 2007, citada anteriormente.

53 El famoso astrónomo Tycho Brahe (1546-1601), conocido por las excelentes observaciones que llevaron a Johannes Kepler (1571-1630) a la formulación de sus leyes sobre el movimiento de los planetas alrededor del sol, elaboró un sistema cosmológico propio, diferente del ptolemaico y el copernicano. En ese sistema, la Tierra está quieta en el centro del universo y a su alrededor giran la luna y el sol, pero los otros planetas giran en torno al sol, no en torno a la Tierra. Desde un punto de vista instrumental, para hallar las trayectorias del sol, la luna y los planetas alrededor de la Tierra, el sistema de Tycho Brahe es equivalente al de Copérnico. Sin embargo, al colocar fija la Tierra en el centro del universo, no tuvo los problemas de tipo religioso que sufrió el sistema copernicano. Seguramente, debido a esta última ventaja, fue escogido por los jesuitas para ser introducido en China, y por esa razón los tratados astronómicos del *Chongzhen Lishu* se basan en la cosmología de Tycho Brahe, y no en la de Ptolomeo ni en la de Copérnico. Un autor chino que ha estudiado la introducción de la astronomía europea en China (en tiempos del *Chongzhen Lishu* y en épocas posteriores) es Zhang Baichun, *Ming Qing ce tian yiqi zhi ouhua* 明清测天仪器之欧化 (*La europeización de intrumentos astronómicos en Ming y Qing en China*), Shengyang, Liaoning Jiaoyu chubanshe, 2000.

54 Engelfriet, *Euclid in China… op. cit.*, p. 345.

55 Hay un resumen excelente en el libro de Chan, *Chinese Books and Documents… op. cit.,* pp. 370-371, de las circunstancias que rodearon la entrada de los jesuitas en el ámbito de la reforma del calendario y la oposición que sufrieron.

56 Se puede encontrar información sobre el final de la dinastía Ming y la llegada de los manchúes al poder en cualquier obra de historia de China. En español, un excelente libro es el de Flora Botton Beja, *China, su historia y cultura hasta 1800*, 2ª. ed., México, El Colegio de México, 2000.

57 Ya en el siglo XVIII, cuando la misión cayó, debido en gran parte a la controversia de los ritos chinos y a que los jesuitas perdieron casi todo el favor imperial, lo único que seguía permitiendo quedarse a los pocos misioneros europeos que todavía permanecían en China era su trabajo en la Oficina de Astronomía y en otros servicios científicos.

58 Sin poner en tela de juicio los conocimientos matemáticos y astronómicos de Schall, que probablemente eran extraordinarios, hay que decir que, de haber seguido vivos, posiblemente cualquiera de sus dos compañeros habrían llegado a ocupar el puesto directivo del *Qintianjian* antes que él. Ya veíamos antes que, de los tres, Terrenz era el único que había desarrollado un trabajo como científico en Europa, y llegó a pertenecer a una sociedad científica (Academia dei Lincei), por eso fue destinado a Beijing desde su llegada a China, a diferencia de sus dos compañeros. En cuanto a Rho, al estudiar los tratados traducidos en la compilación del *Chongzhen Lishu* se aprecia que fue éste, y no Schall, quien escribió todos los libros relativos a los movimientos del sol, la luna y los planetas, es decir, el auténtico "corazón" de la astronomía europea. Eso hace pensar que las

dotes de Rho para el trabajo científico seguramente eran iguales, si no mayores, que las del propio Schall.

59 Schall, al final de su vida, tuvo muchos problemas, tanto con compañeros misioneros como con los astrónomos chinos. Algunos jesuitas no estaban muy contentos de estar trabajando en un calendario pagano, casi supersticioso. Schall recibió críticas de algunos compañeros de orden, como el jesuita Gabriel de Magalhaes, y de otras órdenes, como el franciscano Buenaventura Ibáñez. Sin embargo, los mayores problemas los tuvo con sus compañeros chinos en las tareas astronómicas. Las constantes intrigas hicieron que fuera condenado a muerte y, aunque esta condena no llegó a hacerse efectiva, Schall murió en la cárcel. Estos episodios han sido narrados con profusión en varios libros clásicos de los jesuitas en China, tales como los de Bernard, *Matteo Ricci's… op. cit.;* Dunne, *Generation of Giants… op. cit.;* Rowbotham, *Missionary and Mandarin… op. cit.;* Parker, *Windows into China… op. cit.,* y M. Hay, *Failure in the Far East. Why and How the Breach between the Western World and China First Began* (Londres, Neville Spearman, 1956).

60 Todavía hoy se puede visitar el antiguo Observatorio de Beijing, con los instrumentos originales, situado en el cruce del Segundo Cinturón y la Avenida Chang'an. Los aparatos astronómicos encima de un torreón, donde parece haberse detenido el tiempo, rodeados de las autopistas y rascacielos del nuevo Beijing, constituyen una de las estampas más inspiradoras de la capital china.

61 Rowbotham, *Missionary and Mandarin… op. cit.*, p. 105.

62 Su principal actuación en este sentido fue llevada a cabo por el portugués Pereira y el francés Gerbillon, que participaron como traductores en el tratado ruso-chino de Nerchinsk, en 1688, con lo que ayudaron a crear una paz entre los dos países que duró más de dos siglos. Parker, *Windows into China… op. cit.*, p. 28.

63 Con el edicto del emperador Kangxi de 1692, los jesuitas creían haber obtenido algo similar al "edicto de Milán" del emperador Constantino, en el año 313 de nuestra era, por el cual se acabaron las persecuciones y el cristianismo se instituyó como la religión principal del imperio romano.

64 La historia de la controversia de los ritos chinos está contada de manera más o menos profusa en casi todos los libros de los jesuitas en China que han sido citados en este trabajo (Dunne, *Generation of Giants… op. cit.;* Cronin, *The Wise Man… op. cit.*; y Parker, *Windows into China… op. cit.*, entre otros). En general, estas historias están escritas desde el punto de vista de los jesuitas en la controversia. Hay también visiones que se sitúan más a favor de otros actores, en particular la de los frailes dominicos y franciscanos, como en la obra de Cummins, *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Cambridge, Scholar Press, 1933). Dos libros que tratan específicamente el tema de toda la polémica y los decretos que se dieron a favor y en contra de los ritos chinos son el de R. Etiemble, *Les Jesuits en Chine. La querelle des rites (1552-1773)* (París, Julliard, 1966); y el de G. Minamiki, S. J., *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times* (Chicago, Loyola University Press, 1985).

65 El jesuita que sucedió a Ricci como superior de la misión de China, Nicolo Longobardi, era de los que pensaban que el método de Ricci no era el más adecuado,

incluida la aproximación por medio de la ciencia y la técnica a las clases dirigentes del país.

66 Sus críticas se focalizaban en varios puntos, no sólo en la práctica de los ritos, sino también en la traducción al chino de algunos términos cristianos, empezando por la palabra *Dios*. También se propugnaba la idea de que la evangelización tenía que comenzar por los pobres, y no por las clases ricas y dominantes, como pretendían los jesuitas; y, por otra parte, se criticaba el estilo de vida lujoso que llevaban los propios misioneros, siguiendo las costumbres de los mandarines.

67 La controversia implicaba cuestiones teológicas profundas. Los jesuitas eran partidarios del *probabilismo*, doctrina según la cual, en asuntos de conciencia en los que las autoridades no estén de acuerdo, la opinión que favorezca mayor libertad podrá ser seguida, siempre que sea sólidamente *probable*; se puede seguir, por lo tanto, la opción menos segura (que normalmente es la más agradable) si está reconocida por alguna autoridad. Por otra parte, los dominicos y franciscanos eran partidarios del *probabiliorismo*, que afirma que la postura que debe seguirse es la que tenga más probabilidad de ser correcta, teológica o moralmente hablando. Además, seguramente, la distinta visión de la función de los ritos en China entre los jesuitas y los "frailes" provenía, básicamente, de dos tipos de actitudes entre los chinos hacia esas ceremonias: por una parte estaban los mandarines, para los que los ritos eran simplemente la expresión de un código ético; por la otra, estaba el resto de la población, que los veían desde un punto de vista más religioso y supersticioso. Cummins, *A Question of Rites… op. cit.,* p. 97.

68 El papa Clemente XI promulgó un decreto en 1704 en que prohibía la realización de los ritos chinos a los cristianos. En 1715, ese decreto se formalizó más en una constitución apostólica. Finalmente, en 1742, se promulgó en Roma el decreto *Ex Quo Singulari*, que era el más largo y duro de todos los que se habían hecho hasta la fecha. Hacía una historia de los decretos anteriores y confirmaba plenamente la condena de los ritos del decreto de 1715. Además, en este decreto se prohibía cualquier otra discusión posterior. Con la bula de 1742, la controversia de los ritos chinos llegó a su fin y no se volvió a discutir el asunto durante dos siglos.

69 Se considera la controversia de los ritos chinos como uno de los detonantes que llevaría a la pérdida de prestigio de la Compañía de Jesús en Europa, lo que conduciría posteriormente a la supresión de la orden.

70 J. Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press/París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985, pp. 57-58.

71 Martzloff, "Espace et temps dans les textes chinois d'astronomie et de technique mathématique astronomique aux XVIIème et XVIIIème siècles", en Jami, C. y H. Delahaye (eds.), *L'Europe en Chine… op. cit.* pp. 219-220.

72 Incluso la misma nomenclatura de la ciencia de origen europeo por parte de los chinos cambió en determinado momento. Los jesuitas llamaban a su ciencia*occidental* (*Xixue*), con lo que querían enfatizar el origen de la misma y así asociarla a la religión occidental, el cristianismo. Los chinos cambiaron la palabra *occidental* por *nueva*, con lo que la *Xixue* pasaba a ser *Xinxue*, y dejaron la palabra *xi* (occidental) exclusivamente para la religión, la

filosofía y la teología. Veíamos antes cómo el *Xiyang Xinfa Lishu* 西洋新法曆書 (*Libro para el calendario según los nuevos métodos occidentales*), posteriormente fue conservado con el título *Xinfa Lishu* 新法曆書 (*Libro para el calendario según los nuevos métodos*), es decir, se eliminó el término *occidental*. Sobre el debate que hubo en China respecto a si la ciencia de los jesuitas debía ser considerada como occidental (*xi* 西) o simplemente como nueva (*xin* 新), véase Needham y Wang, *Science and Civilization…op. cit.*, pp. 447-451.

IV. ESTUDIOS SOBRE LAS FRONTERAS Y LA PERIFERIA DE LA OTRA CHINA: CHINA MARÍTIMA

Ulises Granados

Probablemente algunas de las preguntas que más me hacen en Japón a más de una década de vivir en el país son: ¿por qué estudiar China? ¿En Japón? ¿Un mexicano? Lo que parecen preguntas más bien amables durante una conversación con un público que podría desconocer el estrecho vínculo histórico entre China y Japón, así como entre Asia Oriental y Latinoamérica, esconden, en verdad me parece, otro tema más sutil: la posibilidad o imposibilidad de aprender sobre una región (Asia, en particular Asia Oriental) desde un marco cultural ajeno (Latinoamérica). Para enfrentar este aparente problema de conocimiento, hay que tener muy presente que para estudiar al "otro", si bien es necesario contar con poca o mucha pericia con herramientas metodológicas y con el idioma, así como con determinada formación académica, se debe reconocer también que el conocimiento en las ciencias sociales o humanidades no debe tener fronteras o nacionalidad. Esta irrupción violenta en las fronteras del conocimiento del objeto de estudio, por así decirlo, ha sido una constante en mis investigaciones sobre China.

El camino recorrido en el estudio de las relaciones internacionales, la política y la historia de China tiene poco más de 16 años; desde el inicio de mi investigación sobre la entrega británica de los territorios de Hong Kong de 1997, que realicé durante mi carrera en la Universidad Nacional Autónoma de México. Posteriormente, en El Colegio de México, donde fui estudiante de Flora Botton Beja, atisbé una importante *frontera geográfica* del conocimiento: el estudio de China desde México. Desde entonces, una de mis principales inquietudes profesionales ha sido estudiar dicho Estado-nación desde una perspectiva peculiar: desde su periferia, desde el estudio de la otra China, China marítima. Este ensayo pretende, simultáneamente, introducir de manera general algunas investigaciones mías realizadas sobre China marítima desde una perspectiva histórica, así como desde la ciencia

política y las relaciones internacionales por un lado, y por otro, resaltar la necesidad de enriquecer esta área de estudio entre los académicos que hemos escogido China como objeto de investigación en el mundo hispanoamericano. El destacado sinólogo alemán Roderich Ptak y el sinólogo japonés (y uno de mis mentores) Takeshi Hamashita, en sus respectivos momentos me hicieron un comentario-recomendación: publicar investigaciones sobre China en español. Si bien concedo que tras esas palabras de aliento bien pueden haber pensado que el estudio de "Asia" podría pasar por un tamiz ideológico-cultural, el de la perspectiva *latinoamericana*, sigo negándome a aceptar que haya un impedimento básico *per se* para conocer la realidad del *otro* sin pertenecer a ese mismo *otro*.

Durante los últimos años me he dedicado a analizar la China marítima llegando hasta sus fronteras mismas —geográficas, socioeconómicas, culturales, ideológicas—, y tomando como eje central el conflicto territorial que enfrenta actualmente la República Popular China con otras naciones sobre las islas del mar del Sur de China 南中国海 (o mar de China Meridional, como lo nombran algunos).

AUGE Y OCASO DE LA CHINA MARÍTIMA IMPERIAL

Entender en particular la China contemporánea, o la política actual de su gobierno es imposible sin un conocimiento de la historia, aunque a primera vista parezca que no es necesario. Poco más de 30 años de reforma económica parecieran opacar un pasado, cuando China sufrió dolorosas etapas de hambrunas y experimentación de modelos, como el llamado Gran Salto Adelante (1958-1960) o la propia Revolución cultural (1966-1976), que cobraron tantas vidas en nombre de principios ideológicos. Asimismo, los 60 años de la República Popular parecerían hundir en los anales un lejano pasado imperial, un largo pasado, calificado por algunos como feudal (aplicando, eso sí, categorías ajenas a la realidad china). Lo cierto es que estos pasados, los inmediatos, los de décadas y los de siglos, han dejado legados propios y distintivos en la historia del país, y la historia de la China marítima no ha sido la excepción.

En contraste con la historia continental de China, la historia de amenazas de bárbaros provenientes de las estepas y del desierto, de Mongolia y del

Turquestán, de la frontera interna (parafraseando a Owen Lattimore), la historia de la China marítima tiene su centro de análisis en las costas del este y del sur. El mar del Sur de China fue, durante cientos de años, una importante puerta de entrada del comercio tributario, de la ruta marítima de la seda, región de intercambios culturales y vía de la religión budista como resultado de los viajes de monjes; fue una arena de contacto en las relaciones con Japón y con entes políticos ("reinos") del Nanyang 南洋 (región que actualmente coincidiría con el de varios estados del sudeste de Asia), y posteriormente se convirtió en la puerta de entrada a la invasión de las potencias occidentales y de un Japón moderno y poderoso. Esta gran zona marítima, punto de entrada y salida al mundo de los bárbaros, formaba parte, por lo menos desde la dinastía Song (960-1297 a. C.), de una importante división geográfica en el imaginario chino, entre lo que se llamó el mar del Oeste-mar del Este (Xiyang-Dongyang 西洋・東洋).[1]

Entre las fuentes documentales más representativas de dos periodos previos a la dinastía Ming (1386-1644) que registran con gran claridad esta división Este-Oeste en el mundo marítimo chino están: Dinastía Song del Sur (1127-1279), *Información sobre aquello más allá de los Pasos* (*Lingwai daida* 嶺外代答), escrito por Zhou Qufei 周去非 en el año 1178; y *Registro de los bárbaros* (*Zhufan zhi* 諸藩志), de Zhao Rugua 趙汝适, elaborado en 1225. De la dinastía Yuan (1279-1368): *Tratado sobre el mar del Sur de la Gran Virtud* (*Dade Nanhai zhi* 大德南海志), obra escrita por Chen Dazhen 陳大震 en 1304; y *Registro sinóptico de islas y bárbaros* (*Daoyi zhilüe* 島夷志略), famosa obra de Wang Dayuan 汪大淵, escrita en 1349.

Durante estas dos dinastías comenzó lentamente a aparecer una distinción geográfica muy clara entre estos dos "mares", o más bien, "regiones marítimas". La línea divisoria dentro del imaginario de la particular cartografía china se ubicaba básicamente en la costa oeste del archipiélago malayo y en los dos extremos de la isla de Sumatra, en Indonesia (en Aceh y en el estrecho de Sunda). Al parecer, esta división parecía obedecer a varias razones, entre ellas que estos puntos son los extremos más lejanos en la navegación de cabotaje, justo antes de incursionar de lleno en el Océano Índico. Además, el comercio a bordo de juncos chinos siempre fue más importante en el mar del Este; en cambio, la región del mar del Oeste era más frecuentada por navegantes árabes.

La división mar del Oeste y mar del Este durante estas y sucesivas dinastías parecía obedecer también a una frontera en la esfera de influencia socioeconómica y política del imperio chino, de una región donde la *Pax sinica* podía ser invocada por la fuerza militar cuando fuese necesario. Se sabe que, con la fuerza de la armada china bajo el liderazgo de eunucos en los primeros años de la dinastía Ming, varios entes políticos pertenecientes al mar del Este estuvieron *de facto* bajo una vigilancia más directa de la dinastía china y sujetos a su coerción; tal influencia incluso llegó a zonas más lejanas (el ejemplo más claro fue el del soberano Alagonakkara de Ceilán en 1409, quien fue llevado prisionero a Nanjing durante uno de los viajes del eunuco Zheng He al este de África). Y es dentro del imaginario "mar del Este" donde emerge lentamente, incluso desde antes de la dinastía Ming, la delimitación del mar del Sur de China dentro de fuentes documentales. Algunos registros Song y Yuan incluso clasifican diversas subregiones marítimas como "Gran mar del Este", "Pequeño mar del Este", etcétera; y todas mencionan importantes rutas comerciales para la navegación de los juncos chinos. El propio mar del Sur de China, como puerta de entrada del "mar del Este", fue descrito como un vasto océano e incluso llamado, desde antes de la época Song, como Zhang Hai, término que importaron los navegantes árabes como Mar de Cankhay gracias a los pilotos chinos que frecuentemente empleaban en sus barcos al ingresar a esas aguas.

Por otro lado, algunas fuentes pre-Ming registran ya la existencia de islas y otras formaciones insulares dentro de lo que actualmente se conoce como el mar del Sur de China. Y, sin embargo, aquellas referencias son vagas o meramente referenciales. Más bien parece que muchos de estos registros (por ejemplo, las referencias de Wang Dayuan en el *Daoyi zhilüe*), parecen tener una relación más directa con las rutas de navegación costera, e incluso podrían estar vinculados con leyendas míticas y una numerología esotérica.[2]

En toda la historia de China ha existido una tendencia muy clara, dentro de los registros, a encontrar referencias a los clásicos confucianos, a las historias dinásticas y a textos oficiales precedentes, es decir, a la veneración de fuentes pasadas como prueba de erudición. Y los estudios geográficos, mapas y registros locales en las historias dinásticas no han sido la excepción. Según la evidencia que permanece en fuentes documentales representativas de la dinastía Ming y de la dinastía Qing (1644-1912), esta

división geográfica mar del Oeste-mar del Este continuó siendo una constante en el imaginario de la geografía política de China. Además, las referencias a las islas del mar del Sur de China —algo muy codiciado por la historiografía oficial de la República Popular— parecen perpetuarse de manera acrítica en las fuentes de esas dos épocas imperiales.

Entre los registros más representativos que mencionan esta división entre el mundo oceánico de influencia china real y el bárbaro durante la dinastía Ming, así como la existencia de islas más allá de las costas del sur, están los siguientes:

– *Estudio completo de la navegación por estrellas* (*Xingcha shenglan* 星槎勝覽), escrito por Fei Xin 費信, probablemente en 1436.
– *Estudio completo sobre las costas de los océanos* (*Yingya shenglan* 瀛涯勝覽), obra compilada en su forma actual por Ma Huan 馬歡 en 1451.
– *Historia de la dinastía Ming* (*Ming Shi* 明史), considerada la historia "oficial" de esa dinastía, pero que terminó de compilarse durante la dinastía Qing, bajo la edición de Zhang Tingyu 張廷玉 en 1739.
– *Historias del mar* (*Haiyu* 海語), escrita por Huang Zhong 黃衷 en 1536.
– *Compendio de tributarios del mar del Oeste* (*Xiyang chaogong dianlu* 西洋朝貢典錄), escrito por Huang Shengceng 黃省曾 en 1520.
– *Cartas de navegación de Zheng He* (*Zheng He hanghai tu* 鄭和航海圖), una sección ilustrada del *Tratado sobre preparativos militares* (*Wubei zhi* 武備志), estudio compilado por Mao Yuanyi 茅元儀 en 1621.
– *Estudios sobre el mar del Este y mar del Oeste* (*Dongxi yangkao* 東西洋考), escrito por Zhang Xie 張燮 durante los años 1617 y 1618.
– *Vientos favorables para la travesía* (*Shunfeng xiangsong* 順風相送), texto escrito probablemente en el siglo XVI y cuyo autor se desconoce.
– *Historia local de Hainan, periodo Zhengde* (*Zhengde qiongtai zhi* 正德瓊臺志), un importante registro local representativo de la isla de Hainan compilado alrededor de 1521.

Estas fuentes, sin embargo, parecen perpetuar registros pre-Ming, y muchas referencias a las islas son meras repeticiones, si bien la línea divisoria entre el mar del Oeste y el mar del Este parece bastante clara.Es interesante notar que años después de los famosos viajes del eunuco Zheng He entre 1405 y 1433, la línea divisoria Oeste-Este se movió un poco al este; incluso algunas fuentes identifican a los entes políticos de Jiaozhi, Champa, Siam y Palembang como parte del Oeste, y reconocen a Luzon,

Sulu y Brunei como pertenecientes al mar del Este. Este fenómeno se explicaría parcialmente como resultado de la pérdida de interés por el mundo marino en la corte Ming, lo cual a su vez se reflejó en registros poco exactos y algunos muy indiferentes en relación con los reinos vecinos. Después del último viaje de Zheng He al mar del Oeste por el Océano Índico, la corte Ming ordenó quemar o decomisar naves, destruir los aserraderos donde se construían las imponentes Naves-Tesoro (Bao Chuan 宝船, con esloras de hasta 137 metros), y todos los registros oficiales de las travesías fueron destruidos. Así, la dinastía Ming daba la espalda al mar y cerraba un capítulo de oro en la época de navegación marítima años antes de los descubrimientos europeos del Nuevo Mundo.

La pérdida del interés en expediciones a ultramar tuvo también causas por encima del control del gobierno chino. Numerosos factores, como amenazas en las estepas del norte, incursiones de piratas japoneses (y chinos) en los litorales, contrabando en las costas y una debilidad general del gobierno dinástico, dieron como resultado, incluso antes de los viajes de Zheng He, la imposición de medidas restrictivas en las costas: la evacuación de población civil de las franjas costeras, el refuerzo de destacamentos militares, así como la prohibición del comercio exterior (en 1374 fueron cerradas las Superintendencias de Navegación Comercial-Shibosi 市舶司 en Ningpo, Quanzhou y Guangzhou). Ante esta situación de crisis desde los propios albores de la dinastía Ming, los registros de aquellos viajeros que realmente surcaron el mar del Sur de China después de la época de oro de Zheng He parecen muy escasos; las fuentes sólo toman referencias de textos previos. La nomenclatura de las islas Spratly, Paracel, Pratas y Maclesfield (un asunto central en la historiografía china que intenta legitimar soberanía sobre estos territorios) se confunde y es inconsistente. Desde mediados de esa dinastía, las fuentes parecen más útiles, en cambio, para identificar rutas comerciales de cabotaje, patrones de transporte comercial en los litorales y, en términos más generales, para entender la grave situación en las costas chinas que en parte explica la caída de la dinastía Ming y el ascenso de la Qing.

En relación con las políticas contra el comercio marítimo y de fortalecimiento de la defensa costera, la nueva dinastía manchú aplicó, desde 1644, básicamente el mismo patrón de la previa. Por un lado se decretaron nuevas medidas de control. Ante un comercio ilegal rampante en

las costas, una emigración clandestina a ultramar y una piratería incontrolable, nuevas prohibiciones fueron promulgadas en 1656 y 1717. Por otro lado, se aceleró el proceso de recuperación de la isla de Formosa. Luego de varias décadas de haber perdido control total en amplias áreas costeras de Fujian, las tropas imperiales finalmente recapturaron Taiwan del control de Chen Zhenggong —Koxinga—. Además, se intensificó el control del comercio exterior con los extranjeros. Con la llegada de los europeos a Macao y a Filipinas a mediados del siglo XVI y la paulatina presencia de naves holandesas, británicas, españolas y francesas, el mar del Sur de China dejó de ser un área de influencia geopolítica china, por lo que su control sobre la navegación fue casi nulo. Ante la cada vez más intensa presencia comercial europea, el emperador Qianlong ordenó en 1757 que Guangzhou —Cantón— se convirtiera en el único puerto de actividad comercial con los extranjeros.

Esta condición general de vulnerabilidad en su frontera marítima tuvo efectos proporcionales en la historiografía sobre la región. Las fuentes Qing que describen o recuperan nomenclaturas tanto de la división Oeste-Este como de las islas del mar del Sur de China tienden a ser meras repeticiones de registros Ming y pre-Ming; algunas parecen incluso ser referencias a textos y mapas europeos *traducidos* por la corte. Son pocos los viajeros que documentaron sus travesías, y muchas referencias recogen casi literalmente párrafos completos de fuentes previas en sus descripciones de ultramar. Entre las fuentes más representativas sobre este tema durante la dinastía Qing están las siguientes:

– *Crónicas sobre los países marítimos* (*Haiguo wenjianlu* 海國聞見錄), escrito por Chen Lunjiong 陳倫炯 en 1730.
– *Guía para la navegación* (*Zhinan zhengfa* 指南正法), texto de pilotaje escrito probablemente a principios del siglo XVIII y cuyo autor se desconoce.
– *Registros marítimos* (*Hailu* 海録), texto escrito por Yang Bingnan 楊炳南 en 1820-1821.
– *Breviario sobre el circuito marítimo* (*Yinghuan Zhilüe* 瀛環志略), obra elaborada por Xu Jiyu 徐繼畬 entre 1844 y 1848.
– *Tratado ilustrado de los países marítimos* (*Haiguo tuzhi* 海國圖志), extensa obra de Wei Yuan 魏源 que, en la versión de 1847, está integrada por 60 volúmenes.

– *Registro local de la prefectura Qiong* —Hainan— (Guangdong sheng qiongzhoufu zhi 廣東省瓊州府志), compilado en 1841.

Es cierto que muchas de estas fuentes tienen abundante información —cifras, toponimia y descripciones—, pero gran parte es cita de fuentes previas. En relación con la frontera marítima del imperio Qing, aspectos relevantes de estas fuentes se condensan en los siguientes puntos: *1)* los manuales de pilotaje para los juncos sí mencionan diversas islas en lo que se conoce hoy en día como mar del Sur de China, pero ésas son referencias de por dónde *no debían viajar,* debido al peligro que representaban estas áreas para los barcos; *2)* las referencias de los nombres y de la ubicación exacta de las formaciones insulares difieren según la fuente, algo que parece revelar la costumbre de citar incluso con errores de transcripción y muestra, evidentemente, una falta de conocimiento real de las rutas marítimas y del área en general;[3] *3)* las cada vez más detalladas referencias y descripciones de países europeos en varias secciones de algunos estudios muestran el interés por conocer a los bárbaros que, llegados por mar, amenazaban las puertas de la dinastía Qing, principalmente desde finales del siglo XVIII.

Dentro de la historiografía china, uno de los aspectos más interesantes relacionados con los conflictos territoriales que libra ese país con otras naciones es la búsqueda de información para legitimar derechos. Si bien las fuentes documentales pueden ser interpretadas a conveniencia, lo que es más evidente en la historiografía del conflicto territorial por las islas del mar del Sur de China es la existencia de lagunas históricas, y de incidentes, situaciones y hechos no explicados o analizados adecuadamente. Tres ejemplos bastan: los textos de Ma Huan y Fei Xin, miembros de las tripulaciones del eunuco Zheng He en sus viajes a ultramar durante la dinastía Ming, no registran islas que puedan ser identificadas con las Paracel o las Spratly; no hubo ningún circuito oficial de fuerzas navales chinas a esas islas sino hasta principios del siglo XX, ¿por qué?; más aún, las descripciones de las fronteras marítimas de la isla de Hainan en los registros locales parecen ser textos copiados de historias previas, sin aportar información valiosa o nueva.

Y, sin embargo, la academia china tiene un punto a su favor: ha podido rescatar "historias menores", testimonios de pescadores que desde Hainan viajaban y pescaban frecuentemente por toda la región marítima. Incluso

varios centros académicos y museos mantienen hoy en día originales de las que se han denominado *Hojas de ruta marítima* (*Geng lu bu* 更路簿, también llamadas *Shui lu bu* 水路簿), originalmente historias orales de pescadores (muy probablemente desde la dinastía Ming) con instrucciones detalladas sobre la ubicación por compás y las distancias en unidades chinas de medición para llegar a *cada una* de las islas en ese mar. La compilación de este material desde la década de los años setenta en China ha abierto las puertas para analizar con mayor detalle parte de la historia socioeconómica de esta región marítima (algo que también ha empezado a hacerse para las costas de Vietnam). De manera paralela al análisis político-legal del conflicto territorial, este tipo de fuentes destaca la dinámica entre la "periferia" y el "centro" y la relevancia del concepto de "región" como importante unidad de análisis *vis*-à-*vis* el control central en el estudio de la soberanía como sacrosanta categoría del Estado-nación.

REDESCUBRIMIENTO DE LA IDENTIDAD OCEÁNICA

La China de la dinastía Qing tuvo que sufrir y ser derrotada en varias guerras en el siglo XIX para aceptar lenta, pero insoslayablemente, que la modernización de sus sistemas de defensa militar, la creación de una modesta fuerza naval, la puesta en marcha de un sistema comercial alejado del tradicional y para entonces inviable sistema tributario y, en términos generales, la adopción de las reglas internacionales del emergente sistema de Estado-nación, serían las únicas opciones para la sobrevivencia del imperio dentro del sistema depredador de relaciones internacionales existente. Para finales del XIX, y ante la evidente falta de poderío militar para hacer valer sus reclamaciones, el gobierno chino comenzó a defender sus derechos territoriales en el mar del Sur bajo las reglas imperantes del derecho internacional: reconocimiento mutuo de otro estado de tres millas náuticas de mar territorial; la firma de tratados sobre fronteras marítimas (el tratado con Francia en 1887 delimitó la frontera de China y Tonkin en la costa del golfo de Tonkin o golfo de Beibu); la serie de declaraciones oficiales de sus diplomáticos en el extranjero que invocaban derechos marítimos (el embajador plenipotenciario en Londres Guo Songtao 郭嵩燾 declaró en 1876 que las islas Paracel eran territorio chino y que esas formaciones estaban en un "mar de China"); y protestas formales ante

incursiones de barcos extranjeros en aguas reclamadas como propias (en 1883 el gobierno Qing protestó por la entrada de un barco alemán en aguas del mar del Sur de China).

Estas acciones marcaron el preludio de lo que he llamado en otro lado la nueva identidad oceánica de China durante el siglo XX.[4] Si bien desde finales del siglo XIX la flota naval era muy modesta, y la mercante (la China Merchant's Steam Navigation Co.) nació en plena desventaja frente a las extranjeras, China comenzó a desarrollar lentamente actividades comerciales y navales a lo largo de sus costas y, dentro de este lento proceso, intentó defender lo más que pudo sus derechos territoriales en el mar del Sur de China. En 1907 se ordenó un circuito naval a las islas Paracel. Esta decisión resultó ser bastante relevante, si se considera que la propia dinastía estaba ya en un proceso irreversible de desintegración. La medida ocurrió como respuesta a los intentos de las autoridades francesas en Vietnam de explotar los recursos naturales y obtener una posición geoestratégica ventajosa en esta región marítima, así como por la cada vez más frecuente actividad de japoneses en busca de recursos (principalmente pesca y fertilizantes naturales). Posteriormente, las autoridades regionales de Guangdong habrían de entablar negociaciones con el consulado japonés para resolver querellas de nacionales japoneses que habían invertido en infraestructura en el arrecife Pratas, cercano a Hong Kong. Como resultado de estas negociaciones, Japón reconoció este grupo insular como territorio chino a cambio de obtener una elevada suma de dinero.

Para inicios del siglo XX, los mares de China comenzaron a ser campo de disputas de poder entre las potencias occidentales y Japón, por lo que la defensa de intereses territoriales chinos tuvo que hacer frente, por un lado, a las prioridades políticas de las relaciones internacionales antes de la primera Guerra Mundial, y por el otro, a la evidente falta de fuerza militar para hacer valer esas reclamaciones. Más aún, la China del periodo de la República (1912-1949) inició su vida con una lucha intestina de poder entre señores de la guerra, por lo que la defensa de sus litorales estuvo subordinada a la pugna interna entre los regímenes prevalecientes en Guangdong y en el norte del país.

Antes de que China fuera unificada políticamente bajo el régimen de Chiang Kai-shek (Jiang Jieshi) en 1928, el mar del Sur de China era (y siguió siendo) frecuentado principalmente por pescadores japoneses, naves

de guerra francesas destacadas en Indochina y por barcos comerciales británicos. Los regímenes de China no pudieron hacer frente a esta presencia extranjera ni siquiera en el frente diplomático (a pesar de que, durante la Conferencia de Washington de 1920-1921, presentaron un frente común, y rechazaron cualquier interpretación de los límites del territorio chino durante las negociaciones de desarme). De hecho, es durante el periodo previo a la unificación de China, en 1928, cuando ocurrió uno de los incidentes más oscuros de Sun Yat-sen y su gobierno en Guanzhou. Informes desclasificados en el Reino Unido parecen arrojar luz sobre lo que se rumoraba en círculos japoneses a mediados de la década de los años veinte: que Sun Yat-sen firmó un acuerdo secreto con Japón en febrero de 1922 para ceder derechos de explotación de recursos en los litorales de la provincia de Guangdong y de Hainan, incluso para nombrar islas en el mar del Sur de China, a cambio de un millón de yenes en oro, una vez que el gobierno de Guangzhou unificara el país o llegara a un acuerdo con el régimen del norte. Estas acusaciones, si bien podrían ser falsas, parecen confirmar información aparecida en círculos de prensa japoneses varios años después, cuando Japón tuvo un papel más activo en la explotación de los recursos marítimos. Evidentemente, parece que Sun Yat-sen deseaba aliarse con un Estado poderoso con el que tenía muchos vínculos (él mismo estudió en Japón y formó importantes alianzas con intelectuales y políticos), para hacerse de recursos, con el último fin de sostener un nuevo gobierno nacionalista que sacara a China del caos.

Sin embargo, debido a problemas de salud, Sun Yat-sen no vivió para ver el establecimiento del régimen nacionalista en la nueva capital de Nanjing (Nanking). Paradójicamente, fue el nuevo Partido Nacionalista en el poder (Koumintang, fundado por quien propuso ceder derechos soberanos en el territorio marítimo de China) el que emprendió las acciones más importantes antes de la Guerra del Pacífico para defender el territorio del sur. En 1928, el gobierno central dio instrucciones a las autoridades navales y civiles de Guangdong de viajar a las islas Paracel y realizar un exhaustivo estudio sobre la historia y el potencial económico de la región. Posteriormente, en 1935 publicó una lista completa de todas las formaciones insulares del mar del Sur de China como parte del territorio nacional. De esta forma, después de 500 años de actitud pasiva en su frontera marítima del sur, de incursiones de piratas, de un dominio total de

las potencias europeas y de Japón en el comercio legal e ilegal, el gobierno de Nanjing parecía otorgarle la debida importancia a ese mar, ese punto de contacto entre los invasores y el joven y débil Estado-nación recientemente unificado.

Desafortunadamente, las acciones tomadas por el gobierno chino, eminentes prácticas de Estado, unilaterales y sin el consenso con otros Estados y colonias involucrados, de nada sirvieron para frenar las crecientes ambiciones de las potencias que, para la década de los años treinta, serían el preludio de otra guerra mundial. En primer lugar, el Reino Unido comenzó a percibir, cada vez con mayor preocupación, la presencia japonesa en aguas cercanas a sus colonias en la península malaya, en Hong Kong, en Singapur y en la isla de Borneo —algo que sin duda afectaría sus intereses comerciales—. Estos intereses estuvieron particularmente amenazados, además, por una tendencia irreversible de entreguerras de los flujos comerciales marítimos que estaban cambiando hacia la región del Pacífico. Por este motivo (y por razones de geoestrategia), Londres rescató una reclamación sobre dos islas del archipiélago Spratly (la isla Spratly y el cayo Amboyna) con el argumento de que embarcaciones británicas las descubrieron en el siglo XIX), aunque luego decidió mantener en silencio su propia reclamación, dejando que París y Tokio negociaran sus respectivas posiciones oficiales.

Francia, por su parte, consideraba la región del mar del Sur de China como una zona de seguridad de sus posesiones coloniales en Indochina, y las islas Paracel y Spratly como parte de sus posesiones de Tonkin y Cochinchina. Por este motivo, desde 1930 apoyó abiertamente las reclamaciones de las autoridades en la península, y ordenó diversos circuitos navales en 1927, 1930, 1937, 1938. Se sabe que desde 1925 varios expertos franceses viajaron a esas islas con relativa frecuencia para evaluar el potencial económico, principalmente la explotación de guano como fertilizante natural.

Pero el interés geoestratégico y económico más marcado en esta región marítima antes de la Guerra del Pacífico fue el de Japón. Mucho se ha escrito ya sobre el proceso de modernización emprendido por la restauración Meiji y luego por la democracia Taisho como para repetir las mismas razones que explicarían el ascenso político-militar de Japón en el este de Asia. Baste mencionar que la expansión de fuerzas económicas y

militares de un Japón en proceso de crecimiento (en claro contraste con China a finales del siglo XIX) ofreció el marco idóneo para la expansión socioeconómica (y posteriormente militar) japonesa al sur de su archipiélago.[5]

El interés japonés mostró un patrón muy peculiar y más claro que el del Reino Unido y Francia: primero, los órganos de gobierno permitieron que sus nacionales hicieran gran parte del trabajo de prospección económica y recibieron solicitudes oficiales de descubrimiento, incorporación de territorio al imperio japonés o simples y llanos permisos de explotación, pero inicialmente *no* realizaron acciones oficiales de reclamación de derechos soberanos. En el plano diplomático, Japón parece haber quedado satisfecho temporalmente cuando en enero de 1915 impuso las llamadas "Veintiún demandas" al gobierno chino del presidente Yuan Shi-kai, entre las cuales estaba la exigencia de que no arrendara ninguna isla o bahía en la costa a un tercer estado. Segundo, para mediados de la década de los años treinta, diversos ministerios involucrados, el gobierno de la Gubernatura General de Taiwan (isla colonizada por Japón), así como la Armada Imperial, asumieron el control oficial tanto de la explotación económica como de las reclamaciones frente a China y a otros actores involucrados.

A inicios del siglo XX, empresarios, asociaciones pesqueras e inversionistas japoneses se aventuraban a investigar el potencial económico de la costa de Guangdong, la isla de Hainan y todo el mar del Sur de China, a sabiendas de que podrían obtener la protección de sus autoridades consulares en territorio chino. Así fue como Ni-shizawa Yoshiji exigió, desde 1907, indemnizaciones al gobierno chino a cambio de abandonar instalaciones en el arrecife Pratas. Varios inversionistas y empresas, incluido Hirata Sueji y la firma Mitsui Bussan Kaisha, extrajeron sistemáticamente los recursos de guano y pesca en las islas Paracel antes de 1928, cuando las autoridades chinas llegaron a esa zona. Destaca, sobre todo, la figura de la compañía Fosfatos Lhasa, empresa de Osaka que extrajo de las Paracel casi totalmente su fertilizante natural durante varios años, hasta la Gran Depresión de 1929, cuando la mayoría de estas compañías suspendió sus inversiones. Hasta entonces, el gobierno japonés mantuvo un bajo perfil y evitó invocar derechos territoriales.

Sin embargo, durante la década de los años treinta, diversos cambios internos y en la escena internacional propiciaron que el gobierno de Japón

asumiera una posición más agresiva en esa región marítima. En primer lugar, 12 años después de la Conferencia de Washington de 1921-1922 (en la que Estados Unidos, Reino Unido y Francia reconocieron unas modestas fuerzas navales a Japón e Italia), y cuatro después de la Conferencia de Londres sobre Limitación Naval, en 1934 la armada japonesa presionó al gobierno para que el país se retirara definitivamente, en 1936, de estas negociaciones. En segundo lugar, el inicio de las hostilidades en China llevó a Japón a plantearse la necesidad de una supremacía naval en todos los litorales del este y sureste de Asia.

En tercer lugar, la expansión de actividades pesqueras japonesas en aguas incluso tan lejanas como las de Alaska, el Pacífico central (Micronesia) y las costas malayas, aunada a la necesidad de hacerse de otros recursos naturales, como petróleo, maderas y metales, obligó a los órganos de gobierno japoneses a realizar numerosos estudios de prospección en ultramar. Esta información llegó a ser, a la vez, justificación dentro de los sectores más radicales en el gobierno (como el ejército y la armada) a favor de la expansión militar. Y en cuarto lugar, el ascenso global de la ideología fascista en la época permitió el justificante idóneo para repudiar la presencia de las potencias occidentales y de Estados Unidos en aguas de Asia en general. Éstos y otros factores fraguaron la decisión del gobierno de Japón de consolidar el bloqueo militar en todas las costas de China, de asumir la reclamación oficial sobre la soberanía de las islas del mar del Sur de China, y de invadir Hainan y demás islas de esa región en 1939 como preludio de la Guerra del Pacífico.

De esta forma, el mar del Sur de China, esta vasta zona de gran riqueza socioeconómica para China, quedó atrapado entre las ambiciones de un Japón militarmente poderoso y las necesidades geoestratégicas de las potencias occidentales que vieron minada su presencia en Asia. Al tiempo que el gobierno chino promulgaba en 1935, unilateralmente, derechos sobre todas las islas en la zona, los franceses en Indochina negociaban ansiosamente con Japón sobre las islas Paracel, archipiélago que, como la historia lo demostró, tuvo muy poco valor estratégico. Londres, por su parte, mantuvo en silencio sus propias reclamaciones, en espera de que París frenara a Tokio, y tanto Estados Unidos como Francia y Reino Unido vieron con impotencia cómo Japón consolidaba su control militar sobre China y sobre todos sus litorales. En 1939, dos años antes del ataque a Pearl

Harbor, la Armada Imperial ocupó Hainan, las Pratas, las Paracel, las Spratly, y aseguró la vía marítima para la inminente invasión de Singapur y el sudeste de Asia después de que Hitler ordenara sus primeras invasiones en Europa durante la segunda Guerra Mundial.

El fin de la Guerra del Pacífico tras la rendición japonesa en agosto de 1945 puso de nuevo al mar del sur de China en la agenda de varios actores involucrados. Sorprendentemente, fue China la primera nación en enviar fuerzas navales a los dos principales archipiélagos en 1946 para recuperar instalaciones ocupadas por Japón, incluso antes que Francia enviara sus destacamentos. A pesar de intensas negociaciones diplomáticas, los gobiernos de París y de Nanjing tuvieron que conformarse con un incómodo *statu quo*, en el cual dos fuerzas navales (aliadas en la guerra) coexistieron en esa región.

El periodo inmediato de la posguerra fue el inicio de una serie de cambios geopolíticos e ideológicos determinantes para esta frontera marítima de China. En primer lugar, la victoria estadounidense sobre Japón puso al colonialismo británico, francés, holandés y al propio estadounidense en tela de juicio en la región. Londres vio cada vez más difícil sostener reclamaciones coloniales sobre islas que nunca ocupó o explotó económicamente; Francia, por su parte, tuvo que reconocer derechos a Vietnam sobre las Paracel en los siguientes años, y en cambio centró su atención en la resistencia comunista que amenazó su legitimidad en la península (en la década de los años cincuenta el gobierno de Vietnam del Norte *incluso* reconoció la soberanía china sobre las islas del mar del Sur de China); finalmente, el nuevo estado independiente de Filipinas comenzó a mostrar su interés (primero de forma indirecta, luego mediante los órganos de gobierno) sobre un sector de las Spratly: las llamadas *islas Kalayaan* (Freedomland), frecuentemente visitadas y explotadas por nacionales filipinos antes y después de la guerra y parte intrínseca del archipiélago Spratly.[6]

En segundo lugar, sobrevino el ocaso del dominio comercial del Reino Unido como fuerza interregional en el este y sudeste de Asia. Con el final de la Guerra en el Pacífico se aceleró un proceso que ya parecía evidente desde el periodo entreguerras: los flujos comerciales marítimos hacia China y desde ella comenzaron a cambiar de dirección. Pasaron de estar encaminados a través del Océano Índico con destino final Europa a dirigirse

paulatinamente al Océano Pacífico, principalmente hacia Japón y Estados Unidos. Esta tendencia histórica, acelerada en el periodo entreguerras, fue reflejo y preludio del ocaso de la supremacía comercial del imperio británico y del ascenso de Estados Unidos como potencia mundial económica y militar. En términos generales, se puede decir que el interés básico del Reino Unido se centró en sus posesiones coloniales del sudeste de Asia, mientras que el interés geoestratégico de Estados Unidos pareció privilegiar la zona del Pacífico occidental. Como resultado, se vislumbró claramente una verdadera falta de interés por posesiones territoriales dentro del mar del Sur de China, principalmente por parte de Londres.

En tercer lugar, la propia guerra civil en China entre nacionalistas y comunistas. Para China, los últimos años de guerra civil tuvieron una influencia muy importante en relación con su frontera marítima del sur, ya que representaron un duro periodo de transición en sus reclamaciones territoriales.[7] El gobierno nacionalista, tan criticado hasta hace poco en la historiografía china contemporánea (no hay que olvidar que la historia la escriben los vencedores), fue, sin embargo,el primero en sentar las bases legales de la reclamación territorial en el espacio marítimo e islas del sur mediante las siguientes acciones: *1)* antes de la Guerra del Pacífico, al sentar precedente ante el derecho internacional sobre su postura oficial; *2)* en 1946, al ordenar prontamente circuitos navales a las islas luego de la derrota de la armada japonesa; y *3)* en 1948, al volver a promulgar nomenclaturas de todas las formaciones insulares de ese mar, algo que no hizo ningún otro país. Incluso la publicación oficial del tan criticado mapa, con nueve líneas que enmarcaban todo el mar del Sur de China como territorio propio (interpretado por algunos especialistas como “aguas históricas”), se debe al régimen nacionalista de Chiang Kai-shek.

La derrota del régimen por las tropas de Mao Zedong (Mao Tse-tung) en 1949-1950 creó un breve vacío tanto físico como político en esa frontera difusa y unilateral: real porque las tropas navales chinas se retiraron a Formosa y no regresaron a las islas Spratly sino hasta mediados de los años cincuenta; político porque fue hasta 1951 cuando el premier chino Zhou Enlai (Chou En-lai) emitió la primera declaración formal del gobierno socialista que reclamaba soberanía sobre toda la zona y los archipiélagos.

Estos cambios geopolíticos e ideológicos ¿habrán tenido alguna influencia en las negociaciones del Tratado de Paz con Japón de San Francisco en

1951, cuando Japón renunció a diversos territorios, incluidos algunos del mar del sur de China? La respuesta, al parecer, es sí.

LA CONFERENCIA DE PAZ DE SAN FRANCISCO Y LA FRONTERA MARÍTIMA DE CHINA

> En septiembre de 1951 Japón firmó el Instrumento de Paz con los aliados en la Conferencia de San Francisco, con lo que se dio formalmente fin al estado de guerra. Como resultado de las negociaciones y del texto final del tratado de paz, el mar del Sur de China demostró nuevamente lo que ha representado desde hace siglos: un área de fronteras difusas, un área "periférica" que, por naturaleza, ha sido poco susceptible al control "central", y una arena de conflicto entre Estados y colonias vecinos. Más aún, para ese año la frontera marítima del sur de China se convirtió, por diversos motivos, en un área de importancia secundaria en las prioridades globales de los entes políticos hegemónicos con intereses en la región.[8]

Es importante recordar que, para 1951, las regiones del este y sudeste de Asia eran muy diferentes a tan sólo seis años de que el enemigo fuera Japón en la Guerra del Pacífico. La amenaza principal a inicios de los años cincuenta era el ascenso del comunismo y los movimientos rebeldes anticolonialistas, por lo que el tratado de paz se enmarcó en la necesidad de los aliados (en realidad, de Estados Unidos) de establecer una nueva relación de balances y fuerzas no sólo frente a Japón, sino en toda la región de la Cuenca del Pacífico. Y es en medio de esta necesidad como la delimitación de fronteras en el mar del Sur de China quedó permanentemente postergada.

Durante las reuniones preparatorias sobre la redacción del tratado en 1950 y 1951, Estados Unidos, el Reino Unido y Francia conversaron sobre el peculiar problema de decidir cuál régimen era el legítimo en China, y de invitar o no a ese gobierno a la conferencia, ya que finalmente "China" fue aliada durante la guerra. Para esos años, dos regímenes clamaban la legitimidad de ser los representantes de China: la República Popular China y la República de China en Taiwan. ¿Cómo resolver este dilema al redactar los artículos sobre la renuncia japonesa a los territorios invadidos durante la guerra? ¿A quién debían otorgársele los derechos sobre los territorios invadidos en las Paracel, las Spratly, Pratas e incluso Hainan y la isla de

Formosa? Estos gobiernos finalmente decidieron, por un lado, no invitar a ningún delegado de los dos regímenes chinos y, por el otro, redactar un artículo muy vago en el texto del tratado. El artículo 2 meramente estipuló: "Japón renuncia a todo derecho, título y concesión a las islas Spratly y a las islas Paracel".[9]

Los territorios invadidos de Pratas y la propia isla de Hainan y Formosa fueron dejados de lado en el texto del documento. ¿Hainan y las Islas Pratas no se mencionaron porque no había necesidad de referirse a "China" como el receptor de los derechos soberanos? En relación con la isla de Formosa, ¿Taiwan habría de ser considerado como un territorio que regresaba a la soberanía de China? ¿O debía regresar a un supuesto *statu quo ante*, de "territorio independiente", luego de poco más de 50 años de colonización japonesa? ¿O debía reconocerse como un territorio sujeto a administración de los aliados (con lo que esto significara)? ¿Acaso este "no reconocimiento" de la República Popular en 1951 sobre la isla de Formosa significaría una vía libre para la independencia de este territorio? Este debate, mencionado todavía hoy por quienes defienden la independencia de Taiwan, está totalmente fuera del argumento central de este ensayo. En relación con la mera referencia de la renuncia de Japón a las Paracel y Spratly, sin embargo, es importante señalar que París, Londres y Washington parecen haberse metido, sin desearlo, en la polémica sobre la soberanía de islas reclamadas antes y después de 1945 por la República de China y por esas mismas potencias europeas. Fuentes documentales dejan claro que Estados Unidos nunca reclamó espacio marítimo del mar del Sur de China como parte del territorio filipino, y que el propio gobierno independiente de Filipinas no tocó el asunto durante la conferencia de paz (Manila optó por presionar para que a Japón se le impusieran reparaciones de guerra). Los dos únicos delegados en San Francisco que mencionaron las islas fueron los de Vietnam y el delegado soviético, intercediendo a favor de la República Popular China. ¿Por qué?

Tras analizar el curso de las negociaciones previas a la firma del tratado, se sabe que la inclusión del párrafo *f* del artículo 2 fue resultado de tres hechos: *1)* una decisión cuidadosamente tomada por el gobierno británico un año antes de la firma del documento final; *2)* negociaciones de alto nivel luego de que una petición francesa fue presentada durante la visita del embajador John Foster Dulles el 11 de junio de 1951 a París; y *3)* un

acuerdo alcanzado entre Francia, el Reino Unido y Estados Unidos luego de que el borrador final del tratado fue circulado entre los aliados en julio del mismo año, antes de redactarse el texto final en agosto.

Y es precisamente el mes de agosto un mes clave en la reclamación china sobre las islas, ya que, a pesar de que la República Popular China no fue invitada a la firma de la paz con Japón, fue justo antes de la conferencia cuando el gobierno de Beijing emitió la primera declaración del nuevo régimen socialista que reclamaba derechos en su frontera marítima. El 15 de agosto de 1951, un día antes de que el borrador final del tratado de paz fuera publicado, el gobierno central de la República Popular anunció oficialmente su reclamación sobre las Paracel y Spratly. Al comentar sobre el borrador conjunto del tratado del 20 de julio, Zhou Enlai anunció: "The Draft Treaty stipulated that Japan should renounce all rights to Nan Wei (Spratly) Island and Si Sha Islands[10] (islas Paracel), but again deliberately makes no mention of the problem of restoring sovereignty over them. As a matter of fact, just as all the Nan Sha Islands (Spratly), Chung Sha Islands (Macclesfield Bank) and Tung Sha Islands (Pratas), Si Sha Islands and Nan Wei Island have always being China's territory".[11]

La proclamación de Zhou Enlai es considerada la primera declaración relevante de la República Popular en el ámbito internacional sobre la soberanía territorial en el mar del sur de China bajo los parámetros del derecho internacional y, de forma indirecta, apoyó la propia reclamación del régimen de Taiwan sobre las mismas islas.

CHINA CONTEMPORÁNEA Y SUS LITORALES

A fin de evitar hacer una mera repetición cronológica de las políticas emprendidas por el actual gobierno chino en relación con su frontera marítima, será conveniente dar un gran salto adelante, hacia el presente, y desde esta perspectiva actual analizar aspectos específicos. China contemporánea, a 60 años de la fundación de la República Popular, tiene ya la capacidad político-militar y el margen de acción diplomático, así como el peso necesario en la comunidad internacional, para defender relativamente con éxito su frontera marítima.[12] Un crecimiento económico promedio de 9.5% durante las dos últimas décadas, así como incrementos

anuales promedio, entre 1996 y 2006, de alrededor de 11% en el presupuesto nacional para gastos de defensa, han puesto a los Estados vecinos a la defensiva, pues temen que esta rica nación de más de 1 300 millones de habitantes pueda, finalmente, tener la fuerza para hacer valer sus reclamaciones territoriales y consolidar su frontera terrestre y marítima. Particularmente desde el inicio de la reforma, con la Política de Puertas Abiertas de 1978, China ha puesto gran parte de su atención en el desarrollo de zonas económicas especiales, en las regiones costeras, y en satisfacer las necesidades de sus grandes núcleos poblacionales en permanente crecimiento y de la industria desarrollada ahí.

La frontera china durante el periodo de la República Popular se puede abordar a partir de dos grandes unidades de análisis: *1)* la frontera terrestre o continental (en particular el análisis de la delimitación de las *líneas* de demarcación a través de la historia reciente) y *2)* la frontera marítima, esos más de 14 500 kilómetros de litoral, que si bien se pueden considerar como línea costera, en realidad deben ser entendidos como una zona, una *región* difusamente delimitada.

La historia de la frontera continental de China durante el actual periodo de la República Popular reflejó, en estos 60 años, la compleja y conflictiva relación del país con la Unión Soviética y con la India, el acercamiento entre Beijing y Washington, la tensa relación con los gobiernos coloniales y poscoloniales en la península de Indochina, y estuvo enmarcada en el ascenso y fin de la Guerra Fría en Asia y del propio proceso de descolonización. Una historia por demás larga, pero que ha dejado como resultado una frontera continental relativamente estable si se considera que el país comparte fronteras con 14 vecinos en la parte continental. China ha alcanzado, finalmente, acuerdos fronterizos con Rusia y las ex repúblicas soviéticas. Con la India, a pesar del diferendo en Cachemira, en Sikkim y Arunachal Pradesh, parece que el gobierno chino desea mantener el *statu quo* y respetar la Línea MacMahon de 1914 como línea divisoria *de facto*. Con Bután, China ha preferido conservar la tradicional indiferencia hacia ese reino (no mantienen relaciones diplomáticas), dejando de lado cualquier negociación fronteriza relevante con ese vecino de tendencia abiertamente pro India. Con Corea del Norte, tradicional aliado en el noreste de Asia, China ha preferido dejar archivadas reclamaciones pendientes sobre pequeños sectores de su frontera, mientras que con varias ex repúblicas

soviéticas el gobierno chino ha decidido renunciar, con cada una, a un pequeño porcentaje de sus reclamaciones territoriales que tenía pendiente con la otrora Unión Soviética.

Asimismo, el gobierno chino ha entrado a la segunda fase de su relación fronteriza con varios de sus vecinos continentales: tras llegar a un acuerdo o tratado de delimitación fronteriza, los gobiernos firman protocolos sobre control de puestos fronterizos, mantenimiento de los puntos de demarcación y sobre flujos humanos y de bienes. Este tipo de acuerdos "avanzados" han sido suscritos en los últimos años por China con Rusia, Corea del Norte, Mongolia, Tayikistán, Kazajstán, Kirguizistán, Nepal, Laos, Vietnam y Myanmar. El objetivo principal de China para llegar a acuerdos fronterizos en su región continental es predominantemente económico: una frontera estable impulsa una mejor relación bilateral, facilita el comercio y la cooperación regional. Parcialmente, este objetivo es también de índole puramente geoestratégica, como en el caso de la frontera en Asia central: la creación de una zona políticamente estable y relativamente independiente de la influencia estadounidense.[13]

La frontera marítima, en cambio, es otra historia. Existen conocidos problemas de delimitación fronteriza en el mar que están pendientes de resolver. La unificación de todo el territorio chino ciertamente no acaba con la devolución de Hong Kong y Macao y la (¿remota?) unificación de Taiwan a China. Los actuales conflictos con otros estados vecinos en el mar del sur de China y en el mar del este de China (o mar de la China oriental) se han exacerbado por razones políticas, económicas y legales desde la propia fundación de la República Popular.

En primer lugar, el inicio y final de la Guerra Fría en Asia, y el lento proceso de descolonización en ese margen continental, retrasaron cualquier acuerdo entre la República Popular y sus vecinos marítimos. En el mar del este de China, la reclamación sobre las islas Diaoyu Dao (Senkakus) estuvo subordinada a asuntos más apremiantes, como la Guerra de Corea (1950-1953), la crisis de las islas Quemoy-Matsu (1954-1955), y fue marcada por la ambigüedad del Tratado de Paz de San Francisco de 1951, el cual no mencionó explícitamente la renuncia japonesa de esas islas. Ciertamente, Estados Unidos ha sido el factor más importante en la disputa entre China y Japón sobre este territorio; los dos países han interpretado las iniciativas estadounidenses a su manera, y la propia ocupación militar estadounidense

de Ryukyu y la alianza militar nipoestadounidense han moldeado la situación actual del conflicto sino-japonés por esas islas. Japón afirma que, aparte de que en 1895 las islas Senkakus fueron incorporadas a Japón por decreto, el país nunca renunció a ellas en el tratado de paz de San Francisco de 1951, mientras China afirma que sí lo hizo, aduciendo una interpretación del propio documento (y del de la Conferencia de El Cairo, 1943), lo cual, a su vez, anularía cualquier legitimidad de la anexión de las Diaoyu Dao en 1895. Por otro lado, Japón afirma que las islas fueron devueltas a la soberanía japonesa junto con las Ryukyu tras el fin de la ocupación estadounidense en 1972, mientras que China denuncia que no hay base jurídica para esto, ya que no se puede transferir un territorio ocupado que nunca poseyó legalmente, independientemente de si el gobierno de Richard Nixon le reconocía a Japón las Senkakus como parte del archipiélago Nansei. Desde 1996 (año en que Japón declaró su Zona Económica Exclusiva alrededor de las islas) el conflicto ha escalado, ya que en varias ocasiones diversos individuos chinos, taiwaneses y de Hong Kong han intentado desembarcar en las islas y han ocurrido lamentables incidentes con la Guardia Costera japonesa. Más aún: a pesar del fin de la Guerra Fría, Japón sigue considerando la alianza nipoestadounidense como la piedra angular de su seguridad regional, e incluso en 2009 el gobierno japonés afirmó que las islas Senkaku están protegidas por el Tratado de Cooperación y Seguridad Mutua con Estados Unidos.

En el mar del sur de China, Beijing no tuvo, durante poco más de dos décadas, la necesidad (y al principio la capacidad) de ocupar ninguno de los cuatro archipiélagos. Con la derrota durante la guerra civil, el régimen nacionalista de Chiang Kai-shek evacuó los destacamentos navales emplazados en las islas Paracel y Spratly en 1949, sólo para regresar a la isla más grande de las Spratly hasta 1956. Obviamente, el cambio de régimen, la falta de poder naval de la Armada del Ejército Popular de Liberación en la costa sur, así como la Guerra de Vietnam hasta 1975, impidieron la recuperación física de islas. Fue antes de la inminente victoria de Vietnam del Norte en la península Indochina cuando Beijing decidió recuperar las islas Paracel en 1974, tras un sorpresivo ataque naval. En 1988, ante el ocaso de la asistencia soviética a Vietnam, China volvió a protagonizar un breve encuentro naval contra tropas vietnamitas, ocupando entonces por primera vez algunas islas en las Spratly.

Entrada la década de los años noventa, y ante el aparente fin de la Guerra Fría en la zona (caracterizada desde 1988 por una débil presencia soviética en la bahía vietnamita de Cam Ranh, que cesó en 2002, y la retirada estadounidense en la bahía Subic en 1992), China comenzó a ser percibida como el actor más poderoso militarmente. A pesar de haber firmado la Declaración sobre la Conducta de las Partes en el Mar del Sur de China en 2002 con los países de la ASEAN (Association of Southeast Asian Nations), a fin de disipar tensiones derivadas de sus respectivas reclamaciones, se han reportado incidentes de barcos pesqueros que incursionan en áreas ocupadas por fuerzas navales de otros países. La tensión parece particularmente alta respecto a Filipinas: en 1995 fuerzas navales de ese país descubrieron que China había construido modernas instalaciones en el arrecife Mischief, un territorio previamente reclamado por Manila; en 1999 y 2000, fuerzas navales filipinas en Scarborough Shoal persiguieron a pescadores chinos y arrestaron a varios de ellos por incursionar en la zona.

Actualmente, la armada china ya cuenta con una moderna flota para patrullar con frecuencia y permanentemente sus aguas reclamadas en las Spratly, en caso de tomar esa decisión. La existencia de una base de submarinos nucleares en la isla de Hainan y los recientes incidentes ocurridos entre barcos y submarinos chinos con equipos de detección por sonar estadounidenses desde cerca de Hainan hasta aguas cercanas a la costa filipina (el más reciente en junio de 2009) evidencian la capacidad de las fuerzas navales chinas para poner a prueba a otros países. Se cree que el primer portaaviones de manufactura china (la última pieza necesaria para proyectar poderío naval en las Spratly, y lo que es más importante, *mantener* esa presencia) podría ser presentado dentro de poco finalmente, 60 años después de la fundación de la República Popular.

La segunda razón más importante por la que se ha exacerbado el conflicto entre China y sus vecinos es de índole económica. Líneas arriba mencioné que desde 1946 el gobierno nacionalista de Chiang Kai-shek ordenó la ocupación de las Paracel y Spratly inmediatamente después de la rendición japonesa. Como parte de la nueva política marítima del régimen, diversos oficiales locales propusieron al gobierno regional de Guangdong la explotación de recursos naturales, aunque esos planes quedaron suspendidos ante la inminente victoria de Mao durante la guerra civil. Posteriormente, el nuevo gobierno socialista fomentó la creación de Grupos

de Ayuda Mutua entre los pescadores de Hainan para explotar, aunque a un ritmo muy lento, el potencial económico de la región.[14]

Sin embargo, el verdadero incentivo hoy en día parecen ser el petróleo y el gas natural. Para finales de la década de los sesenta, se detectaron los primeros yacimientos explotables de petróleo y gas, no sólo en el mar del sur de China, sino también en el litoral del este. En 1969 la Comisión Económica para Asia y el Lejano Oriente de las Naciones Unidas (ECAFE)[15] publicó un informe que revelaba la posibilidad de grandes reservas de petróleo en el mar del este de China y en el Mar Amarillo. Desde 1971, Filipinas parece haber detectado también grandes cantidades de hidrocarburos debajo de la plataforma continental en el mar del sur de China.

Ante la insaciable necesidad de combustible, y considerando que desde inicios de los setenta se han suscitado varias crisis del petróleo que afectan directamente a China, que desde 1993 se ha convertido en importadora neta de hidrocarburos, no es de extrañar que la defensa de derechos sobre los recursos del subsuelo en sus litorales sea tan intensa. Aunque no hay consenso entre las cifras chinas y otras, se estima que las reservas de petróleo en todo el mar del Este de China son de entre 70 000 y 160 000 millones de barriles de petróleo (cerca de 20 000 millones en los yacimientos de la zona disputada cerca de las Diaoyu Dao), y de hasta unos 105 000 millones de barriles debajo de las islas Spratly y las Paracel. Las reservas totales de gas natural en el mar del Este de China es otro tema de controversia, y el rango oscila entre los 7 billones y los 210 billones de pies cúbicos. Para el mar del Sur de China se han estimado en 900 billones de metros cúbicos las reservas tan sólo en las Spratly. Al igual que China, Filipinas, Malasia y Vietnam explotan directamente diversos yacimientos de gas ubicados dentro de la zona reclamada por China, y entre las numerosas empresas extranjeras que han obtenido contratos licitados de explotación de gas y petróleo con los países de la cuenca en áreas en disputa están la Creston Energy Corp., ConocoPhillips, Mobil, Korean National Oil Co. y PetroCanadá.

En el mar del sur de China, particularmente en la zona de las Spratly, China ya ha iniciado trabajos de exploración con la cooperación de otros países, al aplicar la tan sonada fórmula “dejar de lado las disputas sobre

soberanía" a favor del "desarrollo conjunto". Recientemente, desde el año 2005, tres empresas, de China (China National Offshore Oil Corp., CNOOC), de Filipinas (Philippine National Oil Co.) y de Vietnam (PetroVietnam), acordaron realizar exploración mediante resonancia sísmica (el llamado *Joint Seismic Undertaking*) en un área de 55 000 metros cuadrados dentro de las Spratly, un ambicioso proyecto de 15 millones de dólares. Los resultados, después de tres años de duración, se mantienen en secreto. Este proyecto, denunciado por otros países de la región como una política de "divide y vencerás" de China, tiene como objetivo detectar con detalle el verdadero potencial de hidrocarburos bajo el suelo marino.

En el mar del este de China, Beijing continúa explotando el campo de gas Chunxiao (Shirakaba), ubicado a unas cuantas millas náuticas de la ZEE reclamada por Japón. En 2006, dos petroleras chinas iniciaron la producción de sus reservas, estimadas en 166 000 millones de pies cúbicos de gas natural y 3 800 millones de barriles de petróleo. El principal punto de fricción con Japón es que China desea la participación de empresas japonesas en el "desarrollo conjunto" del yacimiento bajo los términos de las leyes chinas y sin ceder derechos de soberanía sobre el territorio o los recursos, de la misma forma que hasta 2004 lo aceptaron las petroleras Unocal Corp. y Shell. Japón reclama que, al explotar el yacimiento Shirakaba, China están robando los recursos naturales ubicados en la zee japonesa. A pesar de que las dos naciones llegaron a un acuerdo básico en junio de 2008, no se ha firmado ningún tratado formal para iniciar la "explotación conjunta" de éste u otros yacimientos en la zona.

La tercera razón detrás de la actual actitud proactiva de China en su frontera marítima deriva de las prerrogativas que considera legítimas con base en el derecho marítimo internacional y en sus propias legislaciones como Estado soberano. En 1958 (el mismo año en que la Primera Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar, CONFEMAR I, elaboró cuatro tratados sobre la extensión del mar territorial y la plataforma continental, entre otros temas), China emitió una declaración sobre sus 12 millas náuticas de aguas territoriales, incluyendo las que generan los cuatro territorios insulares del mar del sur de China. Para 1992, el legislativo chino promulgó su ley sobre aguas territoriales, que incluía aquéllas que generan las islas Diaoyu Dao, Paracel, Spratly, Macclesfield, Pratas, Taiwan y las islas Pescadores.

Asimismo, la delegación china participó en los trabajos de CONFEMAR III (1973-1982), en cuyo tratado (en vigor desde 1994) se reconoce a estados ribereños y archipelágicos un mar territorial de 12 millas náuticas y hasta 200 de ZEE y plataforma continental. La Asamblea Popular Nacional china ratificó el tratado dos años después, y pocos días antes anunció las líneas de base para medir el límite exterior de las aguas territoriales de las islas Paracel. En agosto de 1998, la misma asamblea promulgó un Acta sobre su ZEE y plataforma continental, a fin de salvaguardar derechos sobre los recursos naturales. Tanto las estipulaciones de CONFEMAR III como de esta legislación de 1998 son las bases para legitimar la exploración en el mar del este de China y la explotación del yacimiento Chunxiao *vis*-à-*vis* las protestas japonesas. En relación con tratados bilaterales de delimitación fronteriza, Beijing sólo ha firmado uno con Hanoi en el mar del sur de China: los gobiernos de Vietnam y China firmaron un acuerdo en el año 2000 que delimita finalmente su frontera marítima en el golfo de Tonkin, y depositaron la lista de coordenadas geográficas ante la Secretaría General de la ONU al entrar en vigor el acuerdo en 2004.

Es importante destacar que tanto en el mar del sur como en el del este, China ha invocado *derechos históricos* en sus reclamaciones territoriales. Las aguas del mar del sur de China parecen ser consideradas *aguas históricas* (aquí los especialistas chinos interpretan principios aplicados en el derecho internacional a otras disputas). Sin embargo, aparte de esta mención a los derechos históricos, que para algunos países son mera retórica y propaganda, China se ha negado sistemáticamente a someter sus reclamaciones a ningún tipo de arbitraje o tribunal internacional, probablemente por considerar que no tiene nada que probar ante evidencias que considera irrefutables. En relación con las Spratly, no está claro todavía qué es *exactamente* lo que reclama China, ¿toda la plataforma continental?, ¿todos los recursos bajo el suelo marino?, ¿qué islas o arrecifes generan mar territorial y ZEE?... En el mar del este de China, además de la reclamación por las islas Diayu Dao, Beijing ha marcado su propia ZEE y se ha negado a aceptar la línea media propuesta por Tokio como alternativa a su propia reclamación de ZEE (una posible opción de acuerdo derivada de los métodos de solución de disputas en CONFEMAR III). Mientras tanto, en 1992, 1999 y durante varias ocasiones en los últimos nueve años, barcos oceanográficos, submarinos y naves de guerra chinos han incursionado

esporádicamente en la ZEE reclamada por Japón. La causa de la falta de efectividad de CONFEMAR III ante estos conflictos es que no es un tratado para resolver disputas sobre soberanía territorial, y que su mecanismo de solución de disputas es por demás laxo y está sujeto a la (buena) voluntad de los Estados firmantes.

LÍNEAS FUTURAS DE INVESTIGACIÓN

El tema de la frontera china es muy amplio y puede ser abordado desde numerosas perspectivas, por lo que su estudio a futuro es bastante fértil. En esta investigación he cubierto de manera general un periodo bastante largo. Inicié con la época imperial, donde el orden mundial conceptualizado por China privilegiaba relaciones de vasallaje entre la corte y diversos entes políticos, tanto vecinos como lejanos. Bajo este marco conceptual, la frontera marítima continuó siendo un área bastante difusa, ya que, por un lado, no existía una delimitación entre estados jurídicamente iguales, como teóricamente se relacionan ahora, y por el otro, porque la propia zona marítima siempre fue un área remota, lejos de una presencia naval regular, y absorbida por China, en cambio, a través de una particular cartografía (en la cual la ideología, el etnocentrismo y la cosmovisión opacaron aspectos técnicos, característicos de la cartografía moderna). En otras palabras, desde mediados de la dinastía Ming, el mar adyacente parecía ser parte del imperio chino sólo por interpretación propia de mapas y de fuentes históricas, más no por un control real. En la parte continental, la frontera con los bárbaros siempre fue conflictiva, ya que el control nominal de China sobre muchas áreas en las estepas y desiertos siempre fue retado por el poder real de grupos locales y, posteriormente, de las potencias occidentales que expandieron su área de influencia y manejaron las relaciones exteriores de entes políticos adyacentes para relacionarse con China.

Posteriormente, con la consolidación del concepto de Estado-nación en la comunidad internacional, China se vio obligada a cambiar radicalmente de cosmovisión y a entablar relaciones distintas con los entes políticos vecinos, la mayoría colonias de potencias occidentales y con Japón. Desafortunadamente, el nacimiento de la República de China estuvo ensombrecido por las ambiciones imperialistas y colonialistas sobre su

territorio, por lo que la consolidación de la frontera marítima fue, en pocas palabras, imposible. La naciente república y el país unificado por el gobierno nacionalista desde 1928 no pudo hacer frente a la ocupación física, por parte de otras naciones, de territorios y espacio marítimo reclamados; ni siquiera tuvo el poder administrativo-militar de resguardar su propia costa. La historia de la frontera china desde el nacimiento de la República Popular es, en pocas palabras, la historia de la recuperación de lo que se había perdido desde hacía muchos años: de la dignidad de la otrora China (imperial), de algunos territorios arrebatados y perdidos por negligencia propia, y del poder económico y la estatura en la comunidad internacional (que ha logrado obtener desde la reforma económica). ¿Sobre qué líneas de investigación se puede analizar la China marítima a futuro? ¿Cuáles son los nuevos puntos de análisis en los aspectos político-sociales de la frontera en general y de la frontera marítima de China en particular? ¿Qué nuevas perspectivas están emergiendo en el estudio de la historia de China?

Creo que un área sumamente interesante de explorar en el aspecto conceptual es la relación entre centro y periferia y entre los conceptos de control central y regional. De hecho, estos son ecos que han estado resonando siempre en la historia de la frontera marítima y términos constantes en recientes estudios dentro de la historiografía china sobre sus propias reclamaciones territoriales en el mar. En un libro recientemente publicado exploro el aspecto socioeconómico del conflicto territorial sobre las islas del mar del sur de China, precisamente utilizando estos conceptos.[16] Frente al análisis puramente político-militar o el legalista que hace uso del marco jurídico del derecho marítimo internacional, la historia y la historiografía china sobre sus mares, su control y su defensa están llenas de silencios; estos silencios, las lagunas en las narrativas de poder, bien pueden ser explicados utilizando los conceptos arriba mencionados.

Esta particular característica en las narrativas no es exclusiva de China. Al igual que esta nación, los demás países que reclaman territorios en el mar del sur de China (y ciertamente Japón en relación con sus reclamaciones en el mar del este de China) han tenido siempre dificultades para justificar completamente sus posturas y para rebatir argumentos contrarios sobre diversos puntos históricos. Y es aquí donde centro y periferia son extremadamente útiles para entender hechos históricos y situaciones:

diversos gobiernos llegaron a considerar esta frontera como su propia zona periférica y como de baja importancia, por lo que hubo etapas frecuentes de negligencia en cuanto a la reclamación jurídica en ciertos años, una falta de presencia naval o de presupuestos para arrancar proyectos de desarrollo económico.

Otros conceptos que, sin duda, es útil explorar en las narrativas históricas (y eventos actuales y a futuro) son el control central y el control regional. Desafortunadamente, el análisis de conflictos territoriales desde una perspectiva "regional" corre el riesgo de ser objeto de críticas nacionalistas o irrendentistas, en particular si se pone en tela de juicio el "derecho histórico" sobre un territorio y se abre la posibilidad de justificar la "escisión de la madre patria". En realidad, los intelectuales y especialistas que pertenecen al mismo país de la reclamación que analizan pueden cargar un enorme peso con sus argumentos, por lo que evitan hablar de algo que constituiría un auténtico suicidio político-académico. La idea de región, cuando se enfrenta al gran poder actual de la soberanía y de la integridad territorial como partes inherentes del Estado-nación, puede frecuentemente ser interpretada como separatismo, de ahí la precaución al estudiar ciertos temas políticos.

Sin embargo, el uso de los conceptos de control central y regional es mucho más fructífero si se aplica a los aspectos económicos y sociales del análisis histórico de las fronteras marítimas. La historia del mar del sur de China, entendida en sentido amplio, regional, está caracterizada por una tensión entre los gobiernos centrales y los regionales (o locales) al implementar políticas económicas, regular flujos de personas y bienes o determinar cuotas de impuestos a actividades económicas.[17] En la historia de China, la tensión permanente entre control central y control regional de la frontera marítima es una constante, pero, al mismo tiempo, está implícita la necesidad de que los gobiernos regionales en China asuman un papel central en el desarrollo (económico, social) de las fronteras. Por otro lado, nuevas perspectivas de estudio de la historia socioeconómica y de las relaciones internacionales de la frontera marítima incluyen la inversión del papel de la propia región: de ser la periferia de otros países a poder ser considerada como el centro, la matriz y arena de una serie de relaciones económico-sociales a través de la historia. Esta perspectiva tiene la ventaja

de colocar en primer plano a los habitantes de la región (pescadores, comunidades costeras, inmigrantes) en los nuevos estudios.

Finalmente, el concepto de *región* sobrepasa por naturaleza el espectro de un solo país. Hoy en día, la idea de cooperación regional en las fronteras comunes en el mar es un tema frecuentemente analizado dentro de la perspectiva del desarrollo económico. En el mar del sur de China, el gobierno de la República Popular se ha visto ante la necesidad de mantener la paz y estabilidad con miras a promover la economía, y es por tal razón que, desde finales del siglo XX, ha decidido dejar de lado hablar de un acuerdo sobre delimitación fronteriza en el mar (algo no negociable y políticamente costoso para cualquier gobierno) a favor de una explotación pesquera y petrolera delos recursos naturales en los litorales. Y éste parece ser el camino más recomendable también para los demás países que comparten fronteras con China, considerando que Beijing ha entrado finalmente en una etapa de consolidación militar-naval en la cual parece estar mostrando la capacidad (aunque todavía no la intención) de desestabilizar la región y la correlación de fuerzas en el sudeste asiático.[18]

BIBLIOGRAFÍA

Chen Lunjiong 陳倫炯, *Crónicas sobre los países marítimos* (*Haiguo wenjianlu* 海國聞見錄), 1730.

Fei Xin 費信, *Estudio completo de la navegación por estrellas* (*Xingcha shenglan* 星槎勝覽), ¿1436?

Guía para la navegación (*Zhinan zhengfa* 指南正法), ¿s. XVIII?

Granados, Ulises, "As China Meets the Southern Sea Frontier: Ocean Identity in the Making, 1902-1937", *Pacific Affairs*, núm. 78 (3), 2005, pp. 443-461.

_____, "Chinese Ocean Policies Towards the South China Sea in a Transitional Period, 1946-1952", *The China Review*, vol. 6, núm. 1, primavera 2006, pp. 153-181.

_____, "Japanese Expansion into the South China Sea: Colonization and Conflict, 1902-1939", *Journal of Asian History*, núm. 42, 2008, pp. 117-142.

_____, *Kyozon to fuwa: minami shina kai ni okeru ryoyuken wo meguru funso no bunseki*、*1902-1952 (Discordia y coexistencia: análisis del conflicto territorial en el mar del sur de China, 1902-1952)*, Kioto, Shoraisha, 2010.

_____, "Maritime Regions as *Centers* of the *Periphery* of Nation States: The Case of the South China Sea, 1900-1950", *International Convention of Asian Scholars 6*, Daejong, Corea del Sur, 6-9 de agosto de 2009.

_____, "New Lightning Bolts Over the South China Sea: Beijing Actions and Reactions amid new realities", BBC Vietnamese Service, 24 de marzo de 2009, en

http://www.bbc.co.uk/vietnamese/vietnam/2009/03/090324_ulises_granados_comment.shtml.

_____, "Ocean Frontier Expansion and the Kalayaan Islands Group Claim: Philippines's Postwar Pragmatism in the South China Sea",*International Relations of the Asia-Pacific*, núm. 2, 2009,pp. 267-294.

_____, "The Frontier of China at 60 years of the Founding of the People´s Republic", ensayo presentado en la conferencia "60 Years of the People's Republic: Transformations and Challenges, 2009 Melbourne Conference on China", Melbourne, Australia, 13-14 de julio de 2009.

_____, "The South China Sea and Its Coral Reefs During the Ming and Qing Dynasties: Levels of Geographical Knowledge and Political Control", *East Asian History*, núm. 32/33, diciembre 2006-junio 2007, pp. 109-118.

_____, "The 1951 San Francisco Peace Treaty and the South China Sea Islands: Old British and French Colonial Claims in a Post-war Era? An Interpretation", ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación de Estudios de Asia (AAS), San Francisco, CA., 4-9 de abril, 2006.

Historia local de Hainan, periodo Zhengde (*Zhengde qiongtai zhi* 正德瓊臺志), 1521.

Huang Shengceng 黃省曾, *Compendio de tributarios del mar del oeste* (*Xiyang chaogong dianlu* 西洋朝貢典錄), 1520.

Huang Zhong 黃衷, *Historias del mar* (*Haiyu* 海語), 1536.

"Japan Renounces all Right, Title and Claim to the Spratly Islands and to the Paracel Islands", *Waseda daigaku gaiseigakkai henshu* (*Tainichi heiwa kankei joyakushu*, compilación de documentos sobre el Tratado de Paz con Japón), Tokio, 1951, pp. 6-7.

Lo Chi-kin, *China's Policy Towards Territorial Disputes. The Case of the South China Sea Islands*, Londres, Routledge, 1989. En chino: *Renmin Ribao* (Diario del Pueblo), 16 de agosto de 1951.

Ma Huan 馬歡 (comp.), *Estudio completo sobre las costas de los océanos* (*Yingya shenglan* 瀛涯勝覽), 1451.

Mao Yuanyi 茅元儀 (comp.), *Cartas de navegación de Zheng He* (*Zheng He hanghai tu* 鄭和航海圖), una sección ilustrada del *Tratado sobre preparativos militares* (*Wubei zhi* 武備志), 1621.

Registro local de la prefectura Qiong —Hainan— (Guangdong sheng qiongzhoufu zhi 廣東省瓊州府志), 1841.

Vientos favorables para la travesía (*Shunfeng xiangsong* 順風相送), s. XVI.

Wang Dayuan, *Daoyi zhilüe*, sección 81.

Wei Yuan 魏源, *Tratado ilustrado de los países marítimos* (*Haiguo tuzhi* 海國圖志), 60 vols., 1847.

Xu Jiyu 徐繼畬, *Breviario sobre el circuito marítimo* (*Yinghuan Zhilüe* 瀛環志略), 1844-1848.

Yang Bingnan 楊炳南, *Registros marítimos* (*Hailu* 海録), 1820-1821.

Zhang Tingyu 張廷玉 (ed.), *Historia de la dinastía Ming* (*Ming Shi* 明史), 1739.

Zhang Xie 張燮, *Estudios sobre el mar del este y mar del oeste* (*Dongxi yangkao* 東西洋考), 1617 y 1618.

NOTAS

1 Un estudio detallado sobre esta sección se encuentra en Ulises Granados, "The South China Sea and Its Coral Reefs During the Ming and Qing Dynasties: Levels of Geographical Knowledge and Political Control", *East Asian History*, núm. 32/33, diciembre 2006-junio 2007, pp. 109-118.

2 En Wang Dayuan, *Daoyi zhilüe*, sección 81, se describe la existencia de islas como parte de una serie de rutas, de "arterias" que convergen en el puerto comercial de Chaozhou. La presencia de algunos caracteres chinos particulares en esa sección del texto, y el propio número 81 de la sección, pueden ser interpretados como referencias indirectas a dragones míticos y numerología esotérica, algo por demás acorde a leyendas de dioses y criaturas del mar, muy común entre marineros.

3 Esto es particularmente evidente en diversos mapas chinos que citan, a su vez, mapas europeos cuyas descripciones topográficas de islas no visitadas son burdas e inexactas.

4 Para un análisis detallado de este proceso de reidentificación de China como un Estado oceánico, véase Granados, "As China Meets the Southern Sea Frontier: Ocean Identity in the Making, 1902-1937", *Pacific Affairs*, núm. 78 (3), 2005, pp. 443-461.

5 Un reciente estudio mucho más completo sobre el auge de Japón en los litorales del sur de China está en Granados, "Japanese Expansion into the South China Sea: Colonization and Conflict, 1902-1939", *Journal of Asian History*, núm. 42, 2008, pp. 117-142.

6 La historia de la reclamación filipina sobre esta región, utilizando como marco teórico de referencia el pragmatismo en las relaciones internacionales, ha sido recientemente publicada en Granados, "Ocean Frontier Expansion and the Kalayaan Islands Group Claim: Philippines's Postwar Pragmatism in the South China Sea", *International Relations of the Asia-Pacific*, núm. 2, 2009, pp. 267-294.

7 Este proceso de transición entre 1946 y 1952 está presentado en el siguiente estudio publicado hace pocos años por la Universidad China de Hong Kong: Granados, "Chinese Ocean Policies Towards the South China Sea in a Transitional Period, 1946-1952", *The China Review*, vol. 6, núm. 1, primavera 2006, pp. 153-181.

8 Un estudio sobre esta reclamación durante la redacción del tratado de paz y en la conferencia de de San Francisco está en Granados, "The 1951 San Francisco Peace Treaty and the South China Sea Islands: Old British and French Colonial Claims in a Post-war Era? An Interpretation", ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación de Estudios de Asia (AAS), San Francisco, CA., 4-9 de abril, 2006.

9 S/a, "Japan Renounces all Right, Ritle and Claim to the Spratly Islands and to the Paracel Islands", *Waseda daigaku gaiseigakkai henshu* (*Tainichi heiwa kankei joyakushu*, compilación de documentos sobre el Tratado de Paz con Japón), Tokio, 1951, pp. 6-7.

10 El nombre islas *Si Sha* 西沙 fue utilizado en esta transcripción al inglés.

11 Lo Chi-kin, *China's Policy Towards Territorial Disputes. The Case of the South China Sea Islands*, Londres, Routledge, 1989. La versión en idioma chino está en el periódico *Renmin Ribao* (Diario del Pueblo) del 16 de agosto de 1951.

12 Un estudio más completo sobre las fronteras de China durante el actual régimen está en Granados, "The Frontier of China at 60 years of the Founding of the People´s

Republic", ensayo presentado en la conferencia "60 Years of the People's Republic: Transformations and Challenges, 2009 Melbourne Conference on China", Melbourne, Australia, 13-14 de julio de 2009.

13 Ésta fue la razón inicial de la creación de la Organización de Cooperación Shanghai (SCO) en 2001 por iniciativa china.

14 Granados, "Chinese Ocean Policies…", *op. cit.*

15 El informe fue presentado por el Committee for the Coordination of Joint Prospecting for Mineral Resources in Asian Offshore Areas de ECAFE.

16 Granados, *Kyozon to fuwa: minami shina kai ni okeru ryoyuken wo meguru funso no bunseki 1902-1952 (Discordia y coexistencia: análisis del conflicto territorial en el mar del sur de China, 1902-1952)*, Kioto, Shoraisha, 2010.

17 Un estudio detallado sobre esta tensión permanente entre centro y periferia y entre control central y regional se presentó en Granados, "Maritime Regions as *Centers* of the *Periphery* of Nation States: The Case of the South China Sea, 1900-1950", *International Convention of Asian Scholars 6*, Daejong, Corea del Sur, 6-9 de agosto de 2009.

18 Granados, "New Lightning Bolts over the South China Sea: Beijing Actions and Reactions Amid New Realities", BBC Vietnamese Service, 24 de marzo de 2009, en http://www.bbc.co.uk/vietnamese/vietnam/2009/03/090324_ulises_granados_comment.shtml.

V. EL PARTIDO COMUNISTA EN EL PODER. UNA REVISIÓN DE LOS PRIMEROS AÑOS

Romer Cornejo

Este ensayo pretende revisar algunos de los acontecimientos en China durante los primeros años del Partido Comunista en el poder, con el propósito de iluminar los mecanismos políticos sobre los cuales se estableció el gobierno revolucionario. Muchos de esos mecanismos, particularmente el miedo, constituyen la base que explica la permanencia de ese partido en el poder. El establecimiento de un gobierno centralizado y estable, que ha defendido la independencia política y económica, fue la circunstancia en la que se entretejieron la reacción de la sociedad ante el nuevo contexto, el voluntarismo de la elite política gobernante y las condiciones externas adversas. Este ensayo es una revisión de trabajos previos a partir del miedo político.

Las transformaciones iniciadas por el Partido Comunista en las "áreas liberadas" fueron continuadas e institucionalizadas. La más importante, la reforma agraria, constituyó el eje de uno de los cambios revolucionarios más radicales del siglo XX. En torno a ella prácticamente se produjo el exterminio de la clase terrateniente y rentista; los trabajadores agrarios asumieron la pequeña propiedad durante un corto lapso y posteriormente la posesión de la tierra en diversas modalidades de explotación. Junto a esta reforma radical de la propiedad de la tierra, la reivindicación de las mujeres y los jóvenes en el plano institucional, que fue menos extrema en la práctica, también golpeó el principal baluarte de la autoridad jerárquica entre la población: la familia patriarcal. Esta última trasformación ha sido lenta, pero no deja de ser uno de los ejes del tipo de modernización que el Partido Comunista asumió. Este proceso dinámico se dio en el marco de una propuesta de creación revolucionaria de nuevas relaciones que prometían beneficiar a la mayoría de la población, y la amenaza permanente de una situación de caos y la intervención extranjera.

Si bien muchas de estas transformaciones seguían los dictados del marxismo y, de alguna manera, las políticas de la Unión Soviética, los

líderes chinos inventaron nuevas formas de ejercer su autoridad, mientras ofrecían satisfactores materiales básicos a la población y conservaban sus fronteras territoriales y la independencia nacional. En ese contexto, Mao Zedong sistematizó su aproximación teórica acerca de las contradicciones y sus jerarquías, y surgieron serias divergencias dentro de la elite gobernante sobre la modernización, que implicaban una concepción sobre el desarrollo económico y la inserción del país en el mundo. Estas visiones de modernización fueron la base para la formación de dos propuestas sobre el socialismo, respaldadas políticamente por grupos divergentes. La propuesta maoísta se fundamentaba en la transformación de las personas y en la creencia de que la capacidad de movilización ideológica de la población podía sustituir la racionalidad impuesta por la modernización económica. La propuesta alterna, que podemos denominar desarrollista, estaba más apegada al principio marxista del desarrollo de las fuerzas productivas como premisa para el cambio social, y creía en la inevitabilidad de la modernización económica y en el industrialismo. Estas dos corrientes después fueron sintetizadas en la dicotomía *rojo vs*. *experto*. Ambas coincidían en la función protagónica del Estado en el desarrollo económico de la sociedad.

LOS INICIOS

Una vez que la mayor parte del territorio estuvo en manos del Partido Comunista, Mao Zedong anunció, el 5 de marzo de 1949, durante la segunda sesión plenaria del VII Comité Central, que las condiciones eran adecuadas para la organización de un nuevo gobierno, e hizo una propuesta de reorganización económica para la industrialización del país y para la formación de un gobierno de alianza nacionalista de clases, definido como una dictadura democrática popular.[1] El 21 de septiembre de ese año se inauguró la Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino, la cual adoptó, a fines del mismo mes, la Ley Orgánica de la Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino, la Ley Orgánica del Gobierno Popular Central de la República Popular China y el Programa Común; escogió los símbolos del país y eligió al Consejo Central del Gobierno Popular. Asimismo nombró a Mao Zedong como presidente, y como vicepresidentes a Zhu De, Liu Shaoqi, Soong Ching Ling, Li Jishen, Zhan

Lan y Gao Gang. Se escogió Beiping como capital, que fue entonces llamada Beijing. Se habían dado los primeros pasos para el establecimiento de la nueva república. En su discurso de apertura ante la Conferencia Consultiva, Mao Zedong estableció la representación nacional de la cual partía el nuevo gobierno:

> Los chinos hemos sido siempre una gran nación valiente y laboriosa, y sólo en los tiempos modernos nos hemos quedado atrás. Este atraso se debió exclusivamente a la opresión y explotación del imperialismo extranjero y de los gobiernos reaccionarios del país.[2]

Esta representación se había elaborado años antes, cuando el Partido Comunista se había consolidado. El Programa Común era una especie de documento fundacional de la nueva república con los principios básicos del nuevo gobierno. En su Artículo 1º define al nuevo Estado en términos de clases y establece los parámetros de lo que sería el Estado deseable, revolucionario, en contraposición con sus amenazas:

> La República Popular China es un Estado de nueva democracia, una democracia popular. Esta república ejerce la dictadura democrática popular dirigida por la clase trabajadora, basada en la alianza de los trabajadores y los campesinos, y reúne a todas las clases democráticas y a todas las nacionalidades de China. Esta república se opone al imperialismo, al feudalismo y al capitalismo burocrático y lucha por la independencia, la democracia, la paz, la unificación, la prosperidad y la fuerza de China.[3]

El Programa Común propone el predominio en el campo de la propiedad de la tierra de los campesinos, y en su Artículo 30 el estímulo a la propiedad privada; su objetivo último era un concepto de modernización que implicaba "transformar el país de uno agrícola a uno industrial" (Art. 3). Asimismo, el Artículo 5 del programa establece para la población todas las libertades políticas de un sistema democrático: pensamiento, expresión, publicación, reunión, asociación, correspondencia, domicilio, tránsito, religión y manifestación pública, así como la igualdad de derechos de las mujeres.

A partir de este documento fundacional se notan rasgos claros de cómo el nuevo gobierno utilizaría el miedo político como eje del establecimiento de la autoridad del partido. En este caso utilizo el concepto de miedo político basado en la manera como lo explica Robin Corey:

> el temor de la gente a que su bienestar colectivo resulte perjudicado —miedo al terrorismo, pánico ante el crimen, ansiedad sobre la descomposición moral—, o bien la intimidación moral de hombres y mujeres por el gobierno o algunos grupos. Lo que hace políticos más que personales ambos tipos de temor, es que emanan de la sociedad o que tienen consecuencias para ésta.[4]

El Programa Común es explícito en el establecimiento de una dictadura de clase, de un conjunto de fuerzas enemigas y de una propuesta de búsqueda de la independencia, la democracia, la paz, la unificación, la prosperidad y la fuerza del país, objetivos incontrovertibles del bienestar colectivo para cualquier ciudadano.

Los ritos fundacionales del nuevo gobierno culminaron el 1 de octubre de 1949, cuando se declaró formalmente constituida la República Popular China. En los meses siguientes, mientras el ejército continuaba con la pacificación del país y con la incorporación del resto del territorio que aún quedaba en manos de las tropas del Guomindang, se continuó con el nombramiento de las autoridades y con el establecimiento de las bases políticas e institucionales del nuevo gobierno.

El Partido Comunista —que en ese momento contaba con 4 488 000 miembros, 90% de los cuales eran campesinos— fundaría un país en un territorio de 9.6 millones de kilómetros cuadrados, fragmentado, con un sistema de comunicaciones casi destruido, con una población de alrededor de 540 millones de habitantes, en su mayoría campesinos iletrados depauperados, con instituciones de administración y gobierno corruptas o inexistentes. El Partido Comunista tenía conciencia de que el cambio revolucionario que intentaba debía pasar primero por un cambio social que tocara las mentalidades, una transformación en las relaciones sociales. De ahí que una de las primeras medidas tomadas por el Comité Permanente del Comité Central de la Liga de la Juventud de la Nueva Democracia, como se llamaba en ese momento, a lo que a partir de mayo de 1957 sería la Liga de la Juventud Comunista, fue el establecimiento, el 13 de octubre de 1949, de los Cuerpos Infantiles de China, que posteriormente se llamarían los Jóvenes Pioneros. Este cuerpo fue un centro de entrenamiento de niños, que luego entrarían en la Liga de la Juventud Comunista y probablemente en el partido. La lealtad al partido y a los objetivos de la revolución estaba por encima de sus intereses individuales y familiares.

Para la población, ya lograda la pacificación, el problema más urgente era la inflación de los precios al consumidor, que resultaba agobiante debido al crecimiento del déficit financiero, a la emisión incontrolada de papel moneda y a los excesos de los especuladores financieros y comerciales. El gobierno inmediatamente ordenó la recolección del grano, el hilo de algodón y otros bienes básicos con el propósito de controlar su distribución. Asimismo se conminó la revisión de todos los contratos de préstamo, el congelamiento de transacciones, y se decretaron nuevos impuestos. Con este mismo propósito, el Consejo Popular de Gobierno decidió, en diciembre de 1949, emitir los Bonos de Paridad de la Victoria Popular, que tenían un valor estándar en especie; de esta manera los préstamos tuvieron que ser reconvertidos en los nuevos bonos y su valor se ajustaba cada diez días según su capacidad de adquisición de una canasta de bienes básicos, cuya distribución ya empezaba a ser controlada por el Estado. Con estas medidas, la inflación fue reducida de más del 80% a fines de 1949, a 3% en 1951. Asimismo, el gobierno inició un proyecto de estatización de empresas, que para fines de 1949 equivalían al 80% del capital fijo del país.

Justo durante el año 1949, China había sido azotada por sequías, plagas e inundaciones, de manera que el nuevo gobierno tuvo la urgencia de establecer una organización nacional asociada con la solución de esos problemas. Así, se establecieron consejos de gobierno en los diferentes niveles administrativos, que posteriormente fueron las bases para los congresos populares. Mientras en el campo se continuaba con el proceso de transformación agraria de la pequeña propiedad, la situación en las ciudades era más difícil para el Partido Comunista, pues no tenía una buena base de cuadros urbanos y las ciudades grandes estaban prácticamente tomadas por redes delictivas que controlaban la distribución de bienes. Por ello, el partido, junto con el ejército, optaron por la construcción de redes de comités de vecinos que fueron asumiendo el control de las principales actividades en las ciudades, como el abastecimiento y los servicios educativos y de salud. En el discurso político, las grandes ciudades comenzaron a ser representadas como símbolo de decadencia y de dominio del imperialismo, de tal manera que los cuadros de origen campesino fueron particularmente severos en la imposición de las nuevas normas a la población urbana.

Políticamente, el país estaba en el límite de la ingobernabilidad por la presencia amplia de rebeldes políticos, la extensión del bandidaje y la acción de numerosas redes locales de delincuencia organizada que habían proliferado durante la guerra. Ésta fue la situación inicial que utilizó el gobierno para sistematizar un conjunto de amenazas. Para ello, la elite fue muy enfática en establecer una comunidad de intereses entre la población en general y la elite misma, lo cual estaba sustentado en los beneficios del fin de la guerra, lo cual se enmarca en el uso del miedo como herramienta política. Para Corey, el miedo político es:

> una herramienta política, un instrumento de elite para gobernar o un avance insurgente creado y sostenido por los líderes o activistas políticos para obtener algo de él, ya sea porque les ayuda en su búsqueda de un objetivo político específico, porque refleja o apoya sus creencias morales y políticas, o ambos.[5]

Para regular esta situación, el 21 de febrero de 1950, el Gobierno Popular Central promulgó las Normas sobre el Castigo de los Contrarrevolucionarios, mientras paralelamente llevaba a cabo una extensa campaña de propaganda, la cual tuvo como eje una instrucción del Comité Central del Partido del 18 de marzo de 1950 sobre la Supresión de los Contrarrevolucionarios. En la campaña de propaganda, a través de periódicos, altavoces y carteles, se aleccionaba acerca de las formas para desenmascarar y combatir a los contrarrevolucionarios, al tiempo que se instaba a la denuncia sin importar el vínculo que se tuviera con el denunciado. Con el fin de ejecutar esta campaña se crearon comités para exterminar a los contrarrevolucionarios en todos los niveles de las organizaciones sociales. Esta campaña estuvo dirigida oficialmente contra los agentes secretos, los miembros de las sociedades secretas, los tiranos locales y, posteriormente, durante la guerra de Corea y con la expresión de apoyo del gobierno de Estados Unidos al Guomindang en Taiwan, se amplió para apuntar contra los ex miembros del Partido Nacionalista, los intelectuales con ligas con los países capitalistas, quienes habían trabajado en empresas extranjeras, y en general, contra quienes por alguna razón parecían “peligrosos” a los ojos del nuevo régimen. Los juicios y las sanciones, que en muchos casos implicaban la muerte, se hacían en público y en grupos de acusados, según la causa. Para fines de 1953, el gobierno consideró que ya se había cumplido con la supresión de los

“contrarrevolucionarios y bandidos”, e informó que había sometido a 2.4 millones de personas armadas.

En este sentido, el miedo político funcionó en varios ámbitos y maneras. Siguiendo puntualmente la argumentación de Corey podemos precisar que los líderes y los militantes definieron los objetivos públicos principales del miedo, para lo cual utilizaron las amenazas reales a la paz o la integridad de lo que el gobierno había definido como fronteras. Sin embargo, tanto la elite como los cuadros del partido en franco crecimiento, ampliaron de manera variada, sobre argumentos locales e incluso personales, las amenazas que merecían atención política. La definición de quién era un contrarrevolucionario era suficientemente imprecisa como para abarcar a casi cualquier persona. En la medida en que se fue consolidando en el poder el nuevo estrato de cuadros, se identificaron diferentes amenazas al bienestar de la población, en varios ámbitos de expresión; se interpretaron las características de esas amenazas y se decidió sobre su origen y los métodos para enfrentarlas. De esa manera, individuos, formas colectivas de pensar, expresiones individuales, interpretaciones de la historia y técnicas de expresión artística se convirtieron en provocaciones, temas de discusión y condena pública a través de movimientos de masas, que en muchos casos se convocaban con un fin que ciertamente favorecía el bienestar de la población en general, como la aplicación de algunas leyes o la lucha contra la corrupción; y al mismo tiempo, identificaban enemigos de la sociedad, la revolución y la patria. Eso no significaba necesariamente que todas las personas del público realmente temieran al objeto del miedo elegido por esta nueva elite.[6]

LAS CONDICIONES INTERNACIONALES

Desde el primer momento, los líderes chinos expresaron su intención y necesidad de relacionarse con todos los países del mundo. En los meses restantes del mismo año 1949, la nueva república estableció relaciones diplomáticas con la Unión Soviética, Bulgaria, Rumania, la República Popular Democrática de Corea, Checoslovaquia, Hungría, Polonia, Mongolia, la República Democrática Alemana y Albania, y al año siguiente estableció relaciones con Vietnam, India, Indonesia, Suecia, Dinamarca, Birmania, Suiza y Finlandia. El 16 de diciembre de 1949, Mao

Zedong emprendió su primer viaje al exterior, a la Unión Soviética, en busca de un acuerdo con ese país. Su presencia pasó prácticamente desapercibida para Stalin. El 20 de enero llegó el primer ministro Zhou Enlai y se iniciaron las negociaciones para la firma el 14 de febrero de 1950 del Tratado de Amistad, Alianza y Asistencia Mutua; asimismo se lograron acuerdos sobre el traspaso de algunas posesiones soviéticas al gobierno de Beijing. Moscú se comprometió a hacerle un préstamo a China por 300 millones de dólares a una tasa del 1% anual.

Si bien en enero de 1950 el presidente de Estados Unidos declaraba que no tenía intención de defender al Guomindang refugiado en la isla de Formosa (Taiwan),[7] las acciones del nuevo gobierno en Beijing eran observadas con atención y recelo. Esta situación se modificó drásticamente a mediados de ese mismo año, pues ante el avance hacia el sur de las tropas de Corea del Norte el 25 de junio, el presidente Harry Truman ordenó, el 27 de junio, el apoyo militar al régimen de Corea del Sur, y a la séptima flota prevenir cualquier ataque contra Taiwan o cualquier acción militar del gobierno de la isla contra el continente.[8] Ese mismo día se reunió el Consejo de Seguridad de la ONU y aprobó la creación de las fuerzas armadas para participar en la guerra de Corea, con siete votos a favor, uno en contra y tres países ausentes. De esa manera, el ejército de Estados Unidos se convirtió automáticamente en ejército de las Naciones Unidas. La Unión Soviética se había retirado de las reuniones en protesta contra la no admisión de China en el Consejo de Seguridad.[9] Al día siguiente, en representación del gobierno chino, Zhou Enlai informó que las declaraciones y acciones de Truman constituían una agresión armada contra el territorio chino y una violación a la Carta de las Naciones Unidas. Esto fue la base para estimular las campañas de masas, destinadas en principio a aplicar leyes y a perseguir contrarrevolucionarios, con el contenido de la amenaza internacional.

En los meses siguientes, mientras se llevaban a cabo delicados procesos internos de cambios, como la aplicación de la Ley de Matrimonio y la Ley de Reforma Agraria, junto a amplias campañas políticas, el gobierno chino evaluó la posición que debía tomar ante la intervención de Estados Unidos en Corea, con una alianza escudada en las Naciones Unidas.[10] Su límite fue que las tropas de MacArthur pasaran al norte del paralelo 38, lo cual

comenzó a suceder a principios de octubre, momento en que el gobierno chino decidió ordenar la intervención de un ejército de "voluntarios" al mando de Peng Dehui, mientras desataba la campaña política nacional de "resistir la agresión de Estados Unidos y apoyar a Corea". Paralelamente, el Ejército Popular de Liberación (EPL) ocupó Tíbet y el gobierno declaró que con excepción de Taiwan y algunas islas pequeñas, todo el territorio del país estaba bajo el mando del gobierno del Partido Comunista. Un enemigo real en el plano internacional podía ser esgrimido con legitimidad para buscar coincidencia entre la elite política y la población en China.

No había transcurrido un año del nuevo gobierno chino cuando ya estaba embarcado en otra guerra internacional. La situación interna del país era bastante complicada, el Partido Comunista no había completado la conquista de todo el territorio sobre el cual definía sus fronteras, la pacificación interna no había sido lograda y aún el régimen estaba en proceso de establecimiento institucional. La situación misma de guerra que se desarrollaba en la frontera, donde se concentraba el grueso de su planta industrial, aumentaba en la elite china el sentido de urgencia por la estabilidad interna y la necesidad de muestras de apoyo de la población a las políticas del partido. Sin embargo, la ejecución de las medidas de gobierno por el partido empezaba a revelar signos de corrupción entre los cuadros, algunos de los cuales se asignaban a sí mismos créditos o tenían conductas burocráticas y despóticas con la población; de ahí que la dirigencia considerara necesario hacer una campaña de crítica y autocrítica. El 1 de mayo de 1950, la dirigencia inició un movimiento de rectificación en el partido y el ejército. En octubre ese movimiento se complementó con la campaña de supresión de los contrarrevolucionarios; el partido consideraba que en el campo había más de dos millones de bandidos, así como un gran número de personas que llevaban a cabo actividades contra el nuevo gobierno. La guerra de Corea alimentó las campañas políticas internas dándole un sentido de amenaza nacional.

De esa manera, amenazas reales, nacionales y extranjeras, comenzaron a usarse por el gobierno a través de campañas populares, para construir una comunidad de intereses y para definir enemigos y peligros. La construcción de una sociedad revolucionaria, sobre la base de cambios sociales y económicos radicales, requería del apoyo o por lo menos el consentimiento

de la mayoría de la población. Corey supone que el miedo político provoca un despertar espiritual más generalizado:

> Sin el peligro y el consiguiente miedo, no sólo carecemos de una convicción apasionada de los valores políticos: nos quedamos sin convicciones, nos sentimos como muertos. Sólo frente al miedo despertamos a la acción y creemos que hay algo en el mundo que justifica nuestros esfuerzos por permanecer en él.[11]

Así, el partido utilizó el miedo político para motivar las movilizaciones de masas en las campañas.

PRIMEROS CAMBIOS INSTITUCIONALES

Como parte del proceso de estabilización interna, el Partido Comunista continuó creando las bases institucionales en las que fundamentaría su proyecto modernizador, lo cual implicaba el desmantelamiento de las estructuras sobre las que se fundamentaba el reconocimiento de las autoridades en la sociedad china. Por ello era necesario quebrantar tanto la autoridad patriarcal en el seno de las familias como las bases de la propiedad de los terratenientes, de allí que las leyes de matrimonio y de reforma agraria fueran de la mano en el primer momento del nuevo régimen. Ya desde principios del siglo XX la estructura familiar prevaleciente en China había sido cuestionada por los reformadores, pues no sólo implicaba un sometimiento irrestricto de la mujer a la autoridad patriarcal, sino que también resultaba opresiva hacia los jóvenes por la aplicación de las normas de precedencia generacional.[12] La estructura de la familia patriarcal china estaba estrechamente vinculada con la estructura de poder de los clanes locales. Por ello, la Ley de Matrimonio, aunque con cierta oposición de algunos líderes del partido, fue uno de los primeros pasos del nuevo régimen para romper con las viejas formas del autoritarismo social y sus lealtades basadas en la familia y sustituirlas por otras basadas en el partido, el Estado o ambos, que encarnaban la modernización deseable. Una transformación en ese ámbito era fundamental para poner en práctica la reforma agraria, para la movilización política de los jóvenes y las mujeres en apoyo a la revolución y para la incorporación de la mujer en el mercado laboral fuera del seno familiar, bases importantes del nuevo Estado.

La Ley de Matrimonio fue promulgada el 1 de mayo de 1950. En ella se prohibieron los matrimonios arreglados, los compromisos infantiles, el infanticidio, el concubinato y los intercambios de valores relacionados con el matrimonio; se instituyó la libre elección de los contrayentes, la monogamia, la igualdad de derecho de los cónyuges y la protección de la mujer y los hijos. La ley, además, dio a la mujer el derecho a la propiedad y la administración de bienes familiares, la herencia y el uso de su nombre después del matrimonio. El divorcio, según la ley, se concedería cuando los cónyuges lo desearan; en el caso de que fuera solicitado por sólo uno de los cónyuges sería concedido cuando fracasara la mediación del gobierno popular del distrito y del organismo judicial. Probablemente esta ley contenga el cambio más drástico y trascendente desde el punto de vista social propuesto por el Partido Comunista, pues afectaba el núcleo de convivencia primario del individuo y el principal transmisor de valores sociales, la familia, que era además uno de los espacios básicos de la expresión de la religiosidad popular. Por todo ello su aplicación tuvo una gran resistencia. La autoridad sobre las decisiones individuales estaba siendo transferida de los patriarcas de las familias a las nuevas instituciones locales del gobierno. Entre 1950 y 1953 se pusieron en práctica diversas campañas para dar a conocer y aplicar esta ley. Para 1953, el Ministerio de Justicia estimaba que a partir de 1950 entre 70 000 y 80 000 mujeres al año eran asesinadas o forzadas a suicidarse como resultado de problemas familiares.[13] Aunque la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado era aún lenta, para fines de 1950 alrededor del 8% de la fuerza laboral activa urbana estaba compuesta por mujeres. De forma voluntaria o bajo presión la población se encaminaba hacia la autoridad de las instituciones de la modernidad: el partido, el Estado, el lugar de trabajo.

La Ley de Reforma Agraria fue promulgada el 30 de junio de 1950. Con ella se buscaba la abolición de la propiedad de los terratenientes dado que atacaba las bases económicas de la organización del campo. Se trataba de instituir un sistema de pequeña propiedad privada. A los terratenientes se les confiscó la tierra, el ganado, los aperos agrícolas, los excedentes de granos y los edificios rurales, pero no se les incautaron las empresas industriales ni comerciales, ni los bienes utilizados directamente en las empresas. Las tierras de los “campesinos ricos” cultivadas con mano de

obra asalariada tampoco fueron confiscadas, pero a ellos se les incautaron las grandes propiedades que tenían en arrendamiento.

El Artículo 10 de la ley establecía que todas las tierras y otros medios de producción confiscados debían ser entregados a las asociaciones campesinas para que se distribuyeran entre los campesinos desposeídos, y también se distribuirían tierras a los ex terratenientes. Un elemento relevante de la aplicación de la ley y del proceso mismo de la reforma agraria fue el papel desempeñado por las organizaciones populares. La ley disponía que los gobiernos locales tendrían que organizar comités para poner en práctica la reforma, cuya aplicación debía estar en manos de los grupos de campesinos de las comarcas y aldeas, y de los comités de las asociaciones campesinas elegidos por los congresos campesinos de territorio, distrito y provincia. En teoría esto garantizaba la aplicación de la ley según las condiciones locales y, paralelamente, sería el semillero para la formación de nuevos cuadros de base que garantizarían el control del partido en el campo.

Poco después de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria, el gobierno adoptó las “Decisiones Relativas a la Diferenciación de la Situación de Clases en el Campo” el 4 de agosto de 1950. En este documento se definieron las categorías sociales según las cuales debía ser tratada la población del campo chino en relación con la confiscación o el reparto de tierra. Estas categorías subsistieron mucho después de aplicada la Reforma Agraria como etiquetas de clase y fueron la base para el establecimiento de diferencias en las luchas políticas posteriores. En principio, se hizo una división general de clases: terratenientes, campesinos ricos, campesinos medios, campesinos pobres y trabajadores. Sin embargo, debido a los matices políticos que debían considerarse, se hizo necesario definir diversas categorías sociales: campesinos medios acomodados, campesinos ricos reaccionarios, terratenientes en bancarrota, jornaleros pobres, intelectuales, vagos, profesionales religiosos, miembros del ejército rojo de origen terrateniente o campesino rico, obreros provenientes de familias de campesinos ricos o terratenientes, campesinos ricos o capitalistas casados con obreras, campesinas o jornaleras pobres y viceversa, terratenientes o campesinos ricos que son simultáneamente comerciantes o industriales, etcétera. Esta división de la sociedad sirvió para establecer un nuevo orden social jerárquico en el cual la pobreza o el

apoyo a la revolución tenían una clara preeminencia sobre pertenecer o descender de estratos ricos o contrarrevolucionarios. Ésta fue una de las bases más importantes, generalizadas e impredecibles del miedo político. Al estar basado en jerarquías sociales, políticas y económicas, su efecto específico fue la intimidación en la vida cotidiana, la aplicación de sanciones y la amenaza permanente; de esa manera el grupo de los nuevos cuadros se aseguró el poder y lo aumentó con el transcurso del tiempo, a expensas del resto de la población.[14]

Para septiembre de 1951 ya se mostraban las limitaciones de la pequeña propiedad en China, pues la falta de desarrollo tecnológico y de inversiones hacía difícil para los campesinos enfrentar las exigencias de producir para el autoconsumo y generar los altos excedentes que requería el Estado, no sólo para el alimento de la población urbana sino para el financiamiento de la industrialización. Por ello, el Comité Central del Partido adoptó un borrador de resolución sobre la ayuda mutua y la cooperación en la agricultura. A fines de septiembre de 1951 se anunció que la reforma agraria había sido básicamente completada en el país. Se decretó que había eliminado el sistema feudal de explotación y emancipado las fuerzas productivas rurales. Este decreto inició una tendencia del gobierno chino en sus primeras décadas de dar por concluido un proceso económico sólo porque en teoría abarcaba a la mayoría de la población. Para el invierno del año siguiente se anunció que el 40% de los campesinos se habían unido a ciertos grupos de ayuda mutua y que había comenzado el establecimiento de cooperativas agrícolas básicas. En realidad estas medidas revelaban el hecho de que el proceso propuesto no había logrado las metas en términos de producción de bienes, y por lo tanto era necesario introducir nuevas políticas, en este caso de reorganización del trabajo.

La campaña de aplicación de la reforma agraria fue un importante refuerzo para la Ley de Matrimonio; de hecho, ambas leyes estaban íntimamente relacionadas y se complementaban en el sentido de dar a la mujer los derechos de propiedad y de permitirle la participación política abierta en las comunidades locales. A las asociaciones campesinas se les pedía tener una participación femenina en su membresía de entre un cuarto y un tercio del total de sus miembros.

Por su parte, en las ciudades las relaciones laborales en el sector productivo comenzaron a ser regidas por la Ley de Sindicatos promulgada

el 29 de junio de 1950. Esta Ley estaba fundamentalmente dirigida a buscar el apoyo de los trabajadores para las empresas estatales, y los sindicatos comenzaron a funcionar como correas de transmisión de las políticas del partido hacia los trabajadores. La ley fue complementada en febrero del año siguiente con el Reglamento de Seguridad Laboral que legislaba sobre el bienestar de los trabajadores.

El Partido Comunista parecía estar atendiendo a sus fines de transformación en todos los ámbitos de la sociedad, y la cultura no fue una excepción. El 20 de mayo de 1951, el *Renmin ribao* publicó una editorial escrita por Mao Zedong donde se llamaba a la discusión sobre la película *La vida de Wu Xun,*[15] que desató el primer movimiento de crítica contra un trabajo artístico de la nueva república. La película cuenta la historia de un mendigo a fines de la última dinastía que logró recolectar recursos para establecer escuelas. La acción del personaje de la película era considerada por Mao como una negación de la lucha de clases del pueblo oprimido y una capitulación ante los gobernantes. La crítica se extendió en la prensa china por casi tres meses y la película llegó a ser considerada como una auténtica amenaza para el nuevo gobierno. En esta primera campaña de crítica en el ámbito de la cultura se revelaron cuatro rasgos que tendría el nuevo régimen: uno es sobre el tratamiento de temas históricos, que debían obedecer a las justificaciones de la política de la elite en turno; otro, acerca de los temas de la ficción, que debían inscribirse en la misma tónica de servicio a las causas de las clases revolucionarias. El tercero se refiere al papel de los intelectuales y artistas, cuya función fue reducida al apoyo al partido; y el cuarto al mantenimiento de diversas tendencias de pensamiento divergente dentro de las instituciones encargadas de difusión de la cultura. Estos cuatro rasgos del sistema político con relación a la cultura y las artes estuvieron presentes en las tres primeras décadas de su historia, y posteriormente fueron redefinidos según límites más amplios pero también más imprecisos.

En octubre de 1951 se publicó el primer volumen de las *Obras escogidas* de Mao Zedong; el segundo volumen se publicó en abril de 1952 y el tercero al año siguiente. De esa manera, junto al fortalecimiento de su liderazgo, se iba perfilando una guía ideológica que abarcaba prácticamente todas las actividades de la sociedad.

A las campañas previamente iniciadas se sumó, en diciembre de 1951, la campaña de los "tres contra", *sanfan*, que se extendió hasta el 30 de abril de 1952. Esta campaña estaba destinada a los funcionarios del Estado, a los administradores de empresas y a los cuadros del partido, y tenía como propósito luchar contra la corrupción, el dispendio y el burocratismo, prácticas que en cierta medida habían estado muy extendidas en China previo a la revolución y que parecían extenderse en el nuevo gobierno. Una vez concluida esta campaña se inició la de los "cinco contra", *wufan*, que duró hasta el 13 de junio de 1952, destinada fundamentalmente al empresariado, pero que también abarcaba a los funcionarios. Con ella se combatían los sobornos, los fraudes, las evasiones fiscales, la malversación de bienes estatales y la obtención ilegal de los secretos económicos del Estado.

La cifra de los acusados y muertos durante estas campañas, si bien es lógico presumir que fue elevada, es desconocida, y obviamente los autores, según su tendencia política, suelen especular al respecto. Las campañas se llevaban a cabo por los cuadros del partido y los acusados no pasaban por ningún proceso donde sus faltas fueran judicialmente probadas, la clasificación de las faltas y de los niveles de culpabilidad era ambigua. Según la instrucción del propio Mao:

> Es preciso criticar y educar a los convictos de culpas menores, destruir, aplicar sanciones punitivas o condenar a prisión (corrección por medio del trabajo físico) a los convictos de culpas graves, e incluso fusilar a los que hayan incurrido en los peores casos de corrupción administrativa. Esta es la única manera de resolver el problema.[16]

Sobre la aplicación de los "cinco contra" en las empresas, Mao recomendaba:

> Hay que clasificar los establecimientos industriales y comerciales privados en las siguientes cinco categorías: los obedientes de las leyes, los obedientes de las leyes en lo fundamental, los semi-obedientes o semi-infractores de las leyes, los grandes infractores y los infractores totales.[17]

La imprecisión dejaba un margen muy amplio para que los cuadros del partido o quienes aspiraban a serlo ejercieran el poder sobre la población, con pocas posibilidades de defensa. El carácter y los métodos de estas campañas también revelaban la incapacidad del Estado para combatir la

corrupción por medios institucionales. No había en China en ese momento un poder judicial constituido con alcance nacional; asimismo, dado los altos niveles de corrupción del viejo régimen y debido a que se tuvo que incorporar a muchos de sus funcionarios, el funcionamiento de la institución judicial no era confiable para el nuevo liderazgo. En una de sus instrucciones sobre el movimiento, de marzo de 1952, Mao dice:

> La fiscalización de los establecimientos infractores debe realizarse bajo el riguroso control de los comités municipales del partido y de los gobiernos municipales; no se permite que ninguna institución oficial envíe personal por su cuenta para realizar este trabajo y, menos aún, que detenga a su albedrío a los capitalistas para someterlos a indagatoria en su propia sede. Además, trátese de la campaña contra los "tres males" o de la campaña contra los "cinco males", queda prohibido recurrir a la violencia física para arrancar confesiones y se exige mantener estricta vigilancia para evitar los suicidios.[18]

Esta instrucción revela la falta de confianza en los funcionarios del Estado, pues la campaña era llevada a cabo por los cuadros del partido. La definición de qué es una "culpa grave" o "menor", así como la de ser "semi-obediente o semi-infractor" le correspondía a los comités locales del partido, lo cual hacían conforme a los criterios y circunstancias específicas de cada comité y de manera arbitraria.

Estas primeras campañas sentaron un precedente en cuanto a lo que haría el partido con sus disidentes o enemigos, y muchos de los ejecutores que se encontraban en el poder en ese momento fueron víctimas del mismo procedimiento en campañas ulteriores. También es necesario reconocer que, si bien como producto de estas campañas huyó del país una parte importante del empresariado, de los administradores del Estado y de los intelectuales, y se cometieron innumerables abusos, el miedo logró una limpieza ejemplar de la corrupción generalizada, definida en sus propios términos, lo cual caracterizaría al gobierno del Partido Comunista Chino durante sus primeras décadas.

Los primeros tres años de la República Popular China fueron extraordinariamente complicados. Es necesario considerar que el país venía de un largo periodo, de cerca de 100 años, en el cual la gobernabilidad, considerando todo el territorio que se atribuían los gobiernos en turno, estaba seriamente amenazada por la presencia de diversas potencias extranjeras con poderes extraterritoriales, los caudillismos locales, los levantamientos populares y la extensión de las redes de intereses, locales o

sectoriales, frecuentemente conectadas con actividades delictivas. El nuevo gobierno tuvo que lidiar por la pacificación del país; llevar a cabo la lucha contra la delincuencia organizada y contra sus enemigos políticos; tuvo que establecer un sistema que acabara con las prácticas de corrupción depredadora que habían caracterizado al régimen anterior; tuvo que establecer las bases legales para regular el conjunto social y la economía; y además se enfrentó a una guerra internacional con la mayor potencia del mundo, a la expulsión de la ONU y al bloqueo internacional. Paralelamente, el partido emprendió también un cambio en las mentalidades frenta a las relaciones sociales y la redefinición de la percepción sobre la historia y la cultura del país, que implicaba asignar un papel específico a los intelectuales y los artistas.

Todos estos elementos contribuyeron a delinear el carácter del nuevo régimen. El gobierno recurrió a los militantes de base del partido para que le ayudaran en funciones de gobierno, y convirtió a los comités locales en órganos de policía y de impartición de justicia. Recurrió a la organización de la población en comités de vecinos con gran poder de vigilancia. De la misma manera utilizó los sindicatos y los lugares de trabajo. Así logró establecer una amplia red horizontal de control que le permitió lograr sus objetivos de gobernación y de cambio social. Esto fue posible gracias a la experiencia previa del Partido Comunista en el gobierno local y la organización social con un sentido moralizante, en las zonas que iba controlando durante la guerra, y al uso metódico del miedo político.

PLANIFICACIÓN, COLECTIVIZACIÓN Y DEFINICIONES POLÍTICAS

Varios acontecimientos nos hacen tomar el año 1953 como una marca histórica en China. En ese año, el gobierno dio por concluida su campaña contra los contrarrevolucionarios, finalizó la guerra de Corea y se inició el desarrollo económico guiado por planes quinquenales. A fines de 1952, el gobierno anunció el final del periodo de rehabilitación y el comienzo del Primer Plan Quinquenal (PPQ) en 1953, a pesar de que el plan no fue oficialmente adoptado hasta la segunda sesión de la I Asamblea Popular Nacional en julio de 1955. Mao calculaba, en 1953, que la transición al socialismo tomaría unos tres planes quinquenales y que al país le tomaría unos decenios sobrepasar a los países capitalistas más poderosos del

mundo.[19] Estando aún en proceso de discusión, el plan inició la aplicación de sus líneas generales el 1 de enero de 1953. Dado el ambiente internacional de bloqueo, fuera de la ONU y sólo con el apoyo de la Unión Soviética y sus aliados, así como de las afinidades ideológicas, tanto el asesoramiento técnico como el grueso de los recursos que vinieron de fuera provenían de la Unión Soviética. Las líneas generales del plan seguían el "modelo soviético" de desarrollo de las fuerzas productivas, según el cual era necesario desarrollar aceleradamente la industria pesada a gran escala, usando para ello los recursos obtenidos del excedente agrícola.

En el establecimiento de las metas de crecimiento, el plan era claramente selectivo y favorecía a la industria en general, y a la industria de bienes de producción en particular. Consecuentemente, la distribución de las inversiones en construcción básica también era selectiva, allí se ponía más interés en la industria que en la agricultura y dentro de la industria se favorecía a la industria pesada. La inversión también favorecía más a los sectores de producción material que a los servicios, y se privilegiaba a los conectados directamente con la producción como el transporte, antes que los servicios directos para la población, como los servicios públicos urbanos, la cultura, la educación y la salud pública. Si bien el plan respetó la propiedad privada, la línea política prevaleciente era la de limitar al sector empresarial privado por medio de la restricción de la esfera de sus actividades, el aumento de los impuestos, el control de los precios del mercado y la regulación de las condiciones de trabajo. La distribución de la inversión y las prioridades del desarrollo contrastaban con la manera como se originaba la acumulación, es decir, mientras se preveía acumular a través del excedente agrario, la distribución de la inversión productiva favorecía a la industria que se hallaba en las ciudades.[20]

La planificación exigía un estudio más preciso de las condiciones del país; de allí que en junio de 1953 se llevara a cabo el primer censo de población de la República Popular China, que arrojó como resultado una población de 601 938 035 habitantes. Asimismo, ya se había estabilizado la situación monetaria del país, y el 1 de marzo de 1955, el Banco Popular comenzó la emisión de un nuevo *renminbi* a una tasa de una por cada 10 000 de las viejas unidades. A la par continuó el proceso de estatización de la industria privada, de manera que el 15 de enero de 1956, una manifestación de 200

000 personas celebró en Tiananmen la conversión de todas las empresas privadas industriales y comerciales de Beijing a empresas mixtas.

Las elevadas metas del primer plan en relación con la agricultura eran muy difíciles de cumplir dado el perfil del sector, atrasado y con pocas capacidades de inversión, y si bien el plan preveía una reorganización del trabajo agrícola a través de la colectivización de un tercio de las familias campesinas, ello resultaba lento e insuficiente para las urgencias de los dirigentes chinos. La ayuda mutua y la cooperación en la agricultura se venían practicando en China, en las áreas liberadas por el Partido Comunista, desde la guerra. Desde diciembre de 1951, el Comité Central del Partido había elaborado un proyecto acerca de la ayuda mutua y la cooperación. El 16 de diciembre de 1953, el Comité Central adoptó una decisión sobre el desarrollo de las cooperativas de producción, con lo que se inició el movimiento. El proceso, de una manera relativamente gradual pero muy rápida, fue pasando de la generalización de los equipos de ayuda mutua a las cooperativas inferiores y luego superiores.

La organización de las cooperativas también resultó un proceso complicado que requirió de la elaboración de un conjunto específico de normas, que se materializaron en noviembre de 1955 en los "Diecisiete puntos relativos a la agricultura". Estas normas establecían la conclusión del proceso de formación de cooperativas de tipo superior en 1960. Además estipulaban que los terratenientes y los campesinos ricos, sólo si tenían "buen comportamiento", podían ingresar a las cooperativas aunque no a título de miembros; el resto de ellos debía trabajar bajo el control de las cooperativas. Las cooperativas fueron un buen ejemplo de cómo la nueva organización económica servía directamente para el fortalecimiento de las nuevas jerarquías. Los campesinos pobres y los nuevos campesinos medios inferiores que antes habían sido campesinos pobres debían ocupar dos tercios de los cargos de dirección, en tanto que los antiguos campesinos medios inferiores y los nuevos y antiguos campesinos medios superiores debían ocupar el tercio restante.[21] Según Mao, la cooperativización de la agricultura había culminado para febrero de 1957.

Para fines de 1956, las fuentes oficiales informaron que el 96.3% de las familias campesinas y más del 90% de los trabajadores en el ámbito artesanal se habían unido a las cooperativas. En el ámbito urbano, el 99% de las empresas industriales y el 85% de las empresas comerciales privadas

se habían convertido en empresas mixtas con participación estatal. Por ello, los líderes podían clamar que en China se había completado, básicamente, la transformación socialista de la agricultura, la artesanía, la industria y el comercio. Los objetivos fundamentales del primer plan se habían logrado, en términos generales, para fines de 1956. Si bien los primeros años de la revolución en el poder parecen no haber traído más descontento social que el de los perdedores: los terratenientes, los inversionistas extranjeros, los intelectuales criticados, los capitalistas burocráticos y el empresariado en general, el estallido de una ola de huelgas en Shanghai y otras ciudades entre 1956 y 1957, puso de manifiesto inconformidades en otros sectores de la población. Para el momento del estallido de estas huelgas el Estado ya había tomado el control de la mayoría de las empresas, y aunque algunos autores suponen que la propiedad estatal fue una causa directa del descontento obrero, dado que el gobierno había obligado a los empresarios privados a que mantuvieran sus empresas a dar una gran cantidad de prebendas a los trabajadores, la gran mayoría de las huelgas ocurrieron en pequeñas empresas de propiedad mixta, en las cuales los trabajadores gozaban de menos beneficios.[22] En cualquier caso, lo que molestaba a los trabajadores no era el tipo de propiedad, sino la disminución de beneficios que podían tener cuando las empresas pasaban a manos estatales, pues a los capitalistas se les obligaba a ofrecer un amplio esquema de bienestar para los trabajadores.

En el ámbito de la política destacan tres elementos en este periodo: el proceso de institucionalización concluye con la aprobación de la primera constitución del país, se producen algunos documentos de evaluación crítica y de guía ideológica del proceso de desarrollo económico y político, y se dan las primeras purgas de funcionarios, altos líderes e intelectuales conectadas con amplias campañas de crítica, lo cual definió la tónica de la lucha política posterior.

EL ESTADO Y EL PARTIDO

El proceso de institucionalización de la nueva república llegó a su punto culminante en 1954 con la reunión de la I Asamblea Popular Nacional entre el 15 y el 28 de septiembre, en la cual se adoptó la primera Constitución de la República Popular China. Mao Zedong fue electo

presidente de la república, Zhu De vicepresidente, Liu Shaoqi fue electo presidente del Comité Permanente de la I Asamblea Popular Nacional, Dong Piwu presidente de la corte popular suprema y Zhou Enlai primer ministro. La constitución aprobada reflejaba la línea de nueva democracia diseñada para ese primer periodo de la revolución.[23] El Artículo 1 define al país con énfasis en las clases sociales: "un Estado de democracia popular, dirigido por laclase obrera y basado en la alianza entre los obreros y los campesinos". El Artículo 3 de la Constitución reconoce la igualdad de derechos para todas las nacionalidades y la libertad de usar su idioma, y conservar y modificar sus usos y costumbres. La Constitución reconoce la existencia de la propiedad capitalista en el Artículo 5, y en el Artículo 10 el Estado se compromete a la protección de este derecho. Sin embargo, en este último artículo también se deja claro el derecho del Estado para utilizar, limitar y transformar este tipo de propiedad; asimismo, distingue particularmente los actos ilegales realizados por "capitalistas". Éste es un elemento muy interesante pues institucionaliza la distinción de clases en el cumplimiento de la ley, lo cual se hace más explícito en el Artículo 19, que dice:

> El Estado, de acuerdo con la ley, priva de los derechos políticos por un determinado plazo a los terratenientes feudales y a los poseedores del capital burocrático, proporcionándoles, al mismo tiempo, medios de vida con el fin de que se reeduquen en el trabajo.

El capítulo III consta de 19 artículos y está dedicado a los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos. Allí se garantiza a los individuos la igualdad ante la ley, se da a todos los ciudadanos mayores de 18 años el derecho a elegir y ser elegidos, "independientemente de la nacionalidad y la raza a la que pertenezcan, de su sexo, profesión, origen social, religión, grado de instrucción, situación económica y tiempo de residencia". Asimismo, se establecen las libertades de palabra, prensa, reunión, asociación, manifestación y conciencia. Se garantiza la inviolabilidad del domicilio y de la correspondencia. Se concede a los ciudadanos la libertad de residencia y de cambiarla. La Constitución garantiza el derecho a la educación, al trabajo, al descanso, y a la asistencia material en caso de vejez, enfermedad o incapacidad. El Artículo 95 garantiza a los ciudadanos

“la libertad de dedicarse a la investigación científica, la creación literaria y artística o a cualquier otra actividad cultural”.

Uno de los derechos más importantes de los ciudadanos es el consagrado en el Artículo 97 y se refiere a la queja contra los funcionarios públicos y al derecho a la indemnización en caso de perjuicios provocados por ellos. Si este último se hubiera ejercido, el Estado habría sufrido una lluvia de demandas por los abusos durante las campañas políticas. Aun cuando es necesario reconocer los valores consagrados en la Constitución de 1954, también es importante dejar claro que no se cumplió en ningún momento y que paralelamente el sistema político se dirigió a formas de gobierno cada vez más autoritarias y personalistas.

A principios de 1955 se estableció el sistema de registro familiar, *hukou*, con el propósito de evitar la migración del campo a la ciudad. Este sistema solidificó la principal división de la sociedad china: residentes del campo y residentes de las ciudades. Desde entonces esta situación ha tenido un claro contenido jerárquico a favor de las ciudades. A través de este registro los habitantes se vinculaban con la red de bienestar social del Estado y con sus lugares de trabajo. Este registro creó un sistema de privilegios pues los habitantes de las ciudades gozaban de mejores servicios y trabajos que los habitantes del campo, y los de ciudades más industrializadas o con mejores servicios tenían más privilegios que los de ciudades pequeñas o de regiones pobres. En la medida en que el régimen se fue haciendo más autoritario, el sistema se hizo más rígido y la movilidad espacial se tornó cada vez más difícil. El *hukou* anulaba los derechos de movilidad previamente concedidos en la Constitución.

Entre el 15 y el 27 de septiembre de 1956 se reunió en Beijing el VIII Congreso Nacional del Partido Comunista, el primero desde la toma del poder. Atendieron a la reunión 1 026 delegados en representación de los 10.73 millones de miembros del partido. Durante el congreso su presidente, Mao Zedong, dio el discurso de apertura; Liu Shaoqi rindió el informe político; Zhou Enlai hizo el informe sobre las proposiciones para el segundo plan quinquenal, y Deng Xiaoping hizo el informe sobre la revisión de la constitución del partido. En la segunda sesión plenaria del VIII Comité Central, entre el 10 y el 15 de noviembre de 1956, Liu Shaoqi informó sobre su visita a la Unión Soviética y sobre los incidentes de Polonia y Hungría. También se analizaron los resultados del primer plan quinquenal y

se discutieron los planes económicos para los próximos años, tanto la situación internacional como la evaluación de los planes económicos produjeron algunos cambios y redefiniciones en el partido. En la primera sesión del VIII Congreso la posición de Mao parecía debilitada ante la de Liu Shaoqi y Deng Xiaoping, dada la importancia de las intervenciones de ambos. Asimismo, hubo un énfasis mayor en el marxismo-leninismo y se eliminó la referencia al pensamiento de Mao Zedong que se había incorporado en la constitución del partido en 1945. Se exaltó el liderazgo colectivo, y la membresía del Comité Central fue ampliada de 64 a 97 miembros y la del buró político de 13 a 17, con seis miembros suplentes. Esta situación es relevante en la explicación de la lucha política posterior.

Dado el aislamiento diplomático del país, durante este periodo las autoridades de China desplegaron una intensa campaña entre sus vecinos, los países del bloque socialista y los de independencia reciente. El 29 de abril de 1954 Beijing firmó con el gobierno de India un acuerdo sobre las comunicaciones entre India y Tíbet. Lo más importante de este acuerdo es que por primera vez se incluían los Cinco Principios de Coexistencia Pacífica que posteriormente serían el marco de las relaciones exteriores del país: respeto mutuo por la soberanía territorial, no agresión, no interferencia en los asuntos internos del otro, igualdad y beneficio mutuo, y coexistencia pacífica. Al año siguiente, Zhou Enlai asistió en Bandung a la Conferencia de Países de Asia y África, y expuso estos principios en su discurso del 19 de abril de 1955.

A pesar de las críticas de Mao al sistema soviético, no conocidas en ese momento fuera de los círculos internos del Partido Comunista Chino, las relaciones con ese país continuaron siendo estrechas, por lo que una delegación del Partido Comunista Chino, encabezadapor Zhu De, asistió en febrero de 1956 al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Y entre el 2 y el 20 de noviembre del año siguiente, Mao Zedong hizo una visita oficial a Moscú donde participó en las celebraciones del 40 aniversario de la Revolución de octubre, en el Congreso de Partidos Comunistas y Partidos Obreros de Países Socialistas y en el Congreso de 64 Partidos Comunistas y Partidos Obreros. Si bien en esta oportunidad se firmó un acuerdo sobre nuevas tecnologías, se dejó de dar créditos para las exportaciones a China. La nueva dirigencia soviética surgida del XX

Congreso del Partido Comunista mostró en su relación con Beijing un cambio en su perspectiva de la situación internacional.

LA EVALUACIÓN DEL PROCESO Y LOS MÉTODOS DE ANÁLISIS

Un elemento que individualiza al gobierno del Partido Comunista en China ha sido la práctica de la autocrítica, pues periódicamente el liderazgo hace una evaluación y crítica de las políticas llevadas a cabo. Una evaluación crítica de la Unión Soviética y de China misma se produjo en 1956, y me voy a referir a ella en lo que concierne a China y al método de análisis, dejando de lado las críticas a Moscú y la evaluación a Stalin que son parte fundamental de estos documentos. El primer texto que se publicó al respecto fue un editorial en el *Renminribao,* el 5 de abril de ese año, titulado "Sobre la experiencia histórica de la dictadura del proletariado", en el cual, a propósito de la reevaluación a Stalin, se establecen algunas bases de análisis que han estado presentes en la formación de la elite política china hasta la actualidad. El texto establece:

> Algunas ideas ingenuas parecen sugerir que las contradicciones ya no existen en una sociedad socialista […]. En las diversas sociedades las contradicciones difieren tanto en su carácter como en su forma de solución, pero a lo largo del tiempo las sociedades se desarrollan a través de continuas contradicciones. La sociedad socialista también se desarrolla a través de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En una sociedad socialista o en una sociedad comunista inevitablemente continúan ocurriendo innovaciones técnicas y mejoras en el sistema social; de otra manera el desarrollo de la sociedad se estancaría y la sociedad no podría avanzar […].[24]

Dentro de esta línea, el 25 de abril de 1956 Mao dio un discurso ante una reunión ampliada del buró político del Comité Central del Partido, en el cual resumió los problemas más importantes del país en diez contradicciones, tomando como punto de referencia la experiencia soviética.[25] Este texto no se conoció fuera de los círculos internos del partido hasta la década siguiente. Junto a la revelación de los grandes problemas económicos y sociales del país, Mao establece la relación entre la revolución y la contrarrevolución, y comienza por afirmar la necesidad de los movimiento de represión a los contrarrevolucionarios de 1951 y 1952, y afirma que aun existe un pequeño grupo de contrarrevolucionarios,

con quienes, dice, hay que hacer "menos arrestos y dictar menos ejecuciones". Mao establece:

> Los métodos de tratamiento de los contrarrevolucionarios son: ejecución, vigilancia y concesión de la libertad […]. Vigilancia significa dejarlos en el medio social para su transformación bajo el control de las masas […].[26]

Otro de los textos importantes publicados en este periodo fue un discurso de Mao de fines de febrero de 1957, que se publicó el 19 de junio del mismo año bajo el título de *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*.[27] Este documento era el marco de referencia para explicar la campaña de rectificación que se dio después del movimiento de las Cien Flores que explicaré más adelante. En este texto Mao establece:

> Existen entre nosotros dos tipos de contradicciones sociales: contradicciones entre nosotros y el enemigo y contradicciones en el seno del pueblo. Estos dos tipos de contradicciones son de naturaleza completamente distinta.

Para explicar estas diferencias Mao comienza por definir lo que significa el pueblo y sus enemigos:

> En la etapa actual, periodo de edificación del socialismo, integran el pueblo todas las clases, capas y grupos sociales que aprueban y apoyan la causa de la construcción socialista y participan en ella, mientras que son enemigos del pueblo todas las fuerzas y grupos sociales que oponen resistencia a la revolución socialista y se muestran hostiles a la construcción socialista o la sabotean.

Para Mao las contradicciones entre "*nosotros* y el enemigo son antagónicas", mientras las existentes en el seno del pueblo no lo son, y ambas tienen distinto contenido en los diferentes periodos históricos y pueden trastocarse en un tipo u otro. Por ejemplo, dice:

> La burguesía nacional difiere del imperialismo, la clase terrateniente y la burguesía burocrática. La contradicción entre la clase obrera y la burguesía nacional, que es una contradicción entre explotados y explotadores, es de suyo antagónica. Sin embargo, en las condiciones concretas de China, esta contradicción antagónica entre las dos clases, si la tratamos apropiadamente, puede transformarse en no antagónica y ser resuelta por medios pacíficos.

En relación al método de tratar las contradicciones, Mao propone que para la contradicción antagónica hay que "establecer una clara distinción entre nosotros y el enemigo" y para la no antagónica, entre lo correcto y lo erróneo, aceptando que la primera distinción supone la segunda. De esta manera, Mao explica el paradójico concepto de dictadura democrática, donde supone que los derechos democráticos los tiene el pueblo, que goza de una libertad dirigida, y que a su vez ejerce la dictadura sobre sus enemigos.[28] El resto del texto está dedicado a la aplicación de esta forma de análisis a problemas concretos. Este texto ejerció una enorme influencia en el pensamiento político contemporáneo de China y ofreció las bases para el desarrollo de la lucha política y el ejercicio de la crítica. Para el sistema político chino, lo importante de estos textos es el establecimiento del método de análisis y la clara división entre un *nosotros* y los enemigos dentro del sistema, estos elementos fueron la base para la instauración de una sociedad en la que la vigilancia continua, la crítica y la acusación se hicieron cotidianas.

DE LAS PURGAS POLÍTICAS

La primera gran purga política de altos funcionarios del nuevo régimen se produjo entre fines de 1953 y principios de 1954 y fue contra Gao Gang, quien había sido comisario político en el noreste, y Rao Shushi, comisario político para la región del este de China, ambos pertenecientes a la comisión estatal de planificación. Si bien los motivos de estas purgas no se han podido dilucidar completamente, gracias a que ha habido consenso entre los diversos líderes en China, es lógico suponer que la red de lealtades locales que estos líderes habían construido en esas regiones clave donde trabajaron fue la razón de su caída, en un régimen que tendía a hacerse cada vez más centralizado y personalista. Al parecer Gao Gang se suicidó durante el proceso de su crítica, y Rao Shushi estuvo en la cárcel y padeció de una enfermedad mental hasta su muerte en 1975. A la crítica a estos personajes le siguió un movimiento que exaltaba la unidad dentro del partido. Del 6 al 10 de febrero de 1954 se reunió la cuarta sesión plenaria del VII Comité Central del Partido, que aprobó la "Resolución sobre la consolidación de la unidad del Partido", en la cual se cerraban filas en torno a Mao y contra Rao Shushi y Gao Gang.

En el campo de las letras se dieron varias críticas a personajes importantes que revelaban la tendencia cada vez mayor del partido a ampliar las causas de crítica y los factores considerados como amenaza para el gobierno. El 16 de octubre de 1954, Mao envío a los miembros del buró político del Comité Central del Partido una carta donde apoyaba la crítica que dos jóvenes intelectuales habían hecho a un estudio escrito por Yu Pingbo sobre la novela del siglo XVIII, *El sueño del pabellón rojo*, que desató una campaña contra Yu.[29] El 20 de enero de 1955 se inició un movimiento de crítica contra Hu Feng. A Hu Feng se le criticaba por "subjetivismo" (*zhuguan zhuyi*), lo cual era una manera de llamar al idealismo; en última instancia se le criticaba por su interés en el papel del individuo. Hu Feng era un intelectual importante que había formado escuela, tenía muchos seguidores y una gran influencia entre las revistas literarias. Los materiales de crítica se publicaron el 13 y 24 de mayo y el 10 de junio de 1955 en el *Renminribao*, y luego como un libro con prólogo de Mao.[30] La campaña contra Yu Pingbo, revelaba la imposición de una perspectiva única sobre el pasado y sobre la cultura y no tuvo gran trascendencia como evento, pero sí para definir la posición que el gobierno tomaría sobre cómo se debía utilizar el estudio de la literatura y la historia. La campaña contra Hu Feng tocaba el campo de la filosofía; el partido veía una amenaza al materialismo histórico, marco general con el que se justificaba el régimen. Además esta campaña fue más importante porque también abarcaba el control sobre las revistas literarias y el aplastamiento de la posibilidad de creación de escuelas o corrientes de pensamiento fuera del control del partido. Hu Feng fue primero acusado de desviacionista, subjetivista, emocional y esteticista, pero la acusación se fue trastocando hasta transformarlo en un líder contrarrevolucionario. Esta campaña definió en gran medida las relaciones que tendría el partido con los intelectuales. Hu fue sentenciado a 14 años de prisión y durante la Revolución cultural su sentencia se cambió a cadena perpetua sin derecho a apelación. Durante la década de 1980 fue reivindicado y su caso fue ampliamente discutido en China.[31]

Las campañas de 1956 y 1957 tuvieron rasgos diferentes pero estuvieron íntimamente conectadas. El 28 de abril de 1956 en la reunión ampliada del buró político del Comité Central, precisamente donde tres días antes había dado su discurso "Sobre diez grandes relaciones", Mao sugirió:

> En las artes, que florezcan cien flores, y en la literatura, que compitan cien escuelas de pensamiento (como compitieron durante el periodo de Primavera y Otoño durante los Reinos Combatientes, 122-481 a. C.) Ésta debe ser nuestra política, ésta fue la visión del pueblo hace dos mil años.[32]

El 26 de mayo Lu Dingyi, director del departamento de propaganda del Comité Central, organizó una reunión donde dio un discurso en el que hacía una amplia explicación de esta nueva política, ya convertida en eslogan "que florezcan cien flores, que compitan cien escuelas de pensamiento".

Obviamente este llamado a la libre expresión en un régimen que se pregonaba como de dictadura de clase incitaba a la crítica, pero ya instituido el miedo político la respuesta a este llamado no fue inmediata, los intelectuales y científicos habían observado con temor las anteriores campañas contra quienes manifestaron su desacuerdo con el régimen. Mao volvió a hacer una exhortación en febrero de 1957, y el 27 de abril el Comité Central del Partido emitió una instrucción sobre el movimiento de rectificación dentro del partido con el propósito de ampliar la democracia y extender la crítica y autocrítica, era un movimiento contra el burocratismo y el sectarismo. Las críticas comenzaron a manifestarse en relación con algunos asuntos técnicos como la política de conservación de aguas, de allí se pasó a la crítica, a la racionalidad de la política de investigación científica, la escasez de recursos para la investigación y las restricciones por motivos de seguridad. Asimismo se criticó la falta de comunicación entre el partido y la comunidad científica, que no se sentía oída para la toma de decisiones. El tono de la discusión y las críticas fue lentamente creciendo hasta lograr un punto culminante en el mes de mayo, cuando de las denuncias específicas sobre gastos absurdos en el ramo científico y crítica a la ideologización de los libros de texto científicos, se pasó a críticas al partido mismo, al unilateralismo ideológico, al sistema elitista y al autoritarismo. Las universidades y los institutos de investigación fueron particularmente entusiastas en la crítica y en la primera semana de junio Mao mismo era objeto de duras críticas. En las cinco semanas que duró el movimiento, hubo una participación muy amplia de intelectuales, artistas y científicos en las principales ciudades del país.

Las críticas traspasaron la ambigua línea entre lo permitido y lo que se definía como amenaza. En respuesta a los alcances de este movimiento, el 8 de junio de 1957, el Comité Central del Partido emitió el documento

redactado por Mao: “Organizar las fuerzas para un contraataque en respuesta a la desenfrenada ofensiva de los derechistas”, en el cual se hacía un llamado a todas las organizaciones del partido, a los diferentes niveles, a prepararse para una gran batalla en contra de los derechistas:

> Ésta es una gran batalla (el campo de batalla se encuentra tanto dentro como fuera del partido). Si no la ganamos será imposible construir el socialismo, y para remate, se presentará cierto peligro de que se produzcan acontecimientos como los de Hungría.[33]

El mismo día, el *Renminribao* publicó un editorial titulado "*¿Por qué es esto?",* en el cual decía que algunas personas se habían aprovechado del movimiento de rectificación para atacar la revolución y el socialismo y que ello debía ser examinado con la lente de la lucha de clases. Desde ese momento se desató una gran persecución en todo el país contra intelectuales, artistas y científicos que por sus posiciones podían ser etiquetados de derechistas. Periódicos de amplia circulación como el *Wenhuibao* y el *Guangminbao* fueron también objeto de crítica. Es muy difícil calcular el número de personas afectadas, los cálculos van de entre 300 000 y 700 000 intelectuales, artistas y científicos etiquetados como derechistas y cuyas carreras fueron truncadas en ese momento; muchos de ellos fueron retirados de sus puestos de trabajo, muchos enviados al campo para reeducación, a algunos, como al sociólogo Fei Xiaotung, se les obligó a hacer una confesión pública de sus actos “conspirativos”. Esta “campaña antiderechista”, que se inició como una reacción de Mao al alcance de las críticas que se habían salido de su cálculo, contribuyó también para afinar su posición sobre los acontecimientos en Hungría y sobre los límites que el partido pondría a los intelectuales.

Paralelamente al establecimiento de un sistema político autoritario, cada vez más personalista y fuertemente fundamentado en el miedo de los gobernantes a la disidencia, y en la generalización del miedo político entre la población de ser catalogado como enemigo, los logros en el crecimiento económico de los primeros años eran innegables. A pesar de las diferencias en la distribución de los servicios entre el campo y la ciudad, o las que se daban por la pobreza de recursos de algunas regiones, los resultados del crecimiento económico, del fin de las guerras, del desmantelamiento de la estructura de propiedad que propiciaba desigualdades sociales e injusticias al máximo y de las políticas redistributivas del gobierno significaron una

mejora sustancial en las condiciones materiales de vida para la mayoría de la población. Para fines de 1957, las metas del plan habían sido sobrepasadas. Comparado con 1952, el valor total de la producción industrial en 1957 se había elevado 129%, el valor total de la producción agrícola 25%, el ingreso nacional 53% y el nivel deconsumo per cápita general se había elevado 23%. Sin embargo, la aplicación del primer plan implicaba una carga impositiva muy elevada para el campo, que la colectivización de la agricultura palió pero no pudo resolver, como tampoco resolvió la creciente demanda de empleos, a pesar de la construcción de nuevas grandes fábricas. Como lo atestiguan las cifras en el crecimiento de la producción en los diversos sectores, las políticas seguidas no estuvieron exentas de problemas, basta comparar las cifras de crecimiento de la agricultura con las de la industria.

CONSIDERACIONES FINALES

Durante los primeros años del gobierno del Partido Comunista, si bien se hicieron algunos intentos por institucionalizar el sistema político, como lo muestra la Constitución de 1954, no se pudieron superar los obstáculos de las condiciones sociopolíticas. El peso de la historia que dejaba un legado de corrupción paralizante del desarrollo económico y social, la oposición a las reformas radicales, la imposición de una postura unilateral en lo político e ideológico por el partido, el sentido de aislamiento y amenaza internacional y la tendencia a un liderazgo personalista, propiciaron la consolidación del autoritarismo voluntarista. Las campañas de masas produjeron la politización de la vida cotidiana y el trabajo, lo que resultó en un control casi total del partido sobre la población. De todo este proceso, tanto en el campo como en la ciudad, se consolidó un nuevo estrato social formado por los cuadros, *ganbu,* que se reclutaba en función de las relaciones con una clara tendencia al clientelismo y que se legitimaba a sí mismo a través de su origen de clase proletario y de su discurso revolucionario, mediante el cual se erigía como portadora y defensora del interés de las masas. Esta elite estaba fuertemente jerarquizada en su interior, dependiendo del grado de cercanía con el poder central, lo cual podía estar basado en factores muy diversos. Asimismo, con la imposición

del registro de población, *hukou*, se solidificó la vieja división social entre habitantes del campo y de la ciudad.

Por otra parte, las campañas políticas y el involucramiento en ellas de los lugares de trabajo instauraron una vigilancia mutua que tuvo consecuencias variadas y difíciles de calcular sobre el control de la vida cotidiana individual, la corrupción, la capacidad de generalizar políticas públicas, etcétera. Paralelamente, se instauró un ambiente donde era importante distinguir entre "nosotros y el enemigo", lo cual era una definición de carácter variable, donde entre los enemigos se ubicaban al igual los delincuentes, los que se oponían a algunas políticas, los que detentaban ideas consideradas "peligrosas" por el liderazgo en turno, los terratenientes, los que se vinculaban con elementos extranjeros considerados enemigos. Esta distinción, que al principio tenía una connotación de clases, se fue ampliando hasta que fue cruzada por ideas o acciones al margen del origen de clase.

La construcción de una narrativa sobre los primeros años del Partido Comunista en el poder conduce inevitablemente a una asociación de esos acontecimientos con los desarrollos posteriores en China y, particularmente, con su situación presente. El gobierno del Partido Comunista se inicia con un sentido de urgencia dado por condiciones socioeconómicas límite, su enorme población, pobreza, falta de recursos, falta de desarrollo tecnológico, y por una situación internacional incierta o francamente amenazante. Este sentido de urgencia vuelve a estar presente en muchos momentos en los que el liderazgo convoca a una respuesta rápida de la sociedad. En ese marco, el gobierno mantuvo como centro del interés nacional la búsqueda de la modernización, entendida como desarrollo económico material.

Durante estos primeros años se consolidó en el pensamiento del líder máximo, Mao Zedong, una aproximación teórica que aún permanece como el método de análisis prevaleciente en la elite gobernante del país: la percepción de la realidad como un juego constante de contradicciones, cuya jerarquía se establece en dependencia de las metas y los cambios de circunstancia.

La propuesta inicial fue la destrucción de las viejas clases dominantes en lo político y económico; en el proceso fueron sustituidas por un nuevo estrato social, que se había comenzado a forjar durante la revolución: los

cuadros, que eran los protagonistas principales de las campañas de masa donde, mientras se educaba a la población en la ubicación de los enemigos, se infundió de manera eficaz el miedo político de ser ubicado dentro de ellos.

BIBLIOGRAFÍA

Botton, Flora y Romer Cornejo, *Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y su crisis*, México, El Colegio de México, 1994.

Corey, Robin, *El miedo. Historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Gibbs, Donald, "Dissonant Voices in Chinese Literature: Hu Feng." *Chinese Studies in Literature,* núm. 1, invierno, 1979.

Hinton, Harold C. (ed.), *The People's Republic of China 1949-1979. A Documentary Survey*, vol. I, Wilmington, Scholarly Resources Inc., 1980.

*"*Informe sobre el proyecto de Constitución de la República Popular China*", Constitución de la República Popular China*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1961.

Johnson, Kay Ann, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

Li Fuchun, *Informe sobre el Primer Plan Quinquenal de Desarrollo de la economía nacional de la República Popular China (1953-1957)*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1956.

Mao Tsetung, "Carta a propósito de los estudios sobre *El sueño del pabellón rojo*", 16 de octubre de 1954, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

_____, "Discursos pronunciados en una conferencia nacional del Partido Comunista de China", marzo de 1955, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

_____, "El pueblo chino se ha puesto en pie", 21 de septiembre de 1949, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

_____, "Informe ante la II Sesión Plenaria del Comité Central elegido en el VII Congreso Nacional del Partido Comunista de China", 5 de marzo de 1949, *Obras escogidas*, vol. IV, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

_____, "Organizar las fuerzas para un contraataque en respuesta a la desenfrenada ofensiva de los derechistas", en *Obras escogidas*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

_____, "Prefacio y glosas a *Materiales sobre la camarilla contrarrevolucionaria de Ju Fen"*, mayo y junio de 1955, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

_____, "Prestar seria atención al debate sobre la película *La vida de Wu Sün*", 20 de mayo de 1951, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

_____, "Sobre diez grandes relaciones", 25 de abril de 1956, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.

_____, “Sobre el problema de la cooperativización agrícola”, 31 de julio de 1955, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.
_____, “Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo”, 27 de febrero de 1957, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.
_____, “Sobre la lucha contra los ‘tres males’ y los ‘cinco males’”,8 de diciembre de 1951, *Obras escogidas*, vol. V, 1977, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
_____, “Solicitud de opiniones sobre los diecisiete puntos relativos a la agricultura”, 21 de diciembre de 1955, *Obras escogidas*, vol. V, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.
_____, “Talks at the Chengtu Conference”, marzo de 1958, en Stuart Schram (comp.), *Mao Tse-tung Unrehearsed. Talks and Letters: 1945-1971*, Londres, Penguin Books, 1974.
Perry, Elizabeth, “Shanghai’s Strike Wave of 1957”, *The China Quarterly*, marzo de 1994.
“The Historical Experience of the Dictatorship of the Proletariat”, *Renminribao*, Pekín, Foreign Languages Press, 1959.
Wang Zhuoyi, “From *The Life of Wu Xun* to the career of *Song Jingshi* – Crisis and adaptation of private studio film-making legacy: 1951–1956”, *Journal of Chinese Cinemas*, vol. 5, núm. 1, marzo 2011.

SITIOS EN LÍNEA

Mao, Tsetung, “Introducing a Cooperative”, 15 de abril de 1958, *Selected Works*, vol. VIII: http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-8/mswv8_09.htm.
_____, “Sixty Points On Working Methods – A Draft Resolution from the Office of the Centre of the CPC”, 2 de febrero de 1958, Selected Works, vol. VIII: http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-8/mswv8_05.htm.
Selected Works of Mao Tse-tung: http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-7/mswv7_468.htm.
The Korean War and its Origins 1945-1953: http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/study_collections/korea/large/week1/kw_22_1.htm
Truman, Harry S., “The President’s News Conference of January 5th, 1950”: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/print.php?pid=13678.

NOTAS

1 Mao Tsetung, “Informe ante la II Sesión Plenaria del Comité Central elegido en el VII Congreso Nacional del Partido Comunista de China”, 5 de marzo de 1949, *Obras escogidas*, vol. IV, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977, p. 386.

2 Mao, “El pueblo chino se ha puesto en pie”, 21 de septiembre de 1949, *OE*, vol. V, p. 13.

3 Véase el texto del documento en Harold C. Hinton (ed.), *The People’s Republic of China 1949-1979. A Documentary Survey*, vol. I, Wilmington, Scholarly Resources Inc., 1980, p. 51.

4 Robin Corey, *El miedo. Historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 15.

5 Corey, *El miedo… op. cit.*, p. 40.

6 Corey, *El miedo… op. cit.*, pp. 40-41.

7 “The United States has no predatory designs on Formosa, or on any other Chinese territory. The United States has no desire to obtain special rights or privileges, or to establish military bases on Formosa at this time. Nor does it have any intention of utilizing its Armed Forces to interfere in the present situation. The United States Government will not pursue a course which will lead to involvement in the civil conflict in China […]. Similarly, the United States Government will not provide military aid or advice to Chinese forces on Formosa. In the view of the United States Government, the resources on Formosa are adequate to enable them to obtain the items which they might consider necessary for the defense of the island. The United States Government proposes to continue under existing legislative authority the present ECA Program of economic assistance”. Harry S. Truman, “The President’s News Conference of January 5th, 1950”. Consultado el 17 de diciembre de 2008 en http://www.presidency.ucsb.edu/ws/print.php?pid=13678.

8 Véase las instrucciones de Truman en *The Korean War and its Origins 1945-1953*, en http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/study_collections/korea/large/week1/kw_22_1.htm.

9 Votaron a favor de la intervención en Corea: Cuba, Ecuador, Estados Unidos, Francia, Noruega, Reino Unido y Taiwan, en contra Yugoslavia, y estuvieron ausentes Egipto, India y la Unión Soviética.

10 Junto a las tropas de Estados Unidos, otros países enviaron soldados a Corea de una manera simbólica, para legitimar la bandera de la ONU, entre ellos, Bélgica, Colombia, Etiopía, Gran Bretaña, Francia, Australia, Nueva Zelanda, Tailandia, Filipinas, Canadá, Grecia, Holanda, Luxemburgo y Turquía.

11 Corey, *El miedo… op. cit.*, p. 19.

12 Para un recuento sobre el sistema familiar en China imperial y sus transformaciones en la primera mitad del siglo XX, véase Flora Botton Beja y Romer Cornejo, *Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y su crisis*, México, El Colegio de México, 1994.

13 Para un análisis detallado de ese proceso, véase Kay Ann Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

14 Corey, *El miedo… op. cit.*, p. 45.

15 Mao, “Prestar seria atención al debate sobre la película *La vida de Wu Sün*”, 20 de mayo de 1951, *OE*, vol. V, pp. 58-59. Wang Zhuoyi, “From *The Life of Wu Xun* to the career of *Song Jingshi* – Crisis and adaptation of private studio film-making legacy: 1951–1956”, *Journal of Chinese Cinemas*, vol. 5, núm. 1, marzo 2011.

16 Mao, “Sobre la lucha contra los ‘tres males’ y los ‘cinco males’”, 8 de diciembre de 1951, *OE*, vol. v, p. 66.

17 *Idem.*, p. 67.

18 *Idem.*, p. 69.

19 Mao, “Discursos pronunciados en una conferencia nacional del Partido Comunista de China”, marzo de 1955, *OE*, vol. v, p. 167.

20 Li Fuchun, *Informe sobre el Primer Plan Quinquenal de Desarrollo de la economía nacional de la República Popular China (1953-1957)*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1956, pp. 23-24.

21 Véase Mao, “Solicitud de opiniones sobre los diecisiete puntos relativos a la agricultura”, 21 de diciembre de 1955, *OE*, vol. v; y “Sobre el problema de la cooperativización agrícola”, 31 de julio de 1955, *OE*, vol. v.

22 Elizabeth Perry, “Shanghai’s Strike Wave of 1957”, *The China Quarterly*, marzo de 1994.

23 *“*Informe sobre el proyecto de Constitución de la República Popular China*”, Constitución de la República Popular China*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1961.

24 Este texto fue escrito por el departamento editorial del *Renminribao* basado en las conclusiones de una reunión ampliada del buró político del Comité Central del Partido y publicado el 5 de abril de 1956, así como otro texto publicado en el mismo diario sobre el tema el 29 de diciembre de ese año, véase “The Historical Experience of the Dictatorship of the Proletariat”, *Renminribao*, Pekín, Foreign Languages Press, 1959, p. 10.

25 Mao, “Sobre diez grandes relaciones”, 25 de abril de 1956, *OE*, vol. v,pp. 308-333.

26 *Idem.*, p. 324.

27 Mao, “Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo”, 27 de febrero de 1957, *OE*, vol. v, pp. 419-458.

28 *Idem.*, pp. 419-423.

29 Mao, “Carta a propósito de los estudios sobre *El sueño del pabellón rojo*”, 16 de octubre de 1954, *OE*, vol. v, pp. 160-161.

30 Mao, “Prefacio y glosas a *Materiales sobre la camarilla contrarrevolucionaria de Ju Fen”*, mayo y junio de 1955, *OE*, vol. V, pp. 188-195.

31 Donald Gibbs, “Dissonant Voices in Chinese Literature: Hu Feng.” *Chinese Studies in Literature,* núm. 1, invierno, 1979.

32 En http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-7/mswv7_468.htm.

33 Mao, *OE*, vol. v, p. 489.

VI. DERECHO CONSTITUCIONAL CHINO: UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO A SUS PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN

María Beatriz Juárez Aguilar

En la antigüedad, en China se desarrolló un sofisticado sistema legal para manejar el gobierno; pero los gobernantes, cuando se identificaron con el confucianismo, señalaron que "el derecho sólo jugaba un papel mínimo", pues el país estaba "regido por la moralidad" y los "hombres (de virtud superior)".[1] Cuando los occidentales llegaron al imperio chino, sus propias concepciones sobre el derecho, amén de sus intereses, les llevaron a estipular que China tenía "menos derecho del que [...] un país debía tener", y era "incivilizado" de tal manera, que se le excluyó de la *familia de las naciones.* En los conflictos del siglo XIX entre China, las potencias occidentales y Japón, las diferentes ideas sobre el derecho forzaron la aplicación del derecho extranjero en territorio chino; las potencias rechazaron abandonar sus privilegios extraterritoriales hasta que China creara un sistema legal satisfactorio a sus ojos.[2] Teemu Ruskola considera que la razón subyacente para considerar a China imperial como casi o totalmente carente de derecho es la creencia de la superioridad de la civilización y el derecho occidental (sostenida por Hegel, Marx y Weber), por lo que cualquier otra forma legal "queda corta".[3]

A fines del siglo XX y principios del XXI continúa vigente la idea de una inadecuación o incluso una carencia de derecho en China, "no sólo entre la opinión pública y los creadores de políticas públicas, sino también entre los juristas no especializados en China y los expertos no especializados en derecho". [4] Muchos juristas occidentales siguen asumiendo la universalidad de sus instituciones legales, usándolas como estándares;[5] en el caso chino Ruskola cuestiona que ante la reforma legal, entre los exportadores estadounidenses de derecho y los importadores chinos comúnmente subyace la "presunción implícita [...] sobre la evidente naturaleza occidental de todas las formas posibles de modernidad legal y la expectativa deque la expansión del mercado naturalmente *civilizará* a los chinos sujetos al

despotismo, [convirtiéndolos en] sujetos de derecho (liberal)". Ruskola subraya que este aprendizaje unidireccional que deslegitima a las tradiciones no occidentales es un "orientalismo legal", "difícilmente una receta promisoria para el entendimiento entre culturas".[6]

En años recientes, el interés de Latinoamérica por China ha crecido de forma incesante, siendo el área legal una de las más inexploradas. Entre los primeros estudios jurídicos de nuestro lado del Pacífico, algunos tienen antecedentes que se remontan a 1949 o incluso a 1978, si bien están formalmente justificados, quienes comienzan con estos estudios pueden beneficiarse de un marco histórico un poco más detallado que amplíe los contextos y los mecanismos subyacentes.[7]

A fin de proporcionar un contexto histórico, este texto explora de manera introductoria cuáles han sido los procesos más importantes en la construcción del derecho chino en el siglo XX que le han dado sus características actuales. Si bien la perspectiva de analizar el derecho chino por sí mismo ya ha sido trabajada por Stanley B. Lubman, William P. Alford, Natalie Lichtenstein, Teemu Ruskola, entre otros, para su análisis aquí se recurrirá a algunas de las propuestas de Dipesh Chakrabarty en su proyecto de *Provincializar Europa*. En éste, el autor cuestiona el discurso académico en la escritura de la historia que centra a Europa como el "sujeto teórico de todas las historias" y considera a las demás como versiones incompletas, fracasadas o insuficientes de la macronarrativa europea. Ya que Chakrabarty vislumbró que este problema no era particular de la historia, se hará una extrapolación al derecho, para lo cual se utilizará el "gesto de inversión" por medio del cual "la narrativa de transición [al ideal europeo] termina, y se lee "plenitud' y 'creatividad' donde esta narrativa nos ha hecho leer 'carencia' o 'insuficiencia' "; [8] de este modo, se evitará enfocarse en lo que el derecho chino aún no es, a fin de vislumbrar lo que sí es. De la misma manera, se cuestionarán algunas dicotomías —como comunista-nacionalista tradición-modernidad— para averiguar si existe un corte tajante entre ellas; así como la idea de una modernidad legal única (la liberal) frente a las diferentes posibilidades de ser moderno, es decir, encontrar otras vías.[9]

El análisis tendrá como eje al derecho constitucional y mostrará que la heterogeneidad de influencias del derecho chino lo ha convertido en una

entidad muy flexible, la cual ha podido ofrecer condiciones favorables para el desarrollo económico. Cabe señalar que el derecho constitucional tiene un papel central en los sistemas político-jurídicos pertenecientes a la familia romano-germánica (dentro de la cual se suele colocar al derecho soviético, al nacionalista y al de la República Popular China);[10] otra razón es que el Artículo 5º de la Constitución de la República Popular China de 1982 establece la superioridad de la Constitución sobre cualquier otro instrumento jurídico; la razón final es la asequibilidad referencial para quienes provengan de sistemas jurídicos pertenecientes a la familia romano-germánica (como es el caso de México). Los argumentos se presentarán en tres secciones: *1)* Influencias legales anteriores a 1949, *2)* El Partido y las constituciones de 1954, 1975 y 1978; y *3)* Reinstauración del derecho formal: la Constitución de 1982.

1

INFLUENCIAS LEGALES ANTERIORES A 1949

En 1949, cuando formalmente se estableció el derecho de la República Popular China, el Partido Comunista Chino traía consigo un amplio bagaje legal integrando por teorías propias que modificó con la práctica, así como por influencias soviéticas, nacionalistas e incluso del derecho dinástico.[11] En esta sección se verá cómo se fue conformando esta heterogeneidad, desde la herencia dinástica, pasando por la nacionalista, marxista-leninista, maoísta y comunista china.

Derecho dinástico [12]

Si se considera el marco general del siglo XX, 1904 puede ser visto como el comienzo de una nueva era legal, porque en este año la dinastía Qing (1644-1911) estableció la Comisión de Codificación Legal (*Falü Bianzuan Guan*) para revisar la ley china y crear nuevos códigos según el derecho occidental;[13] este suceso fue resultado de la decisión imperial de 1901 de reformar la ley según líneas occidentales. Durante la primera década del siglo XX, los Qing decidieron emular el nuevo sistema legal japonés porque

veían en él una de las fuentes de prosperidad y fortalecimiento nipón (supresor de la extraterritorialidad impuesta a ese país por las potencias extranjeras en el siglo xix). El sistema japonés, proveniente de la familia jurídica china,[14] orientó sus cambios al esquema romano-germánico, particularmente el derecho alemán. Para los eruditos Qing, el sistema romano-germánico concordaba mejor con el chino por los principios romanos de la *preeminencia del Estado sobre el individuo* y la del *pater familias* sobre sus dependientes. Para China, las similitudes culturales con Japón[15] facilitaron tanto la traducción cultural como la lingüística.[16]

Tras la caída de la dinastía en 1911, la Comisión de Codificación Legal seguiría trabajando bajo distintos nombres por más de veinte años. En este proceso se establecieron códigos basados en traducciones japonesas o directamente en códigos occidentales; no obstante, esto no supuso una ruptura total con el derecho chino, pues si bien se crearon instituciones inexistentes dentro el derecho dinástico (por ejemplo, la propiedad industrial), en áreas ya reguladas sólo se sustituyó aquello que entraba en conflicto; por ejemplo, en la preparación del código penal se preservaron las reglas del Código Qing (1646) —basado en el Código Tang (653)— que no entraban en conflicto con los conceptos occidentales de *individuo* y *derechos de propiedad*.[17]

De acuerdo con el jurista chino Chen Jianfu, la influencia más importante del derecho dinástico no fueron las enseñanzas del confucianismo o del legalismo, sino los "patrones tradicionales de pensamiento";[18] por ejemplo:

La ley como herramienta política: la ley era operada en sentido vertical, anteponiendo los intereses del Estado por encima de los intereses de las personas (y el individuo), y delegando mayormente a la costumbre el control de las relaciones entre particulares.

La ley como herramienta administrativa: bajo la influencia del legalismo, desde la dinastía Qin (221-206 a.n.e.) se desarrolló una sofisticada legislación para regular la compleja burocracia dinástica.

La ley como herramienta secundaria: la forma más importante de control social era la moral, *li* (ceremonia, ritual); la ley, *fa*, era la forma estatal de prevenir el desorden social, siendo su acepción inmediata el derecho penal y los castigos.

La ley como herramienta para la estabilidad social: la confucianización de la ley conllevó a preservar provisiones legales por siglos con muy pocos cambios; también ayudó a mantener una relación jerárquica familiar donde la unidad básica era la familia (y no el individuo). Chen recuerda que considerando "a las leyes como estipuladas por los ancestros y heredadas por generaciones, no es de sorprender que las modernas reformas legales que socavan la fundación de las instituciones tradicionales y su estructura [...] fueran fuertemente rechazadas por las fuerzas conservadoras de la sociedad".[19]

Derecho nacionalista

Cuando el gobierno nacionalista del Guomindang subió al poder en 1927, tomó los *Tres principios del pueblo* (nacionalismo, democracia y bienestar de la gente)[20] enunciados por Sun Yat-sen como fundamento teórico e ideológico de su sistema legal,[21] el cual tenía como objetivos "mantener la estabilidad social, proteger el desarrollo económico, ajustar y dar balance a los intereses sociales", pero también buscaba superponer los intereses nacionales sobre el sistema de familia y del clan, así como complementar la economía familiar basada en la agricultura, por una nacional basada tanto en la industria como en la agricultura.[22]

En la creación del marco jurídico —al igual que Qing— "tuvieron un acercamiento utilitarista e instrumentalista de las leyes y los sistemas legales extranjeros" y buscaron "balancear el proceso de occidentalización y modernización de la ley china con la preservación de tradiciones y costumbres chinas".[23] En la adaptación del derecho occidental, el objetivo principal para su implantación era la concordancia con los *Tres principios del pueblo,* y una de sus vías fue retomar los trabajos de Qing, cuyas codificaciones eran reexaminadas y, en algunos casos, se les establecía tras adecuarlas.[24]

En cuanto al derecho dinástico, éste continuó aplicándose de forma supletoria a las nuevas codificaciones y algunos principios siguieron desempeñando un papel fundamental para todo el sistema legal; por ejemplo, el principio de tomar a la sociedad como la unidad básica del

sistema legal, se retomó en el sistema legal del Guomindang, que a diferencia de los sistemas europeos "fue diseñado primariamente para proteger los intereses sociales más que las libertades individuales y los intereses privados".[25]

La primera década del gobierno (1927-1937) fue un periodo de gran progreso, según Franz Michael, siendo la creación de un sistema de leyes y códigos modernos posiblemente el logro más importante del gobierno nacionalista.[26]

Tras la primera colaboración del Partido Comunista Chino con el Guomindang, los primeros integraron el acervo teórico de Sun Yat-sen y algunas prácticas nacionalistas (como poner al partido sobre el Estado y reconocerlo en documentos legales).[27] Mao no sólo basó su concepto de Estado en el de Sun sino que además lo adoptó a condiciones imprevistas. Mao y Sun eran nacionalistas creyentes en que "sólo un Estado-nación fuerte chino podría sobrevivir y modernizarse"; también rechazaban la idea del chovinismo nacional; el programa maoísta "para la construcción del Estado siguió los lineamientos generales del Segundo Frente Unido (1937-1946), lo cual enfatizó el estadio de la revolución democrática burguesa prevista por Sun Yat-sen". Robert E. Bedeski considera que si estas formulaciones son correctas, "entonces sería más adecuado definir al sistema de Estado de la República Popular China (al menos hasta la Revolución cultural) como un cumplimiento y modificación del Estado del Guomindang, más que su eliminación total".[28]

Si bien cuando el Partido Comunista Chino subió al poder en 1949, el Artículo 17 del Programa Común de la Conferencia Política Consultiva del Pueblo Chino (1949)[29] derogó todas las leyes nacionalistas, estas codificaciones seguirían reintegrándose de diferentes formas a la legislación comunista.[30]

El derecho según el marxismo-leninismo y el maoísmo

Según el jurista Andrei Vishinsky, para el marxismo-leninismo el derecho forma parte de la superestructura y es "únicamente el deseo de la clase dominante elevada a norma".[31] Pero si en un principio es sólo la expresión

de la "voluntad política de la clase dominante", un cambio en el Estado implica un cambio en el derecho; pues cada época histórica de la sociedad de clases tiene su propia ley y en el camino hacia el comunismo no existe un desvanecimiento automático de la ley sino la transición a nuevas formas.[32] Dentro del Estado socialista, el derecho ya es la expresión de la voluntad de la clase obrera y sus aliados, siendo un "instrumento auxiliar de la voluntad política en la obra de modificación y eliminación de las relaciones económicas y políticas precedentes";[33] es entonces una herramienta para llevar a cabo la política del partido.[34] Tanto la ley como el Estado son "instrumentos de fuerza".[35]

En cuanto al derecho chino, según Leng Shao-chuan (1977), en la época prerepublicana y en la República Popular China, han coexistido dos modelos legales, uno formal y otro informal, "de la misma forma en que *fa* (derecho positivo) y *li* (derecho moral) coexistieron en China tradicional para regular el comportamiento humano y el orden social".[36] El primer modelo refleja "la influencia soviética y occidental [...] apoya la formalidad, lo elaborado y la positivización de reglas ejecutadas por una burocracia centralizada e institucionalizada", es decir, según criterios de control, orden, efectividad. El segundo modelo es el informal y "se enfoca en normas y valores aprobados socialmente, llevados a cabo por la socialización política y ejecutados por presiones sociales".[37]

Y es precisamente el modelo informal el que encarnó la concepción maoísta del derecho: los modos correctos de conducta —basados en una ética colectiva—se le inculcan al pueblo por medio de la educación y la participación masiva, y es a través de la internalización de estas normas sociales, la presión y la coerción de la sociedad, que se asegura su cumplimiento. "El proceso formal de sanción estatal sólo entra en casos serios de perturbación", es decir, es el último recurso;[38] ante la aplicación estricta del derecho, Mao prefería la informalidad y flexibilidad.[39] Esta idea es congruente con la concepción maoísta sobre la solución de contradicciones a través de resoluciones específicas para casos específicos y su rechazo a los dogmáticos, quienes "no entienden que diversos métodos deben ser usados para resolver diferentes contradicciones, por el contrario,

ellos invariablemente adoptan lo que imaginan debe ser una fórmula inalterable y arbitrariamente la aplican en donde sea".[40]

Entonces, la fusión de la corriente marxista-leninista y la maoísta originó la idea del mejoramiento continuo de la naturaleza humana, así como la inclinación hacia el proletariado y el campesinado, proveyendo a "las elites chinas de un marco teórico para ver la ley como un instrumento de ingeniería social para usarse en la transformación de la sociedad china y sus miembros de acuerdo con la ideología revolucionaria"; tanto en su modo formal como informal.[41]

Vemos cómo el principio de *ley como herramienta* de la teoría marxista-leninista, y su adaptación maoísta, coincide con la concepción dinástica sobre la instrumentalidad del derecho, razón por la cual se adoptó sin mayores problemas. Este particular acercamiento utilitario a la ley "ha posibilitado a los legisladores y eruditos de la República Popular China a hacer uso de instituciones legales establecidas durante las reformas legales de Qing tardío y por el Guomindang, así como algunas instituciones legales occidentales, a pesar de las diferencias en ideología".[42]

Experiencia constitucional del Partido Comunista de China antes de 1949

El primer documento de naturaleza constitucional del Partido Comunista Chino fue *Lineamientos Constitucionales de la República Soviética China* (*Zhonghua Suweiai Gongheguo Xianfa Dagang*), adoptado el 7 de noviembre de 1931 en la 1ª Asamblea General de Representantes de la República Soviética China, creado bajo la influencia de los 28 bolcheviques y la Constitución de la República Socialista Federativa Soviética de Rusia (1918). La legalidad en esta época no se remitiría al marco jurídico, pues Mao Zedong y Chang Wen-t'ien —ante la amenaza del Guomindang— aconsejaron a las autoridades no ceñirse a las "sutilezas de los procedimientos legales" sino a crear la ley según las necesidades.[43] Es decir, seguir un modelo informal.

El otro documento constitucional relevante es *Principios Constitucionales de la Región Shaanxi-Gansu-Ningxia* (*Shaanxi-Gansu-Ningxia Bianqu Xianfa Yuanze*), adoptado el 23 de abril de 1946 en la 3ª Asamblea General de Representantes de la Región Shaanxi-Gansu-Ningxia, el cual enmarca el

periodo de “la mejor experiencia comunista en derecho previa a 1949”. Es particularmente rico pues logra poner en práctica principios marxistas sobre el moderado conjunto de codificaciones, entre las que se incluían algunas de los nacionalistas.[44] No obstante, amenazas externas y dificultades internas hicieron ver a los líderes que en la práctica las leyes deberían ajustarse a las condiciones de tiempo y lugar, así como a los sujetos; [45] lo cual provocó diversos enfrentamientos, como el intento de regular los procesos judiciales *versus* las tendencias de popularización de la línea de masas en la solución de controversias y en las sanciones.[46]

La naturaleza experimental del periodo prerepublicano retomó el principio de la *ley como herramienta* para remodelar a la sociedad, suprimir enemigos de clase y reforzar la política del partido; del mismo modo, la justicia se politizó a través de la aplicación de la línea de masas, las distinciones de clase de los involucrados y la utilización de procesos paralegales en la solución de controversias.[47] Este interés de Mao sobre la justicia popular devenía de su concepción sobre la visión clara de los campesinos, quienes podían determinar “quién es malo y quién no lo es, quién es el peor y quién no es tan malo, quién merece un castigo severo y quién merece ser liberado”; por esta razón, “en muy raras ocasiones el castigo ha excedido al crimen”.[48] En el derecho penal, esta mezcla de ley y política, y de funciones gubernamentales, “se volvió un modelo para los primeros años de la República Popular China”.[49] Este acercamiento jurídico dual, formal e informal, “continuaría operando de forma complementaria pero competitiva” en los años siguientes al establecimiento de la República.[50]

Hasta este punto es posible ver que las diversas herencias del derecho chino —las dinásticas, romano-germánicas, nacionalistas, soviéticas y del Partido Comunista chino— lo han vuelto heterogéneo y lo han provisto de una gran facilidad para adaptar leyes externas, ya que sólo son herramientas para un fin, no cuestionan la ideología.

Esta sección comenzará por señalar brevemente la relación del Partido Comunista con la Constitución, según la experiencia soviética y la china; a continuación se hará referencia a los documentos constitucionales chinos según dos etapas: la construcción del Estado (el Programa Común de 1949 y la Constitución de 1954) y la política al mando (la Constitución de 1975 y la Constitución de 1978), mostrando sus oscilaciones entre el modelo formal y el informal.

Si bien debe reconocerse la dificultad para elaborar una teoría constitucional de alcance universal,[51] ya que el propósito de los constituyentes es responder ante el cambio de circunstancias con diferentes preocupaciones y énfasis,[52] la esencia real de una constitución deviene de su capacidad para normativizar la realidad, aunque la dinámica de los procesos políticos escape a la normatividad (por ejemplo, lucha de grupos por el poder).[53] Siguiendo la línea argumentativa marxista-leninista, recordemos que cada época histórica tiene su propio derecho en transformación continua en su camino hacia el comunismo; el desarrollo de las constituciones soviéticas está indisolublemente ligado al del mismo Estado. La Carta Magna hace las veces de "registro formal y confirmación legal de las conquistas socialistas en diversas etapas del desarrollo histórico del Estado soviético".[54] Pero, la Constitución no es un ente autónomo, está subordinada al programa del partido porque éste es considerado como la "exposición científica de los problemas reales de la clase obrera y del partido para la realización del comunismo"; así la Constitución se convierte en la concreción de los principios fundamentales y las líneas de desarrollo del programa del partido, haciendo que sus normas directivas y programáticas, si bien son la ley fundamental, también se vuelvan "disposiciones de segundo grado",[55] un "instrumento de fuerza".[56]

En China se retomó la teoría soviética, convirtiendo la transformación de la sociedad china en una sociedad socialista en el fin y el espíritu constitucional. De igual forma, la Constitución marca las transformaciones sociales, "registrando lo que se ha ganado y lo que está por conquistarse" en su transición a la sociedad socialista.[57] La naturaleza de la sustitución de constituciones, contrasta con la concepción orientalista sobre el

estancamiento de la historia del derecho y la política chinas, especialmente cuando se les compara con otros Estados".[58]

En la práctica, si la "Constitución es un documento sobre el futuro tal como es percibido por 'la gente' del presente", en China es "un documento sobre el futuro tal como es percibido por el liderazgo vigente del partido" y "ha estado en constante estado de flujo, reflejando cambios en el partido y sus políticas sobre el tipo de futura sociedad imaginada".[59]

A continuación se hará referencia al Programa Común de 1949, las Constituciones de 1954, 1975 y 1978, señalándose las oscilaciones entre los periodos formales e informales. También se hará referencia a clasificación de Karl Löwenstein que divide a las constituciones según su observación en: *a) normativa,* cuando hubiere un alto grado de cumplimiento; *b) nominal,* si las condiciones político-económicas particulares impidieran la subordinación de los procesos políticos a las normas, y *c) semántica,* si la constitución tuviera el único fin de servir a los gobernantes como instrumento de coacción sobre los ciudadanos.[60]

Construcción del Estado: el Programa Común de 1949 y la Constitución de 1954

Tras décadas de inestabilidad y guerra, en los primeros años de la república (1949-1955), los líderes comunistas estaban preocupados por la reconstrucción y la reorganización social, política y económica,[61] y la consolidación del partido.[62] El Programa Común de la Conferencia Política Consultiva del Pueblo Chino (*Zhongguo Renmin Zhengzhi Xieshang Huiyi Gongtong Gangling*), adoptado el 29 de septiembre de 1949,[63] fungiría como documento constitucional provisional hasta la promulgación de la Constitución de 1954; este instrumento puso mayor interés en el señalamiento de las tareas más urgentes que debían realizarse[64] que en proveer de una estructura detallada de gobierno.[65] A su alrededor se establecieron diversas leyes, de las cuales, las relativas al derecho familiar, la Ley de Matrimonio de la República Popular China (1950, *Zhonghua Renmin Gongheguo Hunyin Fa*) y la Ley de Reforma de la Tierra de la República Popular China (1950, *Zhonghua Renmin Gongheguo Tudi Gaige*

Fa) fueron fundamentales para modificar la superestructura social (familia) y la base económica (tierra) según los líderes, y posibilitaron el camino de China del feudalismo hacia el socialismo.[66] La culminación de la reforma agraria y la finalización de la guerra con Corea (1953) dieron por terminado el periodo del Programa Común.[67]

A partir de 1953 y siguiendo el modelo soviético, China entró a una economía planificada, lo que "aparentemente marcó el fin del periodo preparatorio y el principio de la transformación socialista sistemática".[68] El gobierno, entonces, se orientó hacia la institucionalización y la normalización burocrática; entre 1954 y 1957 se aprobaron una constitución, una legislación orgánica para las cortes y una serie de leyes y regulaciones sustantivas y adjetivas.[69] La sustitución del Programa Común por la Constitución de 1954 (adoptada en la Primera Asamblea Popular Nacional, el 20 de septiembre 1954) significó "un intento de transformar el gobierno provisional en uno con una base estable".[70]

En junio de 1954, Mao pronunció el discurso "Sobre el proyecto de Constitución de la República Popular China", en el cual declaró que el gran apoyo popular a dicho proyecto provenía de dos fuentes: la condensación de la experiencia pasada y la integración del principio de flexibilidad. En el primer punto, Mao reconoció que el proyecto condensaba no sólo la experiencia comunista propia sino también "la experiencia constituyente desde los últimos años de la dinastía Qing [...] hasta la Constitución Provisional de la República de China para el Periodo de Tutelaje" (1931), así como la experiencia internacional, principalmente de "la Unión Soviética y de las democracias del pueblo".[71] En cuanto al segundo punto, el principio de flexibilidad; éste hace referencia al reconocimiento del riesgo de imponer la práctica socialista en todo el país "de la noche a la mañana", por lo que se precisaba de cierta flexibilidad al permitir el capitalismo de Estado, la existencia de las diferentes clases y la diferencia de las nacionalidades minoritarias (feudalismo, propiedad común, etcétera).[72] Esta flexibilidad permitiría la continuación legal de situaciones con las que se prometía terminar, pues era el mismo acto de reconocer su expiración lo que "simbolizó y legitimó el carácter transitivo de la etapa actual".[73] El preámbulo ahonda: "Las tareas fundamentales del Estado en el

periodo de transición son la gradual industrialización socialista del país y la consecución paulatina de las transformaciones socialistas en la agricultura y en la industria artesana, así como en la industria y el comercio capitalistas".[74]

Una comparación entre el Programa Común y la Constitución de 1954 sugiere que el primero tenía como objetivo principal "reflejar, más que reconciliar la lucha de dos líneas sobre la elección entre la preservación y la revocación del actual sistema de propiedad".La Constitución de 1954, por su parte, tenía el objetivo de "demostrar que 'el resultado final de la lucha sería la elección del sistema de propiedad socialista como el único [del] país' ".[75]

Por otra parte, si bien la Constitución encumbró "la unidad, la consolidación y legitimidad", la sustitución de la Conferencia Consultiva Política —ahora sólo con funciones administrativas y fuera de la Constitución— por la Asamblea Popular Nacional, condujo a reconocer constitucionalmente el liderazgo del Partido Comunista en detrimento de los otros partidos;[76] de todas maneras su fuerza real era evidentemente superior. La fortaleza del Partido Comunista no representaba problemas teóricos, porque, según Wong Kam C., para Mao, el partido es "puro".[77] La Constitución no limitaba los poderes gubernamentales[78] (considerados benéficos intrínsecamente), así que tampoco había inconsistencias si la política determinara los derechos y las obligaciones de la gente y no la ley.[79]

En 1956, el cambio de las condiciones económicas (fin del reparto agrario) hizo pensar en la necesidad de revisar la Constitución, proceso iniciado formalmente ese año en el Octavo Congreso del Partido. No obstante, el Movimiento Antiderechista de 1957 interrumpió los trabajos de una política moderada para la transformación social, y acentuó las campañas de masas, la justicia popular y el desorden político, cuyo epítome sería la Revolución cultural.[80] Es decir, se impuso la preeminencia del modelo informal sobre el formal.

Política al mando: la Constitución de 1975 y la Constitución de 1978

La tendencia posterior a 1957 mostró tanto el decline del modelo formal —judicial y administrativo— como el reforzamiento en la aplicación de la ley por instancias informales: comités del partido y los cuerpos de seguridad pública. Durante la Gran Revolución Cultural Proletaria (GRCP) uno de los objetivos fue la estructura legal, denominada por los Guardias rojos como "una creación contrarrevolucionaria de Liu Shaoqi y sus capitalistas". En el editorial "Alabando la ausencia de ley", del *Diario del Pueblo* (31 de enero de 1967), se llamó a la "completa destrucción de la ley 'burguesa'" en pos del establecimiento de un sistema proletario legal.[81] Un ejemplo de la inobservancia legal, y constitucional en particular, es la destitución de Liu Shaoqi de su cargo de presidente de la República, quien "no pudo hacer uso de las disposiciones relacionadas con su investidura para proteger sus propios derechos",[82] puesto que en la 12ª Plenaria del 8º Congreso del Partido Comunista (31 de octubre de 1968) fue expulsado del partido y removido de todos sus cargos públicos, en una decisión inconstitucional por ser la remoción facultad de la Asamblea Popular Nacional (APN).[83] Tras la GRCP, ascendió el modelo informal sobre el formal, así como "un mayor domino explícito del partido y la policía en la administración de justicia".[84]

En 1973 comenzó de nuevo el proceso de revisión de la Constitución de 1954; el motivo principal fue la propaganda política, la dramatización del derrocamiento del *statu quo* y la reavivación del partido, pues la Constitución en sí carecía de efectos significativos[85] tanto para el gobierno como para el pueblo; un claro ejemplo de Constitución nominal según Löwenstein.

En enero de 1975 se promulgó la Segunda Constitución China, adoptada durante la 1ª Sesión de la 4ª APN (17 de enero de 1975), la cual reflejaba el pensamiento de la GRCP y hacía hincapié en la lucha de clases, la autoridad del Comité Revolucionario en diferentes niveles y terminaba con principios jurídicos tan importantes como la igualdad de las personas ante la ley;[86] por un lado, contenía provisiones hacia la disciplina y el orden económico pero, por el otro, incluía inequívocamente la línea de masas y el antiburocratismo maoísta.[87] Este documento incrementó el poder del partido, quitándole

funciones a la APN y desdibujando los límites entre el partido y el gobierno.[88]

En cuanto al papel de los tribunales, se hizo mucho más modesto porque un gran número de casos eran atendidos por órganos de seguridad pública, unidades administrativas de nivel básico y organizaciones de las masas; al parecer, las cortes sólo se involucraban en casos serios y litigios de divorcio.[89]

Para algunos críticos, esta Constitución —encuadrada dentro de la extrema izquierda— enmarcó muchos excesos, hasta el punto que según Shih Chih-yu se quería "constitucionalizar el anarquismo";[90] pero, para otros, como Chen Jianfu, fue simplemente "más honesta en reflejar la realidad china" que cualquier otra Constitución.[91]

La muerte de Mao, la declaración del fin de la Revolución cultural (11º Congreso Nacional del Partido Comunista), la caída de la Banda de los Cuatro y la ratificación de un nuevo liderazgo, produjeron una nueva Constitución, la de 1978 (adoptada en la Quinta Reunión de la APN, el 5 de marzo). Así como la Constitución de 1975 transformó casi totalmente la de 1954, la de 1978 cambió la de 1975. La nueva Carta Magna reflejaba la disyuntiva entre un rechazo al pasado (Revolución cultural) y una justificación en él como sostén (Mao eligió personalmente a Hua Guofeng).[92] Así, mientras se restauraba parte de la estructura constitucional soviética rusa de la Constitución de 1954,[93] se mantenían la terminología y algunos de los nuevos derechos de la Revolución cultural (Constitución de 1975);[94] del mismo modo, se introdujo por primera vez el reconocimiento constitucional de la necesidad del desarrollo de las cuatro modernizaciones (de la agricultura, la industria, la defensa nacional y la ciencia y tecnología). Un párrafo del preámbulo contiene las dos últimas posturas al establecer:

> La primera victoria de la gran Revolución cultural ha conducido a un nuevo periodo de desarrollo a la revolución y a la construcción socialistas de China. De acuerdo con la premisa básica del Partido Comunista chino, durante el periodo histórico socialista, las tareas principales de toda la población para esta nueva etapa son: continuar la revolución bajo la dictadura del proletariado, llevar a cabo la lucha de clases, la lucha por la producción y la experimentación científica [...]; dentro de este siglo establecer a China

como un gran país socialista por medio de la modernización de la agricultura, la industria, la defensa nacional y la ciencia y la tecnología. [95]

3

REINSTAURACIÓN DEL DERECHO FORMAL: LA CONSTITUCIÓN DE 1982

Durante los 30 años de reforma económica, el derecho ha seguido siendo un instrumento del partido, esta vez para apalancar la economía; la era de Deng Xiaoping sentaría las bases para el regreso al modelo formal y conjugaría el pensamiento de Deng y Mao para proveer de una particular flexibilidad. Lo anterior se expondrá en dos apartados: la coyuntura de 1978 y las nuevas reformas legales.

La coyuntura de 1978

Dentro de la historia china, y particularmente dentro de la legal, el año 1978 representa una coyuntura decisiva. En diciembre de ese año, la 3ª Sesión Plenaria del 11º Comité Central del Partido Comunista declaró: que "los grandes movimientos políticos de masas deberían ser detenidos y que 'el énfasis del trabajo del Partido debería cambiarse hacia la modernización socialista desde 1979'", y ésta precisaba apoyarse de un sistema legal.[96] El sistema legal socialista debería fortalecerse de tal manera que fuera resistente a los cambios de opinión y los relevos de autoridades.[97] En el comunicado de la sesión del 22 de diciembre se estableció:

> A fin de salvaguardar la democracia del pueblo, es imperativo fortalecer el sistema legal socialista para sistematizar e integrar a la democracia dentro de la ley, de tal forma que pueda asegurarse la estabilidad, la continuidad y la total autoridad de este sistema democrático y de estas leyes. Debe haber leyes para que la gente las cumpla, éstas deben ser observadas, su ejecución debe ser estricta y se debe lidiar con quienes quebranten la ley. De aquí en adelante, el trabajo legislativo debe tener un lugar importante en la agenda de la APN y su Comité Permanente. Las organizaciones fiscales y judiciales deben mantener su independencia como sea apropiado; deben obedecer fielmente las leyes [...] servir a los intereses de la gente, sostenerse en los hechos, garantizar la igualdad de la gente ante la ley del pueblo y denegar el privilegio de estar sobre la ley [...]. Los derechos constitucionales de los ciudadanos deben ser ampliamente protegidos y nadie tiene el derecho de infringirlos.[98]

Si bien tenían claros los objetivos, aunque eran muy amplios, ahora restaba determinar cómo iban a hacerlos realidad. El 13 de diciembre de 1978, Deng Xiaoping, en su discurso "Emancipar la mente, actuar en función de la realidad y mirar unidos hacia adelante", estableció algunos parámetros para la construcción de este nuevo sistema legal. En principio, para la revisión, asentó: "basta que se haya llegado a un parecer maduro sobre un solo artículo para modificarlo o complementarlo, y no hay que esperar un 'juego completo de equipos'. En una palabra, es mejor algo que nada, y proceder pronto que tarde".[99] Debido a que la ley tenía el objetivo de facilitar las reformas y políticas económicas, esta aproximación fragmentaria a la ley era sólo un reflejo del acercamiento ensayo-error de la reforma económica.[100] En el mismo discurso, Deng reconoció que debido a la falta de expertos legales, "las leyes pueden ser un poco rudimentarias al principio para luego irse perfeccionando. Algunos reglamentos pueden ser elaborados localmente y a título de ensayo, para que luego se resuman las experiencias y se pase a elaborar una ley de vigencia nacional". [101]

Los nuevos paradigmas económico-políticos precisaban también una nueva Constitución. En agosto de 1980, Deng expresó la necesidad de una revisión constitucional, lo cual se aceptó en septiembre durante la Tercera Sesión de la Quinta APN. Para 1981 se señalaron cuatro principios para la revisión: *a)* adherencia a la realidad china, aunque considerando la experiencia extranjera; *b)* la Constitución sólo debería tener provisiones fundamentales, "enfocándose en fortalecer la unidad nacional y la estabilidad social, y facilitar la construcción de las cuatro modernizaciones"; *c)* el fundamento de revisión sería la Constitución de 1954; *d)* se deberían usar los cuatro principios como guía (mantener el camino socialista, la dictadura del proletariado, el liderazgo del Partido Comunista, así como el marxismo-leninismo y el pensamiento de Mao).[102]

La Constitución de 1982 presenta un caso más de una completa transformación pero mucho mejor planeada, porque la revisión tomó dos años y medio, en contraste, por ejemplo, con la de 1978 que sólo precisó seis meses.[103] Adoptada para "establecer un marco predecible y un proceso ordenado para facilitar la reforma económica y crear un desarrollo social".[104]

Su contenido "refleja las ideas de Deng para la modernización china: estabilidad social, desarrollo económico y apertura al exterior";[105] se organiza en cuatro áreas: *a)* operación básica del Estado comprendiendo la conformación, organización, función y operación de los órganos estatales; *b)* la regulación del sistema de autonomía regional, el administrativo especial regional y el de autonomía de las masas populares; *c)* soberanía del Estado, integridad territorial y la seguridad del país; *d)* derechos de los ciudadanos.[106] La formalidad legal por fin se completó en esta Constitución, lo cual también sugiere que la Carta Magna "se ha vuelto algo más que una declaración política".[107]

En cuanto al partido, Deng buscaba su separación del gobierno, y el principio de su liderazgo se movió al prefacio; pero en la práctica, de igual forma que otros países socialistas, el ejercicio de su "poder se lleva a cabo por métodos extraconstitucionales".[108]

Shih Chih-yu, en su preámbulo, presenta una nueva versión de la historia nacional, enfocándose más en la continuidad y la unidad que en el cambio y el conflicto; es decir, integró pasado y futuro. Al aceptar positivamente su pasado, "el régimen pudo entonces legalmente asegurar su nacimiento en el socialismo. Cualquier reforma que el régimen pudiera tomar después no podría afrentar su identidad socialista", pues ésta estaba cimentada en el pasado. "Al acomodar el pasado, la Constitución solucionó su identidad futura".[109]

En la práctica legislativa, tras la sustitución del paradigma de las campañas políticas por el del desarrollo económico, hubo varios intentos por reconstruir el sistema legal, donde se apreciaba la tensión entre usar una legislación flexible *ad hoc* para casos específicos o elaborar códigos integrales con un mayor rango de aplicabilidad. La reforma económica y la legal resultaron ser "dos hebras entretejidas mutuamente dependientes, no caminos independientes y paralelos"; como en el caso de otras economías socialistas en transición en Europa oriental y central o las antiguas repúblicas de la URSS, el derecho desempeñó un papel crucial para el desarrollo económico.

Pero la modalidad china difiere por sus formas únicas de creación legal a partir de experimentos, pilotos y legislación provisional o temporal. El procedimiento de la promulgación de una nueva ley nacional con este tipo

de origen comenzaba con la sanción de las autoridades correspondientes de un experimento o proyecto particularmente exitoso, ya en práctica en alguna localidad, el cual era promulgado sin importar si se amoldaba a un marco integral. Este nuevo instrumento legal, al ocuparse de "las características del momento", solía "ser denominado 'provisional', 'temporal' o 'implementación a prueba' "; la designación no obstaculizaba su fuerza legal, sólo indicaba que el contenido sería "revisado en el futuro de una forma más integral", por lo que los interesados deberían estar atentos a los cambios. Otro ejemplo de la maleabilidad del derecho chino de esta época es la inclusión, en instrumentos legales, de la frase "Dentro de las limitaciones de las regulaciones estatales (*guojia guiding*)", lo cual "muestra una tolerancia por la vaguedad y fluidez en el otorgamiento de derechos". Para N. Lichtenstein, esta vaguedad y fluidez "puede sentarle bien a la naturaleza evolutiva de la reforma económica china"; situación muy contrastante con la precisión legal del derecho empresarial en economías desarrolladas.[110]

Una vez más, la ley era un instrumento cuya utilidad dependía tanto de las políticas como de su tolerancia hacia la libertad económica.[111]

Se comenzó a armar una legislación, y aunque se había recomendado a los especialistas "aprender del pasado y de la experiencia extranjera", en la práctica —igual que en la República de principios del siglo XX y en el periodo temprano de la República Popular— la legislación se basó en su mayor parte en modelos importados,[112] en un principio especialmente en los soviéticos; por ejemplo, Pitman B. Potter señala que los *Principios generales de derecho civil* (1986) se basaron en proyectos "relativamente bien desarrollados", cuyo trabajo comenzó en los cincuenta y se continuó durante el periodo posmaoísta, basándose en la experiencia soviética y europea.[113]

Este proceso no sistematizado produjo un gran cuerpo legal conformado por estatutos individuales, decisiones, órdenes, regulaciones y reglas administrativas, hechas durante diferentes orientaciones políticas *ad hoc*.[114] El énfasis en leyes reguladoras de contratos, derechos de propiedad y relaciones con empresas extranjeras, "revelaron la voluntad del Estado chino para implementar la ley formal a fin de alcanzar los objetivos de sus políticas". Pues es el acercamiento instrumentalista hacia el derecho lo que

permite tanto privilegiar al Partido-Estado como hacer adecuaciones en el derecho subjetivo y sustantivo según las prioridades de las políticas".[115]

Las políticas de la reforma económica posibilitaron "una mayor autonomía en la toma de decisiones económicas y permitieron a un rango mayor de actores incorporarse en una creciente diversidad de transacciones privadas".[116] Para Chen Jianfu, la reforma económica durante largo tiempo careció de una dirección clara, pues un examen retrospectivo "indica un desarrollo gradual y creciente hacia la liberalización, de manera directa en el área económica e indirecta en las esferas legal y política". Precisamente "la evolución de estas políticas" es la fuerza motora detrás de los cambios formales y sustanciales de la legislación posmaoísta. La transición fue de naturaleza político-económica y el pensamiento liberal pasó de la esfera económica a la jurídica, "la cual siempre ha sido parte 'política' ".[117]

Las nuevas reformas legales

Tras la gran coyuntura legal de 1978, a partir de los noventa ocurrirían otros momentos clave que marcarían nuevas formas de aplicar y concebir el derecho: la segunda coyuntura ocurriría en 1992, con la aceptación de la *economía socialista de mercado*; la tercera, en 1996, bajo el lema de *"Gobernar el país de acuerdo con la ley"*; y la cuarta, en 2001, con el ingreso de la República Popular China a la Organización Mundial del Comercio.

Recapitulando: encontramos que en los ochenta y noventa, la República Popular China promulgó masivamente leyes y reglamentos, especialmente en las áreas sustantivas de las relaciones económicas y comerciales.[118] En la segunda década de reformas legales, el proceso se aceleró cuando oficiales y expertos reconocieron que "las reformas económicas chinas requerían que el sistema legal chino se ajustara más al sistema internacional"; la regulación destinada a la situación económica esta vez se orientó a la terminología y las normas europeas y estadounidenses.[119] En abril de 1988 se reformó por primera vez la Constitución para adecuarla a los cambios económicos, reconociendo la existencia de la economía privada (Artículo 11) y la transferencia de la administración de la tierra (Artículo 10).[120]

En 1992 ocurrió la segunda de las bifurcaciones legales más importantes, también atada a una política económica. En enero de ese año, Deng Xiaoping fue a Shenzhen y Zhuhai (el Viaje al Sur), donde aseguró: "si queremos que el socialismo alcance una superioridad sobre el capitalismo, no debemos dudar en tomar los logros de todas las culturas y aprender de otros países, incluidos los capitalistas desarrollados, los métodos avanzados de operación y las técnicas de manejo que reflejen la producción socializada moderna en las leyes gobernantes".[121]

Siguiendo esta misma línea, el 14º Congreso Partido Comunista (12-18 de octubre de 1992) adoptó formalmente la noción de *economía socialista de mercado*, término que más allá de su significado específico, es un tipo de permiso "para practicar el capitalismo en la esfera económica e introducir mecanismos y medidas capitalistas (incluidas las legales) que faciliten el desarrollo económico". La política de "puertas abiertas" marcó una nueva fase en China y un nuevo grupo de parámetros para el desarrollo legal", pues ya no existía la necesidad de "aferrarse al socialismo como ideología o sistema político económico. Al salirse del marco soviético legal, los juristas llegaron a la conclusión de que "una economía de mercado [...] demanda una ley 'racional' en el sentido de Max Weber".[122]

Bajo la influencia de esta política, la Constitución también fue reformada en marzo de 1993; se adoptó el término de *economía socialista de mercado* (Artículo 15); el término *sistema de responsabilidad de áreas rurales* sustituyó a las "cooperativas rurales populares, cooperativas de productores agrícolas, y otras formas de economía cooperativa" (Artículo 8); *empresas estatales* se sustituyó por *empresas propiedad del Estado* (Artículo 16), entre otras.[123]

Esta segunda ola en busca de la "ley racional tuvo un desarrollo legal significativo, pero se confinó a las áreas civil, mercantil y aquéllas relacionadas con la 'economía socialista de mercado'". En este momento, la "reforma legal aún esta conducida por la reforma económica". El Estado seguía conservando una actitud instrumentalista hacia el derecho.[124] La búsqueda de esta ley racional posibilitó, que ya sin el miedo "a la occidentalización del derecho chino", se incrementaran los trasplantes legales y subrayó la importancia de seguir las convenciones y la práctica internacionales; varios especialistas veían ya en las aproximaciones *ad hoc*

y en el ensayo-error, prácticas contrarias a la racionalidad legal —weberiana— que deberían dejarse de lado.[125] Entre estas nuevas ideas, poco a poco ingresaron nuevos términos a las discusiones: *igualdad, universalidad, derechos privados, libertad de contrato, supremacía legal y humanidad,*[126] que traerían importantes consecuencias.

La tercera coyuntura legal llegaría a principios de 1996, cuando el Secretario General del Partido, Jiang Zemin, desarrolló el lema *"Gobernar al país de acuerdo con la ley"* (*yifa zhiguo*), a veces traducido como "Estado de derecho". En marzo de ese año, el lema se adoptó como estrategia de desarrollo a largo plazo en el Noveno Plan de Desarrollo Económico y Social.[127] En 1997, el 15º Congreso Nacional del Partido Comunista Chino incorporó al "Estado de derecho" y a la "construcción' de un país socialista bajo un 'Estado de derecho'" como claves para construir un sistema legal socialista con características chinas.[128] La reforma constitucional de 1999, incorporó una oración al Artículo 5: "La República Popular China gobierna al país de acuerdo con la ley, construyendo un país socialista regulado por el derecho".[129]

Antes de continuar, es preciso hacer una pausa para profundizar en el concepto de *yifa zhiguo.* Según Chen Jianfu, este término está "carente de sustancia específica", pero sus posibles traducciones implican nociones totalmente diferentes; *gobernar al país de acuerdo con la ley* deja abierto el significado para entender al derecho como una herramienta del gobierno, concordando con la teoría marxista; por otra parte, el término *estado de derecho*, implica la suprema autoridad del orden legal, regulando las diferentes áreas gubernamentales, con frenos y contrapesos que imponen restricciones significativas a los individuos y grupos en el poder.[130]

Para muchos críticos, China carece de un Estado de derecho —la mera existencia de un partido único en el poder es concebida como incompatible para su aplicación exitosa[131]— siendo la adopción de la democracia su única oportunidad para conseguirlo.[132] Según Randall Peerenboom, quienes sostienen esta postura tienen en mente una concepción liberal democrática del Estado de derecho, como la que se utiliza en países occidentales desarrollados. Esta definición se caracteriza porque el país en cuestión debe contar con un capitalismo libre, una democracia multipartidista y una

“interpretación liberal de derechos humanos que de prioridad a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales, culturales y colectivos”.[133] Lo cual obviamente no existe en China.

No obstante, hay otra corriente que proporciona una definición más compatible con la realidad China: la legalidad socialista en el derecho soviético. De acuerdo con Giuseppe de Vergottini, cuando se llega a una fase de consolidación institucional, donde el derecho expresa la voluntad del pueblo, “el Estado socialista opera entera y en plena conformidad con el derecho que ha elaborado”, es decir, dentro de una legalidad socialista; esta aplicación más rígida del derecho es “uno de los medios que sirven para edificar el comunismo”, teniéndose en cuenta que las descripciones formales no pueden volverse un obstáculo.[134] En el caso de China, según Chen Jianfu, Mao y Deng concebían la ley como un instrumento, por lo que no veían al Estado de derecho como un fin en sí mismo; según el jurista de principios de los ochenta, Zhang Youyu, “la democracia socialista y el sistema legal (*fazhi*, a veces traducido como ‘Estado de derecho’) son inseparables”, y deben ser “usados para consolidar las bases socialistas económicas y para alentar el desarrollo socialista”, pues son “poderosas herramientas para promover las Cuatro modernizaciones”, y no un fin.[135]

Siguiendo esta línea, Peerenboom señala que Jiang Zemin y otros consideran que en el caso de China, el estado de derecho se centra en una economía socialista de mercado, donde el partido “juega un papel de liderazgo”, y se hace énfasis en la estabilidad y los derechos colectivos por sobre los individuales, siendo el derecho a la subsistencia el derecho básico, y no los derechos civiles y políticos”.[136] Esta concepción explicaría por qué el Estado de derecho se ve como una herramienta para el partido y no como un freno.

Si bien hay quienes en China y en el extranjero abogan por un Estado de derecho democrático liberal, según Peerenboom hay poco apoyo “entre los líderes estatales, los juristas o el público en general”; él personalmente considera compatible un socialismo de partido único con el Estado de derecho, aunque obviamente no del tipo democrático liberal.[137] Por su parte, Chen propone que el establecimiento del Estado de derecho precisaría ante todo “cambios políticos fundamentales que permitieran al sistema legal

controlar al Partido Comunista, más que ser sujeto del partido".[138] Por su parte, Pan Wei, en pleno desencanto con la democracia, resalta la naturaleza ilusoria y ambivalente de este término como valor universal: propone desmitologizarlo para ver no sólo sus bondades sino también sus costos (guerras, crisis, esclavitud, imposición), así como explorar otras alternativas; de este modo, para el caso chino, el ejemplo del estado de derecho sin democracia de Singapur sería una opción más compatible con su historia y cultura.[139] El debate sigue abierto.

Regresando a las coyunturas legales, la cuarta es la entrada de China a la Organización Mundial del Comercio en 2001, puesto que sus acuerdos "demandan que las leyes nacionales sean transparentes, fácilmente accesibles, relativamente estables y universales en su aplicación, y que los sistemas de solución de controversias, judiciales y otros sean independientes, imparciales y transparentes". Este imperativo de la Organización Mundial del Comercio aún está en proceso y demanda un sistema jurídico coherente, justo y equitativo, no sólo en un área sino en todo el sistema, por lo que tiene el potencial de abarcar áreas que aún no han sido tocadas e influir en la gente en mayor grado y, según Chen "en el futuro del estado de derecho del país". Ahora "los juristas tienen un papel central; ya no son pasivamente conducidos por economistas o historiadores" y las posibilidades están abiertas.[140]

La controversia sobre *yifa zhiguo* ha posibilitado el comienzo de debates en nuevas áreas como los derechos humanos, los derechos del individuo, el derecho penal, entre otros, donde se discuten principios antes rechazados –pero de gran peso en Occidente– como *nullum crimen, nulla poena sine lege*, presunción de la inocencia, independencia judicial, igualdad ante la ley, entre otros.[141] Bajo esta nueva apertura se hizo la reforma de 2004, que incluyó una nueva oración en el Artículo 33 constitucional: "El Estado respeta y salvaguarda los derechos humanos".[142]

De acuerdo con el jurista Li Lin, en estos treinta años de reforma y apertura hay varias lecciones legislativas que deben tomarse en cuenta; rescataremos tres. Dentro del rubro *La legislación deberá apegarse a la unidad orgánica del liderazgo del Partido Comunista chino y entendiendo al pueblo como gobernante del país y gobernado bajo un estado de derecho,* el autor señala que el "liderazgo del Partido es esencial para la

posición del pueblo como gobernante y para la creación de leyes de alta calidad, democráticas y científicas [...] gobernar al país bajo un Estado de derecho es la estrategia por excelencia del gobierno del Partido, para lo cual debe contarse con las leyes necesarias".[143] Esta idea indica que se está pensando en un Estado de derecho no liberal, donde la ley siga siendo un instrumento.

Bajo el apartado "La legislación debe tomar como base a la Constitución y a sus puntos de partida deberán ser los intereses del país y los intereses esenciales del pueblo", se lee:

> La legislación deberá tener como objetivo brindar la mayor protección a la mayoría de las personas [...]. Deberán crearse leyes consistentes con los intereses de todos los grupos étnicos, con los intereses del Estado y que beneficien la promoción y protección de los sistemas de productividad.[144]

El paradigma sobre el que se habla es el grupo, no el individuo; el título en sí nos remite a los principios dinásticos de supremacía de los intereses del Estado y a tomar al grupo como centro y no al individuo, lo cual también coincide con la concepción soviética del estado de derecho.

Un tercer extracto ubicado bajo el título "La legislación debe combinarse con importantes decisiones relacionadas con la reforma y la apertura, el desarrollo científico, y la estabilidad y la prosperidad del país", dice:

> Diferentes soluciones deberán aplicarse a los diferentes problemas dentro de la legislación; sobre aquellos asuntos de los cuales se haya obtenido cierta experiencia legislativa durante la reforma y la apertura deberá profundizarse, creando la reglamentación específica correspondiente; sobre los aspectos de los cuales no se tiene la experiencia legislativa necesaria, deberán crearse los reglamentos que contengan los lineamientos generales de dichos temas, dejando espacio para un futuro mejoramiento de los mismos. Para aquellos temas de los cuales no se tenga experiencia, ni opiniones consistentes, no deberá redactarse legislación alguna hasta que el tiempo para ello sea propicio".[145]

El párrafo anterior presenta un ejemplo de conjugación impecable del pensamiento de Mao y Deng sobre el proceso legislativo. Esta característica de su sistema legal es sin duda una de las claves de para su éxito económico, así como una manifestación de su propia forma de modernidad legal.

CONSIDERACIONES FINALES

Podemos finalizar señalando que a través de sus múltiples herencias, el derecho chino actual ha conservado principios jurídicos desde el derecho dinástico, en particular el de la *ley como herramienta al servicio del gobierno*; la revisión de las eras jurídicas ha mostrado que en los periodos formales ha habido particular interés por utilizar esta herramienta para sustentar las políticas públicas. En el último periodo se ha visto que el desarrollo del derecho —bajo teorías maoístas y dengistas— se ha enfocado a la ordenación de las relaciones económicas. Su maleabilidad y su carácter instrumental han posibilitado que el derecho sea una herramienta muy eficaz para el desarrollo económico, al crear ambientes de estabilidad y seguridad y permitir cuantos cambios fueran necesarios. Con certeza, una de las causas del desarrollo económico chino ha sido su sistema legal *ad hoc* y de *ensayo-error*. Pues si muchos países tratan de desarrollar sus planes económicos dentro de un sistema jurídico ya establecido, tienen que buscar los espacios por los cuales moverse y crecer; ciertamente, en su camino encontrarán topes que frenen su avance, si bien algunos, como los derechos de los trabajadores o el respeto a la biodiversidad, van en pos de un aprovechamiento del pueblo, otros pueden ser bloqueos de grupos de poder que no quieren perder su coto y mueven sus influencias para echar por tierra cambios que podrían beneficiar al país.

Día a día se incrementan las críticas a las prácticas de ley *ad hoc* y de *ensayo-error* porque no concuerdan con la *ley racional* occidental. Sin embargo, son estas mismas aproximaciones las que han dado buenos resultados, pues la práctica de adaptaciones ante situaciones reales les ha dado experiencia y ha mejorado sus posibilidadesde éxito. Si este método chino se elimina buscando la consecución deparámetros externos, seguramente resultará en una pérdida de flexibilidad y reducirá sus posibilidades de éxito económico como lo concibe el actual liderazgo.

A través de este recorrido exploratorio por los procesos de creación del derecho de la República Popular China han surgido muchos temas que deberían profundizarse en estudios posteriores, a fin de tener una visión más clara de la situación jurídica en China. Entre los primeros cuestionamientos está el de ahondar en el papel del Partido Comunista chino en la conformación del derecho, su papel en el Estado de derecho

(cualquiera que sea su naturaleza) y el papel de sus programas en relación con el proceso legislativo y, en especial, el constituyente; también queda pendiente analizar, en este escenario, el desempeño y los contrapesos de las instituciones político-administrativas; los diversos procesos legislativos y sus actores; la teoría y la práctica constitucional; hasta llegar a cuestionar el concepto mismo de *derecho*. En un proceso reflejo, no sólo deberían discutirse las concepciones chinas sino también las que damos por sentadas basados en nuestros respectivos sistemas legales.

BIBLIOGRAFÍA

Alford, William P., "Law, Law, What Law? Why Western Scholars of Chinese History and Society Have Not Had More to Say about its Law", *Modern China*, vol. 23, núm. 4, 1997 [*Jstor* Database, consultado el 26 de mayo de 2008].

Bedeski, Robert E., "The Concept of the State: Sun Yat-sen and Mao Tse-tung", *The China Quarterly*, núm. 70, junio, 1977 [*Jstor* Database, consultado el 11 de diciembre de 2008].

Bodde, Derk, "Basic Concepts of Chinese law, The Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107, núm. 5, 1963 [*Jstor*, consultado el 25 de abril de 2008]).

Bilancia, Philip R., *Dictionary of Chinese Law and Government*, Stanford, Stanford University Press, 1981.

Chakrabarty, Dipesh, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?", *Representations*, núm. 37, invierno, 1992 [*Jstor* Database, consultado el 5 de diciembre de 2007].

Chang Yu-Nan, "The Chinese Communist State System under the Constitution of 1954", *The Journal of Politics*, vol. 18, núm. 3, 1956 [*Jstor* Database, consultado el 12 de abril de 2008].

Cheng Tien-Hsi, "The Development and Reform of Chinese Law", *Current Legal Problems*, I, 1948, en Chen Jianfu, *Chinese Law*, *Towards an Understanding of Chinese Law*, *It's Nature and Development*, The Hague, Kluwer Law International, 1999.

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

_____, *Chinese Law*, *Towards an Understanding of Chinese Law*, *It's Nature and Development*, The Hague, Kluwer Law International, 1999.

Ch'ien Tuan-sheng, *The Government and Politics of China*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

Ch'ü T'ung-Tsu, *Law and Society in Traditional China*, París, Mouton & Co., 1961.

Constitución de la RPC 1978 (*Zhonghua Renmin Gongheguo Xianfa*, 1978) [http://www.humanrights.cn/china/rqfg/R60420011031154125.htm, consultado el 11 de mayo de 2010].

Cornejo, Romer, "China: Una revisión de cincuenta años de historia", en Eugenio Anguiano (coord.), *China contemporánea*, *la construcción de un país (desde 1949)*,

México, El Colegio de México, 2001.
Deng Xiaoping, "Emancipar la mente, actuar en función de la realidad y mirar unidos hacia delante, 13 de diciembre de 1978", en *Textos escogidos de Deng Xiaoping*, *1975-1982*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1984.
_____, "Excerpts from Talks given in Wuchang, Shenzhen, Zhuhai and Shanghai (18 de enero-21 de febrero, 1992)" [http://english.peopledaily.com.cn/dengxp/vol3/note/C0270.html, consultado el 4 de junio de 2008].
Dube, Saurabh, "Introduction: Enchantments of Modernity", *The South Atlantic Quarterly,* vol. 101, núm. 4, 2002, p. 734.
Finer, S. E., *Five Constitutions*, Sussex, Harvester Press, 1977.
González Casanova., J. A., "La idea de Constitución en Karl Löwenstein", s.f. [http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_139_075.pdf, consultado el 3 de abril de 2008].
Kelsen, Hans, *The Communist Theory of Law*, Nueva York, Fredererik A. Praeger Inc, 1955.
Leng Shao-chuan, "The Role of Law in the People's Republic of China as Reflecting Mao Tse-Tung's Influence", *The Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 68, núm. 3, 1977 [*Jstor* Database, consultado el 19 de febrero de 2009].
Li Lin, "Historia del derecho chino y su sistema jurídico contemporáneo", en Arturo Oropeza García (coord), *México-China*, *culturas y sistemas jurídicos comparados*, México, UNAM, 2008.
Lichtenstein, Natalie, "Law in China's Economic Development, An Essay from Afar", en J. A. Cohen & Stephen Hsu (eds.), *Understanding China's Legal System: Essays in Honor of Jerome A. Cohen,* Nueva York, New York University, 2003, [http://books.google.com.mx, consultado el 4 de marzo de 2010].
Liu Shao-chi, *Informe sobre el proyecto de Constitución de la República Popular China*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1961.
Losano, Mario G., *Los grandes sistemas jurídicos*, Madrid, Editorial Debate, 1982.
Lubman, Stanley B., *Bird in a Cage: Legal Reform in China after Mao*, California, Stanford University Press, 1999.
Mao Tse-tung, "On contradiction", en *Selected Works of Mao Tse-tung,* agosto de 1937 [http://www.marx2mao.com/Mao/OC37.html, consultado el 11 de marzo de 2008].
_____, "On the Draft Constitution of the People's Republic of China", 14 de junio de 1954 [http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-5/mswv5_37.htm, consultado el 2 de abril de 2009].
_____, "Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan", en *Selected Works of Mao Tse-tung*, marzo, 1927 [http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-1/mswv1_2.htm, consultado el 1 de junio de 2008].
Michael, Franz, "The Role of Law in Traditional, Nationalist and Communist China", *The China Quarterly*, núm. 9, enero-marzo, 1962 [*Jstor* Database, consultado el 14 de noviembre de 2008].
Mo Jihong, "El derecho constitucional en China", en Arturo Oropeza García (coord), *México-China*, *culturas y sistemas jurídicos comparados*, México, UNAM, 2008.

Oropeza García, Arturo (coord), *México-China*, *culturas y sistemas jurídicos comparados*, México, UNAM, 2008.

Pan Wei, "Toward a Consultative Rule of Law Regime in China", en Zhao Suisheng (ed.), *Debating Political Reform in China, Rule of Law vs. Democratization*, Nueva York, M. E. Sharpe, 2006. [http://books.google.com.mx, consultado el 15 de mayo de 2010].

Partido Comunista de China, "Communique of the Third Plenary Session of the 11th cpc Central Committee (Adopted on December 22, 1978)" [http://www.bjreview.com.cn/special/third_plenum_17thcpc/txt/2008-10/10/content_156226.htm, consultado el 25 de abril de 2008].

Peerenboom, Randall, *China's Long March toward Rule of Law*, Cambridge University Press, 2002.
[http://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam033/2002073483.pdf, consultado el 15 de mayo de 2010].

Potter, Pitman B, "The Chinese Legal System: Continuing Commitment to the Primacy of State Power", *The China Quarterly*, núm. 159, Special Issue: The People's Republic of China after 50 Years, 1999 [*Jstor* Database, consultado el 27 de abril de 2008].

_____, "Riding the Tiger: Legitimacy and Legal Culture in Post-Mao China", *The China Quarterly*, núm. 138, junio, 1994 [*Jstor* Database, consultado el 19 de febrero de 2009].

_____, *The Chinese Legal System: Globalization and Local Legal Culture*, Nueva York, Routledge Curzon, 2002.

Programa Común de la Conferencia Política Consultiva del Pueblo Chino, 1949 (*Zhongguo Renmin Xieshang Huiyi Gongtong Gangli),* [http://www.ccp.gov.cn/member/view_news.asp?id=3706, consultado el 7 de mayo de 2008].

Ruskola, Teemu, "Legal Orientalism", *Michigan Law Review*, vol. 101, núm. 1, octubre, 2002 [*Jstor* Database, consultado el 26 de abril de 2008].

Shih Chih-yu, "The Style of Chinese Constitutional Development: China and Taiwan*", International Journal of the Sociology of Law*, núm. 23, 1995, p. 372 [EBSCO Electronic Journals Service Database, consultado el 10 de diciembre de 2008].

Tao Xijing, "Guanyu wu si xianfa caoan de xuexi baogao (On the Report of Learning the Draft Constitution of 1959)", en Tao Xijin, *Xin Zhongguo fazhi jianshe (The Establishment of a Legal System in the New China)*, Tianjin, Nankai University Press, 1988.

Vergottini, Giuseppe de, *Derecho constitucional comparado*, México, UNAM/SEPS, 2004.

Vyshinsky, Andrei Y., *The Law of the Soviet State*, Nueva York, The MacMillan Company, 1961.

Wong Kam C., "Human Rights and Limitation of State Power: The Discovery of Constitutionalism in the People's Republic of China", *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law 1*, 1-37, 2006 [*Legal Collection* Database, consultado el 20 de abril de 2008].

Zhang Baohui, "Toward the Rule of Law, Why China's Path will Be Different from the West", en Zhao Suisheng (ed.), *Debating Political Reform in China, Rule of Law vs. Democratization*, Nueva York, M. E. Sharpe, 2006 [http://books.google.com.mx, consultado el 15 de mayo de 2010].

Zhang Youyu, “On Strengthening the Socialist Legal System”, *Social Sciences in China* (*Zhongguo Shehui Kexue*) núm. 6, 1981.

NOTAS

Agradezco a los lectores anónimos sus observaciones. Los errores son míos.

1 Teemu Ruskola, “Legal Orientalism”, *Michigan Law Review*, vol. 101, núm. 1, octubre, 2002, pp. 222-223. [*Jstor* Database, consultado el 26 de abril de 2008.] Al trabajar con textos que tenían este enfoque, sinólogos como Arthur Wright, Etienne Balazs, Hans Bielenstein, Wolfram Eberhard, Jacques Gernet, Henri Maspero, entre otros, infravaloraron el rol legal, considerando al derecho penal como la única manifestación importante del mismo (como ejemplo, cf. Derk Bodde, “Basic Concepts of Chinese Law, The Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107, núm. 5, 1963 [*Jstor*, consultado el 25 de abril de 2008]). Esta tergiversación comenzó a cambiar con una nueva generación de sinólogos juristas y nuevas traducciones de códigos y documentos administrativos. Cf. William P. Alford, “Law, Law, What Law? Why Western Scholars of Chinese History and Society Have Not Had More to Say about its Law”, *Modern China*, vol. 23, núm. 4, 1997 [Jstor Database, consultado el 26 de mayo de 2008].

2 Cf. Ruskola, “Legal Orientalism”, *op. cit.*, p. 183; Stanley B. Lubman, *Bird in a Cage: Legal Reform in China after Mao*, California, Stanford University Press, 1999, pp. 1-2.

3 Ruskola, “Legal Orientalism”, *op. cit.*, pp. 182, 214-215, 152.

4 *Ibid*. p. 184.

5 Lubman, *Bird in a Cage… op. cit.*, p. 12.

6 Ruskola, “Legal Orientalism”, *op. cit.*, pp. 227-229.

7 Para ver un primer esfuerzo de este intercambio, así como de la conveniencia de presentar el contexto chino más amplio, cf. Arturo Oropeza García (coord), *México-China, culturas y sistemas jurídicos comparados*, México, UNAM, 2008.

8 Cf. Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts?”, *Representations*, núm. 37, invierno, 1992 [*Jstor* Database, consultado el 5 de diciembre de 2007].

9 Cf. Saurabh Dube, “Introduction: Enchantments of Modernity”, *The South Atlantic Quarterly,* vol. 101, núm. 4, 2002, p. 734.

10 Mario G. Losano, *Los grandes sistemas jurídicos*, Madrid, Editorial Debate, 1982, p. 152; cabe señalar que existen teóricos que colocan el derecho soviético o el chino dentro de otras familias jurídicas, cf. Giuseppe de Vergottini, *Derecho constitucional comparado*, México, UNAM/SEPS, 2004, pp. 47-49.

11 Es necesario señalar que probablemente el derecho chino también se nutrió de otras experiencias, pero en el presente trabajo sólo se tomarán las influencias arriba mencionadas.

12 Si bien diversos autores utilizan el binomio *derecho tradicional* y *derecho moderno* para referirse, respectivamente, al derecho dinástico (o derecho imperial) y al derecho

republicano, en esta sección cuestionaremos la validez de esta idea al mostrar que no existe un corte tajante entre ambos; *derecho tradicional* y *derecho moderno* también implican dos momentos dentro de una concepción unilineal de desarrollo, que dentro de la República Popular China (RPC) sería más correcto denominar como *derecho feudal*, *derecho comunista con características chinas*, entre otros. En este texto no recurriremos a los términos *derecho tradicional*, *derecho moderno* ni *derecho feudal*, excepto en las citas textuales.

13 Cheng Tien-Hsi, "The Development and Reform of Chinese Law", *Current Legal Problems*, i, 1948, citado en Chen Jianfu, *Chinese Law*, *Towards an Unders-tanding of Chinese Law*, *it's Nature and Development*, The Hague, Kluwer Law International, 1999, p. 19.

14 Esta familia jurídica tiene como eje central el derecho chino y su periodo de formación abarca del año 221 a. C. al 907, siendo su área geográfica de influencia el este de Asia, la península coreana, las islas de Japón, las islas Liuqiu y parte de la península Indochina. Cf. Li Lin, "Historia del derecho chino y su sistema jurídico contemporáneo", en Oropeza García (coord), *México-China… op. cit.*, p. 27.

15 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 18-22.

16 Philip R. Bilancia, *Dictionary of Chinese Law and Government*, Stanford, Stanford University Press, 1981, p. vii.

17 Ch'ien Tuan-sheng, *The Government and Politics of China*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 248.

18 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 14-15; es importante recalcar que no se quiere decir que los principios del derecho dinástico hayan permanecido de forma constante a través de cuatro mil años; para explorar su desarrollo se requeriría un estudio particular de cada principio.

19 *Ibid.*, pp. 15-17.

20 A lo que se llama los *Tres principios del pueblo* son una serie de lecturas presentadas por Sun Yat-sen después del Primer Congreso Nacional del Guomindang (GMD) en 1924. Ahí estableció sus ideas básicas sobre la revolución china en tres principios, cuya secuencia "parece indicar un grupo de prioridades que debían seguirse a fin de construir el Estado chino": *a) Nacionalismo*: es una teoría de la sociedad, donde ésta es la base del Estado; *b) Democracia*: se ocupa de las instituciones del Estado, y describe la relación entre la sociedad y las instituciones políticas de autoridad; *c) Bienestar de la gente*: se refiere a la justicia distributiva. Robert E. Bedeski, "The Concept of the State: Sun Yat-sen and Mao Tse-tung", *The China Quarterly*, *The China Quarterly*, núm. 70, junio, 1977, p. 339 [*Jstor* Database, consultado el 11 de diciembre de 2008].

21 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 24.

22 *Ibid.*, p. 26.

23 *Ibid.*, pp. 27-28.

24 *Ibid.*, p. 24.

25 *Ibid.*, pp. 25-26, 28.

26 Franz Michael, "The Role of Law in Traditional, Nationalist and Communist China", *The China Quarterly*, núm. 9, enero-marzo, 1962, p. 133 [*Jstor* Database, consultado el 14

de noviembre de 2008].

27 Idea proveniente de la influencia rusa. Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 62-63.

28 Bedeski, "The Concept…", *op. cit.*, p. 354. Un ejemplo de la integración del derecho del GMD a la RPC es la creación de la Ley de Matrimonio de la RPC (1950), la cual, según Chen Jianfu, se basaba más en el Código Civil de la República China (1931) que en las Regulaciones de la República Soviética China Sobre el Matrimonio (1931) o Ley de Matrimonio de la República Soviética China (1934). Cf. Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 252-255.

29 Cfr. *Programa Común de la Conferencia Política Consultiva del Pueblo Chino*, 1949, (*Zhongguo Renmin Xieshang Huiyi Gongtong Gangli*) [http://www.ccp.gov.cn/member/view_news.asp?id=3706, consultado el 7 de mayo de 2008].

30 Según Chen Jianfu, un ejemplo de la integración del derecho del GMD es la creación de la Ley de Matrimonio (1950) de la RPC que se basaba más en el Código Civil de la República China (1931) que en las Regulaciones de la República Soviética China Sobre el Matrimonio (1931) o en la Ley de Matrimonio de la República Soviética China (1934). Cf. Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 252-255.

31 Andrei Y. Vyshinsky, *The Law of the Soviet State*, Nueva York, The MacMi-llan Company, 1961, p. 13. Cabe recalcar que para Hans Kelsen la teoría marxista del derecho es un fracaso porque carece de un análisis estructural de un sistema específico de normas (una interpretación normativa de la ley) que sustituye por "una investigación sociológica sobre las condiciones bajo las cuales un sistema normativo como tal llega a existir y es efectivo", convirtiendo este análisis en "una variación de la jurisprudencia sociológica". Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law*, Nueva York, Fredererik A. Praeger Inc., 1955, p. 193.

32 El desvanecimiento inmediato de todo derecho sólo sería posible si "la transición del capitalismo al comunismo fuera sin periodo transitivo, lo cual es inimaginable sin descender en la utopía". Vyshinsky, *op. cit.*, pp. 57-58.

33 Vergottini, *Derecho constitucional… op. cit.*, pp. 585, 590.

34 Leng Shao-chuan, "The Role of Law in the People's Republic of China as Reflecting Mao Tse-Tung's Influence", *The Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 68, núm. 3, 1977, p. 366 [*Jstor* Database, consultado el 19 de febrero de 2009].

35 Pitman B. Potter, "The Chinese Legal System: Continuing Commitment to the Primacy of State Power", *The China Quarterly*, núm. 159, Special Issue: The People's Republic of China after 50 Years, 1999, pp. 674-675 [*Jstor* Database, consultado el 27 de abril de 2008].

36 Leng, "The Role of Law…", *op. cit.*, pp. 356-357. Cabe señalar que esta declaración fue hecha cuando persistía un modelo informal (*infra*).

37 *Ibid*., p. 357.

38 Curiosamente para Confucio "la influencia moral era básica y el castigo suplementario". Ch'ü T'ung-Tsu, *Law and Society in Traditional China*, París, Mouton & Co., 1961, p. 269, citado en Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 10.

39 Leng, "The Role of Law…", *op. cit.*, p. 357.

40 A partir de la dialéctica materialista de Hegel, Marx, Lenin y Engels, Mao establece que la ley de opuestos está presente en todos los procesos y fenómenos existentes (incluido el pensamiento subjetivo), permeándolos de principio a fin. La contradicción está formada por tendencias mutuamente excluyentes y opuestas, las cuales están interconectadas, son interdependientes y pueden transformarse la una en la otra. La interconexión de los opuestos, la naturaleza cambiante de las contradicciones y su diversidad (principales, secundarias, antagónicas y no antagónicas) conlleva a la necesidad de usar diferentes métodos para resolverlas. Cfr. Mao Tsetung, "On Contradiction", en *Selected Works of Mao Tse-tung* agosto de 1937 [http://www.marx2mao.com/Mao/OC37.html, consultado el 11 de marzo de 2008].

41 Leng, *op. cit.*, p. 366.

42 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 358-359.

43 Lo Fu (Chang Wen-t'ien), "Be Merciless Toward Our Class Enemies", *Toucheng*, vol. 3, núm. 49, marzo, 1934, citado en Leng, *op. cit.*, p. 357.

44 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 34.

45 Wong Kam C., "Human Rights and Limitation of State Power: The Discovery of Constitutionalism in the People's Republic of China", *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law* 1: 1-37, 2006, p. 22 [*Legal Collection* Database, consultado el 20 de abril de 2008].

46 Leng, *op. cit.,* p. 357.

47 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 34.

48 Mao Tsetung, "Report on an investigation of the peasant movement in Hunan", en *Selected Works of Mao Tse-tung*, marzo, 1927 [http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-1/mswv1_2.htm, consultado el 1 de junio de 2008].

49 Wong, "Human Rights…", *op. cit.*, p. 23.

50 Leng, *op. cit.*, p. 357.

51 J. A. González Casanova, "La idea de Constitución en Karl Löwenstein", s.f., p. 89. [http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_139_075.pdf, consultado el 3 de abril de 2008].

52 S. E. Finer, *Five Constitutions*, Sussex, Harvester Press, 1977, pp. 21-22. Citado en Wong, "Human Rights…", *op. cit.*, p. 16.

53 González Casanova, "La idea de Constitución…", *op. cit.*, pp. 75, 90.

54 Vyshinsky, *The Law… op. cit.,* p. 87.

55 Vergottini, *Derecho constitucional… op. cit.*, pp. 118-119, 592-593.

56 Chang Yu-Nan, "The Chinese Communist State System Under the Constitution of 1954", *The Journal of Politics*, vol. 18, núm. 3, 1956, p. 520 [*Jstor* Database, consultado el 12 de abril de 2008].

57 *Ibid.*, p. 522.

58 T. Ruskola presenta una comparación con los estadounidenses, quienes aprecian de modo especial al cambio pero se sienten orgullosos de que "su Constitución ha permanecido prácticamente inalterada desde su adopción (es decir, hay enmiendas pero no

un cambio de instrumento jurídico). Explica: "Aunque la falta de cambio en la cultura política china es comúnmente clasificada negativamente como 'estancamiento', una similar ausencia de cambio en el caso estadounidense representa una cualidad positiva o 'estabilidad'; no es esclavitud a la tradición sino una admirable fidelidad a quienes 'realmente' somos Nosotros, el Pueblo. De hecho, hay que considerar las enormes cantidades de energía intelectual de los originalistas constitucionales, por ejemplo, para explicar devotamente a los estadounidenses contemporáneos porqué EUA debe ser regida por un acuerdo convenido por un grupo de propietarios blancos en Filadelfia en 1789. La esperanza de que estos hombres puedan regirnos desde sus tumbas seguramente es una forma equivalente al culto a los ancestros exhortado por Confucio". Ruskola, "Legal Orientalism", *op. cit.,* pp. 224-225.

59 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.,* p. 42.

60 Si bien Löwenstein sitúa dentro de esta última categoría a las constituciones socialistas (igual que a las fascistas) porque sirven a "fines ideológicos autocráticos y antiliberales", no utilizaremos esta concepción. Cfr. González Casanova, "La idea de Constitución…", *op. cit.*, pp. 92-95.

61 Wong, "Human Rights…", *op. cit.*, p. 21.

62 Romer Cornejo, "China: Una revisión de cincuenta años de historia", en Eugenio Anguiano (Coord), *China contemporánea*, *la construcción de un país (desde 1949)*, México, El Colegio de México, 2001, p. 15.

63 De aquí en adelante, *Programa Común.*

64 Tras señalar la alianza de las clases democráticas para luchar contra el imperialismo, el feudalismo y el capitalismo-burócrata (Art. 1); se señaló la reunificación nacional (Art. 2); la transición económica —con el comienzo del reparto de la tierra, la permisión de la pequeña burguesía y el cambio en la orientación nacional de agricultura a industria— (Art. 3); las libertades del pueblo (Art. 5) y la igualdad de la mujer (Art. 6); suprimir a los contrarrevolucionarios y forzarlos para trabajar en su autotransformación so pena de sanciones severas en caso de reincidencia (Art. 7); defensa de la patria y obediencia de la ley (Art. 8). Cfr. *Programa Común…*, *op. cit.*

65 Wong, "Human Rights…", *op. cit.*, pp. 17-18.

66 Cf. Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.,* p. 253.

67 Shih Chih-yu, "The Style of Chinese Constitutional Development: China and Taiwan"*, International Journal of the Sociology of Law*, núm. 23, 1995, p. 372 [*EBSCO Electronic Journals Service* Database, consultado el 10 de diciembre de 2008].

68 Chang, "The Chinese Communist State…", *op. cit.*, p. 523.

69 Leng, "The Role of Law…", *op. cit.*, p. 358.

70 Shih, "The Style…", *op. cit.*, p. 372.

71 Mao Tsetung, "On the Draft Constitution of the People's Republic of China", 14 de junio de 1954 [http://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-5/mswv5_37.htm, consultado el 2 de abril de 2009]. Cabe mencionar que Mao reconoce la influencia de las Constituciones de Qing, las nacionalistas y las de los Señores de la Guerra, las cuales —por su obscuridad— se omiten en este trabajo; para un primer acercamiento a los documentos omitidos. Cfr. Chen, *op. cit.*, pp. 60-63.

72 Mao, “On the Draft …”, *op. cit.*

73 Shih, “The Style…”, *op. cit.,* p. 373.

74 Su consecución se aseguraba por medio del reconocimiento de la diversidad de sistemas de propiedad (Art. 5), para después especificar la propiedad del pueblo (Art. 6), de las cooperativas (Art. 7), de los campesinos (Art. 8), de los trabajadores no agrícolas (Art. 9), de los capitalistas (Art. 10). Cf. *Constitución de la República Popular China.* (1954). Consultado en Liu Shao-chi, *Informe sobre el proyecto de Constitución de la República Popular China*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1961, pp. 77-83.

75 Tao Xijing, “Guanyu wu si xianfa caoan de xuexi baogao (On the Report of Learning the Draft Constitution of 1959)”, en Tao Xijin, *Xin Zhongguo fazhi jianshe (The Establishment of a Legal System in the New China)*, Tianjin, Nankai University Press, 1988, p. 33, citado por Shih, “The Style…”, *op. cit...*, p. 373.

76 Shih, “The Style…”, *op. cit.*, p. 372; Chang, “The Chinese Communist State…”, *op. cit.*, p. 525.

77 Wong, “Human Rights…”, *op. cit.*, p. 37.

78 Chang, “The Chinese Communist State…”, *op. cit.*, pp. 520-522.

79 Wong, *op. cit.*, p. 37.

80 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 65-66.

81 Leng, “The Role of Law…”, *op. cit.*, p. 359.

82 Mo Jihong, “El derecho constitucional en China”, en Oropeza García (coord), *México-China… op. cit.*, pp. 98- 99.

83 La Constitución de 1954 establece: Artículo 28. La Asamblea Popular Nacional tiene derecho a separar de su cargo a las personas siguientes: Presidente y Vicepresidente de la República Popular China. Cfr. *Constitución de la República Popular China* (1954), consultado en Liu, *Informe… op. cit.*

84 Leng, “The Role of Law…”, *op. cit.*, p. 360.

85 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.,* p. 66; Shih, “The Style…”, *op. cit.*, pp. 373-374.

86 Mo, “El derecho constitucional en China”, *op. cit.*, p. 99.

87 Leng, “The Role of Law…”, *op. cit.*, p. 361.

88 Shih, *op. cit.*, p. 376.

89 Leng, *op. cit.*, pp. 360-361.

90 Shih, “The Style…”, *op. cit.,* p. 373.

91 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 66.

92 Shih, *op. cit.*, p. 373.

93 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 66.

94 Por ejemplo, el Artículo 45 de la Constitución de 1978 retoma los “cuatro grandes derechos” —hablar libremente, expresar puntos de vista libremente, debates en masa y carteles con grandes caracteres (大鸣、大放、大辩论、大字报)— ya expresados en el artículo 13 de la Constitución de 1975.

95 Textualmente se estipula: “第一次无产阶级文化大革命的胜利结束，使我国社会主义革命和社会主义建设进入了新的发展时期。根据中国共产党 在整个社会主义历史阶段的基本路线，全国人民在新时期的总任务是：坚持无产阶级专政下的继

续革命，开展阶级斗争、生产斗争和科学实验三大革命运动，在本世纪内把我国建设成为农业、工业、国防和科学技术现代化的伟大的社会主义强国”。*Constitución de la RPC 1978* 中华人民共和国宪法(Zhonghua Renmin Gongheguo Xianfa, 1978) [http://china.findlaw.cn/fagui/gj/21/14.html, consultado el 11 de mayo de 2010].

96 *Ibid.*, p. 40.

97 Li Lin, “Historia del derecho chino y su sistema jurídico contemporáneo”, en Oropeza García (coord), *México-China… op. cit.*, p. 31.

98 Partido Comunista de China, “Communique of the Third Plenary Session of the 11th CPC Central Committee (Adopted on December 22, 1978)” [http://www.bjreview.com.cn/special/third_plenum_17thcpc/txt/2008-10/10/content_156226.htm, consultado el 25 de abril de 2008].

99 Deng Xiaoping, “Emancipar la mente, actuar en función de la realidad y mirar unidos hacia delante, 13 de diciembre de 1978”, en *Textos Escogidos de Deng Xiaoping*, *1975-1982*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1984, p. 178.

100 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 43.

101 Deng, “Emancipar la mente…”, *op. cit.*, p. 178.

102 Chen, *op. cit.*, p. 68-69. Los “cuatro principios fundamentales” para alcanzar la modernización fueron expuestos por Deng Xiaoping en marzo de 1979, e incluyen: mantener el camino socialista, la dictadura del proletariado, el liderazgo del PCC, y el marxismo-leninismo así como el pensamiento de Mao Zedong. Deng, “Excerpts from talks given in Wuchang, Shenzhen, Zhuhai and Shanghai (18 de enero-21 de febrero, 1992)” [http://english.peopledaily.com.cn/dengxp/vol3/note/C0270.html, consultado el 4 de junio de 2008].

103 Shih, “The Style…”, *op. cit.*, pp. 378, 390.

104 Wong, “Human Rights…”, *op. cit.*, p. 37.

105 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 69.

106 Li Lin, “Historia…”, *op. cit.*, p. 33.

107 Shih, “The Style…”, *op. cit.,* p. 380.

108 En la Constitución del partido (adoptada en el 12º Congreso, en septiembre de 1982) se estipuló que las actividades del partido deberían conducirse dentro de los márgenes constitucionales y legales. “Parece, al menos teóricamente, que el PCC debe operar dentro de la constitución y la ley”. Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 70-71.

109 Shih, *op. cit.*, p. 379.

110 Natalie Lichtenstein, “Law in China’s Economic Development, An Essay from Afar”, en J. A. Cohen & Stephen Hsu (ed.), *Understanding China’s Legal System: Essays in Honor of Jerome A Cohen,* Nueva York, New York University, 2003, pp. 274, 282, 278 [http://books.google.com.mx, consultado el 4 de marzo de 2010].

111 Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 356.

112 Potter, “The Chinese Legal System: Continuing…”, *op. cit.*, p. 673.

113 Potter, *The Chinese Legal System: Globalization and Local Legal Culture*, Nueva York, Routledge Curzon, 2002, p. 4.

114 Chen, *Chinese Law*, *Context and Transformation*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2008, p. 54.

115 Potter, "The Chinese Legal System: Continuing…", *op. cit.*, p. 678.

116 Potter, "Riding the Tiger: Legitimacy and Legal Culture in Post-Mao China", *The China Quarterly*, núm. 138, junio, 1994, p. 341 [*Jstor* Database, consultado el 19 de febrero de 2009].

117 Chen, *Chinese Law*, *Context… op. cit.*, p. 54-55.

118 Chen, *op. cit*., p. 41.

119 Potter, *The Chinese Legal System: Globalization… op. cit.*, pp 4-5.

120 Cfr. Reforma a la Constitución de la República Popular China, adoptada en la Primera Sesión de la Séptima APN, 12 de abril 1988.

121 Deng, "Excerpts…", *op. cit.*

122 Chen, *Chinese Law, Context… op. cit.*, p. 61.

123 Cf. Reforma a la Constitución de la República Popular China, adoptada en la Primera Sesión de la Octava APN, 29 de marzo de 1993.

124 Chen, *op. cit.*, p. 62.

125 Chen, *Chinese Law, Towards… op. cit.*, pp. 52, 54.

126 Chen, *Chinese Law, Context… op. cit.*, pp. 56-57, 61.

127 *Ibid.*, pp. 63-64.

128 Li Lin, "Historia…", *op. cit.*, p. 31.

129 Textualmente dice: "第五条　中华人民共和国实行依法治国，建设社会主义法治国家". Cfr. Reforma a la Constitución de la República Popular China, adoptada en la Segunda Sesión de la Novena APN, el 14 de marzo de 2004.

130 Cfr. Pan Wei, "Toward a Consultative Rule of Law Regime in China", en Zhao Suisheng (ed.), *Debating Political Reform in China, Rule of Law vs. Democratization*, Nueva York, M. E. Sharpe, 2006, pp. 4-5, http://books.google.com.mx consultado el 15 de mayo de 2010; Randall Peerenboom, *China's Long March toward Rule of Law*, Cambridge University Press, 2002, p. 8 [http://books.google.com.mx, consultado el 15 de mayo de 2010].

131 Cfr. Potter, "The Chinese Legal System: Continuing…", *op. cit.*, p. 673.

132 Como ejemplo, cf. Zhang Baohui, "Toward the Rule of Law, Why China's Path will Be Different from the West", en Zhao Suisheng (ed.), *Debating Political Reform in China, Rule of Law vs. Democratization*, Nueva York, M. E. Sharpe, 2006 [http://books.google.com.mx, consultado el 15 de mayo de 2010].

133 Peerenboom, *op. cit.*, pp. 3, 5.

134 Cf. Vergottini, *Derecho constitucional… op. cit.*, pp. 592-593, 598.

135 Zhang Youyu, "On Strengthening the Socialist Legal System", *Social Sciences in China* (*Zhongguo Shehui Kexue*) núm. 6, 1981, citado por Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, pp. 41-42.

136 Peerenboom, *op. cit.*, p. 3.

137 *Ibid.*, pp. 5, 10-11.

138 Lawyers Committee for Human Rights, "Criminal Justice with Chinese Characteristics: China's Criminal Process and Violations of Human Rights", Nueva York,

s.e., 1993, citado por Chen, *Chinese Law*, *Towards… op. cit.*, p. 355.

139 Cfr. Pan, "Toward a Consultative Rule…", *op. cit.*, pp. 5-6.

140 Chen, *Chinese Law, Context… op. cit.*, pp. 64-65.

141 *Ibid.*, pp. 63-64.

142 Textualmente se estipula: "第三十三条 [...] 国家尊重和保障人权"。

Cfr. Reforma a la Constitución de la República Popular China, adoptada en la Segunda Sesión de la décima APN, el 15 de marzo de 1999.

143 Li, "Historia del derecho chino…", *op. cit.*, p. 48

144 *Ibid.*, p. 44.

145 *Ibid.*, pp. 45-46.

VII. RECTIFICACIÓN DE LOS NOMBRES Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES EN LA REPÚBLICA POPULAR CHINA

Francisco Javier Haro Navejas

En este capítulo del libro en homenaje a Flora Botton Beja se recuperan planteamientos hechos con antelación por diversos autores, y se presentan otros nuevos como fundamento para una antropología de las relaciones internacionales, la cual estudiaría, al menos parcialmente, las políticas internacionales de la República Popular China (RPC) en su vertiente gubernamental a partir del análisis de la metaetnicidad china,[1] la cual tiene como cimiento la existencia y papel central del Partido Comunista Chino (PCC). De acuerdo con el canon oficial: *de no existir el Partido Comunista, no existiría la China nueva*.[2]

En las páginas que siguen se explican los elementos constitucionales de la identidad, sus aspectos discursivos, la importancia de la rectificación contemporánea de los nombres en la creación de identidades, el surgimiento de nuevas identidades, y sus niveles espaciales, que son algunos de los componentes más importantes de instrumentos conceptuales que permiten explicar diferentes procesos sociales en la RPC, como el de la política exterior.[3]

HISTORIA, CONSTITUCIÓN Y DISCURSO ÉTNICO

En términos metodológicos, el estudio de las políticas internacionales chinas, cada vez más analizadas, es separada de lo identitario, que es un tema en ascenso.[4] Igualmente pasa en sentido inverso, aunquela conexión ha resultado más sencilla, al menos se han conectado desde hace un tiempo considerable algunos de los puntos, como ha sido el caso de Spence, quien explicó la importancia de las llamadas minorías nacionales para la unificación de China y su relación con los asuntos externos.[5]

De acuerdo con la perspectiva de estas páginas, ambos aspectos pueden abordarse como un todo, al menos sobre la base de una antropología de las relaciones internacionales, instrumento sustentado en la premisa de que los seres humanos, en su conjunto y en diferentes ámbitos, son creadores y actores tanto de la sociedad como del sistema internacionales; es decir, crean su realidad e instituciones en contextos históricos determinados. Su actuación es a partir de la creación y recreación de identidades múltiples. Para entender el comportamiento internacional de un país y su actividad en el sistema y la sociedad internacionales es preciso concebir cómo se ha dado la construcción-invención de su identidad, lo que permitirá la formulación de políticas internacionales, en este caso de la República Popular China.

No se puede gobernar un país adecuadamente ni tener una exitosa intervención internacional si se carece de identidad precisa. Primero, ésta tendría que ser considerablemente clara para los habitantes de la nación en cuestión y evitar los vacíos identitarios; segundo, tiene que ser transmitida de la forma más precisa posible a los miembros del sistema internacional con el fin de que éste funcione de forma más adecuada, pero sobre todo que el transmisor sea exitoso en la arena mundial. El egoísmo, los intereses particulares, de todos los actores políticos y la lucha por el poder de los Estados-gobierno pueden ser mejor contextualizados en su devenir en función de sus identidades.

Los gobiernos, en principio, actúan de acuerdo con su identidad, la cual es una combinación de elementos creados de forma voluntaria y de otros que han sido impuestos por fuerzas externas; además es la conjunción de propuestas encontradas surgidas en el interior de determinados sistemas políticos, siempre plurales en materia identitaria, aunque no necesariamente en términos organizativos. Tanto los actores del sistema internacional como de la sociedad internacional poseen identidades múltiples: étnicas, políticas, culturales, entre otras. Las construyen-inventan a partir de ideas surgidas de su historia y de la interacción con otros actores.[6] Son producto lo mismo de la continuidad como de la ruptura, son permanentes solamente en su forma y, ocasionalmente, en su nombre. Se construyen y reconstruyen constantemente, no siempre son las mismas.

El conocimiento de las identidades, lo mismo del enemigo que del amigo, permite tomar las acciones adecuadas ya sea para combatir o cooperar. Las

identidades ayudan a crear reglas del juego más claras, precisas y obedecibles. Gracias a las identidades se puede saber, con certidumbre aceptable y conforme a contextos específicos, las maneras en las cuales se van a comportar los actores políticos. En China, un punto de partida, como ya lo acotaba Spence, es el de la etnicidad, la cual se sitúa más allá de lo meramente étnico para adquirir características esencialmente de lealtad política; además, se trata de una sociedad esencialmente multiétnica, no solamente en el sentido de que existen muchas etnias, sino en la medida que estás se encuentran en muchos sentidos amalgamadas y cuentan con características múltiples.

El problema de la multietnicidad existente en China, conjunto de complejos procesos sociales, no puede ser reducido a lo evidente solamente en función de la clasificación oficial: socialismo de mercado, o a tautologías del tipo: las minorías nacionales son minorías nacionales. Se podría constatar, según una simplificación dominante, que existen 56 grupos étnicos. Con la aclaración de que uno de ellos, los *han*, sería hegemónicamente mayoritario y homogéneo con más de 90% de la población. Se asume que lo anterior siempre ha sido de esa forma, por ello así será. El gobierno, de acuerdo con esta visión, reconoció algo que existía y les otorgó derechos a las denominadas 55 minorías nacionales (*shaoshu minzu*). Se piensa que la historia está hecha, solamente habría que describirla o constatarla, cuando en los hechos ha sido y es construida en una doble perspectiva: como práctica y como discurso. La multietnicidad, como la conocemos, ha sido una compleja construcción práctica y discursiva a posteriori, no es algo que fatalmente ha concluido de determinada forma, mucho menos que siempre haya sido de esa manera. No se nace chino, al menos no en términos sociales. Se llega a ser chino en un "universo culturalmente definido con fronteras negociadas, donde los atributos de la 'sinidad` no son culturalmente predeterminados o inmutables"; por el contrario, forman parte del proceso histórico que se remonta "al pasado reciente".[7] Pero además, como se verá adelante, la sinidad prosigue transformándose y se convierte en un instrumento esencial tanto para el impulso del crecimiento económico como para la definición del lugar de China en el mundo.

De lo anterior se puede colegir, como afirma Chun,[8] que la idea de las identidades es relativamente nueva, sujeta a diversas visiones en la medida que todas las ideas de cultura o de identidad "tienen que ser *construcciones* por naturaleza"; por lo mismo, la cultura es algo que además de imaginarse,[9] es una parte pequeña y transitoria de los procesos históricos y cristaliza en autoridad-poder e instituciones, aspecto de más largo alcance y creador, a su vez, de nuevas identidades. A partir de lo anterior se puede abordar el problema de la construcción identitaria a la luz constitucional, por lo menos en una primera aproximación.

En la esencia identitaria china, sobre todo en su versión gubernamental, lo mismo en política que en derecho, subyace el elemento antropológico aprisionado por lo político: la definición del ser chino, la sinidad, como país y como individualidad, y su relación con una interpretación del pasado donde las masas, pero sobre todo el partido, son esenciales. Se trata de una recreación de la identidad a partir de hechos históricos comprobables, pero sobre todo de una particular interpretación de los mismos: las intrusiones extranjeras, en especial a partir de la primera Guerra del Opio (1839-1842). Según la recreación identitaria constitucional-política, las acciones imperialistas fueron unidimensionalmente violentas y obligaron a las elites a buscar nuevas formas de organización estatal que les permitieran enfrentar a los ejércitos extranjeros. Al mismo tiempo, incluso por lo anterior, se trató de un proceso multidimensional igualmente intelectual, donde políticos e intelectuales abrevaron de múltiples corrientes europeas de pensamiento.[10] Al ser ruptura, muy profunda por momentos, como durante el movimiento 4 de Mayo (1919), igualmente siguieron fijos muchos hilos de continuidad, como se ha manifestado en el uso de conceptos y vocabulario del confucianismo, principalmente pero no de forma única, como se analiza adelante.

El discurso identitario, construido a partir de interpretaciones del pasado, ha cristalizado en ejercicios discursivos. Pero no solamente ha implicado lo discursivo, como ha quedado establecido antes: lo identitario se expresa en instituciones y en leyes, no solamente en el imaginario e inasible. La Constitución vigente, aprobada el 4 de diciembre de 1982,[11] sintetiza en su preámbulo algunos de los elementos discursivos esenciales que son la base para la construcción étnica. Se trata del marco jurídico que regula las

relaciones entre las diferentes nacionalidades, pero también se trata del elemento legal esencial que ofrece los principios para la actuación dentro del sistema internacional, actuación que está en función de la identidad manifestada. El preámbulo constitucional ofrece la visión del liderazgo sobre la identidad, la cual considera a China como un "Estado unificado construido conjuntamente por el pueblo de todas sus nacionalidades". Se trata del elemento identitario base, fundacional, del Estado chino transmitido al mundo: pese o gracias a la diversidad se cuenta con cohesión, la cual estaba ausente en el siglo XIX y por lo cual China fue vencida. Por lo tanto, los extranjeros lidian con un Estado fuerte capaz de hacerles frente, y de ser necesario, de forma violenta.

Las ideas centrales del documento son las siguientes:

- Todas las nacionalidades han creado una "cultura espléndida" y tienen una "tradición revolucionaria gloriosa".
- Gracias al liderazgo del Partido Comunista Chino (PCC), dirigido por Mao Zedong, el pueblo chino "derrocó al gobierno del imperialismo, del feudalismo y del capitalismo burocrático".
- Bajo el liderazgo del instrumento partidario, con la guía del marxismo-leninismo y el pensamiento de Mao Zedong, el pueblo de todas las nacionalidades logró la victoria de la revolución y el éxito del socialismo.
- Asimismo, con ese mismo liderazgo partidario, el pueblo de todas las nacionalidades seguirá defendiendo la dictadura democrática popular y continuará sobre el camino socialista, además de que mejorará las instituciones socialistas, perfeccionará el sistema legal socialista y trabajará para modernizar industria, agricultura, defensa nacional y la ciencia y la tecnología para convertir a la RPC en "un país socialista con un alto nivel de cultura y democracia".
- Con el fin de salvaguardar la unidad de todas las nacionalidades "es necesario combatir el chovinismo de la gran nación, sobre todo el chovinismo *han* y el chovinismo local".
- Lo cual se relaciona con el apoyo a todos y de todos los pueblos del mundo, al que China liga su futuro. De ahí que el Estado mantenga una política exterior independiente, sustentada en los cinco principios: respeto a la soberanía y a la integridad territorial, mutua no agresión, no intervención en asuntos internos, igualdad y beneficio mutuo,

coexistencia pacífica en el desarrollo de las relaciones diplomáticas y en los intercambios culturales y económicos.

– Conforme a esos principios, “China se opone al imperialismo, hegemonismo y colonialismo, trabaja por fortalecer la unidad con pueblos de otros países, apoya a las naciones oprimidas y a las naciones en desarrollo en su justa lucha por ganar y preservar la independencia nacional y el desarrollo de sus economías”.

– El Artículo 4° de la Constitución, que postula que todas las nacionalidades son iguales, habla expresamente de las llamadas minorías nacionales. En él se encuentran diferentes planteamientos, entre los que destacan los siguientes: El Estado protege los derechos e intereses legales de las minorías nacionales; asimismo, mantiene y desarrolla relaciones de igualdad, unidad y asistencia mutua entre todas las nacionalidades. Igualmente, señala que todo acto que mine la unidad e instigue a la secesión está prohibido; y se propone que el gobierno ayude a acelerar su desarrollo económico y cultural de acuerdo con sus peculiares ideas y necesidades. El texto reconoce la práctica de la autonomía regional donde las minorías habitan para lo cual se pueden establecer órganos de autogobierno que no inhiban el hecho de que se trata de zonas inalienables de la RPC. Finalmente, se asegura que estas poblaciones tienen la libertad de desarrollar sus propias lenguas escritas y habladas, además de preservar y defender sus costumbres.

¿Qué revela la Constitución? Se trata de la construcción institucional social por excelencia: la identidad materializada en leyes. No se trata solamente de una comunidad imaginada, tampoco refleja un estado natural de la sociedad; en todo caso, muestra el punto de llegada de un conjunto de procesos sociales y el punto de partida de otros. Es el resultado de una relación de fuerzas determinada y de un conjunto de ideas devenido dominante. Se trata de la máxima expresión intelectual-social de la construcción de los procesos sociales, por supuesto en el plano legal-institucional. Es de esta manera en función de diferentes aspectos, entre los que destacan los siguientes: hace una construcción del pasado, construye explicaciones sobre el resultado de combates políticos que permitieron a sus redactores crearla, sienta las bases para la creación y funcionamiento de instituciones, establece cuál es la relación de fuerzas, delimita espacio y actores; en suma, crea un orden con una relación de poder a partir de una

identidad definida, en función de una forma de construir la historia. Finalmente, el texto nos muestra los objetivos que se han elaborado a partir de los elementos mencionados.

Se debe destacar el hecho de que el propio texto constitucional es claro en cuanto a la relación que existe entre el "problema" de las nacionalidades y la política exterior; no obstante, es preciso desentrañar cómo y por qué se llegó a esta situación.[12] En último análisis, la llamada "[Esencia] nacional, sin embargo, no se encuentra de ninguna manera fija en el pasado, sino que se encuentra sujeta a interpretaciones recurrentes".[13] Como se verá, las recurrencias se inician a mediados del siglo XIX, con momentos claves en los años cincuenta del siglo XX y ya iniciado el XXI.

LA SINIDAD, CREACIÓN DECIMONÓNICA

Lo relativo al estudio de la sinidad o identidad étnica china nunca ha sido fácil de abordar, de entrada debido a que ha sido simplificado y estereotipado por los propios implicados, que al hacerlo crean e inventan su metaetnicidad.

¿Es la identidad, las "características nacionales", algo dado de forma natural, casi biológicamente? ¿Una vez que uno nace está destinado (condenado) a ser de determinada identidad? Una vez que se crea una identidad, ¿ésta permanece estática? ¿Se posee solamente una identidad?

Cotidianamente se suele afirmar que "todos los chinos son iguales", o que "una vez chino, siempre chino". De acuerdo con esas perspectivas, el fenotipo es lo que determina la identidad: ojos "rasgados" y piel "amarilla"; ocasionalmente, algunos elementos culturales-conductuales son los que sobresalen en términos identitarios: los chinos-asiáticos son muy trabajadores y aceptan salarios de hambre. Fenómenos sociales existentes son analizados de forma aislada, llevan a la construcción de una suerte de tipo ideal que de lo específico pasa a ser universal: chino.

La fisiología, en contextos específicos, es importante y ejerce un peso considerable sobre el ser humano; no obstante, la construcción social siempre termina imponiéndose e incluso, en el largo plazo, influye sobre la biología al crearse una compleja relación entre medio, ser humano biológico y ser humano construido socialmente. En todo caso, se transforman mutuamente.

Como se enunció, dentro de los estudios sobre China el problema de las identidades, sobre todo étnicas, ha sido, en el peor de los casos, un tema casi ausente. En la mejor de las situaciones, algunos baluartes de la tradición académica tocan el tema de forma extremadamente circunstancial, rehúsan abordar lo esencial y se escudan en conceptos-categorías que han sido la base de la creación identitaria del siglo XX. Por ejemplo, Gernet "esquematiza" la "situación política" antes del siglo XI al aseverar que "la clase dirigente constituye una pequeña elite cuya forma de vida, sus conceptos e inclusive la lengua son uniformes. Están todos impregnados de la misma cultura".

Según Gernet, abajo de esta delgada capa social:

> está la masa enorme inorgánica del pueblo con sus costumbres, sus cultos locales, sus dialectos y sus técnicas particulares. Todos sin duda pertenecen a la misma civilización, pero, a pesar del constante esfuerzo de las clase altas por uniformar usos y costumbres, los pueblos chinos –y más precisamente los del campo mantienen características regionales muy arraigadas. Esta pluralidad de regiones y provincias, que incluso acentúa la presencia de importantes minorías (no chinas) en algunas prefecturas alejadas de las capitales, apenas se manifiesta a causa de la admirable organización política del mundo chino y de la centralización administrativa: no por eso deja de ser una de las realidades históricas más importantes.[14]

A partir de los señalamientos de Gernet, se aprecian dos elementos debatibles: primero, ya señalado por varios autores, entre ellos el citado Chun, no se toma en cuenta que lo homogéneo no ha sido la cultura; lo homogéneo ha sido la concepción moderna de cultura que se ha construido, ya que los pueblos del Estado del Centro eran "culturas étnicas diferentes".[15] En ese mismo sentido, cabe destacar que pese a reconocer especificidades regionales, se insiste en continuidad, hegemonía y homogeneidad, como productos de un presuntamente omnipotente y omnipresente sistema administrativo que contiene y da forma a lo chino. Por el momento, sabemos poco de muchas de sus identidades, seguramente debido a esta idea de la hegemonía y de la homogeneidad; por si fuera poco, sabemos poco de su nombre, pero sobre todo del contenido de éste.

Más allá de determinada etiqueta, chino, es preciso estudiar los contenidos que la misma tiene en cada tiempo histórico específico. Analizando una época caracterizada por el triunfo de las fuerzas centrífugas, Holcombe nos muestra, retomando también a Anderson y en contrapunto a la tradición de

Gernet, que la identidad china es imaginada, pero sobre todo que se reconstruye bajo cambiantes circunstancias históricas. La historia, como muestra él mismo, en particular tras el fin de la dinastía *han,* 206 a. C.-220, fue el telón de fondo para la reinvención de la sinidad alentada por violentos enfrentamientos, lo mismo entre los pueblos considerados chinos como entre éstos y los no chinos, que llevaron a la constitución de las dinastías del sur.[16]

La continuidad ha sido un elemento importante de la historia china, pero en materia de identidad las permanentes reinvenciones identitarias han sido igualmente componentes trascendentales de los procesos históricos. Para estas páginas, se constata que el proceso de construcción identitaria no es algo nuevo, sino que ha sido una constante en la historia china que ha dado forma a una compleja serie de identidades relacionadas, múltiples, las cuales han sido etiquetadas como sinidad.

Como se muestra gráficamente en el diagrama 1, se combinan fragmentos de identidades históricas y contemporáneas con identidades de diferente nivel espacial, lo cual da origen a nuevas y cada vez más complejas identidades múltiples. Esta situación permite que las identidades se sobrepongan en estratos entretejidos pero nunca de forma total, con lo que se permite encontrar vestigios de mayor o menor fuerza mezclados con lo nuevo.

Lo que ha hecho Holcombe para el pasado remoto, otros autores, de los que se abreva en estas páginas, lo han realizado para el pasado reciente y para el presente. Se han producido una serie de trabajos, lejos de la sinología tradicional y del lenguaje académico-gubernamental chino que han tratado de desentrañar el proceso desde diferentes perspectivas teóricas. Del cada vez más nutrido grupo de especialistas sobresalen, al menos por la búsqueda de utilizar teorías, Sydney D. White y Dru C. Gladney, aunque no son los únicos.[17]

El primero, apoyándose en estudios sobre comunidades chinas en Estados Unidos hechos por Yen Le Espiritu, recurre al concepto de panetnicidad, según el cual el papel del Estado ayuda a “dar forma a las identidades étnicas” y a las formas en las cuales los ciudadanos se apropian de las categorías estatales para definir y redefinir sus identidades. Es decir, las

identidades son impuestas, pero la imposición es utilizada a su favor por los que sufrieron la imposición.[18]

Diagrama 1. Niveles de las multiidentidades

Fuente: Elaborado por el autor.

Mientras que el segundo, Gladney, ha evolucionado del trabajo de campo en el noroeste chino a la búsqueda de perspectivas teóricas que permitan entender la construcción étnica en China, para lo cual ha recurrido a las escuelas de los estudios autodenominados poscoloniales que se han desarrollado a partir de las investigaciones sobre el sur de Asia, principalmente en India, pero no exclusivamente. De ahí que recurra a conceptos como *hibridización*, multiculturalismo y a la idea que de que las naciones y sus pueblos "son trazados siguiendo patrones establecidos de representación".[19] Uno de los señalamientos más importantes, en concordancia con este trabajo, se refiere a que "la noción de *han minzu* (nacionalidad *han*) es un fenómeno completamente moderno, que surgió con el cambio del imperio chino al Estado-nación moderno".[20] Temporalmente, el proceso puede situarse a partir de la década de los cuarenta del siglo XIX, en el contexto de las guerras del opio.

Al igual que los investigadores precedentes, a continuación se procede a mostrar cómo se ha construido la sinidad desde mediados del siglo XIX al inicio del siglo XXI. El análisis propuesto no se aleja demasiado de la literatura reciente sobre el tema; no obstante, sigue su propio derrotero y

ofrece una perspectiva diferente, apoyada en conceptos específicamente creados para entender lo que aquí se estudia.

METAETNICIDAD Y EL ELEMENTO ESPACIAL

Como en otros trabajos sobre el tema étnico identitario,[21] en estas páginas se considera que la idea oficial de *minzu*,[22] imprecisamente traducida como raza, que hace referencia a un determinado grupo social con un ancestro común, ¿el Emperador Amarillo?,[23] no puede ser aceptada como herramienta científica al constatarse, entre otras muchas variables, la multietnicidad existente, la heterogeneidad social que confronta a la homogeneidad discursiva. Asimismo, no se recurre simplemente al término etnicidad ya que éste, en sentido estricto, casi siempre hace referencia a lo genético, lingüístico, y a un espacio muy delimitado.

Para el estudio adecuado del tema, aquí se propone la transgresión espacial y conceptual que permita contar con elementos teóricos adecuados para la comprensión de los fenómenos que ocurren en los espacios analizados. Para ello, se recurre al concepto de las esferas culturales, que es la denominación de los espacios donde se construye y manifiesta la metaetnicidad, concepto central creado especialmente para el estudio del fenómeno identitario.

Reforcemos primero lo espacial. El fenómeno de las identidades étnicas, por ejemplo en Xinjiang-Asia Central y en su antípoda Yunnan, pero no solamente, se manifiesta en espacios múltiples, no claramente delimitados, pese a la existencia en la región de Estados-nación con sus correspondientes divisiones administrativas internas de éxito variable. Se trata de las esferas culturales que no han podido ser contenidas por las fronteras político-administrativas internas de la RPC, pero tampoco son constreñidas por las internacionales.[24] Las esferas se sobreponen, podrían ser en muchos sentidos verdaderos países, por lo menos en términos de su dimensión espacial, complejidad regional, multietnicidad, multilingüismo, cultura y aspectos religiosos.

La etnicidad es una fase primaria del desarrollo y organización de las sociedades expresada en espacios imprecisos y con características limitadas; mientras que la metaetnicidad, concepto clave de este capítulo,

permite entender la etnicidad como la construcción social de identidades múltiples que concentran e incluyen lengua, religión, política, comida, música, entre otros aspectos. Transgrede y supera el concepto limitado de nacionalismo.[25]

Al igual que otros conceptos utilizados para el estudio de este tema, como el de panetnicidad, la metaetnicidad distingue diferentes niveles de construcción-imposición-negociación.[26] La identidad funciona de diferentes maneras, pero siempre se construye, inventa, crea y recrea. Es un proceso que se produce en algunos niveles principales, pero no únicos que resultan de y en la metaetnicidad:

– El Estado, en la medida que es una unidad político-administrativa ubicada en espacios delimitados, sobre todo los llamados Estado-nacionales de la modernidad, crea por lo menos una doble identidad: la estatal y la social, mediante las cuales busca ejercer su dominación hacia el interior y su defensa hacia el exterior. La pertenencia a un espacio determinado crea una identidad: china, francesa, mexicana, ucraniana…[27]
– Los aparatos corporativos se convierten en creadores y ejes de la metaetnicidad, entre ellos destacan partidos y sindicatos.
– El pensamiento, religioso y filosófico, institucional o no, integrado o contrapuesto al Estado, es uno de los elementos esenciales en la creación de identidades: cristiana, islámica, confuciana, católica…
– La lengua ayuda a la creación de identidades lingüísticas, hispanohablante o sinohablante; o étnicas, *han* o mexica. Incluso, se pueden tener identidades completamente diferentes pero que comparten infinidad de aspectos, entre ellos el lingüístico y religioso, como podrían ser musulmanes y católicos, así como angloparlantes, hispanohablantes y, por qué no, sinohablantes.
– La familia, aportadora de elementos esenciales para la construcción de identidades de otro tipo, es el primer elemento socializador e identitario al cual se enfrentan los seres humanos.
– Los individuos fortalecen, cambian, cuestionan, construyen identidades.

A simple vista, el proceso a través del cual se crean identidades aparece como vertical y opresivo, además de unitario. Sin embargo, esto se encuentra alejado de la realidad. Se trata de un proceso que funciona en

múltiples sentidos, lo mismo vertical que horizontalmente. Por si fuera poco, los seres humanos pertenecen y crean múltiples identidades; de hecho, algunas ya son múltiples de forma intrínseca y consciente, otras no tanto. Si bien el ser humano se enfrenta a situaciones opresivas, se le trata de imponer identidades previamente creadas, de ahí que parezca natural contar con una identidad que no cambia, pero que en los hechos ha sufrido transformaciones de forma constante.

La imposición nunca es aceptada totalmente, en ese sentido las identidades se rechazan-negocian-transforman. El rechazo-aceptación está en función de la edad, nivel educativo, (in)satisfacción con la identidad dominante, género, situación material, sentido de pertenencia, educación recibida, (in)disposición para aceptar la identidad impuesta, capacidad para actuar en un contexto monoidentitario o multiidentitario. Como consecuencia, es factible considerar que la identidad metaétnica tiene que ver con construcción social, procesos sociopolíticos, educación y transmisión, pero cada vez menos con la biología.

En China, sobre todo a partir de la década de los cincuenta del siglo XX, el eje de la metaetnicidad ha sido la política encarnada en la lealtad-cercanía-simpatía hacia el aparato corporativo representado por el PCC, constructor por excelencia de algunas de las identidades dominantes existentes hasta inicios del nuevo siglo.[28]

De forma oficial, en China se recurre a la explicación genética y a la recreación de un pasado cuyo origen tendría que ver con un *bigbang* social, pero lo fundamental del proceso tiene que ver con aspectos metaétnicos relacionados con el lugar del PCC tanto en el sistema político como en el social. Es preciso abordar la forma cómo se construye el pasado y el apoyo que la arqueología presta a la comprensión de la metaetnicidad china.

ARQUEOLOGÍA, HERRAMIENTAS DE LA CONSTRUCCIÓN METAÉTNICA

Una de las ideas motores de este trabajo, presente cada vez más en diferentes estudios sobre China, es que la idea de:

> una cultura china superior es, en el mejor de los casos, un mito. El pueblo chino y la cultura china han estado constantemente amalgamándose, reestructurándose, reinventándose y reinterpretándose a sí mismos; la aparente cultura china estática ha estado en continuo proceso de asignar nuevos significados al ser chino.[29]

De ahí que la búsqueda consiste en entender cómo se ha construido socialmente la metaetnicidad china, no en describir la supuesta homogeneidad. En ese sentido, uno de los supuestos esenciales del presente trabajo es que la "civilización", "cultura", o "sociedad" de "China" , Estado o Reino del Centro, no surgió de una sola matriz, ni espacial ni cultural.[30] La evidencia arqueológica demuele la idea de la explosión que dio origen a una sociedad de continuidad milenaria. A lo largo de los siglos, y al igual que en prácticamente todas las sociedades, con el estudio del pasado, a través de fuentes escritas o de evidencias arqueológicas, en China se ha pretendido "legitimar la autoridad política" y hacer que el pasado sirva al presente de una forma muy pragmática, como Mao Zedong planteó.[31]

La arqueología, el estudio del pasado, ha servido a la elite para la construcción de una metaetnicidad sínica-*han* que tiene como ejes fundamentales los siguientes aspectos:

– La cuna de la civilización china es la zona del valle del río Amarillo, la zona Zhongyuan, espacio que gracias a los nuevos descubrimientos y a su análisis se ha ido expandiendo.
– La difusión desde esta región a diferentes sitios de la cultura china y su posterior hegemonía *ad infinitum*.
– La continuidad de esa cultura asimilando y transformado otras culturas sin cambiar sustancialmente debido al poco peso de las mismas.
– La homogeneidad de una cultura superior frente a la existencia de un número indeterminado de culturas heterogénease inferiores.
– La superioridad sobre culturas "inferiores" debido a no practicar determinado rito, en la antigüedad (o por carecer de televisión, en el presente).

Por lo menos desde la segunda mitad de los años ochenta del siglo XX, el trabajo de campo ofrece elementos en contra de la idea del origen casi mítico de la civilización china, idea sustentada oficialmente y abrazada muchas veces por académicos de todo el mundo. En cuanto divulgación, nos podemos enterar de la existencia de diferentes "fuentes culturales" de la llamada civilización china;[32] científicamente, es posible afirmar que la llamada civilización ha tenido "orígenes múltiples" en al menos "seis macrorregiones";[33] el desarrollo de las manifestaciones artísticas, en sentido

amplio, igualmente nos muestra rupturas y diversidad, no exentas de continuidades, pero nunca una continuidad homogénea o lineal.[34]

En muchos sentidos, los especialistas chinos han buscado sintetizar la experiencia china y "occidental" en materia científica, y trataron de utilizar el acervo de la arqueología al tiempo que recurren al vocabulario y a las obras tradicionales del arsenal marxista, sobre todo a Federico Engels. Muchas veces sus conclusiones van a contracorriente de la evidencia presentada. Se acepta la multiplicidad en el origen, pero finalmente se recurre a la idea de que en algún momento se llegó a "un sistema" chino que con el transcurrir de los siglos llevó a la homogeneidad o al dominio *han* existente en la actualidad.

La del origen es una polémica muy antigua que se remonta por lo menos a los años cuarenta del siglo XX, cuando especialistas de tradición y origen europeo negaban el origen "chino" de la llamada civilización china. A partir de fines de los años ochenta, se reavivó la polémica en la RPC. Sintetizando, por un lado, tenemos a los que no niegan un inicio más temprano de lo que se piensa ahora o un origen múltiple de la civilización china, como An Zhimin,[35] pero que consideran que no existe evidencia para afirmarlo científicamente; por el otro, los que, como Tong Enzheng, piensan que "una razón para el antiguo mosaico glorioso de la civilización china fue la absorción de otras culturas…".[36] Estos últimos optan por enfoques teóricos no tradicionales y prestan atención a sitios arqueológicos no muy famosos, entre los que destaca la denominada cultura Sanxingdui, de la actual provincia de Sichuan.

El debate posiblemente nunca se resuelva, ya que casi siempre la atención se distrae con una especie de juego suma-cero intelectual, donde se trata de determinar el origen "independiente" o "dependiente" de la cultura-civilización china a partir de delimitaciones espaciales posteriores a 1949. En la actualidad, este nacimiento independiente no puede ser cuestionado, en todo caso la idea se puede enfocar mejor a explicar el "origen como mecanismo de adaptación"; es decir, la forma cómo se usa y transforma el medio al que se tiene acceso, lo cual tiene que ver particularmente con la agricultura.[37] Hacerlo de esta manera, además de mostrarnos el origen local, nos permite afirmar que a lo largo de los siglos, tanto las actividades agrícolas como las artísticas han servido de vehículo para la creación-

invención-cristalización metaétnica. Es decir, las identidades se crean en relación con la interacción que se tienen con el medio en su proceso de transformación.

Chang asegura que Xia, Shang y Zhou "compartieron la misma cultura y difirieron una de otra en cuestión de detalles", y se inclina en favor de la idea de que las tres dinastías mencionadas eran identidades lineales horizontalmente y que pertenecían a grupos políticos encontrados; de hecho, eran "subculturas de una cultura común".[38] Además, señala que deben ser consideradas, al menos en gran parte, chinas o protochinas en un sentido que no se reduzca a la "tradición norteña".[39]

El nudo ciego de la reinterpretación cultural propuesta por Chang es precisamente el identitario. El arqueólogo acepta que la civilización china se formó a partir de varias fuentes, pero asegura que la etnicidad es "a menudo un juicio subjetivo hecho para servir a un propósito específico".[40]

La frase muestra que el aspecto central es dejado de lado, debido a su politización.[41] Sin embargo, es algo que poco a poco está siendo abordado. Una nueva reinterpretación cultural se producirá sobre la siguiente base:

– Nuevos descubrimientos arqueológicos.
– Nuevas interpretaciones se fortalecerán.
– La menor centralización del poder y una nueva relación con los entornos regionales llevarán a una disminución de la idea centralista del origen de la civilización china.
– Otra visión del espacio permitirá entender el pasado en otra dimensión, no en función de definiciones espaciales contemporáneas; es decir, espacialmente China no siempre ha sido China, tampoco lo ha sido culturalmente. En todo caso es más adecuado hacer el análisis teniendo como referencia espacial esferas culturales sobrepuestas y no un Estado en formación desde el siglo XIX y que cristalizó apenas a partir de 1949.
– Más allá de los estudios glotocronológicos pertinentes, el estudio de la escritura puede ser abordado como un elemento metaétnico fundamental en el proceso de la invención-creación de la sinidad. El primer emperador de la dinastía Qin (221-206, a.n.e.), *Qinshi Huangdi*, llamado Yin Zheng, llevó a un nivel insospechado el posiblemente gran invento de la dinastía Shang (1600-1066 a.n.e.), la escritura. Desde la perspectiva histórica, la estandarización-simplificación del sistema de

escritura con la creación del estilo denominado del pequeño sello (*xiao zhuanti*) fue, entre otras elementos, una medida burocrática, la cual pretendía una mejor administración del gobierno; al mismo tiempo se trató una medida política, mediante la cual se aseguraba el sometimiento de otros pueblos con escritura similar, diferente o carente de ella; pero sobre todo, incluso hasta nuestros días, la escritura se ha convertido en un instrumento de identidad y diferenciación metaétnica esencial por encima de muchos otras características o sentimientos de pertenencia. Se pueden tener muchas diferencias insalvables entre grupos sociales y dentro de los mismos, pero si se posee la escritura adecuada se pertenece a la esfera cultural de la metaetnicidad *han*.

En resumen, la arqueología, como la escritura, ha servido para la construcción metaétnica. El hecho no es significativo *per se*,lo importante es saber cómo forma parte de ese proceso en el contexto de procesos históricos iniciados en el siglo XIX y en plena ebullición en el XXI.

IMPERIALISMO, REVOLUCIÓN Y METAETNICIDAD

A partir de fines de los setenta del siglo pasado, al tiempo que se vislumbraba en China el camino oficial de la reforma económica,[42] se desató el desarrollo de muchos otros fenómenos. Las reformas, en tanto que desataron fuerzas económicas contenidas, se constituyeron en un medio excelente para la invención y construcción de la metaetnicidad: han tomando forma y fuerza clases sociales propietarias aborrecidas en el pasado, que ahora se están convirtiendo en el eje de la nueva metaetnicidad.

Poniendo sobre los pies a Lin Yutang se podría parafrasearlo: comprendo que me estoy poniendo *social*, lo cual se debe a que soy *social*, igual que todos los hombres y mujeres. Todo ser humano es *socialmente* feliz, *socialmente* desgraciado, o *socialmente* ambicioso, o religioso, o amante de la paz, todo *socialmente*, aunque no esté advertido de ello.[43] Todo habitante de la RPC es socialmente construido como chino-*zhongguo ren*, y al mismo tiempo como *han* o como minoría nacional; en los hechos, ésta construcción social impacta en la política exterior.

En China, el proceso social de construcción metaétnica tiene por lo menos dos aspectos estrechamente relacionados: uno es la *hanización*,[44] mientras que el otro es la clasificación estatal de minorías nacionales, o *minorización*. La clasificación, que formó parte esencial de un proceso de etnogénesis, muchas veces fue arbitraria y con el objetivo claro de impedir la formación de grupos étnicos relativamente grandes con el fin de evitar problemas políticos posteriores, como ha sido el caso de Asia Central.[45] Otro es el de los imperialismos, del británico al japonés, como elemento esencial para construir las identidades que actualmente conocemos. La integración forzada de china al sistema internacional westfaliano, esencialmente interestatal, implicó muchos retos que no fueron conquistados; además, representó demasiadas dificultades al tener que poner en práctica conceptos totalmente ajenos a la historia y tradición, tales como el de la soberanía o Estado, para no hablar de ciudadanía y nacionalidad.[46] De hecho, la clasificación étnica que se elaboraría en China en los cincuenta del siglo XX tuvo como fundamento la tradición filosófica y política europea, muchas veces pasada por el tamiz soviético.

El proceso que ha llevado a la construcción e invención de la metaetnicidad, tomando como punto de partida el tiempo presente, 2009, vive parcialmente los momentos finales de la metaetnicidad surgida antes de 1949. En términos de personajes y simplificando, del siglo XX a inicios del XXI, los principales creadores gubernamentales de identidad han sido Sun Yat-sen, Chiang Kai-shek, Mao Zedong, Deng Xiaoping y Jiang Zemin.[47] Importantes dirigentes políticos que en su momento ofrecieron una porción de invención de su propia etnicidad y de la de otros, aunque ciertamente no han sido los únicos en hacerlo.

En las tradiciones políticas chinas que se han venido creando desde el siglo XIX, se ha puesto a la política por encima de factores raciales, sobre todo de genotipo y en menor medida de fenotipo, o incluso por encima de los étnicos, como el compartir una herencia cultural. Por supuesto, el tema racial nunca ha desaparecido totalmente del discurso identitario. Se ha vivido un proceso histórico gracias al cual se ha generado la formación del Estado-nación, pero sobre todo se ha dado la creación de la metaetnicidad. La evolución ha llevado a la constitución de diferentes tipos de Estado y etnicidad. Esta transformación se ha visto plagada de sobresaltos, ya que es

difícil encontrar en el mundo un país que haya pasado por momentos tan diametralmente opuestos en términos institucionales en una temporalidad relativamente breve como ha sido el caso de la actual RPC.

A inicios del siglo XXI, la RPC vive una crisis de identidad étnica (*minzuxing de weiji*) respecto de su sinidad (*Zhongguo xing*). Por un lado, es crisis en el sentido de que muchos habitantes no están conformes con la invención metaétnica actual, sobre todo por las implicaciones que conlleva la relación existente entre dominador (*han*)-dominado (minoría nacional); o entre las clases, obrero-burgués; incluso, el mismo gobierno ha planteado la reinvención de la metaetnicidad existente. De acuerdo con Lipman, "el Estado se ha encargado de crear y cosificar (*reify*) algunas identidades *minzu*(étnicas), las más de cincuenta *shaoshu minzu* ('minorías nacionales') reconocidas oficialmente más la *han* al mismo tiempo que niega la validez e incluso la existencia de otros".[48]

La identidad, con su elemento discursivo de forma sobresaliente, rebasa ampliamente el elemento étnico; además, se replantea con mucha fuerza ese aspecto como eje ordenador de nuevas identidades que rompen con las clasificaciones del pasado.

LA NUEVA SINIDAD Y LA TRIPLE REPRESENTATIVIDAD

En 2001, con motivo del octogésimo aniversario de la fundación del PCC, Jiang Zemin, en ese entonces todavía el máximo dirigente formal del partido y del gobierno, pronunció un discurso con pretensiones fundacionales.[49] Jiang buscaba sentar las bases para refundar el país, al menos política y sociológicamente. Las ideas fundacionales se pueden analizar en tres planos de peso temporal:

1. *Pasado*. Sin aportar novedades a las explicaciones conocidas sobre el origen de la revolución y del partido, así como a los "errores" y "desviaciones", en particular de Mao Zedong,[50] Jiang explicaba que las tareas del PCC fueron al mismo tiempo obligación y destino escatológicos. Sus antepasados políticos estuvieron *obligados a* enfrentar al imperialismo. El destino ineludible, prácticamente la única posibilidad histórica, era encabezar y llevar a buen término el proceso revolucionario. A decir del mismo Jiang, ellos "merecían" ser los

dirigentes del pueblo chino por ser un "partido político marxista grande, glorioso y correcto", que en la medida en que era la vanguardia de la clase obrera llegó a ser el "representante de la fuerzas productivas avanzadas chinas desde su inicio."

2. *Presente*. La conclusión que se desprende de la visión histórica es que los acontecimientos actuales se deben al glorioso pasado, gracias al cual "La cultura socialista ha llegado a ser dominante" y se ha construido una exitosa "economía socialista de mercado".
3. *Futuro*. El devenir es el de los tres representantes o triple representatividad (*san daibiao*),[51] propuesta que se autoproclama teoría y que lleva a su autor al mausoleo político chino junto al pensamiento de Mao Zedong y a la teoría de Deng Xiaoping.[52]

La propuesta de Jiang asegura que el PCC debe representar:

1. La orientación al desarrollo de las fuerzas productivas avanzadas.
2. La orientación de la cultura avanzada.
3. Los intereses de la abrumadora mayoría del pueblo.

Dice su autor que estos tres elementos "son la base sobre la que descansa todo nuestro esfuerzos para construir el partido, la piedra angular para ejercer el poder político y una fuente para fortalecer al partido."

En el fondo, el discurso de Jiang es acerca de la (re)fundación metaétnica de la RPC que está creando una persona, a final de cuentas una nación, a la que no se puede juzgar por su "integridad política simplemente, o por si uno posee propiedad o cuánta propiedad posee", sino que se le debe "juzgar principalmente por su conciencia política, integridad y comportamiento moral, por cómo ha adquirido la propiedad, cómo dispone de ella y la usa, y por cómo es su contribución real a la causa de la construcción del socialismo con características chinas".[53]

Se trata de la *profundización* del rompimiento con la metaetnicidad de 1949, y al mismo tiempo de la creación-invención de una nueva. Se inventó un nuevo orden social, donde las clases sociales revolucionarias serían los propietarios y los ricos, pero con sistema político regido aún por el PCC, el único con posibilidades de garantizar las condiciones socioeconómicas necesarias para que la gloria de volverse rico prosiga sobre rieles. [54]

La construcción e invención de la metaetnicidad implica un determinado orden, el cual consta de cierta sociedad y al que deberían corresponder

algunos grupos sociales que ocuparían un lugar conforme a criterios políticos y económicos. Desde la perspectiva del citado discurso han existido determinadas clases sociales a lo largo de la historia, las cuales corresponden a cierta estructura económica. La conclusión, parece ser, es que ha llegado el momento de que cambien las grupos-clases sociales, aunque es cierto que la conclusión nunca es tan explícita. No obstante, si el elemento discursivo no siempre es tan preciso, la práctica sí lo es.

El PCC, de ser la organización líder y encuadre organizativo de obreros, campesinos y soldados, ante los cambios, comienza a integrar a los empresarios, a los cuales se ha venido incluyendo por lo menos desde el 2000 de manera decidida y sistemática. La integración se ha hecho, primero, en el año citado, a través de la fundación de escuelas de cuadros para empresarios, donde se les adoctrinó en la política partidaria, pero donde también se les enseñaron aspectos de administración y del ingreso de China a la Organización Mundial del Comercio; segundo, a partir de 2002, permitiendo el ingreso de los empresarios como miembros del PCC. Este proceso social ha estado y está relacionado con la rectificación contemporánea de los nombres.

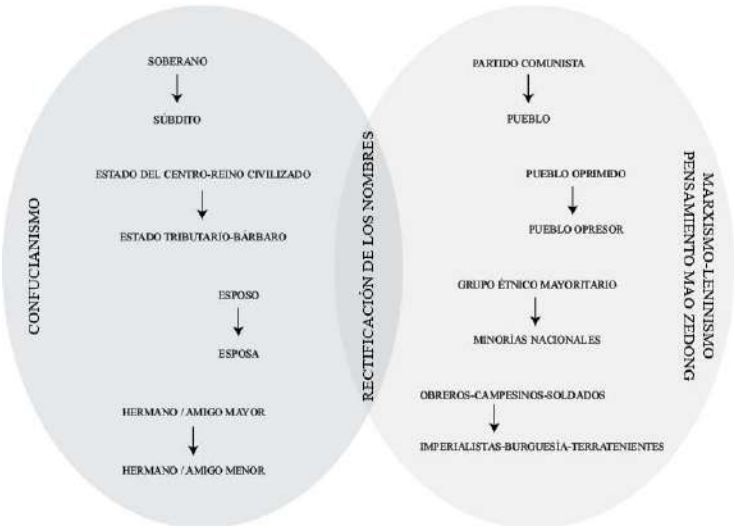
RECTIFICACIÓN DE LOS NOMBRES

Para la conformación de la metaetnicidad en la RPC se recurre de forma constante y consistente al confucianismo,[55] o por lo menos a dos de sus aspectos: culto a los ancestros y rectificación de los nombres. Sobre todo al segundo concepto o "práctica", según la cual "una vez que los *han* y todas las minorías nacionales han sido identificadas o nombradas, el orden es restaurado y todo está bien en el reino."[56] En una primera etapa, todo parece reducirse al proceso de identificación y etiquetamiento; no obstante, el proceso es más complejo y profundo, ya que tiene que ver con dominación de un grupo sobre otros.

Abrevando de argumentos con pretensiones científicas se ha llegado a potenciar el ideal confuciano del culto a los ancestros, de tal suerte que "características culturales como la civilización china o el confucianismo son el producto de ese grupo biológico imaginado: son secundarias y pueden cambiarse, reformarse e incluso erradicarse."[57] De diferentes maneras

siempre está presente de forma discursiva la idea de que la sinidad reside en un origen biológico igual o en un ancestro común para todos los habitantes de la RPC, lo que ha implicado apuntalar teorías unigenistas que apoyan la búsqueda de un homínido nativo. Siempre teniendo en cuenta, como se ha señalado antes, que el elemento político cobra fuerza considerable en el proceso de creación de identidades. Se trata de definir la sinidad mediante una combinación de aspectos biológicos y culturales; es decir, se trata de una creación social, por lo cual en este trabajo importa más el segundo aspecto, el de la rectificación de los nombres.

Tabla 1: Confucianismo y maoísmo. Dos tradiciones chinas sobrepuestas



Fuente: Elaborado por el autor.

En la Tabla 1 se puede observar de forma esquemática tanto el orden social de las cinco relaciones ideado por el confucianismo, como el visualizado por los dirigentes del PCC durante el proceso que los llevó al poder en 1949. Para comprender la formación de la identidad es indispensable conocer la estructura social que se intentó crear, lo mismo a imagen y semejanza de la familia como de las estructuras de poder dinásticos. Es preciso aclarar que en la mencionada tabla se encuentran relaciones-nombres que no son explícitas en términos ortodoxos, pero que sí están implícitas en el discurso confuciano.[58] Más importante es el hecho de que las relaciones enunciadas han sido parte esencial del proceso histórico; de hecho, algunas aún lo son.

La rectificación de los nombres (*zhengming*) es uno de los aspectos cardinales del confucianismo,[59] de acuerdo con el cual las personas siempre deberían comportarse y establecer relaciones basados en el lugar-jerarquía ocupado, lo que era fortalecido con la realización y cumplimiento de determinados ritos (*li*). Una de las partes más famosas y discutidas de *Las Analectas* (*Lunyun*), texto que contiene componentes esenciales del pensamiento atribuido a Confucio, se encuentra en el Libro 13. En dicho texto, el maestro Kong o Confucio, le dice a Zi Lu que, en caso de integrarse al gobierno del Estado de Wei, lo primero que debería realizar sería corregir los términos usados para determinar o denominar a las personas de diferentes estatus.[60] La idea capital confuciana, solamente en apariencia lingüística, *es la de asignar a cada persona un lugar correcto en la sociedad*. Lo adecuado del sitio debería estar en concordancia con persona, título y acciones. Lo que plantea, en nuestros días, la estratificación social en clases, tema al que se rehúye en la China actual debido a que la estructura que se ha configurado en poco más de dos décadas es sustancialmente capitalista. Preocupado por la forma en que debería gobernarse un Estado, Confucio consideraba que el cargo debería responder a las tareas que la persona realizaba en realidad. Se pueden rastrear otras categorizaciones, pero son menos fundamentales, como sería el caso de la existente en la *Doctrina del medio*, donde se hace una división geográfica según la cual los norteños y los sureños son diferentes por consideraciones de carácter ético-psicológico,[61] pero que es preciso no dejar de lado ya que a lo largo de la historia ésta es precisamente una de las divisiones tradicionales en China.

En función de su lugar en la sociedad los seres humanos establecen una serie de relaciones sociales verticales, autoritarias y prácticamente unidireccionales. Aparentemente, se trata de un orden social inmutable, debido a la verticalidad y al autoritarismo existentes. Gracias al tipo de relación establecida, se espera obediencia y subordinación de la persona más débil, joven o mujer; sin embargo, esta idealización del sistema social y político era dialéctica ya que preveía los cambios en el *statu quo* de forma pacífica, a través de la educación que ayudaba a escalar socialmente; incluso también por medio de la rebelión, que era el medio para quitar del poder a un gobernante que había perdido el Mandato del Cielo (*tianming*).

Las relaciones unidireccionales se establecían familiarmente, de manera privada; internamente, entre Estado y súbditos, de forma más o menos pública; y con carácter "internacional", entre estados. En estas interacciones influían la fuerza y la paz, y las relaciones se llevaban a cabo lo mismo por obligatoriedad que por convencimiento; mejor aún, por ambos. Se imponía o transmitía, mediante el uso de la violencia e igualmente por la fuerza de la cultura. Se supone que las relaciones eran unidireccionales, lo cual se ve en la explicación oficial y dominante sobre el origen de la civilización china; sin embargo, en la realidad los contactos interestatales y en la sociedad nunca fueron unidireccionales; por el contrario, siempre han sido multidireccionales. Contrario a lo que se ha pensado durante mucho tiempo:

> Los pueblos fronterizos, "los bárbaros diversos" de los textos tradicionales, no se sometieron naturalmente, gradualmente o de buena gana a la civilización superior de China. Por el contrario, la misma civilización china fue moldeada por la constante interacción con una amplia variedad de otros culturales.[62]

Los pueblos de las diversas esferas culturales se han influido mutuamente, de tal suerte que comparten muchos rasgos, lo mismo físicos que culturales. La vecindad y familiaridad no los hace necesariamente más homogéneos. Además, se ha señalado acertadamente el carácter "idealizado"[63] del orden jerárquico y unidireccionalde la antigüedad.

Las identidades culturales no se desvanecen, tampoco se preservan, aunque siempre hay quien actúa en un sentido o en otro. Se trata de procesos de interrelación entre grupos humanos, a veces mutuamente agresivos. Lo fundamental es que en el proceso de construcción histórico-social, las identidades no cesan de (re)construirse y de (re)inventarse. No se trata de procesos históricos idílicos, donde algunos de los actores convencen y entusiasman a otros a asumir deforma voluntaria determinados rasgos culturales o a internalizar determinada metaetnicidad. Por el contrario, muchas veces los más fuertes obligan de la forma más violenta a que su lengua y costumbres sean aceptadas por los débiles. Ni siquiera bajo las circunstancias más adversas los derrotados aceptan sumisamente lo que se les impone; aun cuando los vencedores hayan sido exitosos, siempre terminan asimilando en diversos grados la cultura de los derrotados. En última instancia, las decisiones tomadas por las burocracias (civil, militar o religiosa) en contra de las identidades "minoritarias" las orillan a

transformarse y fortalecerse, a que se manifiesten de forma soterrada y sutil, pero siempre persistente.

La invención de la unidireccionalidad ha tenido el fin de fortalecer la idea de una China con un origen único y un grupo étnico abrumadoramente mayoritario, que no solamente es numeroso sino además es más culto y desarrollado. En todo caso, cuando las relaciones han sido fundamental y circunstancialmente en una sola vía y más autoritarias, ha sido producto de factores de poder y fuerza militar, no por superioridad cultural. Habría que preguntarse, por ejemplo, ¿por qué mongoles, manchúes, británicos, japoneses, entre otros, vencieron al Reino del Centro?

El maoísmo creó su propia rectificación de los nombres y su propio orden sociopolítico, donde se puede observar una mayor tendencia al conservadurismo, lo que se muestra en la parte derecha en la tabla de arriba. Por momentos, el orden de Mao es más estático que el de su antepasado; aunque en algunas épocas, sobre todo en sus últimos años, ha buscado adecuarse a las nuevas circunstancias. El ideal maoísta de sociedad surge de una doble herencia: la confuciana y la soviética. En ambas, los miembros de la sociedad, así como las naciones del mundo, son identificados y catalogados según una categoría sociológica determinada:

– En el primero, el confucianismo, las categorías se desprenden del funcionamiento de un supuesto orden natural y celestial de las cosas.
– Mientras que en el segundo, la vulgarización del marxismo, las categorías son en gran medida reinventadas para que se ajusten a una sociedad donde algunas de ellas no existen ni como concepto ni como realidad, al menos no en la forma en que aparecen en los manuales. Una de las cosas más difíciles ha sido ver que en la realidad no ha habido en China un proletariado, como exige el marxismo. En el proceso histórico, el obrero no ha tenido la importancia asignada en el discurso.

Ambos, confucianismo y maoísmo, toman en cuenta tanto el funcionamiento interno como el externo. Las relaciones no solamente son locales-internas, sino además son allende las fronteras, de tal suerte que a los otros también se les asigna una categoría y se les adjudica una actuación en el rito que se debe efectuar. Su visión de lo interno se refleja mecánicamente en lo externo.[64]

El maoísmo se fortaleció enfrentando a muchos rivales, entre los cuales destaca en diferentes momentos el gobierno soviético, lo cual se expresó en

la invención metaétnica. Una de las características esenciales del maoísmo fue su lucha por *sinificar* las enseñanzas del marxismo filtrado vía Moscú, pero además del aspecto ideológico estaba lo esencialmente pragmático relacionado con el poder y el prestigio internacional. Sobre todo a raíz de la muerte de José Stalin (1879-1953), Beijing intentó convertirse en un polo de atracción para partidos y movimientos sociales de todo tipo, de tal suerte que crearía su propio movimiento internacional, diferente y opuesto al de la Unión Soviética. Con cambios considerables, la idea de ser un poder mundial no se ha hecho a un lado; por el contrario, tiende a fortalecerse en un contexto histórico completamente diferente. Forzando un símil, uno de los elementos de autoridad y legitimidad política del gobierno chino para convertirse en líder de pueblos muy diferentes en todo el globo residía precisamente en su capacidad para gobernar un Estado compuesto de muchas etnias.

Este orden social, vertical y autoritario, que recrea no sin distorsión la realidad, ha sido un elemento esencial en la construcción metaétnica, ya que la pertenencia a la sociedad, así como su función-rito en la misma, dependen del nombre-categoría sociológica que se ha recibido y al que presumiblemente se pertenece de manera inevitable, pues se adquiere muchas veces desde el nacimiento. De hecho, millones fueron reeducados por su origen social y no por sus propias acciones.[65] La relación esencial que se establece, tanto en el confucianismo como en el maoísmo, es el papel del soberano-partido gracias al cual existe la llamada Nueva China.

Ambos modelos de sociedad son esencialmente paternalistas y tienen a la familia como el eje de las relaciones, aunque en el confucianismo el aspecto familiar es literal, en el maoísmo las relaciones responden más a la de una familia extremadamente extendida, ya que la familia tradicional es sustituida por las unidades de trabajo (*danwei*) y las diferentes etnias son integradas al enorme mundo político familiar *han*-chino.

El PCC se convirtió en el elemento integrador del Estado y sus componentes. Al mismo tiempo, ha sido el instrumento de dominación por excelencia. Debido a ello politizó a la sociedad, con lo cual creó una cultura política caracterizada, entre otros elementos, por la constante educación de tintes políticos y el verticalismo. No se pretende afirmar de ninguna manera que las relaciones sociales maoístas, contemporáneas, posteriores a 1949, sustituyeran completamente a las confucianas, "tradicionales", anteriores a

1949. Esto es indemostrable, ya que pese a que el gobierno intentó de diferentes maneras erradicar las formas de relación social tradicional no lo logró cabalmente. En última instancia, las tradiciones confucianas y maoístas se traslapan y orillan a la existencia de identidades múltiples que aparentan ser contradictorias y unívocas, pero que no lo son; por el contrario, se retroalimentan. Por lo mismo, podremos encontrar una identidad que contenga los siguientes elementos:

– Chino ↔ obrero ↔ no *han* (*han*) ↔ comunista ↔ padre ↔ esposo ↔ hijo.

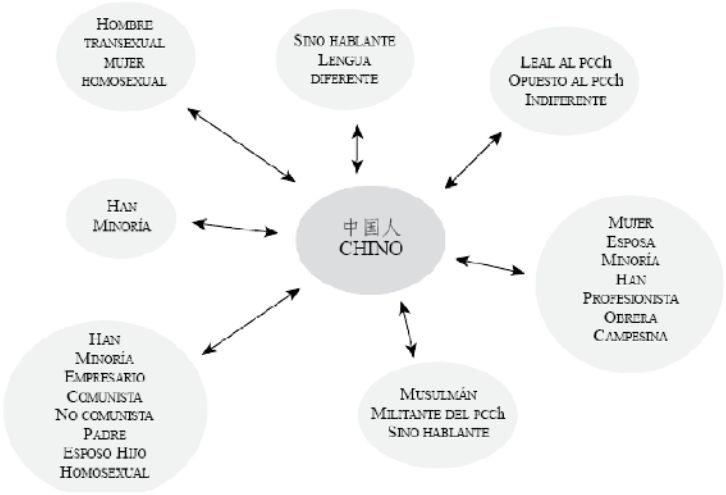
Igualmente, podríamos tener:

– Chino ↔ burgués ↔ *han* (no *han*) ↔ padre ↔ esposo ↔ hijo.

Por supuesto, habría que tomar en cuenta el género; entonces la ecuación sería:

– China mujer ↔ *han* (no *han*) empresaria (obrera) ↔ madre ↔ esposa ↔ hija.

Figura 1: Multiidentidades construidas



Fuente: Elaborado por el autor.

A lo anterior habría que sumar identidad religiosa o la preferencia sexual, lo cual hace más compleja la comprensión de las identidades que la simplificación unívoca *han* →minoría (musulmana o cualquier otra).[66]

El orden puede estar en función de muchas circunstancias, pero debería tener como base los intereses de las personas ¿Es prioritario ser mujer o comunista o china o empresaria? ¿Chino o parte de una "minoría nacional"? ¿Es prioritario ser pro empresario o pro obrero? ¿*Han* o minoría nacional?

Lo que se aplica al ciudadano, se puede aplicar al gobierno y al partido: solidario con pueblos oprimidos-opresor de pueblos-representante del proletariado-defensor de empresarios-protector del socialismo-impulsor del capitalismo. Finalmente, la misma RPC cuenta con muchas identidades que se sobreponen y que entran mutuamente en conflicto, además son identidades impuestas y autoimpuestas; es decir, creadas e inventadas.

Otras identidades (re)inventadas y (re)creadas podrían ser Estado-nación-civilización-socialismo-capitalismo-país en desarrollo-potencia emergente-economía centralmente planificada-economía socialista de mercado. Esta última, por sí misma, es ya una multiidentidad metaétnica. Las multiidentidades aparecen como contradictorias, entre otras razones, debido a que se forman por elección e imposición. Tómese como ejemplo, además de los muchos mencionados antes, el concepto socialismo de mercado, que es una categoría elegida para designar precisamente al capitalismo con características chinas.

La construcción metaétnica es la base fundamental para el diseño de la sociedad, lo cual implica entre otras muchas cosas la elaboración de la política exterior y la actuación en la arena internacional. Hablar de diseño quiere decir articulación de ideas que se intenta poner en práctica, de ninguna manera se afirma que el curso de la historia sea inevitable o acorde completamente a lo ideado. Las ideas se contrastan con la realidad, y siempre distan en diferentes dimensiones de ella; incluso, quien o quienes elaboran las ideas siempre terminan por falsear de alguna manera el entorno con el fin de que éste encaje en su mapa mental.

A continuación se ofrecen elementos para comprender los contextos históricos que han conducido a las sinidades actuales. Interesa ubicarlas como parte esencial para la creación de una determinada política exterior.

Para llegar a lo anterior es necesario explicar el impacto del síndrome 1840 sobre la construcción e invención de la identidad metaétnica. Para esta época se vivía en el Reino del Centro un profundo proceso de transformación metaétnica, el cual se aceleró con la llegada de “Occidente”. Los habitantes del Estado-Reino del Centro se apropiaron y transformaron muchas de sus manifestaciones religiosas, políticas, filosóficas y artísticas para transitar por el proceso de creación identitaria que en cierta forma culminó en los años cincuenta del siglo XX, cuando el nuevo gobierno rectificó los nombres de los grupos sociales.

Algunos de los procesos sociales más impresionantes e importantes se alimentaron de las nuevas ideologías a las cuales tendieron a sinificar: los taiping se apoderaron de aspectos considerables del cristianismo, los seguidores de Sun Yat-sen de muchos tópicos del nacionalismo de origen europeo y los maoístas abrevaron del estalinismo.

EL SINDROME 1840 Y EL NACIONALISMO: LA LUCHA POR CREAR UN ESTADO Y UNA METAETNICIDAD

De acuerdo con Fitzgerald, el Estado chino "no se corresponde a una nación. En su lugar, la nación ha sido creada y recreada durante la lucha por el poder del Estado y, en último término, es definida por aquél como recompensa por su victoria".[67] Sin entrar a debatir la relación entre Estado y nación, la historia muestra, particularmente en el caso chino, que el centro de gravedad ha girado en torno del poder: ¿qué tipo de Estado, gobierno y sociedad se quiere? Por lo demás, la creación del Estado y de la identidad, por momentos, han marchado de forma separada-paralela y hasta contrapuesta-enfrentada.

Si bien es posible constatar diversas maneras de crear la metaetnicidad, invariablemente se han impuesto las impulsadas desde las estructuras estatales, con poca influencia de sectores no gubernamentales.

Por si fuera poco, es sorprendente que en cierto momento y circunstancia ninguno de los dos, Estado e identidad dominante, han existido en la realidad. Su existencia ha estado confinada a la mente de los grupos de poder, en su momento del PCC. Según Zheng, "probablemente es justo decir que la RPC fundada en octubre de 1949 fue esencialmente simbólica".[68] El largo proceso de constitución del Estado no concluyó con la revolución, en muchos sentidos empezaba apenas. Lo mismo puede decirse del proceso de construcción-invención de la metaetnicidad, el proceso estaba inconcluso a fines de los cuarenta y los dirigentes del PCC, sobre todo Mao, apenas empezaban a entender su profundidad. De hecho, al tomar el poder, el PCC apenas contaba con las condiciones para enfrentar la solución de ambas tareas históricas.

Baste recordar que la llegada al poder fue apenas a fines de 1949, pero identificación y clasificación empezaron en la década de los cincuenta. La Constitución de 1954, en su Artículo 3º, reconoce un Estado unitario

multinacional y la aplicación de la autonomía local, pero es firme en el sentido de que "las áreas con autonomía nacional son parte inalienable de la República Popular China".[69] El proceso ha sido largo, y se puede aseverar que aún está inconcluso.

La creación de la metaetnicidad en China ha pasado por varias etapas, cada una de las cuales retoma elementos y coincide con la anterior. Parcialmente, la metaetnicidad ha tomado la forma de nacionalismo político. Además, podría ser vista como un conjunto de características que a la larga terminan en el estereotipo y en la dominación política de un grupo sobre otro(s). Sus avances han sido de forma muy desigual.

El inicio de su evolución está ligado a la incapacidad de la dinastía Qing (1644-1911) para enfrentar el descontento de partes considerables de la población, las pugnas en el seno de la corte y la expansión británica.Se crearon ideas-símbolos que ayudaron a la creación de la identidad, mediante la cual se pretendía unificar el comportamiento político de la población dentro de un territorio delimitado conforme a parámetros europeos. El objetivo era interactuar pacíficamente con propios y ajenos, aunque a veces se podía recurrir a la violencia, como pudo haber sido el caso de la llamada Rebelión Boxer (*Yihetuan Qiyi*, noviembre de 1898-septiembre de 1901).

De hecho, la violencia, defensiva u ofensiva, ha mostrado ser un fuerte aliciente para la creación de la identidad china. La identidad que existe actualmente empezó a tomar forma a partir de la década de los cuarenta del siglo XIX, y llegó a su punto culminante poco menos de un siglo después, exactamente durante la ocupación japonesa de casi todo lo largo de la década de los treinta y la mitad de los cuarenta. De los diferentes planteamientos surgidos en China que buscaban resolver la identidad, sobre todo los nacidos alrededor del Movimiento 4 de Mayo de 1919, venció uno, el enarbolado por el PCC, que llegó a ser hegemónico.[70]

La movilización de masas urbanas aparece como un elemento esencial de la vida política china, pero lo trascendente es que el proceso social de la segunda década del siglo XX fue un verdadero parteaguas: sintetizó las experiencias políticas del pasado y sentó las bases para el devenir, sobre todo fue trascendental la efervescencia ideológica que significó que por primera vez parecía que claramente se trazaba el camino hacia lo nuevo.[71]

A partir de lo anterior podemos afirmar que el proceso de construcción metaétnica ha tenido diferentes estadios, además de niveles sociales y organizativos:

Los *estadios*[72] por los cuales ha pasado la construcción metaétnica han sido los siguientes:

a) *La entrada del imperialismo*, sobre todo a partir de 1840, creó el embrión de la metaetnicidad denominada nacionalismo. Con ello se inició un proceso de construcción metaétnica, el cual tomó como base la (re)interpretación de un impresionante pasado histórico. La actitud imperialista la dotó de una justificación, la violenta intrusión; aportó el argumento político, el nacionalismo como doctrina y forma metaétnica dominante posiblemente hasta fines del siglo XX; y transmitió herramientas, organización política en forma de partidos y sindicatos.

b) *La caída de la dinastía Qing*, formalmente acontecida el 10 de octubre de 1911, abrió la posibilidad, que resultó ser fallida, para que el nacionalismo llegara al poder enfrentando a dos enemigos externos en diferentes ámbitos, los occidentales y los manchúes. En su estrepitosa debacle, la corte Qing anunció en febrero de 1912 la abdicación de Puyi, pero aún pudo darse el lujo de no aceptar como gobernante al nacionalista por antonomasia, al menos a posteriori, Sun Yat-sen, inclinando la balanza hacia Yuan Shikai, de pretensión nacionalista, pero de vocación autoritaria. Los argumentos de fondo, sobre todo de Sun, eran fundamentalmente dirigidos a crear una identidad que permitiera la unidad de los "chinos".

c) Precedido por el triunfo de la Revolución de Octubre y por un debate intelectual animado en extremo, los *nacionalismos chinos* recibieron un fuerte aliciente bajo la forma de las decisiones tomadas en la Conferencia de Versalles, 1919, concernientes a derechos concedidos a los extranjeros, en especial en Shandong. De nueva cuenta, políticas imperialistas alentaron y fortalecieron los nacionalismos al fragor del movimiento más famoso del siglo XX antes de la revolución de 1949, el Movimiento 4 de Mayo. Hubo un fuerte viraje hacia la ruptura del pasado y a utilizar la escritura vernácula (*baihua*) como un medio esencial para la construcción de la metaetnicidad. En este momento, como en otros de la historia china, además de los argumentos de tipo

ideológico o político, se buscó utilizar los instrumentos de comunicación disponibles, la mencionada escritura y su expresión en la naciente prensa, para crear e inventar la identidad.

d) El periodo fundamental en el camino hacia la formación de la identidad se dio a partir de 1937 en el marco de la doble guerra, la que enfrentaba a la población con el gobierno con pretensiones nacionalistas y la efectuada por la misma población para repeler a los japoneses. El PCC reaccionó ante la terca realidad y, como ha sustentado de forma pionera Johnson, dejó de situarse por encima de la población y peleó a su lado.[73] Finalmente, surgieron tres elementos esenciales para la construcción metaétnica: un *rapaz enemigo externo*, una *población dispuesta a defender* su forma de vida y un *grupo dispuesto a asumir la dirección* del impetuoso movimiento social.

e) A partir de 1949, el proceso de conformación de la identidad ingresó a un nuevo periodo, el cual estuvo caracterizado por la *institucionalización corporativista* de la vida política del país y de la conquista de la hegemonía por el nacionalismo del PCC. Durante este lapso, el nacionalismo dominante se volcó hacia la construcción de la nueva sociedad. El nacionalismo, convertido en corporativismo, fue fortalecido por las campañas políticas, entre las que resaltan aquellas denominadas de rectificación. Su origen se puede situar en Yan'an, 1942, pero que tuvo como punto apoteósico e inicio de su decadencia la gran Revolución Cultural Proletaria, 1966-1969. Los elementos esenciales se muestran en la Tabla 1, entre los cuales destacan partido dominante, grupo étnico dominante, y clases sociales relevantes.[74]

f) La construcción metaétnica posrevolucionaria empieza a desaparecer a partir de los ochenta del siglo XX, o por lo menos se debilitó considerablemente. Bajo la nueva situación histórica *se redefinen viejas ideas e identidades*, además de que empiezan a crearse nuevas, las que son esenciales para el impulso a las reformas económicas. Estas identidades e ideas, surgidas en el seno de la vieja metaetnicidad revolucionaria, crean los cambios, al tiempo que éstos las recrean.

g) Para los años noventa y hasta el inicio del siglo XXI ya no es posible hablar de una metaetnicidad hegemónica. En todo caso, lo es

solamente en el aspecto gubernamental-discursivo, sobre todo cuando tiene que recurrir a la fuerza para establecer su hegemonía. Por un lado, es la etapa durante la cual *el gobierno está tratando de reconstruir y adecuar la identidad a las nuevas circunstancias*; por otro, es el periodo de la conformación de múltiples invenciones metaétnicas, entre otras aquellas relativas a las llamadas minorías nacionales.

Los niveles sociales y organizativos en los cuales se ha desarrollado la metaetnicidad han sido los siguientes:

a) Durante los tres primeros periodos explicados arriba, diversas variantes de nacionalismo se desarrollaron entre los intelectuales, quienes se dedicaron a asimilar ideas occidentales, luego a tratar de crear nuevas, e intentaron ponerlas en práctica de forma limitada y poco exitosa; ellos tenían como fin crear una sinidad moderna. No se deben olvidar las rebeliones de base rural, pero de elementos ideológicos mixtos.

b) Las organizaciones que buscaban ser partidos empezaron a surgir por lo menos desde inicios del siglo XX, y tomaron un fuerte impulso a inicios de los años veinte. No fue sino hasta finales de esa misma década, los nacionalistas, y a finales de los treinta, los comunistas, que desarrollaron cabalmente su orientación con relativo éxito.

c) El punto esencial de la evolución se presenta cuando las masas campesinas se movilizan política y militarmente en contra del ejército invasor japonés.

d) La cima se logró en el momento en que se alcanza la simbiosis entre PCC y las masas campesinas. De hecho, "la abrumadora victoria de los comunistas en la guerra civil de 1947-1949 claramente surgió del apoyo general rural logrado en China ocupada durante la guerra".[75]

e) *La metaetnicidad de las minorías nunca ha estado totalmente ausente*, se ha presentado con mayor fuerza entre algunos grupos, como los tibetanos, y aparentemente sin grandes sobresaltos entre otros, como los manchúes. Sin embargo, en los últimos años del siglo XX cobró una fuerza inusitada, de tal manera que la identidad *han* dominante se siente amenazada, además de que consideran que la integridad territorial también se pone en juego.

Las elites y las masas crean sus propios estereotipos, los cuales pueden llevar a enfrentamientos entre ambas, particularmente cuando las primeras tienden a imponer su visión a las segundas. Pocas veces han coincidido en sus aspiraciones, ya que han estado desfasadas en muchas ocasiones desde 1840. Las coincidencias han sido de gran trascendencia, tal y como se vivió a partir de 1937.

La identidad metaétnica hegemónica también se ha debilitado y diluido dentro de nuevas circunstancias históricas; entre las principales tenemos la reforma económica iniciada formalmente en 1978 y la implosión soviética. Durante un largo periodo, la población aceptó de buena voluntad que el PCC ejerciera el poder de manera legítima gracias a la autoridad ganada al coincidir su discurso con las aspiraciones de la población; sin embargo, la relación población-PCC ha ido cambiado sustancialmente, en especial a partir de los años ochenta y noventa, cuando las desigualdades se profundizaron. Lo cual no quiere decir que incluso en los momentos más críticos, como durante las movilizaciones sociales de abril-junio de 1989, Estado-gobierno-partido hayan perdido parcialmente su legitimidad, la cual es seriamente cuestionada hasta el día de hoy por algunos sectores, como es el caso de los redactores y firmantes de la Carta 08.[76]

En la actualidad están abiertas todas las puertas para la conformación de nuevas identidades o el fortalecimiento de las existentes que minan la hegemonía identitaria existente, cuyos detentadores se muestran la mayor parte del tiempo incapaces de adecuar su creación ideológica a los nuevos tiempos y se ven obligados a recurrir a la fuerza para mantener su hegemonía.

La creación de nuevas identidades metaétnicas, lo mismo a partir del poder establecido como en su contra, ha sido posible bajo diferentes circunstancias:

– Desaparición del factor externo tradicional, el ataque invasor.
– Transformación de la ideología oficial para dar paso a la creación de nuevas identidades económico-sociales sustentadas en la propiedad privada.
– Avance a un descarnado capitalismo donde la pretensión socialista queda cada vez más en el pasado.

– Impacto de los acontecimientos fuera de las fronteras nacionales, como el surgimiento de fuertes luchas étnicas.[77]

El lapso que interesa para analizar cómo se presenta el gobierno de la RPC ante el mundo y cómo actúa en él es el posterior a 1949, año a partir del cual se empezó a construir un nuevo país que lucha por ser considerado como potencia en el sistema internacional y que prácticamente nace expulsado del naciente andamiaje organizacional surgido de la segunda Guerra Mundial. La condición de paria institucional marcó el futuro de las acciones internacionales del gobierno por alrededor de dos décadas. Al igual que poco más de un siglo antes, en plena concordancia con los acontecimientos de finales de los años treinta del siglo XX, la lucha contra el enemigo externo ofreció todas las facilidades para que la construcción metaétnica fuera acorde a los postulados del PCC y permitiera que la gran mayoría de la sociedad le brindara su apoyo durante muchos años por venir.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA METAETNICIDAD REVOLUCIONARIA

Los resultados de la revolución china, que de alguna manera concluyó en 1949, en términos de construcción e invención de identidades fueron principalmente tres:

1. Surge una identidad metaétnica que acepta de forma condicionada la existencia de identidades múltiples, la cual se expresa en el fenómeno de un Estado oficialmente con una composición demográfica particular: una abrumadora mayoría étnica autodenominada *han*, que con el paso del tiempo llegaría a ser superior a 90%; y una serie de "minorías nacionales" atomizadas, que son entre 6% y 8% de la población. Partiendo de bases históricas y sociológicas presentes en la sociedad, el gobierno inventó una metaetnicidad caracterizada por la existencia de una mayoría y muchas minorías. En la medida que la multietnicidad se puede constatar sin mayores complicaciones, se crea una identidad donde hay un grupo mayoritarioy dominante, al cual hay que contener para que no exprese esa dominación y se alcance la igualdad.

2. La política y la ideología son elementos esenciales de la construcción metaétnica, en la medida que la persona se (auto)identifica con determinadas posiciones políticas, lo cual quiere decir estar de acuerdo con los lineamientos del PCC.
3. A partir de la década de los cincuenta se produjo el salto definitivo hacia la creación de un nacionalismo con pretensiones multiétnicas. La ausencia de fronteras claramente definidas dejó de ser la constante, y el nuevo gobierno hace todo lo que está a su alcance para delimitar el espacio, aumentando su extensión en la manera de lo posible. El espacio se convierte en un elemento esencial de pertenencia y etnicidad, al tiempo que sirve para demarcar hasta dónde pueden moverse sus habitantes y es esencial para contener a los que están fuera de las fronteras.

De haber una fuerza motriz en la política exterior china, ésta ha sido la construcción-invención metaétnica que parcialmente se ajusta a un nacionalismo que ha perseguido "la salvación nacional a través de la creación de una nueva China completamente modernizada, pero al mismo tiempo distintivamente china".[78] Lo anterior ha implicado, entre otras cosas y de acuerdo con las circunstancias, el impulso por lo menos discursivo a la ciencia y a la democracia, defensa del territorio, importancia del interés nacional y fortalecimiento del país. De las anteriores, se desprenden otros factores de carácter más tangible y funcional:

– Lograr la permanencia del Partido Comunista en el poder.
– Impulsar el desarrollo económico como instrumento para contar con el bienestar de la población, lo que garantizaría la estabilidad interna y la legitimidad, la cual ya no descansaría principalmente en un elemento intangible, la ideología-lealtad política; sino en lo tangible, la prosperidad material.
– Sobresalir a escala planetaria, lo que ayudaría a crear un entorno favorable para el avance material del país.

La construcción-invención de la metaetnicidad tiene como bases sustantivas dos aspectos importantes:

1. La ya mencionada *interpretación de la historia*, sobre todo la desarrollada a partir de 1840, según la cual los chinos han sido

víctimas y sujetos casi pasivos en el devenir histórico. En esta visión, todos los males fueron en cierta medida irremediables y la responsabilidad de ello cae sobre los hombros de los imperialismos. Romper este fatal círculo fue posible únicamente gracias al PCC.

2. *La existencia de elementos culturales ancestrales* de continuidad inquebrantable que permiten considerar la existencia de los chinos como personas que han vivido en un mismo Estado y que han compartido determinadas características, tanto culturales como físicas, a lo largo del tiempo inmemorial. Esta forma de ver la historia, termina concibiendo a China como estática, ya que evita analizar los profundos cambios que obligan a hablar de decenas de "Chinas" diferentes y de cientos de "tipos" chinos con el correr del tiempo. No se puede obviar la continuidad, pero es preciso ver las transformaciones también como rupturas y (re)creaciones de identidades metaétnicas que nunca son las mismas, aun cuando el nombre, chino o algo parecido, siga siendo el mismo.

Es preciso insistir en que en la historia de la RPC hay rupturas y continuidades, lo que es perfectamente visible en las múltiples búsquedas por construir un aparato estatal adecuado. De tal suerte que en la formación en el tiempo de los diferentes Estados chinos, así como en su fracaso, hemos visto desde el siglo XIX enormes rupturas y al mismo tiempo se observa que las formas organizacionales por momentos se "entrelazan" para dar forma a "nuevos marcos institucionales".

Para precisar lo mencionado, cabe anotar que "el Estado chino en el continente ha tenido tres misiones permanentes: modernización de la economía, transformación de la sociedad, y defensa de la nación en contra de la agresión extranjera".[79] Es decir, una nación moderna y china, con lo que ello ha implicado según quien lo haya enarbolado. Nunca ha habido una sola forma de ver los acontecimientos y plantear las perspectivas, en todo caso tenemos vencedores y vencidos con diferentes percepciones.

Resulta indispensable constatar que la realización de esas "misiones permanentes", o por lo menos el intento de llevarlas a cabo, es inconcebible sin plantearse de forma paralela la definición de quién se es, quiénes son los demás y hacia dónde se pretende ir; además, claro, de cómo se es visto por los otros.

La metaetnicidad creada ayudó a levantar el aparato estatal basado en la identidad que se busca asumir. Lo contrario también tomó parte de sus tareas esenciales la invención metaétnica, tarea que realiza de diferentes maneras, entre las cuales destaca la educación formal e informal.

Sintéticamente, la construcción del Estado pasó por la construcción étnica, y viceversa. Proceso que en el caso chino podemos denominar metaétnico debido, entre otras situaciones, a la fuerte carga política, primero nacionalista, lo mismo antimanchú como antieuropea y antijaponesa; y posteriormente, clasista. De hecho, en términos programáticos, la construcción étnica nace un poco antes que la aparición formal de la RPC. [80]

En el acta de nacimiento del nuevo Estado, el denominado Programa Común,[81] adoptado por la Primera Sesión Plenaria de la Conferencia Política Consultiva del Pueblo Chino, el 29 de septiembre de 1949, se registró por primera vez en un documento oficial lo relativo a la etnicidad. En él, por un lado, se reconoce la multietnicidad con un grupo dominante del nuevo país; por otro, el documento señalado es el primer texto con valor constitucional de la República Popular.

Para efectos del presente capítulo de este libro se consideran las partes esenciales del documento. Por ejemplo, en el capítulo 1 se establece, conforme a una rectificación sociológica de los nombres, que la RPC es un Estado de democracia popular o de nueva democracia, el cual impulsa la dictadura democrática del pueblo "dirigida por la clase obrera, basado en la alianza de trabajadores y campesinos, y uniendo a todas las clases democráticas de China". Más adelante, en el capítulo 9 se señala que *todas* las nacionalidades *tendrán* los mismos derechos y obligaciones. Posteriormente, en el capítulo 50 se manifiesta, reforzando el 9, que todas las naciones son iguales, deberán ayudarse mutuamente, se opondrán tanto al imperialismo como a sus "propios enemigos públicos". De acuerdo con ello, la RPC "se convertirá en una gran familia fraternal y cooperativa compuesta de todas sus nacionalidades". Se declara que se opondrán al llamado "gran nacionalismo" y al chovinismo, además de que se prohibirá la "opresión y división de la unidad" de las nacionalidades.

De acuerdo con el Artículo 52, quedan legalizadas las posibilidades de la autonomía regional, pero no de la separación, de la formación de

organizaciones autónomas y la participación en los órganos locales de poder, siempre basado en el tamaño de la población de las diferentes nacionalidades. El gobierno, Artículo 53, ayudará al mejoramiento de la vida de las "masas de las minorías nacionales", para lo cual deberá cooperar en todo tipo de trabajo. Pero, sobre todo, se asienta que las minorías "tienen la libertad para desarrollar sus dialectos y lenguas, preservar o reformar sus tradiciones, costumbres y creencias religiosas".

El documento anotado tiene huecos y debilidades, los cuales se trataron de evitar en un texto constitucional aprobado el 20 de septiembre de 1954, que precisa aspectos esenciales. Una muestra es el Artículo 3, donde se establece que China es "un Estado unitario multinacional"; asimismo, el apartado reconoce los derechos relacionados con el desarrollo de todas las culturas, pero se hace explícito que ejercicio de la autonomía significaba que "las áreas con autonomía nacional son parte inalienable" de la RPC.[82]

Como sustento de los documentos fundacionales-constitucionales, en especial en relación con la identidad, se encuentran lo mismo elementos de racionalidad política, como el de la seguridad, así como una buena dosis de falta de información. Según Deng Xiaoping, un hakka *hanizado*, los nuevos gobernantes tenían en cuenta aspectos precisos para enfrentar lo étnico. A inicios de los años cincuenta, en el gobierno no se sabía cuántas minorías existían, pero estaban conscientes de que se debería hacer algo en bien de la "defensa nacional" pues la mayoría de las minorías habitaban, como ahora, zonas estratégicas fronterizas.[83] Es decir, seguridady recursos naturales estaban detrás de la preocupación de los políticos en el poder.

Además de los aspectos pragmáticos de orden militar nos encontramos con el sentimiento *han*-comunista de poseer una misión liberadora, el convencimiento de que las minorías los necesitaban pues era imposible que siguieran viviendo como vivían; por lo mismo, sus condiciones espirituales y materiales iban a ser cualitativamente diferentes bajo el nuevo gobierno. Necesitaban ser liberados, eran entes pasivos e incapaces de lograrlo por sí mismos. La liberación era de proporciones históricas, como señalaba una publicación oficial a mediados de la década de los setenta del siglo XX:

> En el cuarto de siglo desde el nacimiento de la nueva China, las minorías nacionales que viven en las regiones fronterizas remotas han cruzado hasta la sociedad socialista directamente de sociedades feudales o esclavistas, e incluso una con huellas de comunas

primitivas, cubriendo un trayecto que les hubiera tomado uno o varios siglos para completar. [84]

El punto de partida de las políticas gubernamentales, ya sea cristalizadas en ordenamientos legales o en actividades concretas hacia las "minorías", lo tenemos en los textos de los dirigentes políticos. El estudioso se encuentras ante dos problemas: el primero que los líderes no siempre produjeron textos públicos, al menos hasta ahora; el segundo, ligado al anterior, que en ocasiones su pensamiento es relativamente tardío, ya que se trata de discursos posteriores al triunfo de la revolución. La visión oficial rectora respecto de este tema es la Mao Zedong (1893-1976).[85] Es posible señalar siete ideas centrales de Mao, al menos al inicio de la formación de la RPC, que es la etapa que interesa en esta parte:

– Mao consideraba, desde el punto de vista demográfico, que "los janes [*hanes*] son abrumadoramente mayoritarios, pues constituyen 94% de la población."
– La razón de esta mayoría, desde su perspectiva, era producto del "prolongado mestizaje entre muchas nacionalidades".
– El gran problema era que los *han* contaban con una "población numerosa" y las minorías nacionales poseían "grandes extensiones de tierras con ricos recursos naturales"; incluso, más complicado, ya que eso pasa "por lo menos en lo que se refiere a los recursos del subsuelo".
– Según Mao, era preciso criticar "a fondo las ideas chovinistas de gran jan [*sic*]", y más sus "graves manifestaciones".
– Desde su perspectiva, el problema es que las ideas burguesas dominaban "la mente de una parte de los camaradas y del pueblo", lo cual era producto de no haber sido educados en el marxismo, en particular en lo referente a la cuestión nacional.
– La solución, de acuerdo con el dirigente, era mandar cuadros a diferentes regiones para explicar la política del partido, pero deberían ser militantes que "comprendan nuestra política sobre la cuestión nacional y lleven en su pecho una gran simpatía por los compatriotas de las minorías nacionales."
– El plan, como forma de solucionar los problemas entre minorías y mayoría, era fomentar buenas relaciones "y consolidar la unidad entre

ellas para edificar nuestra gran patria socialista con los esfuerzos de todos".

La perspectiva de Mao, como es de esperarse, está altamente cargada de ideología, demuestra una gran preocupación por los aspectos más generales y evitan lo específico. Sobresalen los siguientes temas: primero, su imagen sobre cómo surgieron las llamadas nacionalidades en China, donde prevalece la idea del mestizaje; segundo, la necesidad de evitar el chovinismo de la mayoría; tercero, la búsqueda de mecanismos para conciliar esta idea de una mayoría con poco territorio y minorías con mucho y rico territorio. La causa y solución se relacionan con la ideología: la primera tiene su origen en una creación ideológica: la burguesía domina con sus ideas; mientras que la segunda, conforme a este conjunto de planteamientos, debe ser la política del partido explicada por sus cuadros. Lo importante es que Mao reconocía la existencia de múltiples grupos étnicos y era consciente de que se precisaban políticas adecuadas para solucionar el problema, sobre todo si se quería tener un Estado de enormes dimensiones geográficas. A fin de cuentas, la responsabilidad y única posibilidad histórica recaería sobre el PCC.

No menos dignas de recuperación son las percepciones de Deng Xiaoping[86] (1904-1997), más debido a que después de 1949 fue una persona siempre muy cercana a los problemas de la sociedad y con soluciones más cercanas a las necesidades del país, al menos eso es lo que quedó claramente demostrado a partir de 1978. Independientemente de lo fácil que resulte hacer una afirmación a posteriori sobre resultados ya conocidos, las apreciaciones respecto de la etnicidad de Deng son más realistas, aunque evidentemente con su considerable carga ideológica:

– En su análisis, hay un elemento esencial y es el reconocer que la RPC "es un país multinacional", y que necesita terminar con el alejamiento entre las nacionalidades como requisito para "formar una familia verdaderamente grande y feliz".
– Deng, siendo él mismo miembro de una minoría, en línea directa con los planteamientos dominantes en la época, reconocía que las llamadas minorías no eran aceptadas por los *han*, afirmación hecha en un tono similar al de Mao.
– Lo más interesante, más allá de los planteamientos de que era necesario trabajar por la unidad y poner fin al "alejamiento" entre *han* y minorías,

era que reconocía: “no sabemos cuántas son” y aventuraba que eran “posiblemente” 70, casi dos decenas más de las que actualmente son reconocidas porel gobierno.

– Deng consideraba que el verdadero problema para el nuevo Estado relacionado con las nacionalidades era el de la defensa nacional.
– El nuevo gobierno busca realizar reformas, pero siempre ajustándose a las condiciones específicas de las minorías nacionales. Lo cual quiere decir, entre otras cosas, el establecimiento de la autonomía regional, sobre todo donde hay más convivencia de grupos diferentes.
– Aún más importante era la necesidad de “convencer a las minorías nacionales de que, políticamente, todas las nacionalidades dentro de las fronteras de China son verdaderamente iguales, que sus estándares de vida pueden ser mejoradas y su nivel cultural elevado.” Incluso, reconoce que cuando habla de cultura se refiere “principalmente a la cultura de cada nacionalidad.”
– En línea directa con el canon ideológico oficial, subraya que el “marxismo-leninismo puede ayudar a resolver el problema de las nacionalidades en el mundo. En China, el pensamiento de Mao Zedong, la integración de la teoría del marxismo-leninismo con la práctica de la revolución china, puede ayudar a resolver este problema” de las nacionalidades.
– Oficialmente, el enfoque para aplicar las políticas gubernamentales fue gradualista y discriminador, en el sentido de que se escogía cuándo, qué y dónde ponerlas en marcha. Además seplantea la posibilidad de diseñar políticas específicas para las denominadas minorías. Los aspectos más importantes en los que el gobierno analizaba poner en marcha lo anterior eran los siguientes: ayudar en el impulso a los negocios, elevación del nivel educativo mediante la apertura de escuelas, desalentarla lucha de clases y promover la unidad, y desatender en algunos lugares la reforma agraria. Sin duda, la manera de poner en marcha las directrices políticas, al menos como están planteadas, se asemeja en mucho a la forma como Deng enfrentó la serie de reformas económicas muchos años después.
– Según Deng, al impulsar cualquier política deberían adherirse al principio de “consultar con la gente de la minoría nacional. Si están de acuerdo, avanzamos; si están de acuerdo parcialmente, avanzamos

parcialmente; si están de acuerdo con la mayor parte, hacemos la mayor parte; si están de acuerdo con todo, hacemos todo."

Mientras que Mao, a partir de la década de los cincuenta, se va atrincherando en Beijing, Deng tiene bajo su mando diferentes tareas de grandes implicaciones prácticas y que lo hacen estar en contacto más cercano con la gente y sus problemas. Habría que agregar que a lo largo de su vida, sobre todo en la porción dedicada a la construcción de un nuevo país, Deng siempre mostró ser más preciso y acertado, en especial a la hora de poner en práctica políticas destinadas a institucionalizar y evitar la movilización política.

De los planteamientos de Deng se podrían decir muchas cosas, pero para el fin de estas páginas rescatemos tres aspectos: el primero es el relacionado con la seguridad, tanto interna como externa provocado por las zonas donde habitan las minorías, y la necesidad de tener una unidad étnica amplia como condición indispensable para que el país fuera viable; segundo, al igual que hiciera a fines de los setenta e inicios de los ochenta del siglo XX, Deng no se aventura a proponer grandes políticas aplicables a todo y para todo, más bien se inclina a la dosificación; finalmente, siempre en un tono más terrenal que el de Mao, señala la necesidad de contar con autonomías regionales, lo cual es uno de los aspectos más distintivos del sistema político-administrativo chino. Hay otros elementos menos sobresalientes en el discurso de Deng o completamente acordes a las ideas de Mao, a las cuales buscaba fortalecer con su señalamiento de que la solución al problema de las nacionalidades es el marxismo-leninismo en el mundo y en China el pensamiento de Mao Zedong.

Los planteamientos de los dirigentes político-militares fueron definitivos, porque dieron pie a los lineamientos para el trabajo de los académicos. En el proceso de rectificación étnica de los nombres, los intelectuales jugaron un papel muy importante en la realización de clasificaciones con pretensiones científicas. Wang Jianmin[87] ofrece datos que permiten reconstruir parcialmente qué hizo el gobierno, por qué lo hizo, y cómo cristalizó un racismo paternalista. Wang ayuda a entender la relación política-academia, ya que muestra cómo la primera recurrió a la segunda para lograr sus objetivos de rectificación de los nombres para el control y movilización político-productiva de la población; mientras que la segunda vio en la primera la posibilidad de realizar más y mejores investigaciones

de campo que permitieran una mejor comprensión de la complejidad de las sociedades y culturas chinas, que la alejan del monolitismo intelectual. Se trató de una intensa interrelación donde los logros fueron muy desiguales y no siempre satisfactorios, en particular para los académicos.

Los intelectuales estaban animados por el deseo de capturar estáticas a las nacionalidades: como cambiaban muy rápido hacía imposible conocer adecuadamente su historia, por lo cual la tarea de rectificación de los nombres era urgente. De ser metodológicamente correcto el argumento de los estudiosos chinos, las únicas sociedades que sería posible conocer serían aquellas que no cambian; es decir, aquellas que no han existido y que no existen.

Sin embargo, más allá de lo académico, la actividad de los profesionales estaba dominada por consideraciones políticas. Las técnicas y metodologías de la etnología, antropología y sociología fueron desplazadas por vulgarizaciones del marxismo de inspiración soviética, según las cuales los criterios para definir a un grupo deberían ser territorio, lengua, economía, y rasgos psicológicos-culturales compartidos, tal y como el corpus estaliniano ordenaba. El resultado fue:

> El deber principal de los etnólogos pasó a ser servir al partido y al gobierno. La nueva ideología fue formular leyes basadas en la teoría del materialismo histórico para el desarrollo de las sociedades humanas que pudieran explicar los diferentes estadios a través de los cuales algunas florecieron y otras perecieron. Eran para mostrar también lo inevitable que era el reemplazo del capitalismo por el socialismo.[88]

De acuerdo con lo anterior, se puede concluir que la sinidad actual se ha construido alrededor de algunos ejes metaétnicos principales, todos surgidos y construidos en procesos sociales liados:

– Ante la imposibilidad de regresar al ciclo dinástico, *glorificar el pasado* se convirtió en algo esencial. La esencia ha sido construir un pasado que permita encontrar un origen único, lo mismo genético que cultural.
– El aspecto espacial ha sido esencial, debido a que los seres humanos establecen sus relaciones en espacios que buscan delimitar de forma más o menos rígida como expresión de poder e influencia sociocultural. En ese sentido, desde tiempos antiguos en el espacio ocupado hoy por los Estados más o menos nacionales de Asia, de muchas maneras se asfixia a diferentes identidades étnicas que siempre transgreden los

espacios políticos nacionales. El grupo dominante en China, no solamente *ha creado la idea de una etnia mayoritaria de forma casi inconmensurable*, *también ha tratado no sin cierto éxito que su esfera cultural se sobreponga a otras*, usando como motor conceptual la soberanía de origen europeo.

– Debido a los acontecimientos que empujaron al desorden, la centralización y el orden se fueron convirtiendo en una obsesión de los dirigentes políticos. Salvo el caso de Mao, quede cualquier manera siempre terminaba reculando, se teme a la movilización política y a cualquier movimiento que lleve a la anarquía.
– La búsqueda por mantener *la unidad del territorio* y el aumento del mismo es muy importante, más cuando se argumenta que la patria tiene que unificarse y que los chinos deben vivir gobernados por un mismo gobierno.
– Por lo mismo, la pertenencia a un *territorio definido* de manera clara por unas fronteras ha llegado a ser esencial.
– La idea de que existe un grupo étnico dominante siempre está presente, su peso va del reconocer la multietnicidad al asegurar pese a las pocas similitudes, que todos son uno provenientes de *ancestros comunes*.
– *Controlar a la población a través de un corporativismo* rígido, acción que han hecho lo mismo el Partido Nacionalista (*Guomindang*, GMD, mejor conocido como KMT) que el PCC.
– Creación de una ideología donde la etnicidad pasa a un segundo plano. Se establecen *divisiones horizontales*, es decir, entre clases, según constata Jenner,[89] pero que aquí se consideran verticales, como se observa en el Cuadro 2.
– *Un partido se arroga la representación* de los intereses de todos los habitantes del país, además de que se presenta como la única posibilidad pasada, presente y futura para resolver los problemas de la nación. La historia se convierte en un callejón sin salida, o que tiene una puerta cuya única llave está en posesión de la dirigencia del organismo político. Se afirma que se trata de la dictadura democrática de los obreros y de los campesinos.

Estos elementos son, al mismo tiempo, de existencia anterior y luego reinventados, pero ambos forman parte de un proceso de construcción social. Los puntos enumerados contienen elementos de “verdad” y de

“mentira” que conjuntados construyen una realidad sociopolítica cuyo marco permite la relación entre las clases o grupos sociales que habitan el país. En tanto los miembros de la sociedad acepten la metaetnicidad dominante, el orden sociopolítico se mantendrá estable debido a diferentes razones, entre las que se encuentra la elección más o menos racional de que las cosas sigan de la misma manera, como han venido funcionando, o bien se reconoce la imposibilidad igualmente racional de cambiar situaciones existentes. Esto no quiere decir, en ningún momento, que se olvide la existencia de mecanismos de coerción, simbólica o física, mediante los cuales se obliga a las personas a aceptar tal o cual orden de cosas, lo cual es parte esencial de la existencia y permanencia de los Estados.

Posiblemente a muchos de los involucrados les conviene que la situación siga así, ya que gracias a ello pueden desempeñarse y escalar socialmente de forma satisfactoria; o bien, consideran que la metaetnicidad representa y respeta cabalmente etnicidades específicas. Por el contrario, otros carecen del poder para evitarlo que posiblemente consideran opresión o se encuentran en proceso de crear una nueva etnicidad, opuesta a la existente, lo cual llevan a cabo a través de varios mecanismos, la protesta en variantes múltiples incluida.

ELEMENTOS PARA DETERMINAR LA METAETNICIDAD

Ya he mostrado cómo se ha creado la metaetnicidad, ahora es preciso dar respuesta a una pregunta clave, ¿cuáles son las bases o criterios para determinar la identidad metaétnica en la RPC?

La respuesta ha sido parcialmente dada a lo largo de estas páginas, pero es preciso profundizar y presentarla explícitamente. De entrada sobresalen dos elementos, la construcción de Occidente como enemigo y la construcción de un nacionalismo muchas veces racial como esencia biológica inmutable basada en una línea patrilineal.[90]

Al mismo tiempo que el PCC ha tendido a retomar “la idea imperial de comunidad política”,[91] la identidad se ha construido a contracorriente de paradojas dicotómicas que en diferente medida han condicionado la política y actuación del gobierno chino en el plano mundial. Las principales se enuncian y explican a continuación:

a) *Frustración-realización.* La consecución de objetivos es alentada al máximo por el sentimiento de frustración compartido por las elites chinas de diferentes épocas y signos políticos de acuerdo con el cual no terminan por asimilar las derrotas sufridas por los poderes occidentales, lo que se agudiza con la humillación de haber sido derrotados por los japoneses a fines del siglo XIX. Se trata posiblemente del elemento más internalizado y compartido por esas elites, el cual ha sido socializado de forma exitosa hasta nuestros días. Es interesante cómo intelectuales y políticos hacen suyas debilidades que no necesariamente han sido su responsabilidad, convirtiéndose en guías para remontarla. La realización es inferior a la frustración, que es alentada con objetivos que difícilmente se podrían llevar a cabo; se presenta con objetivos de largo plazo y de consecución, además de irrealizable, imposible de verificar, como podría ser el socialismo.

b) *Interno-externo* (*nei-wai)*.[92] La idea dominante de diferentes gobiernos chinos ha sido lograr que dos mundos, el interno (*nei*) y el externo (*wai*), permanezcan separados de tal forma que el primero logre desarrollarse de forma independiente, evitando que el segundo influya sobre el primero, o que no lo haga de forma traumática.

c) *Microclima-macroclima*. En cierta medida se trata de una actualización de la anterior, según la cual los políticos chinos de la era de la reforma no aceptan el peso de lo externo, y cuando lo hacen es para subrayar lo negativo, ya que la historia "demuestra" que siempre habría sucedido de esa forma. De ahí que a raíz del movimientos social de 1989, Deng Xiaoping, principal dirigente informal del partido y del gobierno, hablara de cómo el microclima recibió la influencia del macroclima, de tal suerte que se produjeron los acontecimientos que llevaron a la represión de inicios de junio de ese año.

d) *Ti-yong*. Si hay un debate o tema recurrente en China, desde fines del siglo XIX hasta nuestros días, comprensiblemente también presente en todas las sociedades que son empujadas a la modernización estilo europea, es el relacionado con el decidir hasta qué punto deben "occidentalizarse", qué aspectos son indispensables, y cuáles son, si es que hay algunos, los elementos locales que es preciso defender. Se trata

de preservar la *sustancia cultural-mo*ral (*ti*) al tiempo que se adopta lo *funcional* o *útil* (*yong*).[93]

e) *Nacionalismo-internacionalismo.* Si el nacionalismo ha sido necesario para sobrevivir y crear un eje alrededor del cual agrupar a sectores considerables de la sociedad, el internacionalismo ha funcionado para obtener prestigio de cierto alcance universal. El internacionalismo ha sido la contraparte del imperialismo, sobre todo cuando se ayudó a grupos en contra de las naciones poderosas en las luchas de liberación. A veces aprisionados entre nacionalismo e internacionalismo, a veces luchando en contra de ellos, sobre todo del nacionalismo, es posible encontrar movimientos iconoclastas que sirven para dar aliento de forma "agresiva" a planteamientos contrarios al nacionalismo conservador y cuyos animadores, como Chen Duxiu (1880-1942), fueron claves en la lenta conformación de la sinidad del siglo XX, en especial con la creación del Partido Comunista (1921) y el camino hacia la ruptura con el pasado bajo la idea de la síntesis entre tradición y modernidad, al menos eso fue en su aspecto discursivo.[94]

f) *Ideología-pragmatismo*. La historia política de China, particularmente la del PCC, está plagada del debate entre estos dos aspectos aparentemente excluyentes, y que son una actualización del *ti-yong*. Ni en los momentos más ideologizados, con Mao a mediados de los sesenta del siglo pasado, se abandonaron los aspectos pragmáticos. Como tampoco pasó por las movilizaciones de masas que sirvieron de contexto para feroces luchas en el seno de la burocracia. Igualmente, en los momentos más pragmáticos, con Deng en los ochenta, la ideología no ha estado ausente a la hora de enfrentarse a la "contaminación espiritual" o al plantear los llamados principios fundamentales: sostener el socialismo, la dictadura democrática del proletariado, el liderazgo del PCC y el marxismo-leninismo, pensamiento de Mao Zedong.

g) *Transgresión-centralización*. Por historia, geografía, cultura, intereses individuales y de grupo, el *Reino del Centro* de manera intermitente se debate entre la centralización y la atomización política. Por más centralizado que llegue a ser el poder político, los gobernantes en diferentes niveles y los gobernados siempre encuentran la manera para evitar que la concentración del poder se tense de tal forma que lleve a la

implosión. Las partes del sistema político y de la sociedad fingen no darse cuenta de las transgresiones que permiten que el *statu quo* se mantenga. Paradójicamente, las transgresiones le dan vida al sistema, pero deben ser contenidas, evitar que se salgan de control.

h) *Estado multinacional-han*. Paradoja dicotómica esencial ya mencionada antes, respecto de la cual solamente es preciso apuntar que la existencia de "minorías" se presta a la transgresión e incrementa la atomización.

Los elementos enunciados han sido el contexto del desarrollo de la metaetnicidad, pero es preciso presentar los aspectos específicos del proceso.

Se ha tratado de un proceso que ha implicado definición y diferenciación externa e interna de la nacionalidad "china". La dirigenciadel PCC creó una identidad metaétnica expresada en la rectificación de los nombres de diferentes grupos humanos, al darles el reconocimiento como minorías nacionales, proceso en cual se mezclaron los siguientes criterios:

– *Protección de fronteras y recursos naturales*. Posiblemente el criterio esencial en la medida que muchas de las minorías se encuentran asentadas en regiones estratégicas por su posición fronteriza a la India o Asia Central; por ejemplo, aunque no solamente; además, por encontrarse en algunas zonas importantes que cuentan con riquezas, como es el caso de la Región Autónoma de Xinjiang, rica en petróleo.
– *Prestigio internacional*. El aspecto del prestigio es doble, primero debido a que el tratamiento de las minorías implicaría un reconocimiento a la RPC como defensora de los derechos de las minorías; segundo, la política aplicada puede afectar las relaciones con otras naciones cuyo componente étnico coincide con el de las minorías, lo cual es particularmente importante en el caso de los diez grupos musulmanes existentes en la RPC.
– *Disputa con la Unión Soviética*. La relación con la ex Unión Soviética no pudo haber sido más tormentosa, sobre todo si vemos a ambos países como proyectos políticos similares. Se le admiraba y respetaba, pero también se competía en contra de ella, en todos sentidos era un paradigma, algo que se debía imitar pero también vencer. Beijing se enorgullece de tener una política étnica completamente diferente a la de

la antigua Unión Soviética, que alguna vez fuera considerado la cárcel de los pueblos.

– *Poder regional-internacional*. El éxito alcanzado en los dos criterios anteriores debe cristalizar en tangibilidad, en poder, en la capacidad para fijar agenda y ser escuchado. El prestigio no basta, es preciso acumular fuerza que permita lograr los objetivos perseguidos: económicos, militares y políticos. Las políticas internas, al menos su mayoría, y más de las minorías, sirven para acumular poder.
– *Legitimidad y cohesión*. De ninguna manera se podría considerar desproporcionado aseverar que sin una política de unidad el PCC hubiera accedido al poder. De hecho, gracias a ella logró la legitimidad y la cohesión, que de alguna manera persisten. En ese sentido, la política de crear minorías nacionales y unirlas tuvo ante todo un objetivo político.
– *Ideología*. Con demasiados vaivenes, el criterio ha sido esencial a la hora de definir una política étnica. La actitud ha sido pendular, de la intolerancia abierta a una tolerancia a veces forzada, del respeto a las prácticas sociales diferentes se ha oscilado hacia la violencia para obligar a las minorías a romper sus costumbres, particularmente las religiosas.
– A lo anterior habría que agregar el *criterio político*, el cual es esencialmente metaétnico al darle mayor importancia a la alianza de obreros y campesinos y darle un peso enorme a la lealtad hacia al partido antes que al país o a la etnia.
– Asimismo, se pueden encontrar una serie de criterios muy emparentados entre sí que podrían ser resumidos de la siguiente manera: *cercanía-lejanía con los han*. Lo cual se mediría en términos culturales, étnicos, religiosos, lingüísticos y, en menor medida, geográficos. Como se ha mencionado páginas atrás, la tendencia ha sido a creer en el origen biológico-espacial común; sin embargo, algunos están más alejados que otros, de tal manera que para la creación de la mayoría absoluta se ha absorbido, así sea solamente en términos estadísticos, a los parientes cercanos.
– *Historia.* En términos del proceso intelectual, el criterio esencial es el de la interpretación de la historia. Interpretación gracias a la cual se llega a la conclusión de que el desarrollo histórico es lineal, con un guión al cual habría que sujetarse, ya que cada actor ha tenido y tiene sus líneas

asignadas: los buenos son terriblemente buenos, además de indispensables; mientras que los malos, igualmente muy malos, son prescindibles e irremediablemente perderán, serán vencidos gracias al heroísmo de las masas bajo la dirección del PCC. Las características de los actores son inmutables.

La rectificación de los nombres, tanto en el confucianismo como en el maoísmo, ha sido una parte esencial cuando se habla de la construcción metaétnica que se expresa en la multiplicidad. La multiplicidad étnica opera en diferentes espacios:

a) En el primero, hacia fuera, frente a los otros, tenemos a los *zhongguoren* (*min*), que incluyen a casi todos los que han nacido en la RPC.

b) Mientras que en el segundo, en un espacio interno, aunque muy sensible a los vaivenes externos, están decenas de identidades; es decir, se puede ser, además y al mismo tiempo *zhongguoren* (chino) y *han* o *zhongguoren* y *hui*, por poner solamente dos de muchos ejemplos posibles.

c) Habría un tercer nivel que es el correspondiente a las personas que fuera de su país llamamos chinas "y que se autorreconocen como tales, independientemente de la gran diversidad de sus rasgos internos".[95] Los cuales, con todas las dificultades que representa el concepto, se agrupan bajo la llamada diáspora.

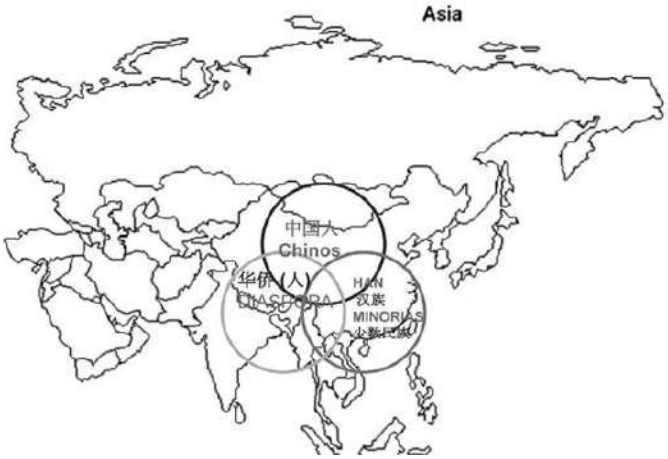
A pesar de cómo procesan sus orígenes familiares, los seres humanos con antepasados que nacieron en la RPC igualmente se ven sujetos al proceso de construcción-invención metaétnica oficial, de acuerdo con lo cual son rectificados como *huaqiao, hua* (*chino*) *que vive en el extranjero*, o sea migrante.

Las razones por las cuales se integra a los migrantes en la *metaetnización* son múltiples. Van desde las éticas, mediante las cuales se considera un deber ineludible no abandonar a los compatriotas que se fueron por causas ajenas a su voluntad; hasta las económicas, esenciales en la vida cotidiana, y que tienen que ver con atraerlos para que inviertan en la tierra de sus antepasados. O mejor aún, al igual que

pasa en otros países como México, los migrantes son esenciales para las economías regionales, sobre todo por las remesas.[96] El dinero es la forma

tangible de los migrantes de relacionarse con *Qiaoxiang*, como se denomina a la región sureste china origen de miles de emigrantes.

Mapa 1: Espacios de sinidad



Fuente: Elaborado por el autor.

Así como les acontece a los habitantes de la RPC, a los que viven fuera de ese territorio se les impone un nombre que poco tiene que ver con las complejas y múltiples realidades que viven en los espacios que habitan, lo mismo en Vancouver o La Habana, que en Hong Kong o en Taiwan. De tal suerte que a los emigrantes y sus descendientes se les pretende negar la posibilidad de crearse e inventarse; es decir, de construirse socialmente. Muchos de ellos llegan a considerar, como lo ha hecho la escritora Gish Jen,[97] que la sinidad es algo impuesto. Además, habría que precisar que las actitudes oficiales hacia los emigrantes han sido ambivalentes, cuando no francamente hostiles ya que se les ha llegado a considerar traidores.

LA NUEVA METAETNICIDAD: ECONOMÍA E IDENTIDAD

Contrario a su historia, particularmente la vivida tras de la invasión japonesa y por lo menos hasta 1949, el gobierno y el PCC han optado por situarse por encima de la población, se han despegado de ella. Se presenta al partido como actor esencial e indispensable del proceso histórico. La nueva metaetnicidad, que busca sustentarse en los tres representantes (triple representatividad), ha construido el proceso de reforma económica y

al mismo tiempo éste la construye; es decir, se crean, inventan, construyen y refuerzan mutuamente.

Una de las debilidades del gobierno y de sus intelectuales, que se toma ocasionalmente por ingenio, ha sido su incapacidad para delinear claramente la nueva metaetnicidad. El problema reside fundamentalmente en que la elite política siente que las circunstancias creadas por el tipo de economía exigen definiciones precisas, incluso tajantes. Inicialmente se optó por la indefinición, al caracterizar el proceso económico como economía socialista de mercado, lo cual incluso se establece en el Artículo 15º de la Constitución; para llegar a fines de 2003 a la incertidumbre como opción, cuando un profesor de la Universidad *Fudan* (Shanghai) aseguró que no se avanza hacia el capitalismo, sino que es la "evolución hacia un mundo desconocido".[98]

En los hechos, la *metaetnización* ha cristalizado, por una parte, en la Constitución, con la creación de una figura legal que determina quién es chino; por otra parte, política y económicamente expresa nuevos tipos de relaciones sociales y nuevos actores fundamentalmente capitalistas, pero con una enorme presencia del PCC, que busca reciclarse, y un sector estatal de la economía cada vez más debilitado, el cual deberá ser abordado de tal manera que se evite una crisis de dimensiones enormes.

En la Constitución adoptada en 1982 hay un hueco enorme. Se habla, sobre todo en el preámbulo, de "todas las nacionalidades" (*renmingezu*), del "pueblo del Estado del centro (China)" (*zhongguo renmin*), de que es un "país unificado de muchas nacionalidades" (*tongyi duo minzu guojia*) construido por el esfuerzo conjunto de "el pueblo de las nacionalidades de todo el país" (*quanguo gezu renmin*); sin embargo, solamente la nacionalidad *han* es mencionada cuando se plantea que se lucha por proteger la unidad de las todas las nacionalidades y combatir el chovinismo gran *han*.

Si bien en el Artículo 4º se hace explícito que todas las nacionalidades son iguales (*pingdeng*), el problema de la etnicidad no está claro. De hecho, tiende a complicarse ya que según el Artículo 33º: "Todas las personas que tienen la nacionalidad de la República Popular China son ciudadanos de la República Popular China", y el Artículo 50º asegura que la RPC protegerá los derechos legítimos de los *huaqiao*, es decir de los chinos que han emigrado.

De lo anterior se desprenden una serie de problemas: primero, se infiere que son ciudadanos los que han nacido en territorio de la RPC y cuyos padres son a su vez ciudadanos; no se precisan los derechos de las "minorías nacionales", además de que no se especifica cómo se accede a ellos; tercero, el nombre oficial del país y el usado para referirse a quienes no viven en el país muestra, a gran escala, el "nacionalismo gran *han*" ya que en ambas denominaciones utiliza *hua* que en lo esencial hace referencia a los "chino-*han*". Dicho de otra manera, el nombre de la nación no responde a la realidad multiétnica y en ningún momento se puede considerar que todos los "chinos" que viven en el mundo sean *han*, cuando incluso han desarrollado sus propias identidades étnicas específicas, que pueden estar relacionadas o no con la sinidad continental dominante.

Sin obviar el elemento legal, se puede coincidir con Townsend en que existen al menos cuatro naciones chinas:

1. La oficial del nacionalismo de Estado, a la cual pertenecen todos los habitantes de la RPC.
2. La del nacionalismo estatal y de la realidad política, que está compuesta por la población *han* que habita en la RPC.
3. La que es "producto del nacionalismo étnico y de los caprichos de la historia política y migratoria" que se encuentra compuesta por los habitantes de lo que se denomina la Gran China (RPC, Taiwan, Hong Kong, y Macao).
4. Finalmente, tenemos a la que forman todos los chinos del mundo.[99]

A pesar de la importancia del aspecto legal y del étnico en sentido estricto, en el futuro cercano se podrá imponer una metaetnicidad nueva. En el marco de la expansión y creciente dominio de la economía de mercado, la nueva identidad o su reinvención será producto de criterios políticos e ideológicos, además de que reforzará los aspectos autoritarios de la metaetnicidad creada a partir de los años cincuenta. Ello significará una creciente *hanización*, el reforzamiento del poder del PCC y un aburguesamiento de la metaetnicidad. Los argumentos esenciales de la nueva metaetnicidad se encuentran el discurso ya citado de Jiang Zemin.

La *hanización* se presenta de dos maneras fundamentales. Por una parte, los *han* tienden a ser los elementos económicos más dinámicos en el

contexto fijado por el gobierno, o por lo menos los que se encuentran con más facilidades para su desarrollo económico; por otra parte, debido a varios factores, como la alta densidad demográfica de provincias como la de Sichuan y a la creciente movilidad de la fuerza de trabajo, porciones considerables de población *han* se dirigen a zonas tradicionalmente dominadas por las "minorías" y las copan de diferentes maneras, especialmente en lo económico y cultural. Sin embargo, este conjunto de situaciones conducirá a una creciente diferenciación entre los denominados *han* a partir de la región y el ingreso, lo que los hará (re)construirse como *han* diferentes en función de lealtades espaciales determinadas, niveles de vida y aspiraciones; pero, en particular, sobre la base de identidades múltiples en construcción.

La metaetnicidad pasa por el fortalecimiento del PCC, para lo cual los tres representantes son, a decir de Jiang, la "piedra angular para ejercer el poder y una fuente de fortaleza para nuestro partido". El organismo político busca ponerse al día, de lo contrario no podrá seguir siendo el representante del "desarrollo de las fuerzas productivas avanzadas". Asimismo, el dirigente asevera que el partido no tiene intereses particulares, por lo que su preocupación son los intereses de la "abrumadora" mayoría de la población; sin embargo, el objetivo está puesto en las "fuerzas productivas avanzadas", los empresarios. Para ello, el partido, contrario a su origen y tradiciones, trata de poner un dique que contenga la lucha de clases.

Una de las partes más interesantes del discurso de Jiang, aunque a veces sea por lo que no señala, es donde asegura que "la composición social de China ha cambiado hasta cierto punto". Es precisamente la parte clave que permite señalar que la *metaetnización* pasa por una rectificación de los nombres usando conceptos por momentos insustanciales, más funcionalistas que maoístas.

A lo largo del texto se repite constantemente que "la clase obrera, incluidos los intelectuales, es la fuerza básica que empuja hacia adelante a las fuerzas productivas" y que por supuesto no se puede olvidar que "la clase campesina y otras clases trabajadoras, unidas muy de cerca de la clase obrera, constituyen una fuerza importante que empuja hacia adelante a las fuerzas productivas del país."

En esa parte del discurso se recurre al vocabulario tradicional, pero en el momento de abandonar las nuevas circunstancias de la estructura social los

conceptos son completamente distintos. Al poner el interés en la movilidad laboral, las clases desparecen y se habla de oficios: empresarios, técnicos, personal, subempleados. La desaparición da pie a una reconsideración de tipo moral, ya que "la mayoría de estos estratos sociales han contribuido al desarrollo de las fuerzas productivas y de otras tareas en una sociedad socialista a través del trabajo honesto". Por supuesto, ellos lo han hecho "bajo la guía de la línea, principios y políticas del partido".

En el largo plazo, la idea es que la población sea ante todo un elemento productivo que se distinga por su trabajo, no por categorías o cualidades extralaborales; es decir, una nueva metaetnicidad. Lo importante será el oficio, no la etnicidad; en todo caso, una metaetnicidad donde lo característico de la sinidad será trabajar mucho, bien y de manera honesta, bajo la dirección del PCC. En otro plano, se puede aseverar que "al mismo tiempo que la conciencia china ha pasado de la utopía al hedonismo, y formando parte del mismo proceso histórico, China ha ido cambiando su identidad del supuesto comunismo al capitalismo".[100]

Una de las tareas más grandes y complicadas del PCC es pasar de una metaetnicidad fuertemente cargada políticamente hacia el socialismo, como algo siempre lejos pero alcanzable, a una metaetnicidad cargada en lo económico hacia el capitalismo, siempre temible pero al parecer única vía para lograr la prosperidad y un lugar en la primera fila del sistema internacional. Es decir, la utilización de la identidad metaétnica para la elaboración de políticas internacionales.

Cualquiera que sea el futuro, es preciso entender a China en toda su complejidad "Multilingüe, Multicultural, Local y Religiosa" y como un lugar de "muchas caras, aun cuando no todas tengan la misma voz".[101] En última instancia, la política exterior del gobierno solamente puede ser estudiada y comprendida a partir de la metaetnicidad y multietnicidad.

REFLEXIONES FINALES

Si en algún país ha sido importante el proceso de creación-invención de identidades ese ha sido China, que además ha sido parte de múltiples procesos: el interno, creación del Estado, definición de fronteras y de determinada relación entre los diferentes grupos étnicos; el externo, donde

a partir de las definiciones identitarias internas, el gobierno chino desarrolla su actuación en el plano internacional.

Conforme a lo analizado, en China han sucedido grandes procesos de invención metaétnica, entre los que destacan: primero, el enfrentamiento desigual con los británicos, 1840; segundo, el fin definitivo del orden dinástico, 1911; tercero, con la invasión japonesa, 1937; cuarto, la rectificación de los nombres, realizada en los cincuenta; y finalmente, con la reinvención dentro del contexto de la llamada reforma económica. En esos cinco momentos, lo racial-biológico siempre ha estado presente, en mayor o menor medida. Sin embargo, la metaetnicidad viene del peso de la lealtad política sobre lo étnico y del lugar socioeconómico asignado dentro de la sociedad.

Los procesos identitarios han sido esencialmente construcciones sociales, donde el pasado alimenta los nuevos discursos políticos. A partir de un esquema similar al del confucianismo, el maoísmo planteó estructurar a la sociedad, tanto nacional como internacional, a partir de la rectificación contemporánea de los nombres y del establecimiento de relaciones verticales y autoritarias.

Dos elementos son sobresalientes: uno es que la estructura social maoísta ha cambiado en la realidad, pero más importante es el hecho de que igualmente se ha transformado en el discurso de las tres representatividades, el cual se ha abierto paso hasta la misma constitución y significa un cambio sustancial en la rectificación de los nombres de los años cincuenta. Dos, forma parte de todo un complejo e innumerable conjunto de instrumentos con los que el gobierno chino diseña su política exterior y enfrenta los retos que el mundo le presenta.

BIBLIOGRAFÍA

An Zhimin, “On the Origin of Chinese Civilization”, *Journal of Henan University,* vol. XVIII, núm. 3, 1991, pp. 67-72 [tr. W. Tsao, www.carleton.ca/~bgordon/Rice/papers/Zhimin91.htm].

_____, “Discussions on the Origin of Civilization”, *Kaogu* 考古, núm. 5, 1987, pp. 453-457 [tr. W. Tsao, www.carleton.ca/~bgordon/Rice/papers/Zhimin87.htm].

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1996.

Baranovitch, Nimrod, *China's New Voices, Popular Music, Ethnicity, Gender, and Politics, 1978-1997*, Berkeley, University of California Press, 2003.

Blum, Susan D., "China's Many Faces: Ethnic, Cultural, and Religious Pluralism", en Timothy B. Weston y Lionel M. Jensen (eds.), *China Beyond the Headlines*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 92-93.

Bodenhorn, Terry, "Ai Siqi and the Reconstruction of Chinese Identity, 1935-36", *Modern China*, vol. XXIII, núm. 3, 1997, p. 275-297.

Botton Beja, Flora, *El Reino del Medio y su relación con Asia*, Cuadernos de Trabajo, México, Centro de Estudios APEC-El Colegio de México, 1997.

_____, *China, su historia y cultura hasta 1800*, México, El Colegio de México, 1984.

Boyd Gillette, Maris, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslims*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

Brown, Melissa J., *Is Taiwan Chinese? The Impact of Culture, Power, and Migration on Changing Identities*, Berkeley, University of California Press, 2004.

Chang Kwang Chih, "Sandai Archaeology and the Formation of States in Ancient China: Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization", en David N. Keightley (comp.), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 495-521.

_____, "Chinese Archaeology since 1949", *The Journal of Asian Studies*, vol. XXXVI, núm. 4, 1977, pp. 623-646.

Cheng, Anne, *Historia del pensamiento chino*, Anne-Hélène Suárez Girard (trad.), Biblioteca de China Contemporánea, núm. 10, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002.

Chow Tse-tung, *The May 4th Movement. Intellectual Revolution in Modern China*, Harvard East Asian Studies núm. 6, Cambridge, Harvard University Press, 1960.

Chun, Allen, "Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity", *Boundary*, vol. XXIII, núm. 2, 1996, pp. 112-114.

Ci Jiwei, *De la utopía al hedonismo. Dialéctica de la revolución china*, Joaquín Beltrán (tr.), Biblioteca de China Contemporánea núm. 9, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002.

Clifford, Paul (comp.), *Historia documental de China*, México, El Colegio de México, 1991, vol. I, pp. 92-94.

Coleridge, Samuel Taylor, *Essays of His Own Times*, Londres, William Pickering, 1850.

Comité Central del Partido Comunista de China, *Resolución sobre algunos problemas en la historia de nuestro partido después de la fundación de la República Popular China* (*27 de junio, 1981*), Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1981.

Confucio 孔子, *Doctrina del medio* 中庸, Shandong, Ediciones de la Amistad, 1992.

_____, *Las Analectas,* 論語, Shandong, Ediciones de la Amistad, 1992.

Cornejo, Romer, "Los chinos en el Sudeste de Asia. Consideraciones sobre las minorías chinas en Indonesia, Malasia y Tailandia", *Estudios de Asia y África*, vol. XXX, núm. 2, 1995, pp. 297-318.

Constitución de la República Popular China, (versión autorizada y completa), http://news.xinhuanet.com/newscenter/2004-03/15/content_1367387.htm; en inglés en muchos sitios electrónicos oficiales: http://english.people.com.cn/constitution/constitution.html].

Deng Xiaoping 邓小平, “Acerca del problema de las minorías nacionales del sureste” 关于西南少数民族问题，21 de julio, 1950 [http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/13/content_2329124.htm].
_____, *Obras escogidas* 邓小平文选, [http://njdj.longhoo.net/jdwk07/].
_____, *The Question of Minority Nationalities in the Southwest* 关于西南少数民族问题, 21 de julio, 1950 [http://english.peopledaily.com.cn/dengxp/vol1/text/a1200.html, el original en chino, en http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/13/content_2329124.htm].
Dikötter, Frank, “Identidad”, en Taciana Fisac y Steve Tsang (eds.), *China en transición. Sociedad, cultura, política y economía*, Biblioteca de China Contemporánea núm. 7, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000.
_____, “Culture, ‘Race’, and Nation: The Formation of National Identity in Twentieth Century China”, *Journal of International Affairs*, vol. XLIX, núm. 2, 1996, pp. 590-605.
Dittmer, Lowell y Samuel S. Kim, “In Search of a Theory of National Identity”, en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (coords.), *China’s Quest for National Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, pp. 1-31.
Duara, Prasenjit, “La deconstrucción de la nación china”, en Jonathan Unger, *Nacionalismo chino,* Joaquín Beltrán (tr.), Biblioteca de China Contemporánea, núm. 4, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999, pp. 63-93.
El mar de palabras, Shanghai, Editora de Diccionarios y Libros de Shanghai, 1989 (辞海, 上海辞书出版社, 上海, 1989).
Elvin, Mark, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Stanford University Press, 1973.
Evans, Harriet, *Historia de China desde 1800*, Mariela Álvarez y Carmen Chuaqui (trads.), México, El Colegio de México, 1989.
Fitzgerald, John, “El estado sin nación. La búsqueda de la nación en el nacionalismo chino moderno”, en Jonathan Unger, *Nacionalismo chino,* Joaquín Beltrán (tr.), Biblioteca de China Contemporánea, núm. 4, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999, pp. 96-97.
Gernet, Jacques, *La China imperial en la víspera de la invasión de los mongoles, 1250-1275*, Florencia Fernández (trad.), Buenos Aires, Vergara, 1992, pp. 68-69.
Gladney, Dru C., *Dislocation China. Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*, Chicago, Chicago University Press, 2004.
_____, “Muslim and Chinese Identities in the PRC”, en Dru C. Gladney, *Clashed Civilizations? Making Majorities. Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States*, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 106-131.
_____, *Ethnic Identity in China. The Making of a Muslim Minority Nationality*, Case Studies in Cultural Anthropology, Londres, Harcourt Brace College Publishers, 1998.
_____, “Ethnic Identity in China: The New Politics of Difference”, *China Briefing,* Boulder, Westview Press, 1994, p. 180-183.
Haro Navejas, Francisco Javier, “Beijing frente a las ‘minorías nacionales’: la fe grande y las fes pequeñas”, en Romer Cornejo (coord.), *China: Radiografía de una potencia en ascenso*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 527-595.
_____, “La identidad como eje del conflicto Beijing-Taipei”, en Daniel Giutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a*

la diversidad, México, Siglo XXI-El Colegio de Sonora-El Colegio Mexiquense, 2008, pp. 338-377.

_____, "Construcción e invención étnica: musulmanes en la RPCh", en Francisco Javier Haro Navejas (coord.), *Diversidad en el mundo. Las multiidentidades del siglo XXI*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, pp. 13-35.

_____, "Constructing Chinese Identity", en Imtiaz Hussain, *Tyranny of Soft Touches: Interculturalism, Multiculturalism, & 21st Century International Relations*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 73-94.

Hessler, Peter, "La nueva historia del antiguo pasado de China", *National Geographic*, julio, 2003, pp. 56-81.

Hobsbawn, Eric, *La era del imperio, 1875-1914*, Juan Faci (tr.), Barcelona, Crítica, 1998.

Holcombe, Charles, "Re-Imagining China: The Chinese Identity Crisis at the Start of the Southern Dynasties Period", *Journal of the American Oriental Society*, núm. 1, 1995, pp. 1-14.

Hsü, Immanuel C.Y., *The Rise of Modern China*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 511.

Hu Jintao 胡锦涛, "Importante discurso de Hu Jintao en el seminario sobre la triple representatividad", 胡锦涛在"三个代表"研讨会上的重要讲话, *Diario del Pueblo* 全文, 1 de julio, 2003 [www.people.com.cn/GB/shizheng/1024/1946147.html].

Jen, Gesh, "Does Nature or Nurture Decide Who you Are?", *Time* [www.time.com/time/asia/2003/journey/china_gish_jen.html].

Jenner, W.J.F., "Race and History in China", *New Left Review*, núm. 11, 2001, pp. 66-67.

Jiang Zemin, Discurso de Jiang Zemin en el Congreso de celebración del 80º aniversario del nacimiento del Partido, 2 de julio, 2001, *El Diario del Pueblo* [www.people.com.cn/GB/shizheng/16/20010702/501591.html]. (江泽民, 江泽民在庆祝建党八十周年大会上的讲话, 人民日报, 2001年07月02日.)

Johnson, Chalmers, *Peasant Nationalism and Communist Power. The Emergence of Revolutionary China, 1937-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1962.

Kan Shizhao 康式昭 (ed.), *Enciclopedia de la reforma china. Volumen del pensamiento sobre la reforma del sistema de la cultura* 中国改革全书。文化体制改革思想卷, 1978/1991, Dalian, Ediciones de Dalian, 1992.

Kwong, Luke S. K., "The T'i-Yung Dichotomy and the Search for Talent in Late-Ch'ing China", *Modern Asian Studies*, vol. 27, núm. 2, 1993, 253-279.

Lee, Shermann y Howard Rogers (eds.), *China, 5,000 Years. Innovation and Transformation in the Arts*, Nueva York, Guggenheim Museum, 1998.

Lei Guang, "Realpolitik Nationalism. International Sources of Chinese Nationalism", *Modern China*, vol. XXXI, núm. 4, 2005,pp. 487-508.

Levenson, Joseph R., *Confucian China and Its Modern Fate. The Problem of Intellectual Continuity*, Berkeley, University of California Press, vol. I, 1965.

_____, *Confucian China and Its Modern Fate. The Problem of Monarchical Decay*, Berkeley, University of California Press, vol. II, 1964.

Lin Yutang, *La importancia de vivir*, Román A. Jiménez (tr.), Col. Diamante, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999.

Link, Perry (tr.), "China's Charter 08", *The New York Review of Books,* vol. LVI, núm. 1, 15 de enero, 2009 [www.nybooks.com/articles/22210].

Lipman, Jonathan N., "Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identity in Modern China", en Gail Hershatter, Emily Honig, Jonathan N. Lipman y Randall Stross, *Remapping China. Fissures in Historical Terrain*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 97-112.

Mao Tsetung 毛泽东, *Obras escogidas* 毛泽东选集, 第五卷, vol. 5, 人民出版社, 北京, 1977, pp. 386-387.

_____, "Critica al chovinismo de gran jan [*han*]", en Mao Tsetung, *Obras escogidas*, pp. 89-90. [http://marxist.org/español/mao/CHC53s.html].

_____, "Sobre diez grandes relaciones", en Mao Tsetung , *Obras escogidas*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977, tomo V, pp. 308-333.·

Moncayo, Rosa Elena, "Del anticuarianismo a la arqueología: el estudio del pasado como guía moral y como medio de legitimar el poder en China", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, núm. 1, 1996, pp. 177-189.

Morgenthau, Hans J., *La lucha por el poder y la paz*, Francisco Cuevas Cancino (tr.), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963.

Ness, Peter van, "China as a Third World State: Foreign Policy and Official National State", en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (coords.), *China`s Quest for National Identity*", Ithaca, Cornell University Press, 1995, pp. 194-214.

Ng-Quinn, Michael, "National Identity in Premodern China: Formation and Role Enactment", en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (comps.) *China's Quest for National Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp. 32-61.

Ning Jian 宁剑, *Informe de la historia de la República Popular China. La reforma iza las velas, 1976-1984* 中华人民共和国历史纪实。 改革扬帆*, (1976-1984)*, Beijing, Ediciones Bandera Roja, 1994.

Pang Keng-fong, "Unforgiven and Remembered: The Impact of Ethnic Conflict in Everyday Muslim-Han Social Relations on Hainan Island", en William Safran, *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*, Londres, Frank Cass, 1998, pp. 142-162.

_____, "Being Hui, Huan-nang and Utsat Simultaneously: Contextualizing History and Identities of the Austronesian-speaking Hainan Muslims", en Melissa J. Brown (ed.), *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, China Research Monography núm. 46, Berkeley, Institute of East Asian Studies-University of California Prees, 1996, pp. 183-207.

Potter, Sulamith Heins y Jack M. Potter, *China's Peasants. The Anthropology of a Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Pye, Lucian W., "China: Ethnic Minorities and National Security", en Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

Rudelson, Justin Jon, *Oasis Identities. Uyghur Nationalism along China's Silk Road*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.

Scalapino, Robert A., "China's Multiple Identities in East Asia: China as a Regional Force", en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (coords.), *China's Quest for National Identity*", Ithaca, Cornell University Press, 1995, pp. 215-236.

Shambaugh, David, "Introduction: The Evolving and Eclectic Modern Chinese State", en David Shambaugh, *The Modern Chinese State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp.1-14.
Shao Wangping, "The Longshan Period and Incipient Chinese Civilization", *Journal of East Asian Archaelogy*, vol. 2, núms. 1-2, 2000, pp. 195-226.
Shi Junzhuo 史筠著, *Investigación sobre el sistema legal de las nacionalidades* 民族法制研究, Beijing, Universidad de Beijing, 1989.
Smith, Richard J., *China's Cultural Heritage. The Qing Dinasty, 1644-1912*, Boulder, Westview Press, 1994.
Solomon, Richard H., *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture,* Los Ángeles, University of California Press, 1971.
Spence, Jonathan D., *The Search for Modern China*, Nueva York, W. W. Norton, 1991.
s/a, *Modern History Sourcebook: The Common Program of The Chinese People's Political Consultative Conference, 1949,*[http://www.fordham.edu/halsall/mod/1949-ccp-program.html].
s/a, "Minority Nationalities. Now and Before", *China's Minority Nationalities*, Modern China Series, núm. 3, San Francisco, Red Sun Publishers, 1977, pp. 1-4.
Tong Enzheng, "Several Problems Concerning the Origin of Civilization: A Discusión with Prof. An Zhimin", *Kaogu* 考古, núm. 1, 1989, pp. 51-59 [tr. W. Tsao, www.carleton.ca/~bgordon/Rice/papers/tong89.htm].
Townsend, James, "El nacionalismo chino", en Jonathan Unger (ed.), *Nacionalismo chino,* Joaquín Beltrán (tr.), Biblioteca de China Contemporánea núm. 4, Barcelona, Bellaterra, 2000, pp. 55-56.
Twitchett, Denis y John K. Fairbank (eds.), *The Cambridge History of China*, vol. 10, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Wang Jianmin, "Revisiting and Reconsidering the Historical Survey of the Chinese Minority Nationalities Societies", *Chinese Sociology and Anthropology*, vol. XXXIII, núm. 4, 2001, pp. 59-82.
Westand, Odd Arne, *Cold War & Revolution: Soviet-American Rivalry and the Origins of the Chinese Civil War*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
White, Sydney D., "State Discourses, Minority Policies, and the Politics of Identity in the Lijang Naxi People's Autonomous County", *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. IV, núm. 1-2, 1998, pp. 9 y 23.
Wiesheu, Walburga, "El pasado al servicio del presente: interpretaciones nacionalistas del surgimiento de la civilización china", *Estudios de Asia y África*, vol. XLI, núm. 3, 2006, pp. 365-383.
Wu, David Yen-ho, "The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities", en Tu Wei-ming, (comp.), *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
Xing Bensi 邢贲思 (ed.), *Enciclopedia de la reforma china. Volumen del pensamiento de Deng Xiaoping sobre la reforma, 1978-1991*中国改革全书。邓小平改革思想卷, 1978/1991, Dalian, Ediciones de Dalian, 1992 .
Yang Yinju 杨景宇, *La utilidad significativa de la teoría Deng Xiaoping y de la triple representatividad en la construcción completa de una sociedad opulenta* 邓小平理论和

“三个代表”重要思想在全面建设小康社会中的重大作用), [http://zg.people.com.cn/GB/33832/33854/2774682.html].
Yeh Wen-hsin, “Introduction: Interpreting Chinese Modernity”, en Yeh Wen-hsin (coord.), *Becoming Chinese. Passages to Modernity and Beyond* ”, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 1-28.
Zhang Erju 张尔驹 (ed.), *Teoría y práctica de las regiones autónomas de las nacionalidades de China* 中国民族区域自治的理论和实践, Beijing, Xinhua, 1988.
Zhao Suisheng, *A Nation State by Construction. Dynamics of Modern Chinese Nationalism*, Stanford, Stanford University Press, 2004.
Zheng Shiping, *Party* vs. *State in Post-1949 China. The Institutional Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
Zheng Yongnian, *Discovering Chinese Nationalism in China. Modernization, Identity and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
Zhou, Kate Xiao, *El poder del pueblo*, Joaquín Beltrán (trad.), Biblioteca de China Contemporánea, núm. 1, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1998.

NOTAS

1 El análisis que aquí se presenta no debe confundirse con los estudios del llamado carácter nacional, aunque tiene un lazo esencial: la búsqueda de instrumentos para explicar las especificidades en las actuaciones internacionales de un gobierno. Las diferencias son demasiadas: la idea del carácter nacional es unidimensional, ahistórica, aplicable a todo mundo, estática, con características casi biológicas y algunas un tanto divinas. Un estudio clásico es el de Hans J. Morgenthau, *La lucha por el poder y la paz*, Francisco Cuevas Cancino (tr.), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963, pp. 173 y ss. Entre otros autores, Morgenthau cita a Samuel Taylor Coleridge, quien hablaba de la existencia de un “espíritu invisible que respira a través de un pueblo, en el que participaban todos […], un espíritu que da color y carácter a sus virtudes y sus vicios”. Véase Samuel Taylor Coleridge, *Essays of His Own Times*, Londres, William Pickering, 1850, pp. 668-669.

2 La expresión se hizo más precisa con Deng Xiaoping, quien señalaba: “De no existir el liderazgo del partido, entonces no existiría la China contemporánea”.

3 Francisco Javier Haro, “La identidad como eje del conflicto Beijing-Taipei”, en Daniel Giutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI-El Colegio de Sonora-El Colegio Mexiquense, 2008, pp. 338-377.

4 Por ejemplo, en algunas ocasiones se toma en cuenta la identidad como un elemento esencial para el estudio de la política exterior gubernamental china, considerando que se articula alrededor de algunas variables; cada una de ellas, en sentido contrario a este capítulo, “exceptuando raza o etnicidad, es susceptible de cambiar en varios grados”. Cf. Robert A. Scalapino, “China’s Multiple Identities in East Asia: China as a Regional Force”, en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (coords.), *China’s Quest for National Identity*”, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p. 216. Igualmente, dejando fuera el

aspecto étnico, pero tocando el tema tercermundista como elemento identitario se puede ver en el mismo volumen a Peter van Ness, "China as a Third World State: Foreign Policy and Official National State", en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (coords.), *China`s Quest for National Identity*", Ithaca, Cornell University Press, 1995, pp. 194-214.

5 Jonathan D. Spence, , *The Search for Modern China*, Nueva York, W. W. Norton, 1991, pp. 551-557. Además, Lucian W. Pye, "China: Ethnic Minorities and National Security", en Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 1975; y Justin Jon y Rudelson, *Oasis Identities. Uyghur Nationalism along China's Silk Road*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.

6 La explicación de los conceptos se encuentra en Haro Navejas, "Construcción e invención étnica: musulmanes en la RPCh", en Francisco Javier Haro Navejas (coord.), *Diversidad en el mundo. Las multiidentidades del siglo XXI*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, pp. 13-35.

7 Yeh Wen-hsin, "Introduction: Interpreting Chinese Modernity", en Yeh Wenh-sin (coord.), *Becoming Chinese. Passages to Modernity and Beyond*", Berkeley, University of California Press, 2000, p. 3.

8 Allen Chun, "Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity", *Boundary*, vol. XXIII, núm. 2, 1996, pp. 112-114.

9 De parte de Chun, se trata de una clara referencia a Benedict Anderson,*Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism,* Londres, Verso, 1996.

10 Las aportaciones intelectuales occidentales a la cultura china, por lo menos desde el siglo XIX, son innumerables e inadecuadamente estimadas. En el campo político sobresalen por lo menos tres: integridad territorial, soberanía estatal y legi-timidad internacional. Lei Guang, "Realpolitik Nationalism. International Sources of Chinese Nationalism", *Modern China*, vol. XXXI, núm. 4, 2005, p. 514.

11 La Constitución de la RPC se puede consultar en chino-*putonghua.* [Versión autorizada y completa de la Constitución de la República Popular China en http://news.xinhuanet.com/newscenter/2004-03/15/content_1367387.htm; en inglés en muchos sitios electrónicos oficiales: http://english.people.com.cn/constitution/constitution.html].

12 Por diferentes razones, en este trabajo falta el elemento identitario transnacional y sus múltiples variantes locales, muy importante para el gobierno chino.

13 Lowell Dittmer y Samuel S. Kim, "In Search of a Theory of National Identity", en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (coords.), *China's Quest for National Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p.p. 18.

14 Jacques Gernet, *La China imperial en la víspera de la invasión de los mongoles, 1250-1275*, Florencia Fernández (trad.), Buenos Aires, Vergara, 1992, pp. 68-69.

15 Chun, "Fuck Chineseness…", *op. cit.*, p. 113.

16 Charles Holcombe, "Re-Imagining China: The Chinese Identity Crisis at the Start of the Southern Dynasties Period", *Journal of the American Oriental Society*, núm. 1, 1995, pp. 1-14.

17 Por ejemplo, dentro de una larga lista habría que agregar, referente a Taiwan y muy ligado al tema a Melissa J. Brown, *Is Taiwan Chinese? The Impact of Culture, Power, and*

Migration on Changing Identities, Berkeley, University of California Press, 2004.

18 Sydney D. White, "State Discourses, Minority Policies, and the Politics of Identity in the Lijang Naxi People's Autonomous County", *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. iv, núm. 1-2, 1998, pp. 9 y 23.

19 Dru C. Gladney, *Dislocation China. Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*, Chicago, Chicago University Press, 2004, p. 28.

20 *Ibid.,* p. 14.

21 Boyd Gillette Boyd, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslims*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 11.

22 En el *Cihai* se ofrecen diversas explicaciones, entre las que sobresale la que asegura que 民族 *(minzu*), en pleno uso de la herencia de Stalin, es el grupo de personas que en el proceso histórico toma forma (形成) y que tiene aspectos en común: lengua, territorio, vida económica. Se trataría del resultado del desarrollo social que ha desembocado en el capitalismo, pero que en el comunismo todas las *minzu* deberán desaparecer (消 失 *xiaoshi*). 辞海, 上海辞书出版社, 上海, 1989 (*El mar de palabras*, p. 2032).

23 El problema ya ha sido abordado anteriormente en Haro, "Constructing Chinese Identity" en Imtiaz Hussain, *Tyranny of Soft Touches: Interculturalism, Multiculturalism, & 21st Century International Relations*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 73-94.

24 Dos acercamientos al tema espacial se encuentran en el texto de Rudelson, *Oasis Identities… op. cit.,* y en Haro, "Beijing frente a las 'minorías nacionales': la fe grande y las fes pequeñas", en Romer Cornejo (coord.), *China: Radiografía de una potencia en ascenso*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 527-595.

25 Lo relativo a la construcción del Estado, el nacionalismo y la etnicidad se puede ver en Zhao Suisheng, *A Nation State by Construction. Dynamics of Modern Chinese Nationalism*, Stanford, Stanford University Press, 2004.

26 Un texto muy interesante sobre la negociación en la música popular es Nimrod Baranovitch, *China's New Voices, Popular Music, Ethnicity, Gender, and Politics, 1978-1997*, Berkeley, University of California Press, 2003.

27 El proceso de formación del Estado-nación, invención europea, exportada a casi todo el planeta, está ligado a un espacio determinado. El Estado es el motor de la formación identitaria limitada espacialmente, pero que no impidió, debido a la migración y a identidades preexistentes que se transformaron, como las judías, la formación de movimientos identitarios supranacionales. Asimismo, la mecánica identitaria del siglo XIX se asocia al cambio de las lealtades microespaciales, como familia-pueblo, y a las macroespaciales laicas, el gobierno central, y a la homogeneidad cultural. El proceso nunca culmina en un abandono total de lealtades anteriores. En todo caso, se van sobreponiendo. El análisis desciende de Eric Hobsbawn, *La era del imperio, 1875-1914*, Juan Faci (tr.), Barcelona, Crítica, 1998, pp. 122-174.

28 La historia de la evolución de la política oficial, sobre todo de carácter legal-institucional, respecto de las denominadas minorías se puede encontrar en 史筠著, 民族法制研究, 北京大学出版社, 北京 (Shi, *Investigación sobre el sistema legal de las nacionalidades.*); y una visión más general con una pretendida perspectiva teórica es 张尔

驹 (主编), 中国民族区域自治的理论和实践, 北京新华, 北京 (Zhang Erju [ed.], *Teoría y práctica de las regiones autónomas de las nacionalidades de China* 中国民族区域自治的理论和实践, Beijing, Xinhua, 1988). La gran diferencia es que este último es más político, mientras que el primero está más apegado a aspectos relacionados con el derecho.

29 David Yen-ho Wu, "The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities", en Tu Wei-ming, (comp.), *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 151.

30 Sobre la formación de la identidad en China "antigua" consúltese Michael Ng-Quinn, "National Identity in Premodern China: Formation and Role Enactment", en Lowell Dittmer y Samuel S. Kim (comps.), *China's Quest for National Identity… op. cit.,* pp. 32-61.

31 Un estudio acerca de cómo se ha usado el pasado para ejercer el poder se puede encontrar en Rosa Elena Moncayo, "Del anticuarianismo a la arqueología: el estudio del pasado como guía moral y como medio de legitimar el poder en China", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, núm. 1, 1996, pp. 177-189. Similar temática, pero posterior, es la de Walburga Wiesheu, "El pasado al servicio del presente: interpretaciones nacionalistas del surgimiento de la civilización china", *Estudios de Asia y África*, vol. XLI, núm. 3, 2006, pp. 365-383.

32 Peter Hessler, "La nueva historia del antiguo pasado de China", *National Geographic*, julio, 2003, pp. 56-81.

33 Para una excelente síntesis del tema se debe recurrir a Shao Wangping, "The Longshan Period and Incipient Chinese Civilization" *Journal of East AsianArchaelogy*, vol. ii, núms. 1-2, 2000, pp. 195-226.

34 Shermann Lee y Howard Rogers (eds.), *China, 5, 000 Years. Innovation and Transformation in the Arts*, Nueva York, Guggenheim Museum, 1998.

35 An Zhimin, "Discussions on the Origin of Civilization", *Kaogu* 考古, núm. 5, 1987, pp. 453-457 y, del mismo autor, "On the Origin of Chinese Civilization", *Journal of Henan University,* vol. XVIII, núm. 3, pp. 67-72.

36 Enzheng Tong, "Several Problems Concerning the Origin of Civilization: A Discusión with Prof. An Zhimin", *Kaogu* 考古, núm. 1, 1989, pp. 51-59.

37 Chang Kwang Chih, "Chinese Archaeology since 1949", *The Journal of Asian Studies*, vol. XXXVI, núm. 4, 1977, p. 638.

38 Chang, "Sandai Archaeology and the Formation of States in Ancient China: Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization", en David N. Keightley (comp.), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 496, 501.

39 Chang, "Chinese Archaeology since 1949", *op. cit.,* p. 640.

40 Chang, "Sandai Archaeology…", *op. cit.*, and the Formation of States in Ancient China: Processual Aspects of the Origins of Chinese Civilization", p. 501.

41 Zheng Yongnian, en *Discovering Chinese Nationalism in China. Modernization, Identity and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 70-72, analiza las razones por las cuales en la actualidad no se toma en cuenta la etnicidad,

sobre en todo respecto de las “minorías”, para construir el nacionalismo, lo que se ha hecho con otras civilizaciones.

42 Una colección muy útil de varios tomos se publicó en China, sobre lo esencial de la reforma. Dos libros sobresalen: 邢贲思 (主编), 中国改革全书。邓小平改革思想卷, 1978/1991, 大连, 大连出版社, (Xing Bensi [ed.], *Enciclopedia de la reforma china. Volumen del pensamiento de Deng Xiaoping sobre la reforma, 1978-1991*, Dalian, Ediciones de Dalian, 1992, y Kan Shizhao [ed.], 康式昭 (主编), 中国改革全书。文化体制改革思想卷, 1978/1991, 大连, 大连出版社 (*Enciclopedia de la reforma china. Volumen del pensamiento sobre la reforma del sistema de la cultura*). Una versión alternativa sobre los orígenes y evolución del mismo proceso histórico es Zhou, *El poder del pueblo…op. cit*. La descripción se puede encontrar en 宁剑, 中华人民共和国历史纪实。 改革扬帆*, (1976-1984)*, 红旗出版社, 北京 (Ning Jian, *Informe de la historia de la República Popular China. La reforma iza las velas, 1976-1984*, pp. 38-59).

43 Lin no escribe *social* o *socialmente*, usa *biológico* o *biológicamente*. Cf. Lin Yutang, *La importancia de vivir*, Román A. Jiménez (tr.), col. Diamante, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p. 173.

44 Para iniciarse en el tema, el lector puede consultar principalmente a Gladney, “Ethnic Identity in China: The New Politics of Difference”, *op. cit*., pp. 180-183.

45 Gladney, *Ethnic Identity in China. The Making of a Muslim Minority Nationality*, Case Studies in Cultural Anthropology, Londres, Harcourt Brace College Publishers, 1998, pp.160-161.

46 La descripción de los análisis se puede encontrar en muchas obras, pero se podría consultar Denis Twitchett y John K. Fairbank (eds.), *The Cambridge History of China*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 10, 1989.

47 A lo largo de estas páginas se usa de manera sistemática el sistema de trascripción fonética oficial de la RPC conocido como *pinyin*, lo que quiere decir que los dos primeros nombres no corresponden a esa forma de transliteración debido a que ambos son conocidos internacionalmente por su cercanía a la pronunciación *yue*, a la que se conoce masivamente como cantonesa.

48 Jonathan N. Lipman, “Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identity in Modern China”, en Gail Hershatter, Emily Honig, Jonathan N. Lipman y Randall Stross, *Remapping China. Fissures in Historical Terrain*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 97-112.

49 En el contexto, al menos aparente, de una lucha en contra de la corrupción, en especial contra de dirigentes políticos en Shanghai cercanos a Jiang, se ha desatado, más durante 2006, una lucha de Hu Jintao por afianzar su liderazgo, con el consecuente debilitamiento de Jiang, reduciendo su presencia al estudio de sus textos. Mi investigación no versa sobre las disputas políticas, en ninguna de sus manifestaciones; lo que trata de establecer, sobre todo en esta parte, es cómo se expresan conceptual, discursivamente, las transformaciones identitarias que se viven en China a inicios del siglo XXI.

50 En el discurso se remite al lector a viejos textos, tales como Comité Central del Partido Comunista de China, *Resolución sobre algunos problemas en la historia de nuestro partido después de la fundación de la República Popular China,* [*27 de junio, 1981*], Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1981, en los cuales se hace un ajuste de cuentas

con la época del fuerte control ejercido por Mao, particularmente en la segunda mitad de los sesenta durante la llamada Gran Revolución Cultural Proletaria, 1966-1969.

51 Lo fundamental de sus ideas fueron dadas a conocer en febrero de 2000, pero es en el discurso aquí analizado que su planteamiento alcanza la cúspide.

52 En términos de discursos, la elite ha hecho suya la idea de Jiang Zemin, "Discurso de Jiang Zemin en el Congreso de celebración del 80º aniversario del nacimiento del Partido", 2 de julio, 2001, *El Diario del Pueblo* [www.people.com.cn/GB/shizheng/16/20010702/501591.html].

Jiang: 胡锦涛, 胡锦涛在"三个代表"研讨会上的重要讲话（全文）, 人民日报, 2003 年 7月1日 (Hu Jintao, Importante discurso de Hu Jintao en el seminario sobre la triple representatividad, *Diario del Pueblo*,1 de julio, 2003 [www.people.com.cn/GB/shizheng/1024/1946147.html]. [胡锦涛, 胡锦涛在"三个代表"研讨会上的重要讲话（全文）, 人民日报, 2003 年 7月1日.]). Ya en las reformas constitucionales de 2004, la propuesta de Jiang se integró a la Constitución junto al marxismo-leninismo, el pensamiento de Mao Zedong y la teoría de Deng Xiaoping, como el pensamiento importante de los tres representantes.

53 Las citas correspondientes al discurso usadas en cualquier parte del trabajo pueden consultarse en diferentes formas e idiomas en muchos lugares, de los cuales destaca la página *Web* del *Renmin Ribao* (*Diario del Pueblo*). El original consultado en ese diario es 江泽民, 江泽民在庆祝建党八十周年大会上的讲话, 人民日报, 2001年 7月 2日, (Jiang, Discurso de Jiang Zemin en el Congreso de celebración del 80º aniversario del nacimiento del Partido, *op. cit.*

54 En el surgimiento y desarrollo de las propuestas teóricas, al menos según analistas chinos, no se trata de romper con los teóricos del pasado; por el contrario, existe una continuidad. En este caso, la triple representatividad empezó a tomar forma con Deng Xiaoping. Cf. 杨景宇, 邓小平理论和"三个代表"重要思想在全面建设小康社会中的重大作用, (Yang Yinju, *La utilidad significativa de la teoría Deng Xiaoping y de la triple representatividad en la construcción completa de una sociedad opulenta*), [http://zg.people.com.cn/GB/33832/33854/2774682.html].

55 Todo lo relativo a las fuentes ideológicas de los comunistas chinos, el papel del confucianismo, así como de los paralelismos existentes o inexistentes entre ambos, es una veta de estudio formidable y que ha ocupado a muchos especialistas, además de ser un tema de debate recurrente entre las elites políticas e intelectuales de China. Dos textos aún muy útiles sobre el tema, por su profundidad y cantidad de fuentes, son Richard H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture,* Los Ángeles, University of California Press, 1971; y Potter *et. al*., *China's Peasants. The Anthropology of a Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

56 Gladney, "Muslim and Chinese Identities in the PRC", en Dru C. Gladney, *Clashed Civilizations? Making Majorities. Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States*, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 106-131.

57 Frank Dikötter, "Identidad", en Taciana Fisac y Steve Tsang (eds.), *China en transición. Sociedad, cultura, política y economía*, Biblioteca de China Contemporánea

núm. 7, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000, p. 166. Hay autores que consideran menos importante el racismo, tales como W. J. F. Jenner, "Race and History in China", *New Left Review*, núm. 11, 2001, pp. 66-67.

58 En la *Doctrina del medio* de Confucio solamente se habla de las cinco relaciones o aspectos: monarca y súbditos, padre e hijo, esposo y esposa, entre hermanos y entre amigos.

59 El aspecto histórico y filosófico del confucianismo se puede encontrar en muchas obras, dos de las más útiles son Flora Botton Beja, *China, su historia y cultura hasta 1800*, México, El Colegio de México, 1984; Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, Anne-Hélène Suárez Girard (trad.), Biblioteca de China Contemporánea, núm. 10, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002.

60 Muy valiosa la edición trilingüe: 孔子, 論語, 鮑時祥 (今譯者) 和 老安 (英譯者), 孔子文化大全, 山東友誼書社出版 (Confucio, *Las Analectas*, Shandong, Ediciones de la Amistad, 1992, pp. 212 y ss.).

61 孔子, 中庸, 徐超 (今譯者) 和 何百華 (英譯者), 孔子文化大全, 山東友誼書社出版 (Confucio, *Doctrina del medio… op. cit.*, pp. 28-29).

62 Lipman, "Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identity in Modern China",*op. cit.*, p. 98.

63 Flora Botton Beja, *El Reino del Medio y su relación con Asia*, Cuadernos de Trabajo, México, Centro de Estudios APEC-El Colegio de México, 1997, p. 6; y Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Stanford University Press, 1973, p. 43.

64 El origen de la política exterior de China se analiza en Odd Arne Westand, *Cold War & Revolution: Soviet-American Rivalry and the Origins of the Chinese Civil War,* Nueva York, Columbia University Press, 1993. Particularmente, se debe consultar el capítulo tercero.

65 En la película *China mi dolor* existe una escena donde un niño, sin sorpresa para los involucrados, se junta a barrer muy temprano la calle con aquellos que están siendo reeducados. La razón: el abuelo ya no podía asistir, recientemente había muerto.

66 Para una mayor profundidad respecto de la multiplicidad étnica (hui, huan-nang, utsat y cham) cf. Pang Keng-fong, "Being Hui, Huan-nang and Utsat Simultaneously: Contextualizing History and Identities of the Austronesian-speaking Hainan Muslims", en Melissa J. Brown (ed.), *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, China Research Monography núm. 46, Berkeley, Institute of East Asian Studies-University of California Press, 1996, pp. 183-207. Del mismo autor y para analizar conflictos en la misma comunidad se debe consultar "Unforgiven and Remembered: The Impact of Ethnic Conflict in Everyday Muslim-Han Social Relations on Hainan Island", en William Safran, *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*, Londres, Frank Cass, 1998, pp. 142-162.

67 John Fitzgerald, "El estado sin nación. La búsqueda de la nación en el nacionalismo chino moderno", en Jonathan Unger, *Nacionalismo chino,* Joaquín Beltrán (tr.), Biblioteca de China Contemporánea núm. 4, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1999, pp. 96-97.

68 Zheng Shiping, *Party vs. State in Post-1949 China. The Institutional Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 46-47.

69 El documento se reproduce parcialmente en Paul Clifford, (comp.), *Historia documental de China*, México, El Colegio de México, 1991, vol. I, p. 92.

70 La cantidad de personajes y posturas sobre la identidad es inconmensurable, uno de los ejemplos más destacados y menos conocidos se puede encontrar en Terry Bodenhorn, "Ai Siqi and the Reconstruction of Chinese Identity, 1935-36", *Modern China*, vol. XXIII, núm. 3, 1997, pp. 275-297.

71 Chow Tse-tung, *The May 4th Movement. Intellectual Revolution in Modern China*, Harvard East Asian Studies núm. 6, Cambridge, Harvard University Press, 1960, pp. 361 y ss.

72 El lector interesado en historia de este periodo puede consultar la obra de Immanuel C. Y. Hsü, *The Rise of Modern China*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 511; la de Spence, *The Search for Modern China… op. cit.;* y Harriet, y Evans, *Historia de China desde 1800*, Mariela Álvarez y Carmen Chuaqui (trads.), México, El Colegio de México, 1989.

73 Chalmers Johnson, *Peasant Nationalism and Communist Power. The Emergence of Revolutionary China, 1937-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1962.

74 Realmente los dirigentes de la RPC no escribieron mucho sobre las "minorías nacionales", casi siempre Mao hizo referencia al combate en contra del nacionalismo *han*, particularmente cuando se refería a las "contradicciones en el seno del pueblo", 毛泽东, 毛泽东选集, 第五卷, 人民出版社, 北京 (Mao, *Obras escogidas*, vol. V, 1977, pp. 386-387) y Deng Xiaoping, a inicios de los años cincuenta del siglo XX, al declarase "aún un pequeño estudiante respecto al problema de las minorías nacionales" (在少数民族问题上，我还是一个小学生), abordaba básicamente dos temas: el problema del desarrollo y el de la seguridad, cf. 邓小平, 关于西南少数民族问题, 1950 年七月二十一日 **(**Deng Xiaoping, *Acerca del problema de las minorías nacionales del sureste*, 21 de julio, 1950). Es una reproducción íntegra del texto original aparecido en 邓小平文选. [Deng, *Obras escogidas,* consultado en http://njdj.longhoo.net/jdwk07/].

75 Para el análisis de esta parte se ha recurrido parcialmente a Johnson, *Peasant Nationalism and Communist Power… op. cit.,* p.187; específicamente se utilizó información de los capítulos primero y séptimo.

76 La carta se encuentra traducida por Perry Link (tr.), en "China's Charter 08", *The New York Review of Books,* vol. LVI, núm. 1, 15 de enero, 2009 [www.nybooks.com/articles/22210].

77 Lo relativo a la formación de nuevas identidades, bajo la forma del llamado nuevo nacionalismo, se puede encontrar con mayor profundidad en Zheng, *Discovering Chinese Nationalism in China… op. cit.*; sobre todo en los capítulos 1, 4 y 7.

78 Hsü, *The Rise of Modern China…op. cit.*, p. 511.

79 David Shambaugh, "Introduction: The Evolving and Eclectic Modern Chinese State", en David Shambaugh, *The Modern Chinese State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 1-14.

80 El 1 de octubre de ese año se fundó oficialmente la RPC.

81 Una versión electrónica se puede encontrar en s/a, *Modern History Sourcebook: The Common Program of The Chinese People's Political Consultative Conference, 1949.*

[http://www.fordham.edu/halsall/mod/1949-ccp-program.html].

82 La versión parcial se encuentra en Clifford, *Historia documental de China… op. cit.*, pp. 92-94.

83 Deng, *The Question of Minority Nationalities in the Southwest*, 21 de julio, 1950. El original en chino, 邓小平, 关于西南少数民族问题, 1950 年七月二十一日. [Consultado en http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/13/content_2329124.htm]

84 s/a, "Minority Nationalities. Now and Before", *China's Minority Nationalities*, Modern China Series, núm. 3, San Francisco, Red Sun Publishers, 1977, pp. 1-4.

85 Mao, "Critica al chovinismo de gran jan [*han*]", *Obras escogidas,* pp. 89-90. [Consultado en http://marxist.org/español/mao/CHC53s.html]. Y "Sobre diez grandes relaciones", *Obras escogidas*, tomo V, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977, pp. 308-333. Los textos importantes en chino están en 毛泽东, 毛泽东选集, 第五卷, 人民出版社, 北京.

86 Deng, *The Question of Minority Nationalities… op. cit.*

87 Wang Jianmin, "Revisiting and Reconsidering the Historical Survey of the Chinese Minority Nationalities Societies", *Chinese Sociology and Anthropology*, vol. XXXIII, núm. 4, 2001, pp. 59-82.

88 *Ibid.*, p. 60.

89 Jenner, "Race and History in China"*, op. cit.,* pp. 55-77.

90 Dikötter, "Culture, 'Race', and Nation: The Formation of National Identity in Twentieth Century China", *Journal of International Affairs*, vol. XLIX, núm. 2, 1996, pp. 590-605.

91 Prasenjit Duara, "La deconstrucción de la nación china", en Jonathan Unger, *Nacionalismo chino,* Joaquín Beltrán (tr.), Biblioteca de China Contemporánea, núm. 4, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999, p. 67.

92 El problema entre lo interno-externo, público-privado, conocimiento-acción, parte central del *pathos* confuciano es analizado por Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate. The Problem of Monarchical Decay*, Berkeley, University of California Press, vol. II, 1964, pp. 51-53.

93 Luke S. K. Kwong, "The T'i-Yung Dichotomy and the Search for Talent in Late-Ch'ing China", *Modern Asian Studies*, vol. 27, núm. 2, 1993, pp. 253-279.

94 Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate. The Problem of Intellectual Continuity*, Berkeley, University of California Press, vol. I, 1965. Consultar sobre todo los capítulos IX y X. Muchos de los temas enunciados son abordados desde una perspectiva diferente por Richard J. Smith, *China's Cultural Heritage. The Qing Dinasty, 1644-1912*, Boulder, Westview Press, 1994. Véase el capítulo 11 en particular.

95 Romer Cornejo, "Los chinos en el Sudeste de Asia. Consideraciones sobre las minorías chinas en Indonesia, Malasia y Tailandia", *Estudios de Asia y África*, vol. XXX, núm. 2, 1995, p. 298.

96 Diferentes fuentes calculan que solamente para el año nuevo chino 2004, los emigrantes mandaron mil millones de dólares.

97 Gesh Jen, "Does Nature or Nurture Decide Who you Are?", *Time* [www.time.com/time/asia/2003/journey/china_gish_jen.html].

98 s/a, “China Not Transitional to Capitalism: Experts”, *People’s Daily*, 23 de octubre, 2003.

99 James Townsend, “El nacionalismo chino”, en Jonathan Unger (ed.), *Nacionalismo chino,* Joaquín Beltrán (tr.), Biblioteca de China Contemporánea núm. 4, Barcelona, Bellaterra, 2000, pp. 55-56.

100 La parusía que terminó siendo el “tortuoso camino de China hacia el capitalismo” se debe estudiar en Ci Jiwei, *De la utopía al hedonismo. Dialéctica de la revolución china*, Joaquín Beltrán (tr.), Biblioteca de China Contemporánea, núm. 9, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002.

101 Susan D. Blum, “China’s Many Faces: Ethnic, Cultural, and Religious Pluralism”, en Timothy B. Weston y Lionel M. Jensen (eds.), *China Beyond the Headlines*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 92-93.

VIII. BODHISATTVA GUANYIN: UN ESTUDIO SOBRE CÓMO CONCIBEN LAS DEVOTAS SU ENCUENTRO CON LA IMAGEN DE GUANYIN

María Elvira Ríos

孩子啊！要爱去爱一切众生，
这样你就能见到我了。
观世音菩萨

¡Niño!, si quieres amar,
entonces ve y ama a todos los seres vivos,
sólo de esta manera me podrás ver.

Bodhisattva Guanshiyin[1]

En China, la variedad estética de las representaciones budistas se basa en el modelo indio y va adquiriendo características propias respondiendo al patrón iconográfico predominante en cada dinastía. La multiplicidad de imágenes que se crearon dio pie a que al budismo se le denominara la "religión de las imágenes", *xiangjiao* 象教.[2] Entre las diversas divinidades que se representan se encuentra el Bodhisattva, descrito por Juan Arnau como:

> [un] ser (*sattva*) dedicado por entero a la consecución del despertar (*bodhi*). Podemos imaginarlo como un buda en formación, como un futuro buda […]. En sentido estricto, el término se adjudica a quienes han hecho el voto (*pranidhāna*) de alcanzar el despertar perfecto y completo con el fin de rescatar a todos los seres del renacer y el sufrir […]. Los bodhisattvas protagonizan toda una mitología de prodigios y leyendas similares a las que otras tradiciones asocian a dioses y santos.[3]

Uno de ellos es Avalokiteśvara, el Bodhisattva de la compasión, que recibe el nombre de Guanshiyin 觀世音 o Guanyin 觀音 en China, y es uno de los más venerados en este país. Sus diversas manifestaciones están en reproducciones iconográficas, instaladas en sitios sagrados budistas. A su vez, la gran cantidad de imágenes de Guanyin que se encuentran en numerosos espacios públicos y privados de China, demuestran la intensa devoción a este Bodhisattva.

Debido a la existencia de diversas representaciones del Bodhisattva surge la pregunta de cómo éstas influyen en el imaginario de los devotos. Para

ello, he llevado a cabo una investigación en el templo Guanyin de las Vestiduras Blancas, Baiyi 百衣堂[4] (Baiyi-tang), en la montaña Nanwutai 南五臺山 (Nanwutai-shan), considerada como una de las montañas sagradas en donde se venera al Bodhisattva. Allí intenté indagar cómo las devotas del templo conciben la imagen de Guanyin.

Cuando se realiza el estudio analítico de una imagen religiosa, generalmente se hace mediante investigaciones iconográficas, iconológicas y simbólicas que permiten reconocer la divinidad representada. Además, cuando observamos la imagen, estamos tan concentrados en nuestro análisis, que generalmente no atendemos a quienes están apreciando lo mismo que nosotros, ni cómo ellos lo perciben.

Pero ¿quién es este "otro" que observa? En un museo, la diversidad de otros puede incluir académicos, estudiantes, turistas, aficionados e incluso devotos. Estos últimos porque, en un museo, la imagen puede tener tanto poder que, aunque esté retirada de su contexto, su aura no desaparece.[5]

Si nos encontramos en un sitio sagrado, el icono[6] puede poseer un valor especial para los devotos, que nosotros no podemos observar. Por otra parte, el devoto trae consigo una serie de factores culturales que afectan su manera de concebir la imagen; es capaz de observarla como una representación viva de la divinidad, una imagen distinta de la que el investigador percibe. La observa como un icono con carga moral, con historia familiar, a la que debe proteger abrigando en el invierno. Contrario a esto, también puede ser simplemente una imagen decorativa, que no transmite mucho. A veces suponemos que los devotos conocen tal o cual icono y que pueden distinguir signos y significados. El devoto nos puede dar acceso a ciertos significados que no son obvios en la representación visual, es decir, él es la vía hacia el entendimiento de la carga moral, histórica o cultural que tiene esa imagen.

El devoto que percibe o imagina vida en el icono —en parte porque entiende que es una imagen consagrada—, lo observa con otros ojos. Bernard Faure considera los significados que podemos descubrir cuando vemos un icono como algo vivo o como imagen eficaz.[7]

Asimismo, intenta liberarse de la obsesión por algunos conceptos (simbolismo e iconología en el sentido de Panofsky) y la forma (estilo), y recuperar la carga afectiva, la efectividad y la función del icono.

Bajo esta perspectiva, lo primero que llevé a cabo en esta investigación fue un estudio de la representación visual de Guanyin en el templo Baiyi, intentando lograr esa desvinculación que sugiere Faure. Sólo después de conocer por medio de las entrevistas la relación de las devotas con la imagen, logré entender la función del icono en el templo, la escasa validez de algunos de sus símbolos para las devotas y su significancia en la percepción que tienen de la imagen de Guanyin.

Durante las entrevistas observé que, junto con la representación de Guanyin en el templo, el Bodhisattva que se representa en un medio visual masivo —la serie televisiva Guanshiyin Chuanqi 观世音传奇—, interviene en la percepción de las devotas. Como lo explica Babb y Wadley: "Desde la introducción de la tecnología de la impresión y hasta tiempos recientes, con la introducción de la televisión y el video, los nuevos medios de comunicación han alterado profundamente la circulación de los símbolos, incluyendo los símbolos religiosos".[8]

Las devotas manifiestan su concepción de la imagen del Bodhisattva por medio de la descripción de la Guanyin que aparece en la serie y los símbolos que la acompañan.

Por otra parte, estas imágenes —las del templo y la serie—, se manifiestan en los sueños y las visiones que tienen las devotas con el Bodhisattva. En China, desde tiempos remotos, los sueños y las visiones han sido medios por los que las divinidades se han manifestado. Yü Chün-fang[9] señala surelevancia en el culto y en la representación del icono.

A partir de estos supuestos se desprenden las siguientes preguntas: ¿Cómo se desarrolla el vínculo entre el icono de Guanyin del templo Baiyi y la imagen de la serie televisiva en los sueños y las visiones que tienen las devotas? ¿Cuál de estos elementos visuales ofrece un campo más amplio de estudio para el análisis del devoto con respecto a su concepción del icono?

En primer lugar, valiéndome de algunas fuentes escritas y orales, señalaré las posibles razones del culto a Guanyin en la montaña Nanwutai, haciendo referencia a la historia del templo Baiyi. En segundo lugar, mencionaré las características generales de las devotas que entrevisté, y finalmente, analizaré las entrevistas y cómo las imágenes y los medios influyen en la percepción de las devotas, intentando, de este modo, responder a dichas interrogantes.

Yü Chün-fang destaca cuatro lugares en donde se afirma que Guanyin se manifestó o se encontró una imagen divina del Bodhisattva. Estos cuatro lugares son: la isla Putuo 普陀山 (Putuo-shan), en el archipiélago de Zhoushan 舟山; el monasterio Tianzhu 天竺寺 (Tianzhu-si), en la provincia de Hangzhou 杭州; el monasterio de Xiang-shan 香山, en la provincia de Henan 河南, y la montaña Nanwutai 南五臺山 (Nanwutai-shan), en la provincia de Shaanxi 陕西.

De los cuatro sitios mencionados, considero que Nanwutai-shan es el menos estudiado por los investigadores y el que más carece de material de estudio sobre la presencia de Guanyin. En cambio, los otros tres lugares conservan las leyendas más difundidas del Bodhisattva o se ubican en zonas más transitadas, situación que facilita su estudio y los convierte en lugares más populares. Por ejemplo, según la literatura budista china, Putuo-shan es el paraíso de Guanyin en China; a su vez, Xiangshan es el monasterio conocido como el sitio donde Miaoshan —reencarnación de Guanyin— se convirtió al budismo; y Tianzhu-si es donde se encontró una imagen divina del Bodhisattva. Además, este monasterio se ubica en Hangzhou, antigua capital de la dinastía Song del Sur 南宋 (1127-1279), y es una ciudad que los devotos del Bodhisattva visitan constantemente.[10]

Entre los lugares señalados, Putuo-shan es el sitio principal para la veneración del Bodhisattva. La isla es reconocida como el Potalaka o el paraíso de Guanyin en China. Yü Chün-fang estudia este territorio para describir las visiones de los devotos de Guanyin, la iconografía del Bodhisattva, los mitos y la experiencia de los peregrinos.[11]

El Bodhisattva Guanyin en la montaña Nanwutai-shan

La montaña Nanwutai pertenece a la cadena montañosa Zhongnan 終南山 que antiguamente se llamaba Qinling 秦岭.[12] Sin embargo, las personas se referían a Zhongnan-shan como Yueliang 月亮, donde se creía que el sol y la luna descansaban. Así lo demuestra el siguiente fragmento del libro de Bier:[13]

> En sus misteriosos picos se encuentra la capital terrenal del Dios del Cielo y la casa de la Diosa de la Luna. Por eso, la montaña se ha convertido en el sitio donde acuden las personas para intentar estar más cerca del espíritu de la luna. Asimismo, es el lugar donde se halla el origen de la energía; en consecuencia, se ha transformado en el paraíso de los eremitas.[14]

La montaña sur de Zhongnan-shan se conoce como Las Cinco Terrazas del Sur (Nanwutai), y se ubica en el distrito de Changan 長安, en las afueras de la ciudad de Xian. La zona montañosa está formada por cinco picos, donde se construyeron cinco pabellones: el Pabellón del Bodhisattva Guanyin, el Pabellón del Bodhisattva Wenshu, el Pabellón Refrescante, el Pabellón Eficaz y el Pabellón del Renunciamiento.[15]

En el pico más alto está el Pabellón de Guanyin. El Bodhisattva es venerado en Nanwutai-shan porque, según fuentes literarias, hay un cuento extraordinario sobre la aparición de Guanyin en la montaña. Este cuento está en el documento geográfico *Putuo luojia xinzhi* 普陀洛迦新志,[16] de Wang Heng-yan王亨彦, quien lo incluyó en el prefacio de su archivo. Fue escrito por el maestro de la Tierra Pura, Yinguang 印光 (1861-1940).

En “Las memorias históricas de Shengshou-si”, texto ubicado enel monasterio Shengshou, en Nanwutai-shan, se afirma que ahí vivió el monje Yinguang. Tras su muerte se construyó una pequeña pagoda, donde se encuentran sus reliquias. Yinguang relata en el prefacio del *Putuo luojia xinzhi* un acontecimiento que ocurrió en Nanwutai-shan, durante la era Renshou 仁壽 (601-604), en la dinastía Sui 隋.[17] Se trata de la transformación del Bodhisattva Guanyin en un monje budista y la subyugación del dragón. Yinguang obtiene este relato de una estela grabada durante la dinastía Yuan 元 en el año 1271.

Según el relato, Guanyin bajó a la tierra con la apariencia de un monje budista para subyugar a un dragón, que vivía en Nanwutai-shan y se dedicaba a envenenar a las personas del pueblo. En agradecimiento al monje, el gobernador del pueblo mandó construirle un monasterio en lo alto de la montaña. Después de un año, el monje murió y el gobernador ordenó construir una pagoda para guardar sus reliquias. Durante su cremación, Guanyin apareció en el cielo ante las personas del pueblo, quienes descubrieron que el monje era el Bodhisattva. Desde ese momento, Nanwutai-shan ha sido un sitio de veneración a Guanyin. En una de sus

cuevas hay una escultura que simboliza el dragón subyugado por el Bodhisattva.

En el relato, Yinguang afirma que el monasterio que se construyó para el monje, es el Shengshou-si de la montaña Nanwutai. De la misma forma, la pagoda que guarda las reliquias del monje, es la que se encuentra a un costado de este monasterio, a unos metros de la pequeña pagoda del maestro Yinguang. Hasta el presente, el cuento extraordinario en Nanwutai-shan es la fuente literaria que explica el origen de este monasterio.

Shengshou-si no es el único al que se le ha vinculado su fundación a la presencia del Bodhisattva Guanyin en Nanwutai-shan; hay otro monasterio llamado Zizhulin, que está en lo alto de la montaña. En este lugar hay un texto que señala el origen del monasterio y dice: "Zizhulin-si es el lugar donde originalmente el Bodhisattva Guanshiyin alcanza el sendero; en la creencia popular es el sitio de los prodigios de Guanyin".[18]

El relato cuenta que el Bodhisattva Guanyin eligió la montaña Nanwutai para dedicarse a la "obtención del despertar". También describe el lugar en tiempos anteriores al mundo actual:

> En aquellos tiempos, el clima de Changan era semitropical; la montaña Zhongnan era una región de montes y estaba rodeada de mar. El paisaje era hermoso, [con] exuberantes bosques de finos y largos bambúes, el escenario montañoso rodeado de agua, un cálido clima y gente feliz.[19]

Igualmente, añade que el mar del sur de entonces no es el actual mar de Zhejiang (donde se ubica Putuo-shan), sino el antiguo de Changan. Debido a que la topografía cambió, actualmente no hay mar en la zona de Nanwutai-shan.

El relato narra la presencia de Guanyin en el monasterio Zizhulin, y afirma que la montaña Nanwutai-shan fue la primera morada de Guanyin en la tierra. Posteriormente habla del mito de un monje japonés, que visita el monasterio Zizhulin para venerar a Guanyin:

> El monje japonés, mientras veneraba al Bodhisattva Guanyin, produjo el pensamiento del despertar. Entonces ordenó al mejor carpintero de Changan que hiciera una imagen de Guanyin a semejanza de la que había en el monasterio Zizhulin, que la tallara en madera y después, según los preceptos budistas, que la entregara para consagrarla en el monasterio.[20]

El monje japonés inició el viaje de regreso a su país con la imagen de Guanyin. Durante la travesía sucedió que, al llegar al archipiélago Zhoushan, donde está la isla Putuo, lotos blancos rodearon su barco y no le permitieron seguir. Inmediatamente después de que el monje experimentó "el pensamiento del despertar", vio una luz dorada que salía de la isla y se dio cuenta que ahí era donde debía quedarse para venerar al Bodhisattva.

Yü Chün-fang relata este mito, que está en el documento geográfico *Putuo luojia*, *xinzh*i pero señala que el monje visita la montaña Wutai-shan y no Nanwutai-shan.[21] Al respecto contemplamos dos hipótesis: la primera es que la versión del mito de Zizhulin ha sido adaptada para fundamentar el origen de este monasterio y su vinculación con Guanyin; la segunda es que la persona que escribió la versión del templo Zizhulin confundió los nombres de ambas montañas, Nanwutai en vez de Wutai. Al igual que el relato de Yinguang y la leyenda del dragón, las memorias del monasterio Zizhulin —fundamentadas o no— son un argumento que explican la vinculación del Bodhisattva Guanyin con la montaña Nanwutai y con el origen del monasterio Zizhulin.

El templo Baiyi en la montaña Nanwutai

He mencionado en términos generales las fuentes literarias donde se indica la vinculación del Bodhisattva Guanyin con Nanwutai-shan y con dos monasterios budistas de la montaña.

Además del monasterio Shengshou y el Zizhulin-si, hay otros templos y monasterios budistas en Nanwutai. Si visitamos la montaña, encontraremos los siguientes sitios budistas: el templo de Mituo 彌陀寺 (Mituo-si); el templo de Liushui 流水寺 (Liushui-si), el templo Baiyi 百衣堂 (Baiyi-tang), el monasterio de Shengshou 聖壽寺 (Shengshou-si), el templo de Wumashi 五馬石寺 (Wumashi-si), el monasterio de Zizhulin 紫竹林寺 (Zizhulin-si) y el monasterio de Xilinchan 西林禪寺 (Xilinchan-si).[22]

La investigación la llevo a cabo en el Baiyi-tang, el Templo de Guanyin de las Vestiduras Blancas. Escogí este lugar por las siguientes razones: la primera es que en mi primer día en la montaña, conocí al maestro Jingming 净明法師, quien dirige el templo Baiyi, y me invitó a quedarme ahí el tiempo que conviniera para la investigación; la segunda razón es que el

Baiyi-tang tiene como icono central a Guanyin de las Vestiduras Blancas, que es la divinidad budista más contemplada y venerada del templo. Al ser la imagen más importante, facilita el análisis de la influencia de un icono de Guanyin en las devotas. La última razón es que el templo Baiyi es un lugar pequeño con un número limitado de devotos, lo que me permitió hacer el estudio durante el tiempo disponible.

Debido a la ausencia de fuentes literarias que nos informen del pasado del templo Baiyi, recurrí a la devota Taiyang,[23] la persona que mejor conoce la historia del Baiyi-tang y quien participó en el proceso de restauración y reconstrucción del templo.

El único antecedente histórico que Taiyang conoce del templo es que fue construido en la dinastía Sui 隋 (581-618) o Tang 唐 (618-907). Su testimonio se traslada a principios del siglo XX, cuando nombra a Lian Fangmu, abuelo de su esposo, quien fue el primer miembro de la familia que estuvo en el templo Baiyi. La devota no lo conoció, pero recuerda algunos de los relatos que su difunto marido le contaba sobre el abuelo. Lian Fangmu subía la montaña para visitar y llevarle comida al monje Zhao, que vivía solo en el templo Baiyi. Un día, Lian Fangmu subió, como de costumbre, pero el monje se había ido. Desde entonces, el abuelo dejó de subir al templo y el lugar quedó completamente abandonado. En 1959, construyeron el sendero de tierra que bordea la quebrada de la montaña. A consecuencia del levantamiento del suelo, el templo se desmoronó y sólo quedaron sus ruinas.

Posteriormente, se inició la Revolución cultural china, entre 1966 y 1976. Algunos monasterios de Nanwutai-shan —como Shengshou-si— sufrieron grandes pérdidas, ya que los monjes tuvieron que quemar libros y documentos históricos del lugar. Aunque en ese periodo el templo Baiyi-tang ya estaba desmoronado, es posible que los pocos documentos que quedaron en el Baiyi-tang hayan sido quemados por los guardias del Ejército Rojo. Durante la década de 1980, Taiyang y su esposo visitaron el lugar y decidieron iniciar una colecta entre los devotos budistas para reconstruir el templo, pero hasta 1993, no lograron juntar el dinero para la nueva edificación del Baiyi-tang.

Taiyang y su esposo intentaron mantener el diseño que, según el relato del abuelo, originalmente tenía el templo. Sin embargo, algunos detalles anteriores no pudieron integrarse en la nueva construcción, como los

murales que estaban en el salón del Buda Amituo 阿彌陀佛 (Amitaba). Éstos representaban episodios de *El viaje al oeste* (1590), relato novelesco que narra el viaje del monje Xuanzang (siglo VI).

El nuevo Baiyi-tang fue inaugurado el 25 de noviembre de 1994. Posteriormente, el templo se llamó Jingchan-si 淨禪寺, el Templo de la Meditación Pura. Sin embargo, las personas lo siguen llamando Baiyi-tang y la placa que está en la entrada dice Templo Baiyi.

El templo Baiyi tiene cuatro representaciones distintas del Bodhisattva. La ubicación que tienen las imágenes indica su función en el templo. El icono principal es Guanyin de las Vestiduras Blancas, ubicado en el pabellón central que lleva su nombre. El segundo es Guanyin como una de las tres divinidades de las Tierras del Oeste, junto con el Buda Amituo y el Bodhisattva Dashizhi, ubicado en la Preciosa Sala del Gran Héroe. El tercero, que se encuentra en el mismo salón, es una figura pequeña de Guanyin de las Vestiduras Blancas, que está en un altar, al costado oeste de la sala. En las recitaciones de la noche se prenden inciensos a esta imagen y al icono del Bodhisattva Dizang (Kśitigarbha), que está en un altar, al costado este de la sala. El cuarto icono de Guanyin es una representación del Bodhisattva en el infierno, llamado Gugui 孤魂, que se ubica en un pequeño altar, afuera de la Preciosa Sala del Gran Héroe. El monje Zhengfang 正方 del templo Baiyi afirma que la cuarta representación de Guanyin tiene la función de proteger la sala para evitar que entren los demonios.

Entre los iconos señalados, Guanyin de las Vestiduras Blancas del pabellón central es el que recibe mayor cuidado y protección. Las devotas recuerdan la Ceremonia de Abertura de los Ojos, celebrada, según el calendario chino, el día 19 del séptimo mes del año 1995 ó 1996,[24] cuando los ojos del icono se pintaron mientras se realizaban ritos y ofrecimientos. En ese momento, el icono se transformó en una divinidad viva. Esta ceremonia de consagración de Guanyin de las Vestiduras Blancas del Baiyi-tang fue una de las más significativas para los devotos.

Cuando se analiza el proceso de reconstrucción del templo Baiyi, se percibe que la participación de los devotos, especialmente de Taiyang, ha sido fundamental para restaurar el lugar, en el que poco a poco se han integrado los iconos en sus respectivos sitios. Guanyin de las Vestiduras Blancas fue el último icono en comprarse, y la Ceremonia de Abertura de

los Ojos representó para los devotos el último esfuerzo para cumplir con todo lo que el templo requería. De acuerdo con Faure, el valor sentimental que adquiere el icono de Guanyin, nos permite descubrir nuevos significados en los lazos afectivos que existen entre el icono y el devoto.

Algunas de las devotas que visitan el templo cada año son amigas de Taiyang o han participado en la restauración del templo Baiyi. Ellas acuden al templo principalmente en junio y julio para participar en la ceremonia *Guohui* 过会. En una entrevista, el monje Zhengfang señaló que esta ceremonia se lleva a cabo los días 1 y 15 de cada mes (según el calendario chino) y consiste en recordar a los devotos fallecidos.[25] Durante mi estadía en el templo, participé en la ceremonia *Guohui* que se efectuó a finales de junio y principios de julio (según el calendario chino finales del quinto mes y principios del sexto). Durante esos días, varios devotos visitaron el templo y otros asistieron al *Guohui* de los demás templos de la montaña.

El 2 de julio (día 29 del quinto mes en el calendario chino), después de la recitación de sutras en la Preciosa Sala del Gran Héroe, músicos con instrumentos tradicionales chinos tocaron y cantaron al Buda, y posteriormente los devotos lanzaron fuegos artificiales. El 3 de julio las devotas prepararon la ofrenda a cada divinidad del templo, que consistía en una comida vegetariana de arroz y verduras. Más tarde volvieron a lanzar fuegos artificiales y los monjes ofrecieron la comida mientras realizaban un rito en el que, acompañados por los visitantes del templo, llevaron la ofrenda a cada divinidad. Estos monjes venían del monasterio Xiangji-si 香積寺 en Xian y fueron convocados por el monje Zhengfang, quien venía del mismo monasterio, para que colaboraran en la ceremonia. Al final del día, las devotas quemaron dinero falso y se lo ofrecieron a sus familiares fallecidos.

LAS DEVOTAS DEL TEMPLO BAIYI

En su mayoría son mujeres que participaron en el proceso de reconstrucción del templo y en la consagración de las imágenes. Aunque el templo recibe la visita de algunos devotos —esposos o parientes de las devotas—, gran parte de los creyentes del templo Baiyi son mujeres.

Las entrevistas las realicé entre los meses de junio y julio de 2008, cuando había unas veinte devotas quedándose por una o más noches en el templo

Baiyi. Algunas de ellas visitaban continuamente el templo y otras lo visitaron por primera vez. Entrevisté a dieciocho mujeres; sólo dos de ellas, Hudie y Fengniao, vivían en Nanwutai-shan.

En general, son mujeres que habitan en la ciudad de Xian y tienen un nivel socioeconómico bajo. Expresaban que si no fuera por la credencial de budistas —que les permite pasar sin pagar a los lugares sagrados— tendrían que pagar treinta yuanes, lo que evitaría que muchas pudieran visitar el templo. Contaban que algunas devotas que no tenían credencial habían dejado de ir al templo, pues anteriormente el costo de la entrada era de dos yuanes y ahora el precio se ha elevado. A su vez, las devotas tenían una educación básica, incluso algunas no podían leer bien los caracteres chinos ni escribir su propio nombre. Respecto a Nanwutai-shan y el Bodhisattva, la mayoría de las devotas desconocía la relación entre la montaña y Guanyin, y no conocían el cuento del dragón subyugado.

Las tareas en el templo no se asignan, sino que cada una de las devotas colabora en diversas actividades: cocinar, barrer, limpiar altares, prender inciensos, ordenar ofrendas, cortar verduras del huerto, etcétera. Sólo la devota Taiyang tiene tareas específicas a las que me referiré más adelante.

La mayoría de las devotas entrevistadas son mujeres mayores de 50 años, habitan en la ciudad de Xian e identifican la imagen de Guanyin con el icono del templo o la representación de la serie televisiva. En cuanto al medio en el que se manifiesta la imagen de Guanyin, siete de las mujeres —que en su mayoría visitan el templo desde hace años— comentan haber visto o soñado al Bodhisattva. Por esta razón, buena parte de mi análisis en el apartado cuarto se concentra en los relatos de estas siete mujeres.

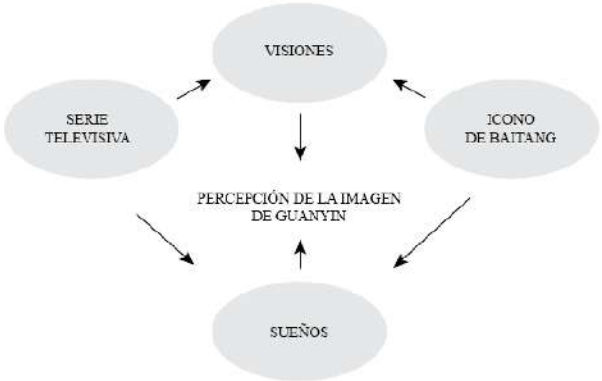
A pesar de basarse en las mismas preguntas, la información obtenida no fue homogénea, pues dependió del grado del vínculo de las devotas con el templo y con el Bodhisattva, el tiempo que residieron en el templo y la accesibilidad para entrevistarlas.

Figura 1: Templo Baiyi, montaña Nanwutai. Shaanxi, China.

ENCUENTRO CON LA IMAGEN

El icono del templo [26]

En general, la apariencia de Guanyin en los sueños o visiones de las devotas es semejante a la imagen de Baiyi Guanyin y de Guanyin de la serie televisiva sobre el Bodhisattva. El diagrama representa una hipótesis de cómo se produce un vínculo entre estas representaciones y los medios (sueños y visiones):



En un principio era ajena al ambiente social y desconocía la historia, los iconos del templo y la relación afectiva que existía entre la imagen de Guanyin y algunas devotas. El interés por apreciar y describir el icono de Guanyin de las Vestiduras Blancas hizo que realizara mi primer análisis en torno a esa imagen. Mi primera descripción consistió en reconocer los símbolos que corresponden a una representación iconográfica de Guanyin de las Vestiduras Blancas. Sin embargo, como nos sugiere Bernard Faure, quería observar más allá de las formas y los signos iconográficos: dedicar un tiempo al análisis social, cultural y afectivo que había alrededor, pues esto cambia completamente la concepción de la imagen.

Después del análisis iconográfico, inicié las entrevistas y fui descubriendo poco a poco el ambiente social que rodea al icono. Al conversar con las devotas y entrevistarlas, descubrí, entre otras cosas, que una de las características fundamentales de la imagen —las vestiduras blancas— no es un rasgo esencial para las devotas. Ese momento marcó el inicio de un estudio que apuntaría hacia la observación de otros aspectos que, como señala Faure, se descubren en el análisis social de la imagen e influyen en la concepción de Guanyin.

Antes de la descripción iconográfica, observé la ubicación del icono en el templo. Al estudiar iconos debemos considerar su posición, ya que son parte de la sintaxis espacial en los edificios sagrados, y al extraerlos de su contexto cambia su naturaleza.[27] Baiyi Guanyin ocupa el pabellón central y, debido a que fue el último icono instalado en el templo, su consagración representó para muchos devotos la reinauguración del Baiyi-tang. Del mismo modo, la imagen tiene un valor especial para Taiyang, ya que su hija la compró con el ahorro de la familia.[28]

Posteriormente, analicé la iconografía de Guanyin de las Vestiduras Blancas y observé los signos que identifican a esa imagen. A este análisis se le podría llamar, según los niveles definidos por Panofsky, el nivel preiconográfico, donde se hace un estudio sin recurrir a ninguna fuente que informe al investigador. Sin embargo, muchos historiadores del arte entienden que no es un "ojo inocente" el que lleva a cabo el análisis preiconográfico, pues tanto para la semiótica como para la teoría de la recepción, el espectador que observa el arte es un individuo formado por su experiencia y conocimiento cultural e histórico.[29] Pude distinguir los

símbolos que identifican al icono, ya que parte de mi investigación fue estudiar las representaciones iconográficas del Bodhisattva. Así, al notar la posición central que ocupa el icono en el templo y que éste lleva su nombre, de inmediato se entiene el valor que adquiere la imagen en el Baiyi-tang.

A pesar de reconocer los símbolos que identifican la imagen, esta preconcepción puede complicar el trabajo de observación, pues esperaría encontrar una imagen de Baiyi Guanyin con todos los atributos que la representan: la vestidura blanca, que a veces incluye un rebozo blanco que cubre su cabeza, el loto blanco como pedestal, una mano que sostiene el frasco de ambrosía o la rama de sauce, la otra mano con el gesto de la *vitarkamudrā* y de apariencia femenina.[30]

La figura de Guanyin de las Vestiduras Blancas del templo Baiyi mide aproximadamente un metro y está ubicada en un altar, con un fondo pintado con nubes, flores y llamas de fuego que rodean la imagen. Guanyin está vestida con una tela blanca que cubre su cuerpo y cabeza. Su mano izquierda sostiene el frasco dorado *jingping* 净瓶, que simboliza el recipiente en el que Guanyin tiene la ambrosía con la que ayuda a los que sufren, y su mano derecha sostiene una esfera entre el dedo pulgar y el dedo medio, con los otros dedos sugiriendo la *vitarkamudrā*. Las uñas de Guanyin son largas y están pintadas; su rostro es redondo, tiene los ojos rasgados, el cabello y las cejas negras, un punto rojo entre las cejas y los labios del mismo color. Lleva una corona de colores con una figura dorada del Buda Amituo 阿彌陀佛 en el centro, sentado en posición de loto y rodeado por un arco de flamas. La tela blanca cubre toda la imagen, lo que me impidió observar la posición de los pies de Guanyin. No obstante intuí, por el tamaño de la figura, que la imagen estaba sentada en posición de loto.

Aunque la tela cubría gran parte del icono, alcancé a observar joyas y flores doradas y rosadas en el torso de Guanyin. A su vez, una pequeña franja roja se distinguía de la tela blanca, lo que me hizo pensar que el vestuario del icono era blanco con bordes rojos. Hasta que no observé la imagen descubierta, supuse que el atuendo del Bodhisattva era blanco, pues no concebía que Baiyi Guanyin (Guanyin de las Vestiduras Blancas) tuviera el atuendo de otro color.

Después de esta primera impresión de Baiyi Guanyin, entrevisté a Taiyang. La devota le comentó que Guanyin de las Vestiduras Blancas no tiene que vestir siempre con la tela blanca; puede llevar ropas de colores.

Los devotos han regalado telas para vestirla de otros tonos[31]. La devota Yueping, por su parte, dijo que la figura de Baiyi Guanyin del templo no siempre viste de blanco y que no es importante el color de sus atuendos, porque el vestuario depende de la ceremonia que se efectúe en el templo.[32] Durante mi estadía en el templo, los devotos y monjes celebraron el *Guohui* (ceremonia antes descrita), que fue la única oportunidad que tuve de observar el cambio de vestuarios.

En otra ocasión, Taiyang quitó la tela blanca que cubría la imagen de Baiyi Guanyin (figura 2) y, asombrada, vi que Guanyin no sólo no tiene atuendos blancos, sino que su vestuario se destaca por ser colorido; tiene ropas de color rojo, amarillo y verde agua, con flores de colores y bordes dorados; su cabeza está pintada como si estuviera cubierta por una tela roja con motivos florales; se encuentra sentada en forma de loto en un pedestal de loto; su cabello es largo y negro.[33]

Posteriormente, Taiyang abrió un baúl y sacó telas amarillas y rojas con motivos florales y explicó que eran atuendos para Baiyi Guanyin, regalos de los devotos, que se utilizan para diversas ceremonias.

En una ocasión, Taiyang lavó las telas blancas y dejó lucir el atuendo que el icono tiene pintado. No hay un día especial en que Guanyin esté descubierta, pero las devotas evitan exponerla mucho tiempo para impedir el desgaste de la pintura.[34]

Figura 2: Guanyin de las Vestiduras Blancas, sin su vestidura blanca.

Templo Baiyi-tang, montaña Nanwutai, China.

Durante la ceremonia *Guohui* fui testigo del cambio de atuendo del icono. Taiyang cubrió la imagen con una tela roja con flores amarillas. Después del rito, la devota volvió a vestir a Guanyin con el atuendo blanco habitual (véase figura 3). Al respecto me surgió la siguiente pregunta: si el icono debiera ser Guanyin de las Vestiduras Blancas y usualmente está cubierto con telas blancas, entonces ¿por qué las devotas no compraron una Baiyi Guanyin pintada con ropas blancas? Le pregunté a Taiyang al respecto, pero la devota no sabía ni se había cuestionado al respecto, pues Taiyang confió plenamente en la compra que hizo su hija y su elección de la imagen de Guanyin. Una hipótesis es que ese icono fue elegido porque se adapta al espacio del pabellón del templo. Otra, que la hija de Taiyang consideró que era una bella representación de Guanyin o que no encontró ninguna imagen de atuendos blancos.[35]

Figura 3: Guanyin de las Vestiduras Blancas.

Templo Baiyi, montaña Nanwutai, China.

Decía que habitualmente Guanyin estaba vestida con tela blanca, que en el *Guohui* le cambiaban su atuendo y que en una ocasión, cuando lavaron sus prendas, la vi descubierta. La imagen estuvo un par de días sin las vestiduras blancas. Creo que la imagen del templo, con o sin su atuendo blanco, repercute en el imaginario de las devotas de diferentes maneras. Algunas devotas perciben al icono con sus ropas blancas. Es el caso de Banma, que soñó que Guanyin tenía la misma apariencia que Baiyi Guanyin del templo, con el atuendo blanco y las flores dibujadas en el pecho.[36] Por su parte, la devota Chuju afirmó que vio a Guanyin en el bosque de Nanwutai-shan y estaba vestida de blanco, con la misma apariencia de la Baiyi Guanyin del templo.[37]

Para la devota Tuoniao, el cambio de vestuario de Guanyin significa que el color blanco de su atuendo no es importante en el icono. Para otras devotas, el cambio de vestuario adquiere mayor relevancia en la percepción que tienen de la imagen del Bodhisattva. Es el caso de Caomei, para quien el color blanco no es imprescindible; ella señala que Baiyi Guanyin está pintada de diversos colores y las devotas cambian su atuendo para las ceremonias. Para Yunque, las ropas de Baiyi Guanyin pueden ser blancas o doradas.

Algunos objetos influyen también en la manera de concebir la imagen. La devota Maque relaciona el frasco de ambrosía con el color del vestuario:

“cuando una imagen de Guanyin lleva el frasco su atuendo debe ser blanco”.[38]

Vemos que las devotas mencionan al icono del templo a la hora de describir la imagen de Guanyin. Sin embargo esta descripción varía según el valor que adquieren los símbolos del icono para las devotas. Por otra parte, podemos suponer que para algunas, el nombre del icono afecta en la concepción que tienen del mismo, pues al ser Guanyin de las Vestiduras Blancas debe tener un atuendo blanco. Para otras, su concepción del icono no tiene que ver con el nombre de la imagen, sino con la apariencia que tiene la Guanyin del templo; un icono que está pintado de diversos colores y no necesariamente es de color blanco.

Yü Chün-fang vincula el color blanco con las técnicas de pintura que existían en la dinastía Tang, periodo que data la representación más antigua de Baiyi Guanyin. Yü señala que varias de las pinturas de Guanyin de las Vestiduras Blancas son atribuidas al artista Wu Daozi 吳道子, de la dinastía Tang. Su técnica se asemeja al estilo de pintura *baimiao* 白描, que surgió en la dinastía Song, y consiste en figuras pintadas con tinta monocromática.[39] Este estilo se utiliza en representaciones de Guanyin de la Luna Reflejada en el Agua y de Guanyin de las Vestiduras Blancas.

La serie televisiva Guanshiyin Chuanqi: la princesa Miaoshan

La serie se concluyó en abril de 1998, por el Centro de Desarrollo Empresarial de la ciudad de Tianjin 天津, con la colaboración de la Compañía de Difusión Cultural Oriental de Tianjin. Consta de 20 discos compactos, cada uno de aproximadamente 50 minutos de duración. La serie relata la historia de Miaoshan, el famoso personaje en el que reencarna el Bodhisattva Guanyin.

Para poder hablar de las características de la serie, primero es necesario revisar la leyenda de la cual surgió. El testimonio más antiguo de la leyenda es la estela titulada “Dabei Pusa-zhuan”, (Biografía del Bodhisattva de la Gran Compasión), escrita por Jiang Jichi (1031-1104), quien llegó a Ruzhou, Henan, como nuevo prefecto en 1099. Se hizo amigo de Huaizhou, abate del monasterio en Xiang-shan, situado en una montaña a doscientas leguas al sur de la montaña Song y a pocas millas hacia el sudeste del

condado Baofeng, en Ruzhou, Henan. Junto al monasterio estaba la pagoda Dabei, en la cual se encontraba una imagen de Guanyin de Mil Manos y Mil Ojos.[40]

Desde el siglo XII, el monasterio en Xiang-shan se convirtió en uno de los cuatro lugares de veneración al Bodhisattva. Según el relato, Miaoshan era la tercera hija del rey Miaochuang 妙莊 del reino Miao, y a diferencia de sus dos hermanas mayores, en vez de casarse prefirió ir a un monasterio de monjas budistas en la montaña Xiang-shan 香山 y seguir la vida religiosa. El padre, molesto por la decisión de Miaoshan, mandó a incendiar el monasterio provocando la muerte de su hija y de todas las monjas. Miaoshan descendió al infierno, donde ayudó a las almas pecadoras, y volvió a renacer en la Tierra y a seguir con las prácticas budistas.

Tiempo después, el padre enfermó. Se determinó que sólo podría curarse con los ojos y las manos de alguien que nunca hubiera odiado. Entonces Guanyin, transformada en un monje mendicante, arrancó sus brazos y se sacó los ojos para preparar la medicina. El padre mejoró y cuando fue al monasterio a dar las gracias se dio cuenta de que aquel monje era su hija. El padre y toda la familia se convirtieron al budismo y Guanyin adquirió su forma verdadera: Guanyin de Mil Manos y Mil Ojos. Después de su muerte, se levantó una pagoda para guardar sus reliquias.

Glen Dudbridge (1978) ha demostrado que todos los elementos esenciales del relato se encuentran ya en esta estela. Pero existen otras versiones más extensas, como la que nos relata la serie televisiva: cuando Miaoshan nació, el cielo se oscureció; por esto, y porque la reina había tenido un embarazo de dieciocho meses, las personas que habitaban en el reino decían que la nueva hija del rey era un demonio. Entonces la madre del rey, quien creía lo mismo, ordenó a un funcionario que se llevara a la princesa y la tirara al mar. Pero el padre la protegió y la envió a la montaña Xiang-shan.

Miaoshan vivió su niñez bajo la protección de un médico, su esposa y su hijo, y aprendió medicina. Durante su infancia, ocurrieron una serie de acontecimientos que la guiaron por el sendero del budismo. Pero, un general del ejército quería apoderarse del reino para tener todo el poder y convertirse en el gobernador de todo el territorio, y "poseído por una fuerza del mal",[41] intentó deshacerse de Miaoshan, así que mandó a buscarla para que se la llevaran a un monasterio donde sería envenenada. Pero Miaoshan

logró sobrevivir gracias a la ayuda del Buda y a la protección de Longnü 龙女, Shangcai 善才 y otros.[42]

Cuando los padres de Miaoshan enfermaron y quedaron ciegos, ella supo que la única manera de curarlos era preparando un antídoto con la sangre de una de las hijas de los reyes. Sus dos hermanas se negaron, entonces Miaoshan cortó su brazo y preparó la medicina**.** Sus padres mejoraron y le agradecieron el acto sin saber que era su hija. Cuando los padres descubrieron que era Miaoshan, se suscitaron una serie de luchas dentro del palacio, ocasionadas por el general del ejército. Para evitar que Miaoshan ayudara al rey, el general intentó matar a toda la familia real, pero la única que murió fue la madre del rey. Los reyes lograron escapar con la ayuda de Miaoshan, y toda la familia se escondió en el pico de la montaña Zizhulin,[43] donde Miaoshan meditaba junto con Longnü y Shangcai. Finalmente, la familia se convirtió al budismo y Miaoshan se transformó en Guanyin —representada con vestido blanco, su cabeza cubierta con una tela del mismo color y el frasco de ambrosía—, ascendió con Longnü y Shangcai al paraíso Putuo-shan[44] y fue llamada Guanyin de los Mares del Sur, Nanhai Guashiyin 南海觀世音. Desde el paraíso, Guanyin observa al mundo, y junto con Longnü y Shangcai baja a la Tierra transformada en persona para ayudar y liberar a los humanos del sufrimiento.

A diferencia de la primera versión de la leyenda, la Miaoshan de la serie no toma la forma de Guanyin de Mil Manos y Mil Ojos, sino la de Baiyi Guanyin, y cuando asciende al paraíso, la de Guanyin de los Mares del Sur (representada como Baiyi Guanyin). De acuerdo con lo que Idema[45] argumenta acerca de la versión *The Precious Scroll of Incense Mountain,* impresa en 1773, la Guanyin femenina ha sido más venerada con la apariencia de Guanyin de las Vestiduras Blancas y Guanyin de los Mares del Sur y en la iconografía popular posterior ambas representaciones se fusionaron.[46]

En cuanto al vestuario de Miaoshan en la serie, cuando ella es niña viste con diversos colores, pero cuando se convierte al budismo, viste de blanco. Esto influye en la percepción de las devotas. Cuando le pregunté a la devota Caomei sobre su percepción de la apariencia de Guanyin, señaló que Guanyin de niña llevaba ropas de colores y de adulto vestía de blanco.[47]

Asimismo, veremos que en otras devotas, la apariencia de Miaoshan más común en la serie —atuendo blanco y frasco en las manos— es la que más influye en su percepción.

A su vez, la apariencia de Miaoshan en la serie es la de una mujer sencilla, humilde, bella y muy femenina, características que predominan en la percepción de las devotas que vieron la serie.

A continuación mencionaré dos experiencias distintas que relató la devota Yueliang; en ambas se manifiesta la imagen de Guanyin de la serie televisiva. El primer relato de Yueliang fue sobre un sueño, en el que Guanyin tenía la misma apariencia del personaje Miaoshan de la serie y estaba acompañada por dos niños.[48] En el segundo relato, la devota contó que una vez, estando en el templo Baiyi en plena noche de invierno, vio una luz muy fuerte y después apareció Guanyin vestida de blanco "igual a la de la televisión, muy elegante, alta y bella".[49]

La serie televisiva que Yueliang tiene en su casa es un medio visual por el que ella conoce la historia de Miaoshan y la representación de Guanyin. Pero, ¿qué sucede cuando esa imagen de Guanyin de la serie se manifiesta en el sueño o en una visión? Desde mi propia interpretación creo que el sueño y la visión se convierten en el medio, y que la representación de la serie se manifiesta en éstos, convirtiéndose para la devota en una manera de concebir la apariencia de Guanyin.

Otro de los aspectos que está presente en la serie es la transformación de Guanyin en un ser femenino, y luego en diversos personajes que ayudan a la gente. Una de las preguntas que les hice a las devotas fue si consideraban al Bodhisattva como ser masculino o femenino. Yueliang respondió que todos los bodhisattvas son seres masculinos, pero cuando Guanyin viaja a la Tierra, reencarnándose en Miaoshan, se transforma en mujer.[50] En su respuesta, descubrí la importancia que Yueliang le daba a la serie televisiva para referirse a Guanyin. Así, la devota la había memorizado casi por completo. La tenía en su casa y disfrutaba verla una y otra vez. Además, el monje Jingming 净明 también tenía la serie en el templo, lo que me hace suponer que el monje consideraba que era un elemento educativo o que él mismo también disfrutaba de la serie.

El testimonio de Yueliang con respecto a la serie es uno de los más interesantes al observar la influencia que ha tenido en las devotas. Yueliang

recordaba del episodio, el momento en que Guanyin decide bajar a la Tierra y transformarse en Miaoshan. Este fragmento de la serie es esencial para entender la forma en que la devota concibe a Guanyin y entiende la transformación del Bodhisattva en un ser humano para salvar a las personas del sufrimiento:

> No he cerrado los ojos ni descansado la mente, en realidad estoy observando la situación en la Tierra del Este. Lo que ustedes han dicho, yo todo lo he visto. Yo deseo, con el permiso del Buda, bajar a la tierra de los humanos, y en nombre de todos los Budas, hacer realidad el gran voto de despertar a los seres humanos y bondadosamente enseñarles el camino correcto, para que puedan retornar a la condición original de virtud, evitando la entrada a la reencarnación, y liberarlos del océano del sufrimiento.[51]

Luego, uno de los *luohan* 羅漢 (*arhat*), que también está en el Paraíso del Oeste, anuncia que el Bodhisattva se transformará en humano para ayudar a los que sufren:

> El Bodhisattva *Dashi* quiere con buena intención persuadir a los seres perdidos de este mundo para que retornen a los Tres Tesoros. Ahora las mentes de las personas no son iguales a las del pasado; hay todo tipo de demonios en los confines de la Tierra. Por eso el Bodhisattva se transformará en persona, para evitar que sigan un camino de sufrimiento, desperdiciando el mérito y las virtudes de Dashi, practicadas por miles y miles de años.[52]

Yueliang se remite a este episodio para hablar de la transformación de Guanyin en ser humano. Al igual que otras devotas, volvió a mencionar la serie para responder a varias de las preguntas que le hice. Yueliang, Caomei y Maque dijeron que Guanyin originalmente es hombre, pero que renace en China como mujer y que tiene un hermano.[53] Esto último es interesante, pues el hermano al que aludieron las devotas, en la serie, es el hijo del médico, con el que Miaoshan vive su infancia. También, la devota Hudie relató la serie televisiva y dijo que Guanyin originalmente es hombre, pero cuando baja a la Tierra se transforma en la princesa Miaoshan.[54] Otra de las devotas entrevistadas, Jinxing, responde que el Bodhisattva debe ser mujer, ya que la Guanyin de la serie es una mujer.[55]

La serie televisiva remite al Sutra del Loto, que narra las diversas transformaciones del Bodhisattva en un dios, en un monarca, o en un padre de familia, entre otros, para ayudar a los seres vivos. Hay episodios donde

Guanyin baja a la Tierra, se manifiesta en un ser común y acude a proteger a los más desvalidos. Así ilustra algunas de las capacidades del Bodhisattva que aparecen en el sutra.

La devota Taiyang relaciona las transformaciones femeninas o masculinas de Guanyin en la serie con las clases sociales chinas. Si Guanyin necesitaba transformarse en una persona de alta sociedad, como un funcionario imperial, entonces debía convertirse en un hombre, así el Bodhisattva se adapta a la realidad social china cuando se transforma en humano.[56]

Desde que Miaoshan, en la serie, practica el budismo y va a la cima del monte a meditar, obtiene la apariencia de Guanyin de las Vestiduras Blancas y aparece de pie o sentada en posición de loto, vestida de blanco y con el frasco de ambrosía. El espectador fácilmente retiene esta imagen de Guanyin. Tres ejemplos son Yueliang, Taiyang y Hudie, quienes recuerdan muy bien a la Guanyin de la serie. Además, para Yueliang y Taiyang es el mejor medio para conocer la leyenda de Miaoshan, aprender el budismo e imaginar al Bodhisattva Guanyin.

Traslademos lo señalado al plano iconológico, y atendamos a lo que D'Alleva remite de Roman Jakobson, quien hace hincapié en que la producción e interpretación de los signos depende de la existencia de códigos o convenciones para la comunicación. El significado de un signo depende del código en el que está situado, el cual provee una estructura dentro de la cual el signo tiene sentido.[57] Tanto el icono de Guanyin de las Vestiduras Blancas del templo como el Bodhisattva en la serie televisiva funcionan como estructuras —representaciones de Baiyi Guanyin—, donde sus signos son reconocidos por las devotas. Incluso, esto permitiría que, sin mencionar su nombre, fácilmente la identifiquen por medio de una simulación de la imagen. Si alguien hace el gesto del mudra *vitarka* con una mano y sostiene un frasco con la otra, lo más probable es que las devotas del templo Baiyi descubran que está imitando a la imagen del Bodhisattva Guanyin.

La serie televisiva también destaca la capacidad de Miaoshan de curar a los enfermos. Cuando Taiyang me explicó el proceso de reconstrucción del templo Baiyi señaló que, después de restaurarlo, ella y los miembros de su familia han vivido tranquilos y con buena salud.[58]

Yueliang me relató que recibió ayuda de Guanyin en un sueño, cuando tenía una enfermedad en los dientes. Una noche soñó con el Buda Amituo, acompañado de Guanyin y dos niños (Longnü y Shangcai). La devota vio que el Buda le entregó una medicina al Bodhisattva para curar su enfermedad. Yueliang estuvo una semana pronunciando el nombre del Buda y finalmente desapareció el dolor en los dientes.

Pese a que el Buda es quien sana a Yueliang, Guanyin actúa como intermediaria en el sueño y le entrega la medicina. Yueliang interpretó este hecho como una ayuda que recibe de los dos. La presencia del Buda Amituo, de Guanyin y de los dos discípulos es parte del imaginario budista de la devota en torno al Bodhisattva.

La segunda vez que Yueliang soñó con Guanyin fue cuando tenía un problema en la boca y no podía hablar bien. En el sueño Guanyin le hace acupuntura y después de una semana Yueliang logra recuperarse. La posibilidad de que Guanyin cure enfermedades es para Hudie una de las razones de su gran devoción al Bodhisattva. La devota mencionó que hace unos años tenía problemas al caminar. Comenzó todos los días a pedir por su salud al Bodhisattva, por un periodo de diez años, hasta que pudo caminar bien. Hudie sabía que Guanyin la podía ayudar, porque en la serie televisiva había visto a Miaoshan sanando a las personas.[59]

Después de este relato, Hudie me volvió a contar otro sueño que había tenido con Guanyin y que ocurrió cuando también tenía problemas de salud. La devota soñó a Guanyin vestida de blanco y le preguntó quién era. El Bodhisattva le respondió: "*Dashi de pusa*" 大士的菩萨. Después de ese sueño Hudie mejoró. Un día visitó un monasterio budista y le contó el sueño a una mujer devota, quien le explicó que "*Dashi de pusa*" es el Bodhisattva Guanyin. Aunque *Dashi* 大士 (Mahāsattva)[60] puede referirse a cualquier bodhisattva, desde el momento en que la otra devota le dice que es Guanyin, Hudie la identifica con el término *Dashi*.

En el capítulo veinticinco del Sutra del Loto, se dice que Guanyin salva a los seres vivos que sufren de un dolor extremo o de una gran incomodidad, lo que se puede interpretar como una enfermedad. A su vez, en la colección de cuentos milagrosos 觀世音應驗記三種 *Guanshiyin yingyan ji san zhong* (siglos V-VI) se relata la historia del señor Yi, que tenía una enfermedad incurable. Un día soñó con Guanyin, quien toma la apariencia de un monje,

arranca los indestinos y el estómago del señor Yi, lava sus vísceras y le quita todas las impurezas que se le habían acumulado. Así, le cura su enfermedad.[61]

La serie televisiva toma elementos de la literatura de Guanyin, que demuestran las capacidades del Bodhisattva. Una de ellas es la de sanar a los enfermos, que la vemos tanto en la historia de Miao-shan, cuando cura a su padre, como en la colección de cuentos fantásticos de Guanyin.

MEDIOS QUE INFLUYEN EN LA PERCEPCIÓN DE LAS DEVOTAS

Visiones

Uno de los medios que influye en la percepción de las devotas sobre Guanyin, son las visiones que tienen en los monasterios, en sus casas o en el templo Baiyi.

La devota Yueliang afirmó haber visto a Guanyin. Una noche de 2007 en el templo, cerca de las cuatro de la mañana, una luz intensa la despertó. Cuando la luz desapareció vio a Guanyin, "con la misma apariencia de la serie televisiva, era muy alta, distinguida y bella".[62]

Después de este relato, Yueliang volvió a contar otra experiencia que le sucedió en 1965. Era una noche de invierno, la devota se encontraba en su casa y estaba embarazada. A mitad de la noche se levantó y se le apareció el Bodhisattva Guanyin.

En la primera visión, Yueliang señaló que vio una luz y después se manifestó el Bodhisattva. La luz aparece en otros sueños o visiones de las devotas y funciona como una señal que indica que la divinidad se va a manifestar. Por ejemplo, Luohua vio una gran luz y sintió mucho miedo; luego apareció Guanyin. Banma, por su parte, vio a Guanyin en otro monasterio, cerca del templo Baiyi, a las doce de la noche del día 19 del noveno mes.[63] Esa noche se levantó para ir al baño y de pronto vio una luz muy fuerte e inmediatamente pensó que esa luz era *yuanfen,* un "buen augurio". Cuando la luz se desvaneció, Guanyin apareció por un lapso de cinco segundos aproximadamente.[64]

La luz que describen las devotas no tiene una característica específica, tampoco es un halo de luz que rodea al Bodhisattva o que emita su cuerpo.

Más bien es un tipo de luz que algunos devotos que han tenido visiones de divinidades describen en fuentes literarias budistas como una intensa luz, previa a la aparición del Bodhisattva.[65] Otra fuente podría ser la serie televisiva, ya que en algunos episodios Guanyin aparece precedida por una luz penetrante.

El segundo factor en las visiones de Yueliang es su embarazo. Es posible que haya visto a Guanyin porque la vinculó con su embarazo. Una de las representaciones del Bodhisattva es Guanyin Dadora de Hijos y su reconocimiento como diosa de la fertilidad comienza sobre todo a finales del periodo imperial en China.[66] Esto sugiere que para 1965, año en que Yueliang vio a Guanyin y estaba esperando un hijo, todavía la veneraban como tal, y que para la devota, la aparición de Guanyin habría sucedido porque estaba embarazada.

La devota Maque también vio una vez a Guanyin con una apariencia muy similar a la de Vestiduras Blancas del templo Baiyi. Maque relató que Guanyin le habló y le dijo que debía ayudarla para que las personas creyeran en el budismo.[67] Entre las experiencias relatadas, ésta es la única que comunica un mensaje del Bodhisattva a la devota.

Sueños

El segundo medio que influye en la percepción de las devotas es la manifestación de Guanyin en los sueños.

En la primera entrevista con Taiyang, la devota me relató un sueño con Guanyin. En una de las puertas de entrada del templo vio a un dragón que bloqueaba la salida. De pronto apareció una serpiente, la devota sintió mucho miedo y empezó a llamar una y otra vez al Buda Amituo. En ese instante apareció Guanyin, e inmediatamente Taiyang dejó de sentir miedo del dragón y de la serpiente. Luego tomó una tela y envolvió al Bodhisattva.[68]

Cubrir a Guanyin con una tela podría estar estrechamente vinculado con el trabajo diario que realiza la devota en el templo. Las tareas de Taiyang consisten en lavar las vestiduras del icono, vestirlo y cambiarle el atuendo cuando hay ceremonias en el templo.

En el sueño de Taiyang aparecen dos animales: el dragón y la serpiente. Sobre la presencia del dragón, es posible que haya soñado con éste, porque en la imagen de Guanyin que tiene en su casa aparece el Bodhisattva montado sobre un dragón. Ninguna devota relacionó a Guanyin con la imagen que tiene en su casa. Taiyang tampoco lo hace y yo sólo lo sugiero. Una segunda posibilidad es que lo haya soñado porque conocía la leyenda del dragón subyugado por Guanyin en Nanwutai-shan. Una tercera posibilidad es que el dragón aparece como parte del imaginario cultural chino y no tiene ninguna vinculación con la presencia del Bodhisattva en el sueño.

Como ya señalé, la devota Yueliang también soñó con el Bodhisattva. Según la devota, era semejante a la Miaoshan de la serie televisiva, acompañada de Longnü y Shangcai.[69]

Cabe mencionar que la serie televisiva también influyó en un sueño que tuvo la devota Meihua, pero no precisamente con la imagen de Guanyin, sino con la del Buda Amituo, que ayuda a Miaoshan en la serie, "el que manda a Miaoshan a la Tierra, el que viste de gris en la serie televisiva".[70]

Los sueños que tienen las devotas Hudie y Yueliang se vinculan con la serie televisiva; ambas devotas conciben la imagen del sueño como la representación de Miaoshan de la serie y ambas sueñan con el Bodhisattva cuando necesitan mejorarse de alguna enfermedad.

En conclusión, tanto el sueño como las visiones son experiencias que no incorporan una nueva apariencia de Guanyin, sino que transmiten la concepción que tienen las devotas de la imagen del Bodhisattva: el icono de Guanyin de las Vestiduras Blancas del templo o la representación de la serie televisiva.

Cabe mencionar que para varias devotas del templo, la experiencia de tener sueños del Bodhisattva o visiones de Guanyin es un grado superior que sólo lo tienen aquéllas que han llevado más tiempo como devotas budistas. Un ejemplo es Tuoniao, quien cree que no ha tenido ese tipo de experiencias porque tiene poco tiempo como devota. Igualmente, Yueliang y Meihua agregan que para tener visiones o sueños con Guanyin, se debe tener un corazón honesto y sincero.

El icono y la serie son, para las devotas, fundamentales para concebir la imagen de Guanyin que se manifiestan en sus sueños y visiones. Aunque

hay devotas que no han tenido las experiencias de soñar y ver al Bodhisattva, el icono del templo y la figura en la serie parecen afectar su percepción de Guanyin.

Según Faure, el discurso sobre la naturaleza del icono debe borrar la oposición entre presentación y representación, pues el icono no es presentación ni representación: ambos están siempre presentes, lo complejo es interpretarlo.[71] Si intentamos aplicar la teoría de Faure al icono de Guanyin de las Vestiduras Blancas del templo Baiyi, podríamos sugerir lo siguiente: Guanyin de las Vestiduras Blancas es una representación consagrada del Bodhisattva, es decir, el icono adquiere vida. A su vez, las devotas tienen un lazo afectivo con el icono: la protegen, la visten y le regalan atuendos. El icono es presencia de la divinidad y a la vez es presencia de Guanyin en los sueños y visiones de las devotas. Al respecto se pueden citar las observaciones de Faure:

> Algo aparece en el icono que va más allá de la representación […]. El icono está al mismo tiempo aquí y allá, acortando el vacío entre dos realismos, y participando en ambos. Para empezar a comprender esta presencia paradójica o visualidad, necesitamos expandir nuestros campos visuales, incluir en éste otras realidades, como sueños, visiones, reliquias y rituales. En este sentido, las imágenes (a diferencia del arte) pertenecen al campo de la historia antropológica y no sólo a la historia del arte.[72]

Faure observa la necesidad de expandir el campo visual, incluyendo dos factores que están presentes en esta investigación: los sueños y las visiones. Incluso se podría extender a un medio audiovisual como es la serie televisiva. El icono de Guanyin aparece en la serie como una representación real del Bodhisattva.

Faure también señala que los iconos son modelos, entendido en chino como *ouxiang* 偶像, "el doble", en este caso, de una divinidad, por tanto la correspondencia entre el icono y su contraparte humana puede tener una enorme potencia.[73]

Al respecto, se produce una interacción entre devota e icono, que puede llegar a tal grado que suceda una identificación con la imagen del Bodhisattva. Cuando conocí a la devota Hudie y conversé en varias oportunidades con ella, descubrí la gran devoción que tiene a Guanyin. Hudie manifestó esta devoción no sólo mediante las prácticas budistas, sino también en su propia apariencia, ya que vestía como el Bodhisattva; le

gustaba vestir de blanco y rojo, tal como el atuendo que llevaban los iconos de Guanyin que tenía Hudie en su restaurante y en su casa. Me contó que casi toda su ropa era blanca o roja y le agradaba sentirse parecida a Guanyin. Un día le pedí que cantara el sutra de Guanyin que solía tararear todo el tiempo. Sentada con su vestido blanco y en posición de loto Hudie comenzó a cantar. Lo que me sucedió en ese momento, fue que la teoría de Faure se volteó; en vez de que el icono tomara vida e interaccionara con la devota, parecía que en ese momento Hudie se transformaba en el icono y tomaba parte del Bodhisattva Guanyin.

CONSIDERACIONES FINALES

Durante el trabajo de campo llevado a cabo en el templo Baiyi, descubrí los múltiples factores que contribuyen a la concepción que tienen las devotas de una imagen divina. Me quedó claro lo indispensable que es el conocimiento del espacio social y cultural, y al observar cómo los devotos ven esa imagen y qué vínculos afectivos se manifiestan. En las entrevistas observé lo fundamental que fue conocer la historia del templo y el papel que desempeñaron las devotas en la reconstrucción de éste. Para ellas el lugar no sólo tiene un valor religioso, sino también es un espacio que reúne el enorme esfuerzo realizado durante varios años. Esto mismo generó un inmenso afecto entre las devotas por el templo Baiyi. No sólo es el aprecio al lugar, sino a los iconos que allí se encuentran. Uno de los aspectos que recalqué en mi estudio fue precisamente el valor que tiene para las devotas, y especialmente para Taiyang, el icono de Guanyin de las Vestiduras Blancas. La imagen no sólo es protegida por ser el icono central del templo, sino también porque significó un gran empeño en reunir el dinero y adquirir la imagen. Una vez obtenida y tras su consagración, el icono simbolizó la finalización de la restauración del templo y se convirtió en la figura central de Baiyi-tang.

Según la caracterización de esta imagen y como su mismo nombre lo indica, el color blanco debería estar presente en Guanyin de las Vestiduras Blancas. Sin embargo, el color no era esencial para las devotas, e incluso el mismo icono estaba pintado con diversos tonos y en la ceremonia del *Guohui*, cambiaban su vestuario blanco por otros de diferentes colores.

El icono de Guanyin de las Vestiduras Blancas que está en el templo es una de las representaciones que más influye en la percepción de las devotas de la imagen de Guanyin. La imagen forma parte de una idea visual que las devotas tienen de la divinidad. A pesar de que cambian su atuendo o a veces luce su vestuario pintado, la mayor parte del tiempo, el icono de Baiyi Guanyin está cubierto con tela blanca, por esto un número importante de devotas recuerdan, ven o sueñan a Guanyin vestida de blanco.

No sólo el icono del templo influye en la concepción de las devotas, sino también la representación de Guanyin de la serie televisiva Guanshiyin Chuanqi. Una de las preguntas que hago al inicio de este análisis es cuál elemento visual ofrece un campo más amplio de estudio para el análisis de la devota con respecto a su concepción del icono. Considero que la serie televisiva es, desde esta perspectiva, un nuevo elemento de la religiosidad popular en China, al que sugiero estudiar para conocer el imaginario budista de las devotas en ese país.[74]

La forma en que estos medios han traspasado las barreras sociales, también se percibe en China y abre las puertas a una nueva investigación. Al respecto, podríamos no sólo enfocarnos en el aspecto iconográfico, sino también en otros factores como el contenido o el manejo de los conceptos religiosos dentro de un medio audiovisual, como es la serie televisiva de Miaoshan o Guanshiyin.

El acceso a este tipo de medios en China es fácil y económico, no es extraño encontrar estas películas o series en las tiendas que se ubican en las afueras de los monasterios, pues funcionan como medios de difusión de la religión. La serie televisiva proporcionó a las devotas una gama muy amplia de información, que incluye valores budistas, el cuento extraordinario de Miaoshan, el conocimiento de personajes como Longnü y Shangcai, los actos compasivos del Bodhisattva, etcétera. Sin este medio las devotas necesitarían recurrir a textos o libros para informarse, lo que sería complicado debido al nivel básico de reconocimiento que tienen de los caracteres chinos, en especial de los ideogramas tradicionales.

Los elementos que funcionan como medios o conectores entre la imagen de Guanyin y la devota son los sueños y las visiones. Ambos fueron narrados por las que estaban más vinculadas con el templo o que tenían gran devoción por el Bodhisattva. Las devotas que tuvieron estas experiencias, contaban que la imagen de Guanyin que veían o soñaban tenía

la apariencia de Baiyi Guanyin del templo o la de la serie televisiva. También, algunas de las cualidades del Bodhisattva manifestadas en la serie tomaron parte en los sueños de las devotas, como la capacidad de Guanyin de curar enfermedades. Esto último indica lo eficaz que puede ser la transmisión de una doctrina religiosa en un medio tan masivo como es la televisión.

En cuanto a la forma en que se desarrolla el vínculo entre el icono de Guanyin del templo y la imagen de la serie televisiva en los sueños y las visiones, que las devotas que habían visto varias veces la serie, ya fuera porque la tenían en sus casas o porque la habían visto en el templo, fueron quienes soñaron con la Miaoshan de la serie y, en algunas ocasiones, mencionaron que el Bodhisattva las curaba de sus enfermedades. Sabemos que es muy común tener sueños con imágenes que hemos visto durante el día, pero lo interesante en esto es la posición que adquiere para la devota la imagen que sueña o que ve de Guanyin. En las narraciones descritas en el capítulo cuatro, percibimos una relación entre la divinidad y la devota que se puede manifestar en este tipo de experiencias.

El sueño y la visión no sólo actúan como conectores de la imagen que afecta en la percepción de las devotas, sino también como medios que les permiten sentir una cercanía con Guanyin. Esto es fundamental porque de esta relación entre la representación y el medio en el que se manifiesta el Bodhisattva, la devota concibe una imagen de Guanyin que sobrepasa a las demás representaciones. Así, la imagen que ven o sueñan no es únicamente una representación más del Bodhisattva. Para ellas, se trata de la apariencia "real" de Guanyin, que el Bodhisattva puede cambiar cuando lo requiere, pero que siempre vuelve a esta forma original.

Del mismo modo, el icono del templo y la representación de la serie televisiva toman vida en los sueños y en las visiones. El icono ya es una imagen viva de la divinidad. Esta representación y la imagen de la serie actúan y se manifiesta ante la devota, e inclusive, según lo comentan algunas, el Bodhisattva les habla en el sueño. Esto realza la teoría de Faure cuando señala la interacción que el devoto estableció con el icono, suscitada por los sueños y las visiones.

En cuanto a esta correlación entre la imagen y la devota hay momentos en que la influencia y la devoción que pueden tener de Guanyin es tal, que la devota comienza a comportarse como la divinidad, vistiendo ropas del

mismo color que la imagen que ella concibe del Bodhisattva y teniendo un comportamiento en el que las personas que la conocen pueden descubrir la intensa devoción y admiración que tiene a Guanyin. Este comportamiento se observa con Hudie. A pesar de que fue la única de las mujeres entrevistadas en la que percibí este deseo de querer transformarse en el icono, considero importarte señalarlo como parte de nuestra investigación y, a su vez, sugiero tenerlo en cuenta para futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Arnau, Juan, *Antropología del budismo*, Barcelona, Kairós, 2007.

Arnold, Lauren, "Folk, Goddess or Madonna; Early Missionary Encounters with the Image of Guanyin", *China Review International*, vol.14, núm. 1, 2005.

Babb, A. Lawrence y Susan S. Wadley, *Media and the Transformation of Religion in South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1995.

Reed, Barbara, "The Gender Symbolism of Kuan-yin Bodhisattva", en José I. Cabezón, *Buddhism, Sexuality and Gender,* New York, State University, 1994, pp. 159-175.

Bier 比尔, *Xunfang dangdai Zhongguo yinshi* 寻访当代中国隐士, China, Contemporary China Publishing House, 2006.

Chang-an Nanwutai Nanshan Zizhulin-si 長安南臺山南山紫竹林寺, Shanxi 陕西, Zizhulin-si 紫竹林寺, 2001.

D'Alleva, Anne, *Methods & Theories of Art History,* London, Laurence King Publishing, 2005.

De Meyer, Jan A. M. y Peter M. Engelfriet (eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religion & Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper,* Leiden, Brill, 2000.

Despeux, Catherine, *Taoísmo y alquimia femenina*, Barcelona, La Liebre de Marzo, 2003.

Harris, Jonathan, *Art History: The Key Concepts,* Londres-Nueva York, Routledge, 2006.

Huntington, Susan L. y John C. Huntington (comps.), *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain.* Nueva York, Weatherhill, 1985.

Jie Yupei 于培杰, *Guanyin pusa*, 观音菩萨, Helongjiang 黑龙江, Meishu Chubanshe 美术出版社, 2006.

Littleton, Scott, C. (ed.), *Mitología: Antología ilustrada de mitos y leyendas del mundo*, Barcelona, Blume–Contrapunto, 2004.

Lopez, Donald, *Religions of China in Practice,* Princeton, Princeton University, 1996.

Mantuoluoshi 曼陀罗室, *Guanyin pusa zhuan* 观音菩萨转, Jinguo 金果 (ed.), Shaanxi, Kuyou Chubanshe 陕西旅游出版社, 2006.

Mitchel, Thomas W. J., *Iconology: Image, Text, Ideology,* Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Naquin, Susan y Yü Chün-fang (eds.), *Pilgrims and Sacred Sites in China,* Berkeley, University of California Press, 1992.

Nelson, Robert y Richard Shiff (eds.), *Critical Terms for Art History*, Chicago, Chicago University Press, 2003.

Nuevo Diccionario Chino-Español, Beijing, Shangwu yinshu guang 商务印书馆, 2002.
Nuevo Diccionario Español-Chino, Beijing, Shangwu yinshu guang 商务印书馆, 2000.
Reader, Ian y George Tanabe Jr., *Practically Religious. Wordly Benefits and the Common Religion of Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998.
Reischauer, Edwin O., *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*, Nueva York, The Ronald, 1955.
Renhua Jushi 仁华居士, *Guanshiyin Pusa Chuanqi* 观世音菩萨传奇, Beijing 北京, Zongjiao Wenhua Chubanshe 宗教文化出版社, 2002.
Schipper, Kristofer, *El cuerpo taoísta,* Buenos Aires, Paidós, 2003.
Schumann, Hans Wolfgang, *Las imágenes del budismo. Diccionario iconográfico del budismo mahāyāna y tantrayāna*, trad. Pedro Pidras, Madrid, Abada Editores, 2007.
Seishi, Karashima, *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sūtra,* Tokio, Soka University, 2001.
Sharf, Robert, *Critical Terms for Religious Studies,* Chicago, University of Chicago Press, 1998.
Sharf, Robert y Elizabeth Horton, *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, California, Standford University Press, 2001.
Shengsgou-si lishi jianji 聖壽寺 历史间记, Shaanxi 陕西, Shengshou-si 聖壽寺, 1997.
Soothill, William Edward y Lewis Hodous (comps.), *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Taiwan, Buddhist Culture Service, 1951.
Suárez, Anne-Hélène(ed., trad.), *A punto de partir: 100 poemas de Li Bai*, Madrid, Colección La Cruz del Sur, 2003.
Taylor, S. J., *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1987.
Tola, Fernando y Carmen Dragonetti (trad., introd. y notas), *El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina,* México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, 1999.
Weidner, Marsha (ed.), *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism,* Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.
Welch, Holmes, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
_____, *Buddhist under Mao*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.
Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*, Nueva York, Oxford University Press, 1982.
Yü Chün-fang, "P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka", *Kuanyin, The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, Nueva York, Columbia University Press, 2001.
Zhang Hong 张弘 (ed.), Shiyong Wannianli 实用万年历. Beijing 北京: Yunfang Chunbanshe 云方出版社, 2004.

SITIOS EN LÍNEA

Chinese Buddhism Electronic Text Association, 1998-2009. Taisho Tripitaka vol. 9, núm. 262 妙法蓮華經, V1.35. (Consultado por el profesor Luis Gómez Rodríguez para la asesoría de traducción del chino al español de sūtras budistas, 2008-2009, en http://www.cbeta.org/).

Faure, Bernard, "Space and Place in Chinese Traditional Religious", *History of Religions*, vol. 26, núm. 4, 1987. (Consultado en febrero de 2009, en http://www.jstor.org/stable/pdfplus/1062175.pdf).

_____, "The Buddhist Icon and Modern Gaze", *Critical Inquiry*, vol. 24, núm. 3, 1998. (Consultado en febrero de 2009, en http://www.jstor.org/stable/pdfplus/1344089.pdf).

Fisher, Gene A. y Kuym Kao Chon, "Durkheim and the Social Construction of Emotions", *Social Psychology Quarterly*, vol. 52, núm., 1, 1989. (Consultado en febrero de 2009, en http://www.jstor.org/stable/pdfplus/2786899.pdf).

Gjerton, Donald E., "The Early Chinese Buddhist Miracle Tale: A Preliminary Survey", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 101, núm., 3, 1981. (Consultado en agosto de 2009 en http://www.jstor.org/stable/pdfplus/602591.pdf).

Gombrich, Richard, "The Consecration of a Buddhist Image", *The Journal of the Asian Studies*, vol. 26, núm. 1, 1966. (Consultado en febrero de 2007, en http://www.jstor.org/stable/pdfplus/2051829.pdf).

James, Jean M., "An Iconographic Study of Xiwangmu during the Han Dynasty", *Artibus Asiae*. LV, 1/2. (Consultado en febrero de 2007, en http://www.jstor.org/stable/pdfplus/3249761.pdf).

Sanskrit, Tamil and Pahlavi Dictionaries, 2003-2009. (Consultado en junio de 2009, en http://webapps.uni-koeln.de/tamil/).

Rice, Jeffrey, "Records of Witness of Responses of Guan(g)shiyin in Three Collections: Image, Icon and Text", *Sino-Platonic Papers 182: The Cult of Bodhisattva Guanyin in Early China and Korea*, septiembre de 2008. (Consultado en enero de 2011, en http://sino-platonic.org/complete/spp182_guanyin.pdf).

Rubin Museum of Art, "Body Posture in Himalayan Art", 2009. (Consultado en junio de 2009, en http://docs.rma2.org/education/activity-sheets/Postures_final.pdf).

Wénlín Software for Learning Chinese Copyright, Wenlin Institute, Inc., 1997-2007. (Consultado en http.//www.wenlin.com).

MATERIAL AUDIOVISUAL

Serie televisiva *Guanshiyin Chuanqi* 观世音传奇, China, Centro de Desarrollo Empresarial de la ciudad de Tianjin 天津, en colaboración con la Compañía de Difusión Cultural Oriental de Tianjin, 1998.

IMÁGENES

Imágenes fotográficas tomadas por la investigadora durante su estadía en Nanwutai-shan, en el templo Baiyi, junio-julio, 2009.

NOTAS

1 Versos del monje Cibude 慈普德, que me entregó por escrito el día que partí del templo Baiyi, en julio del 2008.

2 Robert Sharf y Elizabeth Horton, *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, California, Standford University Press, 2001, p. 3.

3 Juan Arnau, *Antropología del budismo*, Barcelona, Kairós, 2007, p. 197.

4 Como veremos más adelante, el Bodhisattva Guanyin se transforma gradualmente en una figura femenina. La imagen de Guanyin de las Vestiduras Blancas, en el templo Baiyi, es representada como mujer, por lo que utilizamos el artículo femenino "la".

5 Bernard Faure, "The Buddhist Icon and Modern Gaze", *Critical Inquiry*, 24, núm. 3, 1998, p. 779. Según Faure, existen imágenes con tanto poder que, incluso trasladadas a un espacio como el museo, mantienen su aura.

6 En esta investigación utilizaré tanto el término "imagen" como "icono", para referirme a la representación visual del Bodhisattva. La "imagen" es una representación externa de una persona o cosa, o un dibujo mental. (Jonathan Harris, *Art History: The Key Concepts*, Londres-Nueva York, Routledge, 2006, p. 158). Se puede llamar imagen a las pinturas, esculturas, ilusiones ópticas, sueños, etcétera. (W. J. Thomas Mitchel, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 9). El "icono", como significante, imita el significado o es similar a éste en algunas cualidades. (Anne D'alleva, *Methods & Theories of Art History*, London, Laurence King Publishing, 2005, p. 31).

7 Faure, "The Buddhist Icon…", *op. cit*., p. 779.

8 Lawrence A. Babb y Susan S. Wadley, *Media and the Transformation of Religion in South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 1.

9 "P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka", *Kuanyin, The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, Nueva York, Columbia University Press, 2001.

10 Susan Naquin y Yü Chün-fang (eds.), *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley, University of California Press, 1992.

11 Yü, "P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka", en Naquin y Yü (eds.), *op. cit*., p. 215-216.

12 En documentos antiguos chinos hay diversas ideas acerca del nombre de la montaña Zhongnan: en el Shiji 史记, por ejemplo, se dice que Qinling y Zhongnan son la misma montaña o en el Shanhai Jing 山海经 se nombra a Zhongnan-shan con el nombre de Nanshan 南山.

13 Bier, *Xunfang dangdai Zhongguo yinshi* 寻访当代中国隐士, China, Contemporary China Publishing House, 2006.

14 *Ibid*., p. 19.

15 Información escrita en el boleto de entrada al Parque Nacional Nanwutai, junio de 2008.

16 Las compilaciones geográficas son conocidas como *zhishu* 志书, diccionario geográfico que contiene la información de un lugar y algunos antecedentes históricos (y mitológicos). Yü Chün-fang ("P'u-t'o Shan…", *Kuanyin…op. cit*.) señala varios de estos

archivos, que informan sobre mitos y leyendas en torno al Bodhisattva Guanyin en Putuo-shan.

17 Anónimo, *Shengshou-si lishi jianji* 聖壽寺 历史间记, Shaanxi 陕西: Shengshou-si 聖壽寺, 1997.

18 Anónimo, *Chang-an Nanwutai Nanshan Zizhulin-si* 長安南臺山南山紫竹林寺, Shanxi 陕西, Zizhulin-si 紫竹林寺, 2001.

19 *Ibid*.

20 *Ibid*.

21 Yü, *op. cit*., p. 384.

22 Algunos templos en Nawutai-shan están en ruinas. En ellos habitan familias o ancianos que no tienen lugar donde vivir. El monje Jingming y el monje Zhengfang del templo Baiyi afirman que estos sitios requieren de la ayuda económica y del cuidado de los devotos para su reconstrucción y manutención. Sin esta colaboración, los monjes budistas no pueden restaurarlos.

23 Respecto a los nombres de las devotas utilicé seudónimos para mantener su confidencialidad.

24 La devota Taiyang, cuando señaló la fecha de la ceremonia, no estaba completamente segura del año en que se realizó, pero sí del día y el mes. Se elige el séptimo mes porque el templo recibe visitas con mayor frecuencia durante ese periodo. En cuanto al día, el 19 se relaciona con Miaoshan, reencarnación de Guanyin, que según la leyenda nace el día 19 del segundo mes, se va de su casa el día 19 del sexto mes y alcanza el despertar el día 19 del noveno mes. En relación a nuestro calendario la fecha de la consagración de Baiyi Guanyin corresponde al 23 de agosto de 2005 o al 12 de agosto de 2006.

25 Gracias a la comunicación que he tenido con el doctor Li Lian 李利安, profesor de la Universidad Xibei de la ciudad de Xian, pude comprobar que el *Guohui* (o también llamado *Guhui* 古会) originalmente no es una fiesta de origen religioso, pero que ha tomado una connotación religiosa y que no sólo se celebra en templos budistas, sino también en daoístas. Esta actividad a veces se lleva a cabo el día 1 ó 15 del mes y suele celebrarse en fechas festivas budistas. Cuando se hace el *Guohui* en los templos, los devotos realizan actividades religiosas, mientras que para la gente en el campo es un día en el que se reúne los familiares.

26 Utilizamos "icono" para denotar un signo en donde "el significante es percibido como lo que imita al significado, o similar a este en algunas cualidades", según la definición de D'Alleva, "The Analysis of Form, Symbol, and Sign", *Methods… op. cit*., 31.

27 Faure, "The Buddhist Icon and Modern Gaze", *Critical Inquiry,* 24, núm. 3, 1998, p. 778.

28 Entrevista a Taiyang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 28 de junio de 2008.

29 D'Alleva, *op. cit.*, p. 20.

30 Yü, "P'u-t'o Shan…", *Kuanyin…op. cit.,* p. 182.

31 Entrevista a Taiyang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 25 de junio de 2008.

32 Entrevista a Yueliang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 30 de junio de 2008.

33 No pudimos ver el icono por detrás, pero según Taiyang, su cabello le cuelga sobre la espalda.

34 En comunicación oral con Luis Gómez Rodríguez, 22 de julio, 2009. En los templos budistas es común vestir las imágenes. Esta costumbre llegó a China desde la India y se instauró en otras regiones. Un ejemplo es el Buda Esmeralda de Tailandia; tres veces al año —correspondiente a las estaciones de verano, invierno y lluvias— el rey de Tailandia cambia los atuendos del Buda.

35 En el periodo en que estuve en el templo, la hija de Taiyang estaba viviendo fuera del país, lo que no me permitió averiguar un poco más acerca de la compra de la imagen de Guanyin, pero es un asunto que está pendiente y que me interesaría conocer.

36 Entrevista a Banma, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 4 de julio de 2008.

37 Entrevista a Chuju, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 19 de junio y 3 de julio de 2008.

38 Entrevista a Maque, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 30 de junio de 2008.

39 Yü, *op. cit.*, p. 253.

40 *Idem.*, p. 296. Existe una versión más popular titulada *The Precious Scroll of Incense Mountain,* que se preservó impresa sólo en 1773 y que es más larga que el testimonio que describimos arriba. No obstante, no es la misma versión de la serie televisiva.

41 En la serie televisiva la fuerza del mal está representada por seres malignos daoístas. El general del ejército invoca a estas fuerzas utilizando símbolos como el *yin* y el *yang* y los colores blanco y negro del *taiqi.*

42 Yü, *op. cit.*, p. 440. Los nombres de Longnü y Shangcai en sánscrito son Nāgakanyā y Sudhana. Shangcai es el joven peregrino quien visita a cincuenta y tres maestros para aprender el Dharma del Buda. Este relato se encuentra en el Sūtra Avatamsaka y Guanyin es el maestro número 28 que visita. Las fuentes canónicas que hablan de Longnü se encuentran en sūtras esotéricos que glorifican a las formas de Guanyin de Mil Manos y de Amoghapāśa, donde se relata que Guanyin fue al palacio del Rey Dragón a revelarle el dhāranī. En gratitud, la hija del Rey Dragón le entregó una preciosa joya a Guanyin. Según Yü estas dos figuras se relacionan con la fuerza del *yin* y el *yang*, ya que la tradición de presentar a una deidad con un asistente masculino y femenino viene del daoísmo. Yü cree que estos dos personajes son la contraparte del Niño Dorado Daoísta 金童 y la Niña de Jade 玉女, quienes han sido descritos, desde la dinastía Tang, como los asistentes del Emperador de Jade.

43 El nombre de Zizhulin es común entre los monasterios budistas asociados con Guanyin. El significado de Zizhulin es “bosque de bambúes púrpuras”. Hasta ahora, el único texto que he encontrado que hace referencia sobre ese nombre es la historia fantástica *El viaje al oeste*, donde se describe al Potalaka rodeado por un bosque de bambúes púrpuras. Un sitio sagrado en la isla Putuo-shan también lleva el nombre de Zizhulin.

44 En la serie televisiva el paraíso de Guanyin está en el cielo, no aparece como una isla en la tierra.

45 *Idem.,* 2008.

46 *Idem.*, 2008, p. 2.

47 Entrevista a Caomei, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 3 de julio de 2008.

48 Entrevista a Yueliang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 30 de junio de 2008.

49 Entrevista a Yueliang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 30 de junio de 2008.
50 Entrevista a Yueliang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, 30 de junio de 2008.
51 Serie televisiva Guanyin Chuanqi, 观音传奇, 1998, disco compacto 11.
52 Serie televisiva Guanyin Chuanqi, 观音传奇, 1998, disco compacto 1.
53 Entrevista a Maque, templo Baiyi-tang, montaña Nanwutai, China, 30 de junio de 2008.
54 Entrevista a Hudie, restaurante vegetariano, montaña Nanwutai, China, 26 de junio de 2008.
55 Entrevista a Jinxing, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 2 de julio de 2008.
56 Entrevista a Taiyang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 25 de junio de 2008.
57 D'Alleva, *op. cit.*, p. 32.
58 Entrevista a Taiyang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 25 de junio de 2008.
59 Entrevista a Taiyang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 25 de junio de 1998.
60 El significado de *Dashi* 大士 es "un gran ser, un noble, un líder de los hombres, un bodhisattva; también un śrāvaka, un Buda; especialmente el que se cultiva a sí mismo ayudando a los demás", en William Edward Soothill, y Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Taiwan, Buddhist Culture Service, 1937, p. 87.
61 Jeffrey Rice, "Records of Witness of Responses of Guan(g)shiyin in Three Collections: Image, Icon and Text", *Sino-Platonic Papers 182: The Cult of Bo-dhisattva Guanyin in Early China and Korea*, septiembre de 2008, p. 13. Consultado el 16 de enero de 2011 en www.sino-platonic.org/complete/spp182_guanyin.pdf.
62 Entrevista a Yueliang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 30 de junio de 2008.
63 Esta fecha coincide con uno de los días en que se conmemoran eventos importantes de la vida de Miaoshan/Guanyin. En este caso fue el día 19 del noveno mes, fecha en que Miaoshan decide salir de su casa para convertirse al budismo.
64 Entrevista a Banma, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 30 de junio de 2008.
65 Véase Yü, *op. cit.*, 151-195.
66 Yü, *op. cit.*, p. 262.
67 Entrevista a Banma, templo Baiyi, montaña Nanwutai, Xian, China, 4 de julio de 2008.
68 Entrevista a Taiyang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 25 de junio de 2008.
69 Entrevista a Yueliang, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 30 de junio, 2008.
70 Entrevista a Meihua, templo Baiyi, montaña Nanwutai, China, 27 de junio, 2008.
71 Faure, "The Buddhist Icon…", *op. cit.*, p. 788.
72 *Ibid.*, p. 789.
73 *Ibid.*, p. 803.
74 Estudios sobre cómo influyen los medios audiovisuales religiosos en las personas se han llevado a cabo en Asia, especialmente en India. Uno de ellos es de Babb y Wadley (*Media and the Transformation… op. cit.*) sobre los medios y la transformación de la religión en el sudeste asiático. Los católicos tienen una fuerte influencia de la apariencia de Jesús, transmitidas por películas europeas que relatan su vida. Desde finales del siglo XIX, se llevan a cabo filmes de la vida de Cristo y en 1915, los directores italianos Giuseppe de

Liguoro y Giulio Antamoro, hicieron la película *Cristo,* considerada el primer intento importante de hacer un largometraje de la vida de Jesús.

IX. LA NUEVA NOVELA CHINA EN CONTEXTO

Chen Zhongyi

1

Con los Juegos Olímpicos de 2008 y la Expo-Shanghai de 2010 como símbolos, China merecidamente ha confirmado su posición mundial. Sin embargo, la literatura china, con su sello particular, no ha logrado ni remotamente la estatura y la amplitud que le corresponden. Por estatura me refiero a su atractivo estético, y por amplitud a su influencia y reconocimiento internacional. En esencia, ambos elementos están estrechamente vinculados, y ello se debe a la relativa inexistencia de un mecanismo de promoción editorial internacional.

Las causas son múltiples, y en buena parte radican en los problemas de nuestra literatura, tanto intrínsecos como adquiridos. En primer lugar, la literatura es una expresión particular del pensamiento y, como tal, está limitada por el nivel de desarrollo de las fuerzas de producción y de la sociedad en su conjunto. Y en segundo lugar debemos tomar en cuenta el desconocimiento del lector extranjero y sus prejuicios sobre esta literatura. Este ensayo pretende analizar las tendencias de la literatura china en los últimos veinte años, y expresar ciertos puntos de vista sobre algunos temas particulares.

En la década de 1990, especialmente a partir del discurso de Deng Xiaoping en su gira por el sur, China profundizó en los procesos de la reforma económica y de apertura. Sin embargo, dado que la literatura es un barómetro social, ésta ya había empezado a diversificarse. El fenómeno de Wang Shuo fue la primera muestra de esa transformación.

En la década de 1980, Wang Shuo, con sus novelas *La azafata del vuelo* (1984), *Flotando sobre el mar* (1985), *La mitad son llamas, la mitad es agua del mar* (1986), *Wanzhu* (*El tonto*, 1987) y otras más, produjo un enorme revuelo en la arena literaria de China. La crítica especializada catalogó sus escritos con una expresión típica de Beijing: “la literatura de rufianes”.[1] Posteriormente, a inicios de los años noventa, los vientos

literarios enfrentaron nuevos cambios. La primera manifestación fue asumir la tolerancia y la duda en lugar del reclamo y la condena. En palabras del crítico Chen Xiaoming:

> Justo cuando la gente se lamentaba del callejón sin salida en el cual se encontraba la literatura del reclamo, Wang Shuo, en la cresta de la economía mercantil, impuso su liderazgo. Pero el debate sobre Wang Shuo sigue apareciendo de vez en cuando, principalmente entre la crítica exagerada de los vanguardistas, por el miedo a los estereotipos y el cúmulo de rumores que se tejen alrededor suyo. En resumen, sin importar cuál sea el punto de vista, el tema de Wang Shuo es un asunto desconcertante.[2]

En segundo lugar, muchas películas y series, producidas o adaptadas, y basadas en los libretos de Wang Shuo, gozaron del aprecio por parte del público citadino. Entre 1990 y 1993, Wang Shuo participó en la redacción y adaptación de un sinnúmero de libretos para películas y series televisivas. Las series *El anhelo* (1990), *Una historia en el departamento editorial* (1991), *Amarte no es negociable* (1992); y los largometrajes *La juventud no se arrepiente* (1991), *Da Saba* (1992) y *No hay con quién celebrar* (1993) condujeron a Wang Shuo a la fama y la riqueza.

El eje central de su obra son los personajes marginados quienes, sumergidos en situaciones absurdas, siempre reaccionan instintivamente. Los diálogos, con bastantes expresiones del dialecto de Beijing, hacen rememorar un tanto el humor negro estadounidense y la literatura mexicana de los años sesenta. Su cinismo y su ridiculización representaron un duro golpe para la literatura "seria" nacional, especialmente para aquella que difundía las enseñanzas de los héroes y las situaciones creadas por la literatura oficial durante la "gran revolución cultural proletaria".

Al mismo tiempo, Wang Shuo, con su gran capacidad de burlarse de sí mismo deconstruyó "la solemnidad de la literatura". Él solía decir: "la literatura es dolor, se debe excretar, es un gran placer, es como el esfuerzo de un acto sexual […] la clave es hacer literatura y no permitir que ella te haga […]. Nada es serio". Y también: "Dicen que hay cien modos de suicidarse, uno de ellos es casarse con un escritor" (En *Wanzhu*).[3]

En ese momento comenzó el apogeo de "la apropiación" femenina de la literatura. La novela *Los que se aman de corazón no pueden separarse*, de Lin Bai, publicada en 1989, se alejó de las historias comunes para enfocarse en la individualidad, en características como el olor, el color, etcétera.

Luego se publicó *La bala perfora la manzana* (1990), *Adiós tío* (1991), *Una guerra personal* (1992) y otras novelas medianas en extensión. Esta novela describe las experiencias sexuales de una joven. Lo insólito de estas experiencias es que el gozo es solitario, y un perro cachorro sin dientes es el instrumento sexual. La vívida y detallada descripción de la masturbación produce un impacto instantáneo.

En 1991, Chen Ran ganó renombre con *Brindemos por el pasado*. La novela recurre a las memorias de una mujer para narrar el proceso de crecimiento físico y emocional de la mujer china, o por lo menos de una gran parte de ellas. Las valientes descripciones sobre la sexualidad hacen explícito el fuerte contraste entre la joven tímida y la mujer adulta. Esta autora publicó en 1996 su novela *Vida privada*, aún más explícita en su contenido sexual.[4]

De este modo inició la nueva literatura femenina que en los años noventa alcanzó la cima. Para 1995, no pocas editoriales se esforzaron por editar antologías de escritoras chinas. Entre ellas, *Antología femenina Red Hot Chili Pepper*, *La literatura de ellas*, la serie *Medias azules* y otras antologías de relatos sobre mujeres donde se incluían cuentos como "El Pacífico triste", de Wang Anyi; "Musgo", de Lin Bai; "El jardín de las ilusiones", de Xu Xiaobin; "Todas las paredes son puertas", de Chen Ran; "La fugitiva", de Hai Nan, etcétera. También se publicó la serie *Red Poppy*, de la editorial Educación de Hubei, que incluye cuentos de Chen Ran, Lin Bai, Fang Fang, Che Li, Tie Ning, Bi Shumin y Zhang Kangkang, entre otros.

A pesar de que la literatura escrita por mujeres no es homogénea, pues al igual que la de los escritores trata de temáticas muy diversas, su sello particular es la individualidad, donde el "yo minúsculo" se impone ante el "yo mayúsculo" del pasado. En los albores del nuevo milenio aparecieron novelas como *Shanghai Baby* (1999),[5] y de Wei Hui, *Azúcar* (2000), de Miammian, dentro de las llamadas novelas desnudas. El término "desnudo" describe perfectamente la manera abierta en que las autoras se muestran a sí mismas, y hablan en un lenguaje desprovisto de máscaras.

En la literatura escrita por mujeres actualmente, muchas autoras se niegan a narrar experiencias colectivas, y prefieren exponer de una manera original e ingeniosa sus propias experiencias, sus vivencias, sus recuerdos, su

pensamiento, su conciencia o la falta de ella; particularmente se enfocan en los hechos criticados por la política o la opinión pública, como la homosexualidad, las prácticas sexuales inusuales, la drogadicción, la felación, la masturbación, el masoquismo, el sadismo, etcétera. Algunos, en tono de burla, las llaman "las escritoras lindas" (*Mei nü zuojia*).

2

A la par de estos fenómenos literarios surge una corriente vanguardista en los años noventa. Antes y después del incidente de Tiananmen de 1989, la disolución de una ideología social única fue muy clara; el signo principal fue precisamente el surgimiento de los pioneros del vanguardismo. Una serie de escritores como Ma Yuan, Yu Hua, Ge Fei, Su Tong, Can Xue y otros, imbuidos de Borges, en poco tiempo abandonaron el realismo mágico de García Márquez y otros escritores latinoamericanos para abordar "el origen misterioso" de Borges. El vanguardismo inició a mediados de la década de los noventa; sin embargo, ya en 1985, Ma Yuan, influenciado por Borges y otros escritores latinoamericanos, había comenzado a experimentar con la escritura basada en la ficción y la técnica del lenguaje. Su novela *La tentación*, publicada en 1985, sentó las bases de dicha corriente en China. Dos años más tarde, entre 1987 y 1988, varias revistas influyentes publicaron novelas de un claro corte de "abandono de la ideología social". La revista *Renmin wenxue* publicó *Soy un tarro de vino*, de Sun Ganlu; *Resonancia,* de Bei Cun y muchas más. *Shouhuo* publicó *La huída de 1934* de Su Tong, y *La muerte de la poesía*, de Ma Yuan. La *Beijing wenxue,* editó *El viaje a los 18 años*, de Yu Hua. Y finalmente, *Zhong Shan* publicó *La parvada,* de Ge Fei, entre otras. La característica principal de estas obras es "la introversión",[6] es decir, cuando el enfoque se aleja del exterior y de la problemática social para centrarse en la voluntad individual y en la vida personal, particularmente en la vida interior.

Llegados los años noventa, la corriente vanguardista comenzó a revertirse introduciendo temas históricos y un nuevo tratamiento. Muchos escritores se refugiaron en los contenidos históricos para eludir la problemática del momento. Bei Cun, en *Los dichos del secuestrador*（1990), *La mención* (1990), *El pueblo ruidoso* (1991) y en otras novelas, expresó sus dudas

acerca de la veracidad de la historia. Yu Hua, en *Vivir* (1992), *Xu Sanguan, el patricio (vendedor de sangre)* (1995) describió la Revolución cultural, un movimiento sin precedentes en la historia, como una vulgar farsa de ajuste de cuentas personales. Su Tong fue aún más lejos, con *Esposas y concubinas* (1991), donde nos transporta a los años treinta y cuarenta. Tanto la historia como las técnicas literarias nos hacen pensar que esta novela se hubiera podido escribir y publicar perfectamente en la década de l930.

De esa manera, simultáneamente a los vanguardistas, un grupo de escritores de la corriente "neorrealista" inundaron el escenario literario de China. Escritores de la vieja guardia como Wang Meng y Zhang Jie, y otros escritores jóvenes como Gu Pingao, Chi Li, Heng Liu, Rui Li, Yan Mo, Yan Lianke, A Lai y otros, desde diferentes ángulos exploraron la sociedad china. Wang Meng, a partir de *La dura sopa de arroz* (1989), comenzó a escribir su serie de "temporadas" (1993-2000), compuesta por "Temporada de amor", "Temporada de errores", "Temporada de indecisión" y "Temporada de carnaval". Estas obras narran los vientos políticos de los treinta años desde el establecimiento de la República Popular China, cuando un grupo de jóvenes bolcheviques revolucionarios e intelectuales transitan entre las vicisitudes y las tormentas de la nueva república; en estas obras abunda la reflexión histórica al lado de una radiografía de la realidad.

Sin palabras (2002), de Zhang Jie, es también un resumen del "pasado" desde la perspectiva realista. Sin embargo, si podemos decir que las obras de Wang Meng y Zhang Jie son un tanto autobiográficas y con cierto sabor de añoranza hacia lo pasado, las obras de Chi Li son de un realismo absoluto. Sus novelas *Eres un río* (1990), *Complot para matar* (1991), *El sol nació* (1992), *Contactos* (1997), en 2000 *El show de la vida* y *Pasto silvestre*, *Grita cuando estás alegre* (2003), y posteriormente *El pañuelo de Tolstoi* y otras marcaron su proceso de transformación desde la postura histórica hacia la escritura realista. Sus pinceladas parten desde el fondo para luego explayarse y, con gran equilibrio, expresar las contradicciones de las nuevas condiciones sociales y las peripecias del hombre común y corriente. *Cantar la vida feliz de Zhang Damin* (1997), de Liu Heng, es una novela que recrea el ambiente de la capital, donde los hombres comunes convierten la tristeza en alegría. Li Rui desde su antología *Tierra gruesa* (1989), hasta *El árbol sin viento* (1996) y *Cielo despejado diez mil leguas alrededor* (1997), enfrentando "la problemática de China", escribe sobre los

cambios de la nueva época. Este escritor, con una mezcla de frialdad y apasionamiento, describe lo difícil de la vida y lo contradictorio del destino. Aunque Mo Yan cobró popularidad en los ochenta y con *Sorgo rojo* en los noventa, en este nuevo siglo aún despliega su impresionante talento. Su novela *El país del vino* (1993), fue censurada debido a las exageraciones en la descripción del "canibalismo". Sin embargo, su novela *El cansancio de vivir* (2006), que describe los cambios en China durante los primeros cincuenta años de la República Popular, se vale aún más de la exageración e incluso del mito de "La sexta reencarnación" para describir lo siguiente: un terrateniente es acribillado, su tierra, confiscada, y él reencarna en animal; después de seis reencarnaciones, nuevamente vuelve a ser un hombre. En ese momento, en China se llevaba a cabo la reforma agraria, y precisamente la tierra que antaño le había sido confiscada, en la repartición le toca a él.

La ironía de Yan Lianke se puede comparar con la exageración de Mo Yan. Sus novelas *La cosecha* (2004), *Servir al pueblo* (2005), y *El sueño de la aldea Ding* (2005), con un gran sentido de ironía describen los problemas de China actual. *La cosecha* describe el deterioro del campo de China en el proceso de las modernizaciones; los jóvenes emigran a la ciudad, en los pueblos quedan los viejos, los niños, los enfermos y los inválidos. Cuando los campesinos, llenos del espíritu revolucionario, se enteran de que Rusia pretendía "deshacerse" del cuerpo embalsamado del gran guía revolucionario Lenin, deciden reunir dinero para hacerle un mausoleo en la cima de un monte, y así permitirle a su descendencia recordarlo y venerarlo para siempre. Según sus cálculos comerciales, si tan sólo los mil trescientos millones de chinos compraran un boleto de entrada, las ganancias serían de miles de millones. Para ese propósito y recabar los fondos necesarios, ellos, "los ocho inmortales que a la hora de cruzar las aguas, cada quien explaya sus habilidades únicas", organizan diversas actuaciones de pueblo en pueblo. Los acontecimientos descritos están llenos de comicidad e ironía, evocando a la obra de Gogol. *Servir al pueblo* fue prohibida por hacer una fuerte denuncia de la corrupción. La novela describe cómo la esposa de un alto militar usa su cuerpo para interpretar el lema de Mao: "servir al pueblo". Según ella, mientras su marido día y noche está inmerso en asuntos militares para servirle al pueblo, la manera en que ella sirve al pueblo no es atendiendo a su marido, sino procurándole felicidad a los subordinados de su diligente esposo. Ella, todos los días a todas horas tiene

intimidad con un subordinado de su marido, incluso tienen sexo encima de una placa que lleva la inscripción "servir al pueblo", en caligrafía del mismo presidente Mao. *El sueño de la aldea Ding* se centra en la epidemia de sida, resultado de la venta ilegal de sangre en las áreas rurales de Henan. Esta novela es una dura crítica a la corrupción y el atraso en las áreas rurales de China. *La historia de los Bai y los Lu* (1993), de Chen Chongshi; *Abandonado* (1993), de Gu Pingao; *Polvo asentado,* de 1998, de A Lai, son algunas de las "grandes novelas" que no sólo están bien logradas: también han sido bien recibidas por el público. *La historia de los Bai y los Lu* puede incluso ser catalogada como una épica histórica. Bai y Lu son dos familias que como el Partido Comunista y el Partido Nacionalista han luchado entre sí por décadas. El personaje principal de la obra se casa con una mujer disipada. La novela narra acontecimientos durante más de medio siglo que nos hacen remembrar *Cien años de soledad*. El autor de *Abandonado* evidentemente pretende hacer una especie de *Jingpingmei* moderna, y en un tono de burla omite párrafos clave y los sustituye con *xxx*. La descripción del sexo carece de toda estética, los párrafos "eliminados", substituidos con *xxx*, son una hábil expresión irónica y una burla al conservadurismo de la sociedad china. *Polvo asentado* describe la decadencia de los gobernantes tibetanos y es considerada una épica de la historia moderna de Tíbet.

3

El dogma de la literatura al servicio de la política y el socialismo fue vilipendiado y deconstruido por los fenómenos anteriormente descritos, pero el asunto no terminó allí. En los albores del nuevo siglo, particularmente con la generalización del internet y la irrupción de la generación de autores nacidos en los ochenta, surgió una verdadera diversificación del escenario literario chino.

Por un lado, internet se convirtió en el principal medio de comunicación y creación de los jóvenes. La libertad que este medio ofrece ha impulsado a los jóvenes a caminar más rápido y e ir más lejos. Por ejemplo, Mu Zimei no sólo heredó el estilo de las "escritoras lindas" sino que las superó por mucho. En agosto de 2004, alguien con el seudónimo de Mu Zimei, inauguró en la red la página *Escritoras de diarios sexuales*. Dicha página rápidamente ganó gran popularidad. En octubre del mismo año, el diario

sexual *Cartas de amor* informaba un promedio de 20 000 visitas diarias, con un crecimiento de 6 000 visitas por día. De esa manera pronto fue la página personal más visitada de China. El autor o la autora describía sus experiencias sexuales con lujo de detalles y sin tapujos. En la sección "Hombres y mujeres no ordinarias, parejas no ordinarias", escribió:

> Soy la número uno en rapidez para entrar a una página web y localizar a un galán del directorio… Le pregunté: "¿lo hacemos?" Él dijo: "lo hacemos"… Tardé tres minutos en hablarle por teléfono y hacer la cita. Altísima tasa de eficiencia. Cierta noche, algo tomado (por cierto, el alcohol relaja) vino a mi casa, irrumpió en el baño, abrió el agua fría (el agua fría alborota la sangre). Inesperadamente entré al baño y comencé a jugar y a tocarlo. Él se excitó mientras el agua fría corría por nuestros cuerpos. Cuando ya estaba excitado rodee su cintura con mis piernas, él me sostuvo y me penetró…[7]

De la misma manera, la "hermana" Furong usa la red para coquetear. Los jóvenes varones, por su parte, son mucho más discretos. Han Han un jóven de casi 18 años, en el año 2000 publicó la novela *La puerta triple*, con la que inmediatamente se hizo famoso. Su novela describe el estado físico y emocional de los y las adolescentes, y fue muy bien recibida por los jóvenes chinos. Los millones de ejemplares vendidos en poco tiempo la convirtieron en una de las obras más vendidas en su rubro. Poco después, Guo Jingming, nacido en 1983, cuyo pseudónimo en la red es "La cuarta dimensión", publicó en 2002 *La frontera entre el amor y el dolor*; en 2003, *La ciudad de las ilusiones; Los silbantes colores de los sueños* y *Famosos de la lista de Forbes*. Todas estas publicaciones han sido profusamente leídas.

La aparición y sobre todo la amplia recepción de estas novelas no sólo hicieron que la solemnidad de la literatura se estremeciera, sino que impusieron nuevos y enormes retos al mercado literario, influyendo en cierta medida en la mente de los escritores tradicionales y exacerbando su preocupación por el mercado literario. Al mismo tiempo surgieron muchos niños escritores, los más jóvenes tenían entre nueve y diez años. Paralelamente fueron publicadas un sinnúmero de novelas de suspenso, horror y fantasmas, que también tuvieron un gran impacto en el público juvenil.

En ese momento, algunas novelas como *Los tres reinos pasados por agua* (2003), *El tótem del lobo* (2004), y *Cosas de la dinastía Ming* (2006) impactaron al mercado con su éxito económico. *Los tres reinos pasados por*

agua, de Chen Junyi, con el estilo del "gran discurso"[8] de Zhong Xingchi[9] tuvo un gran éxito de mercado. Aquí se trata de un gran dominio de la mercadotecnia y la administración. La novela, de una manera humorística, transporta a los personajes de *Los tres reinos* a la época actual, usando "la sabiduría de los tres reinos" para establecer referentes en la vida actual, como la comida de Sichuan: es picante y entumece a la vez. *El tótem del lobo*, de Jiang Rong, está compuesto por varios cuentos sobre lobos. La obra, por medio de una detallada descripción del lobo de las praderas, hace varias preguntas embarazosas: ¿Por qué cien mil jinetes mongoles pudieron conquistar toda Europa? ¿Cómo se constituyó el amplio territorio de China? ¿Porqué no adorar al tótem del lobo de Mongolia? ¿Somos descendientes del dragón o del lobo? Y así sucesivamente. Por su parte, Shi Yue, un historiador de tiempo libre, en *Cosas de la dinastía Ming,* reescribió los trescientos años de esa dinastía. En un año ya era uno de los escritores chinos más conocidos.

Por supuesto que las corrientes ortodoxas de la literatura siguen existiendo, y en ese ámbito se sigue otorgando el premio Lu Xun y el premio Mao Dun de literatura. Sin embargo, desde una perspectiva de mercado, su influencia hoy se encuentra sumamente mermada.

4

Esto es sólo una pálida reseña de la literatura contemporánea china que, no obstante, muestra su naturaleza miscelánea y multidireccional. La razón por la cual la literatura actual ha llegado a estos extremos es el fin o "disolución de la ideología". Al mismo tiempo y simultáneamente con los procesos de reforma y apertura ocurrieron los procesos de "globalización" y de "fin" o "disolución de la ideología", lo cual, dicho con simpleza, no es más que el final de la Guerra Fría. Ello, junto con las múltiples manifestaciones posmodernas, representó una adecuación a las necesidades del desarrollo del capitalismo transnacional. El énfasis en los conceptos de posmodernismo o post-industrialización nos remonta a la década de los setentas. El académico Daniel Bell, en 1973, en su obra *El advenimiento de la sociedad post-industrial* consideró que Estados Unidos y algunos países de Europa ya estaban en el umbral de la época post-industrial. Según él, las características principales de este nuevo modelo son la economía de los

servicios y la sustitución de la economía de producción por las finanzas, así como el rápido desarrollo del control sobre la tecnología, particularmente de la informática. Bell dice que la sociedad humana ha transitado principalmente por tres periodos: la época preindustrial, el periodo industrial y el post-industrial.[10]

Sus puntos de vista pronto se convirtieron en la corriente dominante.[11] (Además, Bell insistía sobre la disolución de la ideología desde la década de 1960, argumentando que la ideología en el proceso colonial tradicional claramente impidió el desarrollo de las fuerzas productivas. En un principio la Casa Blanca no aceptaba del todo las posturas de Bell, pero desde la década de 1980, el gobierno de Estados Unidos comenzó a caminar firme sobre ambos pies: por un lado mantenía la supremacía militar y económica, y por el otro, debilitaba la fuerza de la ideología, y así cubrió con una cortina los conflictos reales detrás de la Guerra Fría, los conflictos internos de los sesenta y setenta (como la guerra de Vietnam, la brecha generacional, los movimientos estudiantiles) y la lucha anticomunista. En cierta medida, esa postura puso las bases del posmodernismo, ya que la mayoría de los posmodernistas se oponen fuertemente a Occidente y a la cultura occidental tradicional. En los noventa conforme ocurrió el fin de la Guerra Fría, el gobierno de Estados Unidos adoptó por completo la ideología de Bell, debilitando la ideología y fortaleciendo el capitalismo transnacional con el desarrollo a todo galope de la informática. En ese momento Japón orgullosamente dio a conocer la tecnología del fax. Sin embargo, el internet, como base de la informática, pronto superó esa tecnología generando milagros financieros y logrando el sueño de “aldea global mundial”.

Al mismo tiempo, el francés Jean-Francois Lyotard, en 1979 publicó *La condición post-moderna*. Desde diversos aspectos de la teoría del conocimiento, exageró el relativismo del conocimiento para describir la ausencia del “centro” y de la “corriente dominante” en la cultura posmoderna, provocando así la consolidación del posmodernismo. Tomando como ejemplo la cultura occidental, desde la mitología antigua y los poemas históricos hasta el humanismo, el romanticismo, el realismo, el naturalismo y el modernismo, cada época tenía su tendencia prevaleciente en la literatura o cultura en general (en nuestra terminología, la corriente oficial). La característica principal del posmodernismo justamente es la

existencia paralela de muchos centros donde no importa quién es principal y quién es secundario, quién está en el centro y quién en la periferia. En los ochenta del siglo pasado los eruditos franceses Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault y los estadounidenses Paul de Man, J. Hillis Miller, Harol Bloom, Geoffrey Hartman y otros dirigieron una batalla estructural en contra del centrismo y la tradición racionalista como núcleo del método cognitivo. La deconstrucción entró en escena. La deconstrucción conocida también como post-estructuralismo fue un ataque al estructuralismo y sus esquemas. Fue así como deconstruir, deglutir, borrar y otros conceptos vagos e indefinidos entraron en el escenario intelectual internacional negando la objetividad del conocimiento y la verdad, y así la relatividad absoluta sustituyó al absolutismo relativo.

El relativismo en el modernismo y el postmodernismo han tenido un fuerte papel como disolventes de la ideología. Si decimos que las características principales del modernismo son: *1)* la verdad se puede conocer; y *2)* la realidad se puede manifestar y vale la pena comprometerse a explorar sus diversas manifestaciones, entonces las características del postmodernismo son: *1)* la verdad no existe o no se puede determinar, es incierta; *2)* el conocimiento es fragmentario y cambiante, y por lo tanto no se puede alcanzar. Puesto que el postmodernismo no tiene un significado unificado ni una sistematización teórica acabada, su comprensión sólo se puede edificar sobre algunas ideas vagas como son: el vacío, el extremo, la negación, la ausencia generalizada de centro, la oposición a lo normal, a la legitimidad, el énfasis en la incertidumbre, la falta de continuidad y la multiplicidad.

La literatura, al ser un modo particular de expresión de la ideología, no siempre se somete al molde de las fuerzas y las relaciones de producción. Por lo general es producto del esfuerzo individual y está dirigido a un público particular; por ello, la literatura es una actividad estética y cognitiva individualista que depende de los conocimientos, la sensibilidad, la moral y los gustos del autor y el lector en un momento y lugar específicos.

A fin de cuentas, la literatura es una expresión de la ideología y una respuesta de la existencia de un tiempo, de una sociedad y de un individuo. Además depende de los lectores individuales. Hay una relación entre estéticas personales, sensibilidades y gustos que están sujetas a las ideologías, los tiempos y la existencia personal y social. Desde una

perspectiva histórica, la dinámica de la literatura mundial (mitos, leyendas y cantos, y la tragedia, la comedia, la tragicomedia y hasta la novela) refleja a la perfección el florecimiento o la decadencia, el crecimiento o el colapso. Revisando caso por caso, jamás ha habido un autor o lector que "haya tirado su coleta fuera de la tierra", es decir, que pueda escapar a sus condiciones inmediatas.

Sin embargo, el reflejo personalizado de la literatura se crea gradualmente, a partir de la interacción de ciertos factores que van desde la experiencia colectiva y el inconsciente colectivo, hasta la personalidad o el individualismo. En Occidente, en la literatura clásica griega, el individuo se esconde o incluso se funde con la colectividad. Desde la mitología griega hasta la épica de Homero y la tragedia, la literatura es una celebración de la conciencia colectiva. La bondad o la maldad del individuo, los juicios sobre lo correcto o incorrecto son difusos. Esto es muy claro en la mitología. En la *Ilíada* de Homero jamás se indaga quien tiene la razón, Atenas o Troya. Paris se roba a Helena, y Agamenón comienza la guerra, pero tanto Paris como Agamenón son grandes héroes. Entre ellos no importa quien tenga la razón, quién está en lo justo, quién es bueno y quién es malo. Como podemos ver, en cualquier obra antigua que haya salido de la pluma de los escritores de tragedias griegas, el individuo y la escala de valores están muy escondidas, y a veces simplemente no se pueden distinguir. Si surgen problemas se atribuyen al destino. Edipo no es malo, sus padres tampoco son malos, así lo quiso el destino. Y siempre que los héroes tratan de huir, lo único que logran es cimentar aún más las condiciones para el cumplimiento de su destino. El centro de atención descansa en la trama. Aristóteles, en la *Poética,* dedica casi un tercio del contenido de la obra a la explicación sobre la importancia de la trama y la coloca a la cabeza de las seis características de la tragedia —la trama, los personajes, el lenguaje, las características, la escena y las canciones.

En Roma antigua, particularmente después del establecimiento de los valores del bien y el mal, basados en la cultura cristiana, el Occidente construyó una cosmovisión relativamente unificada, que se consolidó a lo largo de la Edad Media. La personalidad y los valores de los escritores comenzaron a destacar a partir de la consolidación del humanismo. Es el llamado "realismo humanista". Con la llegada del romanticismo, la personalidad de los escritores comenzó a tener relevancia; la trama cobró

gran importancia y consecuentemente la imposición de un criterio sobre la trama. Justo por ello, en oposición a la "ideologización", Schiller, Marx y Engels abogaban por la "shakespearización", donde la trama y el contenido están en perfecta armonía.[12] Sin embargo, la tendencia a considerar el tema como la parte principal cada vez recobraba más fuerza, al grado que muchas obras literarias modernas son un claro ejemplo del concepto de demostración, y de ahí que el argumento se difumine. Así, la literatura se convirtió en el portavoz de la actuación individual del escritor. El conceptualismo, el formalismo y el individualismo acapararon los escenarios.

Al mismo tiempo, el espacio subjetivo de la literatura es una desconcertante paradoja para los proyectos de desarrollo actual. Sus espacios subjetivos (incluyendo al escritor) son cada vez de mayores dimensiones: el pequeño espacio del entorno inmediato se ha extendido hacia el mundo entero, y el espacio individual se torna cada vez más estrecho. Sin embargo, si tomamos a los personajes de la literatura, su visión de los amplios horizontes del mundo exterior se ha volcado hacia las profundidades de la vida interior. Es decir, el amplio horizonte de Homero se convirtió en el estrecho mundo interior de Kafka.

El espacio virtual del internet por su parte, poco a poco toma incluso los espacios de ese minúsculo mundo interior. La comunicación entre las personas se torna cada vez más difícil. Los ilimitados monólogos personales resuenan como un carnaval cacofónico. En apariencia, todos hablan y opinan, pero ¿qué pasa en la realidad? Nadie oye a nadie, nadie se detiene en escuchar la voz del interior del otro. Como si todos estuviéramos en medio de ruidos de muchos decibeles, por más que nos esforzamos por gritar, nadie puede escuchar. El mundo se ha convertido en una aldea global y, al mismo tiempo, la comunicación interpersonal es cada día más escasa, la vida cada día depende más del mundo material, donde no cabe el otro. La competencia ha sustituido a la solidaridad. Eso no era imaginable en la edad agrícola. Las relaciones interpersonales han sufrido grandes cambios.

La literatura, al ser la manifestación más precisa de la compleja naturaleza del hombre, también es complicada. Tomemos la frase "la literatura es el arquitecto del alma de la humanidad, tan simple y tan complejo a la vez". Esta vieja frase, al igual que en la ciencia, no es más que la expresión de una paradoja. Por ejemplo, la literatura puede transformar el alma y la

ciencia puede transformar la naturaleza. Sin embargo, la premisa de una literatura transformadora del alma y sus efectos siempre han sido el problema de la debilidad del alma humana. De la misma manera, la premisa y el resultado de la ciencia transformadora de la naturaleza, siempre se han traducido en la opresión a la naturaleza que acarrea venganza. Por ello, tanto la literatura como la ciencia siempre están sumergidas dentro de la contradicción y son la representación más evidente de la contradicción del ser humano. Un proyecto de alma elaborado por la literatura es como un castillo en el aire, donde cada uno construye el presente y el futuro sobre un pasado vacío. Entonces la pregunta es: ¿Habiendo el hoy, para qué hablar del pasado? En palabras de Lu Xun: "¡Qué amargo es el corazón del hombre!" El progreso científico se parece al mito de Sísifo, en la victoria yace la derrota, el resultado implica el principio del fin. Entonces la pregunta es: "Si tenemos el hoy, ¿por qué empezar de nuevo?" En palabras de Engels: "La victoria sobre la naturaleza siempre trae consigo la venganza de la naturaleza, entre más grande la victoria, más grande la venganza".

Podemos usar el ejemplo de la ecología para ejemplificar lo complejo del asunto. La conciencia ecológica ha tenido un papel importante en la protección del medio ambiente, eso es un hecho. Sin embargo, el ultraproteccionismo ambiental no necesariamente tendrá efectos generalizados. Recordemos las palabras de García Márquez, cuando recibió el premio Nobel de Literatura en 1982:

> En las buenas conciencias de Europa, y a veces también en las malas, han irrumpido desde entonces con más ímpetus que nunca las noticias fantasmales de la América Latina, esa patria inmensa de hombres alucinados y mujeres históricas, cuya terquedad sin fin se confunde con la leyenda. No hemos tenido un instante de sosiego. Un presidente prometeico atrincherado en su palacio en llamas murió peleando solo contra todo un ejército, y dos desastres aéreos sospechosos y nunca esclarecidos segaron la vida de otro de corazón generoso, y la de un militar demócrata que había restaurado la dignidad de su pueblo. En este lapso ha habido cinco guerras y 17 golpes de estado, y surgió un dictador luciferino que en el nombre de Dios lleva a cabo el primer etnocidio de América Latina en nuestro tiempo. Mientras tanto 20 millones de niños latinoamericanos morían antes de cumplir dos años, que son más de cuantos han nacido en Europa occidental desde 1970. Los desaparecidos por motivos de la represión son casi los 120 000, que es como si hoy no se supiera dónde están todos los habitantes de la ciudad de Upsala. Numerosas mujeres arrestadas encinta dieron a luz en cárceles argentinas, pero aún se ignora el paradero y la identidad de sus hijos, que fueron dados en adopción clandestina o internados en orfanatos por las autoridades militares. Por no querer que las cosas

> siguieran así han muerto cerca de 200 000 mujeres y hombres en todo el continente, y más de 100 000 perecieron en tres pequeños y voluntariosos países de la América Central, Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Si esto fuera en los Estados Unidos, la cifra proporcional sería de 1 000 600 000 muertes violentas en cuatro años. De Chile, país de tradiciones hospitalarias, ha huido un millón de personas: el 10% de su población. El Uruguay, una nación minúscula de dos y medio millones de habitantes que se consideraba como el país más civilizado del continente, ha perdido en el destierro a uno de cada cinco ciudadanos. La guerra civil en El Salvador ha causado desde 1979 casi un refugiado cada 20 minutos. El país que se pudiera hacer con todos los exiliados y emigrados forzosos de América Latina, tendría una población más numerosa que Noruega.[13]

Esas palabras de Márquez incluso hoy tienen vigencia. Por ejemplo, para China lo importante del desarrollo es garantizar la subsistencia del los individuos: su fin sólo se limita a lograr una vida digna, casi civilizada. Para los países subdesarrollados el derecho al desarrollo para garantizar la subsistencia es lo primero. ¿Acaso no fue la revolución industrial la que convirtió a Londres en la nublada capital del mundo? Claro, los países desarrollados, debido a la reestructuración de sus sistemas productivos, han controlado el efecto invernadero en sus territorios. ¿Cómo lo hicieron? Por un lado, trasladaron las industrias de alto consumo energético, alto consumo de materias primas y alto concentración de mano de obra a los países subdesarrollados, para luego culparlos por el excesivo uso de recursos energéticos y excesiva emisión de gases de efecto invernadero. Actualmente algunos estudiosos europeos y americanos incluso dudan y critican severamente el desarrollo; eso verdaderamente es hablar sin fundamentos, o dicho de otro modo, quien tiene la panza llena no sabe lo que es vivir con la panza vacía. Pero por otro lado, ciertamente el desarrollo libre y sin frenos es un crimen con conocimiento de causa, un crimen hacia las generaciones venideras, hacia los otros.

El mundo es así de contradictorio, y no es posible encontrar un consenso. Por ejemplo, la Universidad de Birmingham, en Londres, el 27 de junio de 2002, clausuró el Centro de Estudios Culturales, que para algunos significó “el fin del multiculturalismo”, justo cuando el mundo está comenzando una época sin precedentes, caracterizada por el bullicio de la transnacionalización. Distintos sonidos y colores se aglutinan, no se distingue lo primario de lo secundario, en pocas palabras, no nos distinguimos más ni tú de mí ni yo de ti. La literatura y la crítica literaria de

China en los últimos años, ¿acaso han sido diferentes? Lo viejo, lo nuevo, lo chino, lo extranjero, todo está aglutinado y fusionado. En particular, la literatura de internet recientemente surgida y los escritores de *blogs*, nacen como pasto después de la lluvia, confundiendo hasta la vista más clara. Paralelamente con los premios Booker de Inglaterra, recientemente aparecieron los premios a los blogs que estimulen la literatura en la red.

Muchos de los escritores del tercer mundo que pueden representar nuestros intereses no participan activamente en este carnaval transnacional. Aunque aquellos llamados escritores poscoloniales nacieron en las ex colonias, su formación y sus juicios de valor no están lejos de sus antiguas metrópolis coloniales. Por ejemplo, los premio Nobel de los últimos años, el caribeño Walcott Derek, Naipaul Vidiadhar Surajprasad, Coetzee， John Maxwell, más que críticos del colonialismo son traidores del regionalismo. Walcott fue muy lejos al abogar por la disolución del multiculturalismo, diciendo que los escritores que insisten en la conciencia regional son cínicos y nacionalistas estrechos.[14]

Esto nos lleva hacia Goethe y sus juicios sobre la literatura universal. Según él, la literatura universal precisamente es lo que uno tiene del otro, donde las literaturas regionales se mezclan para intercambiar su belleza y armonía. Goethe expuso su visión justo después de leer *Biografía de una buena compañera* 好逑传, *Diarios de un artista* 花笺记, *La pera de Yu Chiao* 玉娇梨, y otras novelas de la dinastía Qing así como sobre Saratustra de la India, comentando que la similitud entre las razas supera por mucho sus diferencias. Marx, no obstante, no creía en ese optimismo ciego. En *El capital* predijo y explicó el capitalismo monopólico diciendo que “los pueblos de todos los países día con día se sumergen más en las redes del mercado mundial; el sistema capitalista día con día muestra más su naturaleza internacional”.[15]

Hoy en día los hechos han confirmado las predicciones de Marx. En el mundo de hoy, el flujo de las ganancias del mercado global no es equitativo. Las manifestaciones principales tienen que ver con que la llamada globalización, que no es más que americanización o, por lo menos, occidentalización, aunque formalmente se le llama transnacionalismo o transcapitalismo. Según las estadísticas, en los años sesenta del siglo pasado, el mercado de capitales poco a poco se perfilaba como el primer

mercado global. En los noventa, las transacciones financieras anuales de dicho mercado alcanzaron los seiscientos billones de dólares, una cifra cien veces mayor que el intercambio comercial global. Las transacciones globales de productos financieros alcanzaron los dos mil billones de dólares, 77 veces más que el PIB global mundial.[16]

La espuma en esos números es más que evidente, la dirección de las ganancias es por demás obvia. El capital, además de ganancias, carga consigo ideologías y juicios de valor. Ese torbellino con gran facilidad coloca a los países en desarrollo ante una encrucijada: oponerse es perder oportunidades de desarrollo; unirse tal vez implique "diluirse".

Evidentemente el multiculturalismo no implica igualdad. Tan sólo es un carnaval de ideologías que conduce a la parálisis, que pretende que el mundo realmente se ha liberado e incluso unificado. ¿Y está parálisis a quién beneficia? Por supuesto que al capital transnacional. El vacío que dejó el posmodernismo no sólo se refleja en las categorías metafísicas, pues su duda y deconstrucción evidentemente conllevan el pesimismo e incluso el nihilismo, que ya han dejado profundas huellas en la humanidad; objetivamente se ha formado una literatura diversificada y dispersa en el marco de la globalización en pos del transnacionalismo capitalista.

Desde este punto de vista, tanto la globalización como la diversificación en sí son una paradoja. En pocas palabras es el monismo del capitalismo transnacional. El posmodernismo en su conjunto se opone al dualismo tradicional (lo malo y lo bueno, lo cierto y lo falso, lo bello y lo feo, el Occidente y el Oriente, y demás) y se ajusta a la exageración de la globalización del capitalismo transnacional. No hay diferencias entre tú y yo, no hay centro. La cultura del internet precisamente promueve esta postura haciendo que el mundo, dentro de un carnaval de extremo relativismo cultural e individualismo a ultranza, cada día esté más lejos del consenso. Por ello nos es muy difícil usar los paradigmas tradicionales para delimitar, definir y contestar "¿qué es la literatura?" Una pregunta tan vieja y tan nueva a la vez. Basándonos en las ideas de Kundera sobre la novela, tal vez la literatura de hoy no es más que una sarta de preguntas y respuestas personales. Tal parece que incluso ya respondimos las preguntas centrales de la filosofía: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? Con la diferencia de que estas preguntas de la filosofía se refieren a la experiencia colectiva

del género humano, y hoy las respuestas sólo se limitan al marco del individualismo a ultranza.

Todo lo anterior no es más que una parte del escenario de la literatura actual. Tanto entre los teóricos como entre los creadores del *main stream* aún son muchísimos los que abrazan al realismo tradicional. Cada vez son más los estudiosos que esperan la reconstrucción tanto de la cognición como de sus métodos, una vez que la deconstrucción se agote. La vida es lo más real, las ganancias que las transnacionales han logrado en el mundo también son reales. A los Bill Gates del mundo no les importan las teorías rebuscadas e incomprensibles, aunque ellas, por muy rebeldes que parezcan, en cierta medida les han ayudado a desaparecer la cognición tradicional (incluyendo a los clásicos), el carácter nacional, los valores y la identidad estética regional o étnica.

En síntesis, después de la segunda Guerra Mundial, conforme al aumento de los movimientos nacionales de liberación, el esquema viejo colonial ya no podía subsistir. Mientras tanto, el imperialismo que poco a poco cumplía su propósito de monopolizar regiones y países, por medio del modelo capitalista transnacional, es decir, "la globalización", penetra y saquea el tercer mundo. La mayoría de las teorías de esos tiempos han servido al desarrollo del capitalismo transnacional: diluir la ideología, desaparecer la identidad étnica. Estas corrientes primero experimentaron con la URSS y Europa de los ochenta; provocaron la desmembración cultural, ideas de desolación y trajeron nuevas olas de pensamiento. Desde los noventas, el vertiginoso desarrollo del internet, por medio de su "cultura virtual", promovió todos los "post-ismos", o dicho de otra manera, la estrategia de Estados Unidos de los noventa, fundada en el rápido desarrollo de la informática, en cierta medida contiene las estimaciones y predicciones de Bell y de otros sobre las tendencias del desarrollo mundial. Posturas tales como "los derechos humanos trascienden la soberanía" y la teoría sobre el choque de las civilizaciones de Huntington, sólo pueden aparecer con el capital. Después de lograr el poder sobre países y regiones, se lanza hacia el monopolio total.

Traducción del chino de
Liljana Arsovska

Revisión de
Romer Cornejo

ECLOSIÓN 破开

Chen Ran[17]

Él lanzó a una mujer al cielo.
Ella, hasta el día de hoy,
aún flota en el espacio.

Aleksander Yeremenko

La mente de mi amiga Yunnan y la mía de pronto se aclararon en aquella sala de espera del aeropuerto, apenas envuelta en un profundo silencio. Nuestras voces se habían alejado del insoportable bullicio y el desorden, donde parecía que gritábamos. De repente incluso podía escuchar su respiración. Tan sólo unos minutos antes, esa sala estaba llena de cabezas negras y confusas, de manos y hombros que como olas se agitaban hacia la azafata, parada en la puerta que conduce hacia el avión. Como las personas que se pelean por conseguir un acta de matrimonio —puesto que hay mucha gente que no consigue una pareja para casarse, o un acta de divorcio, ya cansados de la vida y aún no logran divorciarse— nos estrujábamos para ser los primeros en entrar, en pasar los controles, en subir al avión como si nos fuera a dejar, como si estuviéramos a punto de perdernos de ese instante, cuando en realidad, entre el primero y el último en subir, acaso pasaban diez minutos.

Nosotras no teníamos prisa, hasta parecíamos competir en serenidad.

La serenidad viene de la experiencia. En esa cualidad de enfrentar todo, perseverando en no cambiar cambiando, yo no podía competir con Yunnan.

Un día me dijo que yo parecía un animalito asustado, que era como una cierva escondida en lo profundo del bosque lleno de trampas, o como una ovejita que antes de ser sacrificada corre justamente hacia la cocina para ser parte de un suculento banquete, o como una loba acorralada sin fuerzas para combatir.

Después de pensar un rato, decidió eliminar los sufijos de género femenino de todos los animales con los que me comparó. Dijo que no quería poner esos sufijos a ninguna palabra que me caracterizara, que esos sufijos no me quedaban, ya que con frecuencia, por los prejuicios sexistas, se asociaban a la estupidez, debilidad, pasividad, impotencia y otros

términos negativos. Dijo que le apasionaba mi apariencia de camarada con cara de hermanita, o hermana con cara de camarada, aquella gracia mía, tan inteligente, extraña e intimidante.

Comenzó a hablarme de sus perros con gran pasión. A la perra le puso Coma y al perro Punto. Dijo que Coma amaba a Punto con mucha devoción; Punto también amaba a Coma, sólo que a la hora de amarla pensaba también en la perra de los vecinos, a la que Yunnan bautizó como Dos Puntos. Si algún perro tonto y valiente se atrevía acercarse a Dos Puntos, Punto, como loco, abandonaba a Coma y se ponía a ladrar y a gruñir desesperado. A causa de Punto, hasta la fecha, Dos Puntos no ha podido tener pareja: siempre con el cuello en alto, paciente y solitaria como si esperara un peligro inminente.

"Así son los hombres —dijo Yunnan—, en mi tierra natal había una pareja cuyos respectivos padres no aceptaban la relación. Por eso ellos se juraron amor eterno, y en secreto, decidieron saltar del pico más alto de aquella ciudad montañosa, para sellar con la vida su amor. Finalmente, un atardecer, cuando los rayos del sol aún se vislumbraban en el horizonte, los enamorados, de la mano, siguiendo la vereda que como tripa cruzaba la montaña, subieron a la colina más alta. Al llegar a la cima, se sentaron abrazados frente al precipicio. En medio de la niebla y la lluvia helada, bajo los susurros del pasto marchito, cada uno gritaba el nombre del otro. El mar le juraba amor eterno a la montaña. ¡Qué intensos fueron aquellos instantes! Un viento gélido sopló y la noche lo cubrió todo."

"La mujer dijo: 'En esta vida no podremos, por eso tómame en la próxima. Salta tú primero, yo te seguiré. El hombre dijo: ya estamos apalabrados, en la próxima vida estaremos juntos, pero no te me vayas a perder, salta tú primero, yo te seguiré."

"Aquella mujer apretó los dientes, separó los pies del suelo y se lanzó hacia el precipicio sin fondo. En ese instante el hombre, como despertando de un sueño, se asomó para escuchar los gritos de su amada. Pero qué gritos venían de ese abismo."

"Solo, en la cumbre, se asustó. No tenía valor ni para saltar ni para regresar al pueblo por aquella vereda y enfrentar a los padres de la novia. Solo en la colina, se puso a meditar, y aprovechando el cobijo de la noche le dio rienda suelta a su llanto. Al otro día, un amanecer rojizo se postró a su lado, los rayos dorados del sol a punto de estallar parecían un huevo frito.

Sintió hambre y se levantó del lugar donde pasó la noche sentado. Se le nubló la vista, tenía sueño. Luego, siguiendo la vereda, volvió a su casa. Mmmh… Los hombres."

"Parece un drama absurdo", dije.

"El problema es que los hombres ven la vida como un drama y las mujeres toman el drama por la vida —dijo—, por lo general entre dos que miden sus fuerzas, el malo siempre gana, y eso es muy válido en las relaciones de pareja."

¡Vaya!, mi amiga Yunnan, sus palabras siempre tan llenas de sensibilidad. Su don del cielo de decir, sin siquiera pensar, frases tan profundas, me hacía suspirar. A su lado, mis labios eran un hermoso gusano rojo que tan sólo servía de adorno y le gustaba comer.

Cuando no estábamos juntas, solía escribirme largas y hermosísimas cartas. Una vez escribió:

> Decidí sentarme a escribirte esta carta. Me siento como un anciano que redacta sus memorias, purificando mi vida y mis experiencias. Deseo decirte algo con mucha claridad, hacer un inventario de mi vida, sólo que mis emociones no me lo permiten, incluso ahora, a esta edad. Aún me porto como una adolescente que añora vivir muchos años, aprender muchas cosas y aferrarse a la vida. (En realidad, Yunnan tenía treinta y tantos años, sólo me llevaba cuatro, y quería lucir ante mí las vicisitudes de la edad…)
>
> Siempre he pensado en comprarme aquí, al lado del río de este pueblo montañoso, una cabaña para esperarte, escuchar a tu lado los susurros del río y observar juntas las cordilleras que como serpentinas cruzan el horizonte. Aquél sería el día de purificar al corazón…

Al final de la carta, Yunnan, entre lamentos, entre broma y verdad, me soltó una parte de sus sentimientos e inmediatamente después añadió: "¡tonterías!" Tal vez para disminuir y ridiculizar aquellas palabras agrias que dejó caer en la carta. "Tonterías", esa palabra me hizo reír amargamente durante un buen rato mientras imaginaba sus largas manos resbalarse por el papel, derrochando sensibilidad.

Pasamos mucho tiempo sin hablarnos. El silencio también puede transportar las palabras y hacer que el diálogo continúe de manera misteriosa. Las personas que se comunican espiritualmente no sólo dependen del idioma para comunicarse.

En cierta ocasión mencionó que dos personas separadas por el tiempo y el espacio también se pueden comprender. Uno pregunta algo y, a veces,

después de mucho tiempo, el otro también hace una pregunta sin percatarse de que su pregunta en realidad es la respuesta a la pregunta de aquél.

El río de gente poco a poco escurría hacia el avión, el aire de la sala se tornaba más ligero. Yunnan, inclinada, con los ojos entrecerrados, me miraba. En su rostro podían coexistir pacíficamente la frialdady la ternura, la malicia y la inocencia, esas cualidades tan contrarias y excluyentes. Me miraba como a un extraño muy familiar. Su corto cabello negro, recién lavado, saltando sobre su cara parecía hierba vigorosa que brotaba de su cabeza, siempre repleta de pensamientos.

Cuando fruncía ligeramente las cejas, su cara blanca exudaba una rara excitación llena de frialdad. Sus labios sin maquillar lucían anémicos. Sus largas y lánguidas piernas, escondidas en mezclillas de color café claro, apuntaban en dirección contraria a su mirada; con sus dedos blancos largos acariciaba su rostro transparente como sacudiéndose un polvo imaginario, era un ademán de costumbre, muy habitual en ella.

Mi amiga se parecía a una líder tribal que tiempo atrás conocí en el Gran Desierto Victoria. Su rostro era bello, cálido y frío. Por sus venas corría la compasión hacia las hermanas de su raza, mezclada con un ancestral odio impregnado de tinte racial pero también de género.

Al rostro de Yunnan le sobraba además elegancia, serenidad y otros rasgos de la vida civilizada, típicos de las ciudades modernas.

Conocía aquella expresión de observarme inclinada, entrecerrando los ojos, pero jamás pude comprender el significado y los mensajes escondidos detrás de esa expresión tan común en ella.

En alguna ocasión, un funcionario se propuso promover el uso del *qipao*[18] entre las mujeres. Ese hermoso tesoro nacional casi mortalmente hipnotizó a todo el sexo masculino dentro y fuera del país, haciendo temblar los corazones. Sin embargo, ese llamado al poco rato convirtió al *qipao* en un instrumento. Aquel día, Yunnan y yo estábamos mirando el agua sucia y contaminada del río fuera de la ciudad. El lodo del suelo penetró nuestros corazones, el cielo gris, la tierra gris y el agua gris nos hundieron en una profunda melancolía. Ese día Yunnan precisamente me miraba de aquella manera. Después de observarme un largo rato, giró la mirada hacía el río. Los rayos del sol de aquel atardecer enfriaban el agua pintada de rojo.

Los pensamientos de Yunnan al parecer aterrizaron sobre la superficie del agua, o tal vez fueron atrapados por alguna importante trama del corazón.

Despacio, como hablando para adentro, dijo: “Hay que reconocer los sutiles avances de la conciencia de géneros, nosotras primero somos seres humanos y luego somos mujeres. Algunos hombres, sin embargo, aún nos consideran primero mujeres y luego seres humanos. Detrás de su falsa admiración, en realidad se esconde su deseo de atarnos lejos para enfriarnos y simplemente ignorarnos. Así muestran su ancestral enemistad entre los géneros. Esa enemistad, genética o adquirida, está tan profundamente arraigada que ni siquiera la reconocen. La brecha entre los géneros es la batalla futura más importante de la humanidad”.

“¿No crees que tal vez detrás de esa actitud se esconde su miedo hacia nosotras?”, le dije.

“Claro, así es, sólo el hombre perfecto se atreve a ser amigo de una gran mujer. Los comunes y corrientes sólo nos buscan para ser esposas o amantes”, contestó.

“Ay, los hombres”.

“Incluso cuando los hombres comentan las obras de arte o las novelas de mujeres —continuó— frecuentemente muestran sus prejuicios analizando sobre todo lo femenino en la obra. Anclados en su postura sexista, jamás muestran interés en el valor artístico de la obra. Una vez un hombre se puso a criticar a la escritora francesa Françoise Sagan diciendo que era una pobre vieja que jamás volvería a alcanzar las nuevas corrientes literarias ni el brillo de antaño. Al parecer, su experiencia en Estados Unidos se asemeja a la vida de las musas de la Edad Media: ‘a los catorce la flor se despliega, a los quince, la cortan, a los treinta se marchita y a los cuarenta se arruga’.

“Luego, alguna mujer, en el espíritu de diente por diente, inventó a un tal escritor François Sagan y se vengó diciendo: ‘pobre vejestorio François Sagan, cuando vivía en los Estados Unidos parecía poeta errante de la Edad Media, a los catorce se masturbaba, a los quince, por primera vez remojó su miembro, a los treinta se le marchitó y a los cuarenta prostatitis le dio’. Eso ejemplifica claramente la brecha entre los sexos”.

Sus palabras como cuchillo invisible pero muy afilado, flotaban sobre el agua. Mi amiga era una extraordinaria y dura crítica de arte.

Aquel día, apoyadas en las rocas mojadas a lado del río, prendimos cada una un cigarro. Una densa nube gris de humo y agua flotaba por encima de nosotras, mientras las gotas de lluvia helada nos mojaban las mejillas. Levanté la mano y con mi delgado índice le sequé el agua.

Por lo general las mujeres entre sí siempre conservan una distancia parecida a la que guardan con los hombres, así preservan su espacio vital. Esa distancia disminuye conforme la intimidad aumenta. Según mi experiencia personal, entre las incontables diferencias entre los sexos, ésa tal vez es la más fuerte, las mujeres definitivamente somos una especie que se acerca y entra en intimidad con más facilidad.

Le comenté a Yunnan que a mis treinta años, en la vida sólo me habían puesto dos apodos que me gustaban, el primero fue "mi amiga Dai", así me llamó un ex novio que era pintor (mi nombre es Dai Er) y el segundo, "mi putita". Por lo menos eso leí yo en una carta de uno de mis ex parejas. Él en realidad había escrito "mi mujercita" pero yo leí mal y cuando le hablé para decirle cuánto me había complacido, él me corrigió diciendo que me llamaba "mi mujercita" y no "mi putita".

Yunnan sonrió y arrimó a mis labios el cigarro que fumaba. Inhalé muy profundo, como queriendo saborear nuestra honda y apreciada amistad.

La miré. Ella, inclinada, con los ojos casi cerrados, clavó su mirada en mí. Su cuello lechoso y sus cortos cabellos alborotados por el viento también me apuntaban, como siguiendo su mirada.

Aquel atardecer acabamos con los cigarros y las nubes negras acabaron con nuestro día de campo. Una suave lluvia mojaba nuestra frente y vestidos brillantes que bailaban al son del viento. Nuestros anchos abrigos intercambiaban susurros alegres.

Yunnan dijo:

—¿Sabes que nuestras frentes se parecen?

Me toqué la frente diciendo:

—Éste es el *patio* de nuestros pensamientos, es el *portal* de nuestro enredado palacio espiritual, por ello, aquí adentro, sin importar si hay un arcoíris colorido o una telaraña, la estructura es básicamente igual.

Yunnan, dándome unas palmaditas en el hombro, me expresó su acuerdo.

Luego miró el cielo lleno de nubes negras:

—El día de campo lleno de elucubraciones filosóficas se acabó, y nosotras aún tenemos hambre. ¡Ahora vayamos a comer algo que complazca al paladar!

Si tomamos el apetito por la comida para medir el apetito hacia la vida, entonces yo simplemente no aprecio la vida, pues jamás ha existido algún

alimento que me provoque cosquillas en las tripas o saliva en la boca, o me haga añorarlo como a alguien a quien quiero.

Para comer, Yunnan también me llevaba la delantera. Su estómago era muy sensible. Con alimentos que le gustaban, por ejemplolos fideos, soltaba un monólogo tan largo como una hilera de miles de fideos amarrados.

Mi amiga Yunnan amaba la vida y la cotidianidad mucho más que yo.

—Comamos la olla mogola más sabrosa de la región. ¿Te parece? —me dijo. —Es picosa como la ilusión, y roja como los más profundos amores.

Luego, Yunnan tomó mi mano, que simplemente se fundió en la suya, y las dos manos entraron en su bolsillo. Caminamos hacia las luces indecisas de las lanchas de pesca.

Esa vez Yunnan y yo volábamos en un Boeing 747 hacia mi pequeña ciudad, cuna cultural del norte. En menos de media hora dejaríamos la pequeña ciudad montañosa, nublada y lluviosa de Yunnan.

En esa ciudad montañosa, siempre gris y nublada, hasta los rayos del sol estaban húmedos. Las veredas empedradas llenas de curvas, desubidas y bajadas, siempre conducían mis pies desorientados hacia el río, donde permanecía parada entre trajineras y suaves silbidos de lanchas de vapor, como si hubiera venido especialmente a esa capital de la niebla para esperar a alguien.

A decir verdad, no sé si aún estoy esperando. Haciendo memoria, en mis treinta años de vida siempre he esperado a alguien. Al principio pensé que el esperado seguro sería un hombre inteligente, guapo y gentil. Ahora el sexo ya no me importa. Antes, tal vez por la costumbre de miles de años, pensaba que una mujer sólo podía, más bien sólo debía, esperar a un hombre. Para poder sobrevivir en este mundo de contradicciones, una mujer debía elegir a un hombre para entrar al “club de la mayoría”, al “club de las normales”. Eso era una elección forzada, una elección sin elección. Ahora pienso de otro modo, prefiero poner el sexo de una persona después de sus cualidades humanas. Ya no me fijo en las diferencias entre los sexos y menos aún me preocupa ser parte de “la minoría” o “la anormalidad”.

Siento que el poder de atracción entre las personas no sólo se da entre los sexos opuestos, incluso siento que las mujeres por siglos hemos descuidado ese manantial de sobrevivencia. (El cambio lo experimenté después de haber analizado a profundidad las diversas posibilidades de comportamiento sexual de la especie humana, las desviaciones y los

potenciales primitivos, complejos y profundos de la sexualidad y después de haber paseado por algunas viejas civilizaciones de Europa y Australia que hoy están a la vanguardia).

Pero sin lugar a dudas, aquel o aquella que vendrá, tendrá que ser la persona predestinada.

Sé que mi encuentro añorado sólo puede ser obra del destino, que no puede programarse y que puede llegar cuando menos se le espera. Tal y como mi relación con el ex presidente norteamericano Nixon sucedió siete días antes, a bordo de un avión, en medio del espacio.

Volé hacia esa ciudad montañosa al sur del Yangzi para encontrarme con una persona en particular. Mi amiga Yunnan. Nosotras, en una llamada de larga distancia, habíamos decidido formar una asociación de mujeres, libre de discriminación sexista y lejana a cualquier corriente feminista o feminoide. Buscábamos la verdadera igualdad entre los géneros, crear una conciencia metagénero, añorábamos romper con la uniformidad de la vida, la cultura ancestral, las normas y los valores del arte, todo ello basado en la dominación masculina. Durante largos siglos nos hemos movido en el marco propuesto y aceptado por los hombres, lo hemos adoptado pasivamente generación tras generación. Jamás hemos tenido reglas propias, incluso nuestra imagen, simple y primitiva, está pintada por pintores, esculpida por escultores. Nuestra psicología, nuestra historia espiritual está determinada por hombres especialistas en “la problemática de la mujer”. Algunas mujeres para ganar atención en el mundo de los hombres, con todas sus fuerzas se alinean a la postura masculina en cuestiones de “la conciencia de la mujer”. Cuando Yunnan y yo discutimos al respecto, siempre nos lamentamos profundamente de nuestras congéneres.

Por teléfono, Yunnan me dijo que algunas pintoras proponían que esa asociación se llamara El segundo género. Pero Yunnan y yo nos opusimos, pues llamarla así era tanto como reconocer la supremacía del primer género, el masculino. Después de largas horas de discusión, decidimos llamarla “Eclosión”.

Mi relación con Nixon ocurrió en el avión que me llevaba hacia Yunnan para afinar los detalles de Eclosión.

Aquel día cuando encontré mi asiento, A17, me sentía cansada.

El avión ya se deslizaba por la pista, pero yo aún no despegaba. Sentía el sol muy cerca, me mareé y vi destellos. Hundida en el asiento, añoraba mi encuentro con Yunnan, imaginándola sentada en su casa de dos pisos a la orilla del río. El viento suave y adormecedor entraba por su ventanal y deambulaba por las habitacionesde techo bajo.

En la pared colgaba un viejo reloj. Ella, siempre perezosa hasta para jalar la cuerda, parecía no confiar ni en el tiempo ni en el futuro, prefería que las horas pasaran lenta y tranquilamente. Imaginaba su aspecto relajado mientras soltaba globos grises de humo después de cada fumada. Veía su cara pálida y su mirada profunda como los abismos del mundo y de la vida misma, de donde brota una fuerza irresistible, aquella fuerza que en cualquier lugar provocaba que las personas la rodearan como caballitos prestos y obedientes.

En ese instante la azafata se acercó. Tal vez por mi aspecto desastroso me preguntó cómo me sentía. Le dije que estaba bien y ella me dio un *Diario del pueblo*. Ese periódico por lo general se ocupa de asuntos importantes. Yo alimentaba mi ideología con periodiquillos, regados por doquier, pálidos como mi pan integral de todos los días.

Todo eso concordaba con mi vida, siempre fuera de cualquier corriente, caminando sola en medio de una vereda silenciosa. La soledad era el sentimiento más cómodo y profundo de mi vida, era algo constante, como el tipo sanguíneo, que llega desde el nacimiento y te acompaña hasta el final. Dejé el periódico en el asiento vacío de junto y cerré los ojos para relajarme.

El avión se deslizaba lentamente por la pista mientras yo me sumergía en una profunda emoción ante el encuentro inminente. Luego abrí los ojos y apreté el botón negro para inclinar el asiento y permitirle a mi columna, cansada de tanto trabajo, estirarse y relajarse un poco. Buscando una postura adecuada, mi mirada encontró a la derecha el *Diario del pueblo,* y un gran titular negro acaparó mi atención: “El expresidente Nixon falleció”.

Mi relación con Nixon más que nada era con su época. Cuando vi la palabra Nixon, en realidad estaba viendo mis años de inocencia, mi vida pasada, simple, llana y pura. Me vi sentada en aquella casa vieja, en el alféizar de la ventana de color café oscuro donde en lugar de vidrios había papel blanco ya muy amarillento por los años. Me vi postrada en la mirada desesperada y furiosa de mi padre en aquellos años rojos, mirada que

obstruía los sonidos dulces y tiernos de mis labios infantiles. Vi a una niña con sueños áridos, sus ojos asustados, sus cabellos secos y amarillentos como trigo mecido por el viento, abrazar sus flacas y temblorosas rodillas. Ella no sabía peinarse, estaba esperando el regreso de su madre. La esperaba en el enorme patio, la esperaba en la puerta negra del vecindario.

El tendedero amarillo a su espalda se agitaba, un gato sin nada que hacer paseaba lánguidamente por el patio, el viento suave de verano acariciaba su cuello delgado como una espiga. Como perrito que intenta cruzar la calle, miraba a derecha e izquierda y luego corría súbitamente y se subía a la piedra enorme enfrente del callejón para poder divisar, aunque fuera un minuto antes, a su madre, que vendría desde una dirección inesperada.

Un hogar sin madre no es hogar, un hogar sin una mujer no es un hogar, y esa pequeña niña no era una mujer… En aquellos tiempos de Nixon yo ya entendía la posición de la mujer en este mundo. Cuando un macho se enoja siempre hay una hembra que aguanta. La mujer es como aquel peral del patio donde transcurrió mi infancia, por más que lo maltrataban, de él emanaba el inolvidable perfume de la pera.

Tomé el *Diario del pueblo* pero en mi cabeza sólo cabían imágenes de mi infancia en blanco y negro. Luego dejé a un lado el periódico y decidí despejar mis lejanos recuerdos. Volteé la mirada y vi el cielo azul y las nubes blancas por la ventana. Las nubes bailaban en el vacío cual conejos blancos. El ala del avión como tocando las cuerdas doradas y brillantes de los rayos solares, temblaba emitiendo una melodía celestial.

“El viento del este sopla, los tambores de guerra retumban, hoy en día quién le teme a quién, el pueblo ya no le teme al imperio yanqui, el imperio es quien le teme al pueblo.” Mezclada entre muchas niñas de primaria, cantaba esa canción ante Nixon y su comitiva, quienes de visita en China nos oían cantar sin entender las letras. Se acercaron, nos abrazaron y, uno por uno, nos besaron en la mejilla. Cuando el avión se sacudió, retiré la mirada y pensé: “Adiós Nixon, adiós para siempre”.

Parecía que aquel viaje estaba programado para que yo me pudiera despedir de Nixon allí en las alturas, frente a las puertas del paraíso.

Lo mejor de los viajes es cuando el asiento de al lado está vacío y no hay nadie que te perturbe con pláticas insensatas. Así podía usar ciento y tantos minutos para encontrarme con mi yo interior.

Algún recuerdo relacionado con Yunnan, ¡qué hermoso! Si pudiera relajarme y conectarme conmigo, entonces cada dos o tres horas tomaría una pastilla de rapamicina para poder estar eternamente volando en el cielo.

Creo en las coincidencias y en el destino, creo que los sentimientos de hermandad entre Yunnan y yo están a la altura del amor más incondicional.

Yunnan y yo tranquilamente sentadas en la sala, esperábamos abordar el avión para dejar su ciudad en la montaña y volar hacia mi tierra. No teníamos prisa, no queríamos sumergirnos en el mar de gente gris para subir primero, no queríamos vadear las gordas maletas dejadas por todos lados, ni pisar las latas vacías de cerveza o los vasos de Coca cola. Planeábamos subir diez minutos antes del despegue.

Le dije a Yunnan que iba al baño, que no me gustaba usar los baños de los aviones: allí se está muy cerca de Dios, las cosas de los órganos sexuales de la gente, sean hombres o mujeres, hay que resolverlas en la tierra. Dios es asexual, no hay que molestarlo con pequeñeces.

Yunnan sonrió. Las hileras de pequeños dientes de marfil se abrieron cual muro de piedritas. La sonrisa que emanaba de allí brillaba como plata pura.

Mi amiga Yunnan era una optimista innata, era una callada y solitaria amante de la vida. Yo era diferente, siempre acorralada por mis pensamientos, arrinconaba mi espíritu al límite más profundo de la desesperación. Eterna y caprichosamente dirijo mi andar hacia callejones sin salida.

Ella no. Con frecuencia ella se sumerge inexpresiva entre la multitud, incluso en el sucio mundo de los negocios donde ni el azul del cielo penetra; ella, toda serena, con sus delicadas manos de violinista, saluda aquellas manos toscas que se dedican a contar dinero o a poner sellos todo el día. Detiene la respiración, aguanta la garganta seca y, parada bajo el sol, hábilmente traga toda la amargura del mundo. Y luego, en un abrir y cerrar de ojos, otra vez brilla su porte sereno y encantador.

Incontables veces me ha dicho que ella y yo, tanto en su tierra cálida café claro como las hojas del té, como en mi dura ciudad donde hasta los rayos del sol brillan para sacar algún provecho, éramos la pareja perfecta, hecha por la tierra y unida por el cielo. Pero yo sabía que en la vida y en la dura realidad, yo simplemente no poseía su elasticidad.

Apoyada en los respaldos azules de los asientos de la sala, estaba más seria que de costumbre. Su mirada, suave como el agua, fija en mí, parecía

querer atravesarme y luego, al encontrar resistencia sonora en las redes de mis ideas confusas, su mirada se refugiaba en algún pensamiento fugaz, oculto en lo más recóndito de su cabeza, o tal vez trataba de liberarse de algún dilema que no debiera existir pero se resistía a desaparecer.

Pensé que estaba distraída y no me había oído, así que me dirigí al baño. Mis piernas, llenas de vitalidad y amantes de caminar, eran lánguidas y firmes a la vez, como dos ramas de un árbol, desobedientes, con vida propia. A veces vencían a mi cerebro porque no lo necesitaban para darse cuenta de que "allí ya no hay camino…" o que "retroceder es otra manera de avanzar", o que "al retroceder un paso, el mar y el cielo se ven mejor" y otras cosas por el estilo. Mi pie apenas había dado un paso en aquel piso resbaloso como el hielo, cuando la voz baja y ronca de Yunnan me alcanzó y se pegó a mi columna:

—¡Hey!— volteé, y vi los ojos de Yunnan brillar bajo la luz del mediodía. El polvo flotante que se reflejaba en los enormes ventanales, le daba a sus ojos una apariencia húmeda. El iris negro emitía destellos color ámbar.

—¿Qué pasa?

De su fino rostro emanaba una gélida pasión:

—¿Acaso no sabes que tú ya eras una especie de diosa?

—¿Qué quieres decir?— de pronto no capté el significado de aquella frase llena de infinidad de posibles interpretaciones.

—¿No sientes que cuando estamos juntas de pronto somos totalmente asexuales? Aquel asunto… —hizo una pausa— aquello…— la pausa era tan larga que la idea perdió importancia.— ¿No sientes que eso es un problema?

—Bueno, brindemos entonces por nuestro ángulo asexual —dije, y nuevamente me dirigí al baño.

Al salir del baño, caminé detrás de una joven de pantalón corto de cuero. Sus piernas, totalmente desnudas en esa temporada de invierno gélido, parecían dos robustos palillos chinos que se movían con voluntad propia. De pronto recordé a la estrella Mei Yangang de Hong Kong, vestida de minifalda en aquel concierto de beneficencia, que se movía como haciéndose el amor y no sólo hizo enloquecer a todos los hombres sino también a muchas mujeres. Desde que la señorita Mei conquistó el escenario levantando una pierna, en las calles de mi ciudad comencé a ver muchas piernas desnudas, gordas y flacas, largas y cortas. En el verano o en

el crudo invierno, retando al frío como bosques de abedules, cruzaban las calles atrayendo un sinnúmero de miradas.

Aquella mujer de pantalón corto de cuero pasó detrás de nosotras sin mirarnos. Yo me senté en el lugar de antes y riéndome comenté:

—Las mujeres a veces somos como animalitos que dan lástima, en un día tan helado, ante todo pensamos en complacer las miradas ajenas mostrándonos excesivamente generosas.

—Se viste como le da la gana— contestó Yunnan.

—Ojalá.

Se oyó la voz de la azafata:

"Suplicamos a los pasajeros con destino a la ciudad *x* abordar de inmediato; el avión despegará en unos momentos…"

Miramos el reloj, aún faltaba un cuarto de hora para despegar.

Nos levantamos y nos dimos cuenta de que en la sala ya no había nadie, ni siquiera se veían las sombras de la multitud que hacía sólo unos instantes abarrotaba el lugar. Yunnan colgó en su hombro los dos bolsos más pesados y dejó el más liviano en el piso. Luego, con su flaca y lánguida pierna, señaló la maleta:

—¡Hey, cárgala!

No alcancé a quejarme por la injusta distribución del peso, cuando ella ya se dirigía hacia la puerta de salida.

Mientras se esforzaba en cargar los bolsos pesados, volteó para decirme:

—¿Qué tipo de hombre necesita mujeres como nosotras, con cabeza y aspiraciones maduras, con capacidad de enfrentar la vida real? A lado de nosotras sienten que no son tan fuertes, se sienten incluso presionados y humillados. ¿A qué hombre le agradan esas sensaciones?

En la sala de espera ya no había nadie. Por las ventanas penetraban cegadores rayos del sol de mediodía, fríos como hielo. Las palabras de Yunnan retumbaban en el vacío cual humo de guerra.

Mientras la seguía, le decía:

—Los hombres capaces, con cerebro, quieren ser el centro de atención. Hace tiempo se dieron cuenta de que la mujer con la que formarían una familia debería girar en torno a su profesión y sus planes de vida. Para poder girar en torno a ellos, esa mujer debe abandonarse a sí misma o al menos la mayor parte de sí misma, o simplemente no tener un yo propio. La vida es más fácil a lado de una mujer superficial. ¿Te has dado cuenta de

que todas las corrientes de crítica literaria, incluso las más vanguardistas, alaban las obras superficiales de las escritoras actuales? El lema es "abandonar lo profundo". En realidad nos temen. Mujeres como nosotras son una amenaza para ellos. Incluso si los vemos con buenos ojos, ellos simplemente no nos entienden y por eso no nos buscan. Los hombres no egocéntricos, aquéllos que nos buscan a nosotras, son muy corrientes y no valen la pena, nosotras los despreciamos. Así que…

Yunnan añadió:

—Así que lo único que nos queda es vivir solas. Eso tampoco está mal.

—Claro.

Las pronunciadas muñecas de Yunnan jalaban las maletas con todas sus fuerzas.

—De no ser para tener un hijo, no sé para qué necesitamos a los hombres. Nos encargamos solas de todo, ¿o no? Con sólo tener óvulos podemos tener hijos, el avance de la ciencia actual ya le permite a una mujer con óvulos tener hijos.

—Así es.

Yunnan y yo, arrastrando el equipaje, caminábamos y nos reíamos.

Aceptábamos la realidad. La vida nos obligaba a aceptar la realidad con mucha serenidad.

…Ellas son el cascarón, ellos el cerebro; ellas son el follaje, ellos el tronco; ellas son un adorno, la maceta de la esquina, ellos el pilar de carga; los pies de ellas en realidad son de ellos; ellos son la mano que arrea el caballo; ellos ponen collares en el cuello de ellas; ellas amarran sus anhelos y sueños en los cinturones de ellos; ellas como pajaritos hacen su nido en el regazo de ellos; ellos sujetan los pies de ellas con grilletes; la fuerza de ellas es símbolo de amenaza; la de ellos, es el muro que detiene la tormenta…

Cuando por fin ocupamos nuestros asientos, estábamos muertas de cansancio.

—Esta vez, yendo al norte, parece que dejaré mi terruño por un largo rato —dijo Yunnan.

La alegría que hacía sólo unos instantes colmaba sus ojos, claramente desapareció.

La azafata examinaba nuestros cinturones de seguridad cuando el avión comenzó a moverse. Yunnan miró por la ventana como queriendo despedirse de su lluviosa tierra natal.

Nuevamente mencionó su tierra. Mi amiga Yunnan era de esas personas muy apegadas a su terruño. Le envidiaba y admiraba ese sentimiento. Yo jamás he sentido apego ni a mi ciudad ni a ningún otro sitio del mundo. Yo soy como la raíz del loto, despegada de la tierra; jamás he tenido memoria de mis pisadas sobre los calles resplandecientes... No hay castaños ni cauchos que puedan despertar recuerdos en mí, ya no está aquella casa roja para derretir mis memorias congeladas.

Mi terruño se mueve de un lugar a otro, siguiendo mis sentimientos, es tan sólo una mentira que me justifica, una gran ilusión, un autoengaño. Es un valioso pero lejano recuerdo del perfume *Amour,* que al paso de los años se ha evaporado, como las experiencias vividas, es la persona a la que estoy esperando desesperadamente…

En realidad durante todos aquellos días en la ciudad de la niebla no dejé de buscar con la mirada la cabaña de mis sueños, de madera o de piedra, con una cerca alrededor de la huerta y del jardín de flores, con un camastro delante de la puerta, encima de la colina color guinda, al lado del riachuelo que siempre murmura.

En la tierra de Yunnan vi algunas casitas muy simpáticas, regadas por el lomo de la montaña. El sinuoso camino de tierra se extendía hacia todas las casas ordenadas cual juguetes y siempre abiertas de par en par. Los perros flacos y relajados se paseaban lentamente por el pasto y entre las ramas de los castaños torcidos pacientemente contemplaban la puesta del sol. Incluso podía oír los sonidos de los radios de aquellas casas, y ver las sombras de las hojas flotando sobre las paredes grises. Parecía que aquellos alegres sonidos salían entre las sombras del follaje, impregnadas en los muros para llegar a mí.

La melodía de esa pieza instrumental para flauta dulce llamada *Sueño*, innumerables veces tarareada por mí, era tan letal como mi persona amada. Se originó en la otra capital de la ciudad de la niebla, ubicada en la mitad occidental del globo terráqueo. Emanaba de una casa de dos pisos, color rojo pálido. Había oído antes en aquella ciudad esa melodía que al parecer fue creada sólo para demoler mi dura racionalidad. La llovizna de toda Europa entró para siempre en mis cavidades oculares y desde entonces fluye y fluye y fluye…

Ahora, esa melodía, como cantante invisible, pisando la luna y siguiendo al interminable paralelo que cuan cabello danzante atraviesa la Tierra,

llegaba a esta otra ciudad de niebla.

En la tierra de Yunnan infinidad de veces me he imaginado vivir en una casita solitaria, postrada en el lomo de la montaña. En aquella pequeña y ajena ciudad del sur, cerrar las puertas y las ventanas, o abrirlas daba igual, pues nadie me conocía, podría pasar por una mujer venida desde lejos que ha decidido establecerse en ese lugar, una viuda joven, con una vida tranquila, a la espera de su vejez. Claro, lo mejor sería que Yunnan viviera en alguna colina cercana. Así, con frecuencia podríamos saborear juntas el té de la media tarde o comer fruta natural, libre de pesticidas. La mayor parte del tiempo estaría sola en mi casa, leyendo, escribiendo, lejos de aquella ciudad del norte, desierta de sentimientos humanos, aquella arena de la fama y el poder. "Recoger crisantemos en el cerco del este, contemplando la montaña de sur…", experimentando una paz ilimitada.

Una vez fui con Yunnan a Foshan, ese sitio histórico cercano a su ciudad. Allí, de pronto tuvimos una descabellada pero muy sincera idea; queríamos ir al jardín de los mártires de la cárcel Chazitong para conocer los restos y tal vez los pensamientos de la hermana Jiang Zhujun. Aquel día, atravesando la montaña Gele, llena de "nubes heladas" según un poeta ya fallecido, estábamos tristes. Hoy el poeta ya no está pero su canto sobrevive; sin embargo, yo ya no deseo hojear aquellos poemas de antaño, llenos de sangre fresca, casi goteando. Aquel par de manos alzando el artefacto masculino —el hacha— hacia su propia mujer, como una bandera, no atentaba como la mayoría supone en contra de su naturaleza ni respondía a algún conflicto psicológico, era más bien una declaración de guerra entre los sexos. Era un llamado a despertar la conciencia de nosotras, sumidas en un largo sueño del cual no queríamos despertar.

En Chazitong, en la pared del patio, sobre un muro gris azuloso leí: "La juventud se va para nunca volver, no olvides eso", "valora el aquí y el ahora y olvida el fanatismo". Esos lemas, dejados allí por los nacionalistas, a Yunnan y a mí nos sacudieron hasta enmudecer. De pronto nos dimos cuenta de que nuestras cuerdas cabezas no entendían claramente la relación dialéctica entre la naturaleza humana y la justicia, no comprendían cómo *admirable* y *ridículo*, esas dos palabras casi antagónicas, hoy en día apenas están a un paso de distancia una de otra. Estábamos confundidas. Sin embargo, Yunnan y yo creíamos profundamente que aquellas mártires eran felices porque abrigaban ideales más altos que su propia vida (las creencias,

por ejemplo), y por ello, sin duda eran felices. El ser humano de hoy es muy desdichado.

Recuerdo que aquel día, precisamente al salir de aquella fría cárcel, Yunnan dejó atrás la carga emocional y la confusión. Recuperó su sentido del humor, y sus pasos la ligereza de un antílope. Y yo, hundida en mis pensamientos mórbidos sin salida.

Yunnan dijo que apreciaba mucho a Pu Zhigao. Antes de ser capturado, supo que el enemigo rodeaba su casa, por lo que no debía regresar, para no caer en la boca del tigre. Pero le preocupaba tanto su mujer que en cuanto pudo comprar una bolsa de carne para ella quiso llevársela. Sin importarle nada, regresó a verla y lo atraparon.

Yunnan comentó bromeando:

—Si fuera hombre, seguro sería igual de inútil que el tonto de Pu Zhigao.

—Oye, no te menosprecies tanto, si fueras Pu Zhigao jamás estarías conmigo. Yunnan seguido me preguntaba si me hubiera casado con ella en caso de ser varón.

—Claro —le contestaba —pero lo mejor sería que me llegaras con algo de dinero, lo material es la base de los sentimientos, de lo contrario ¿con qué me cortejarías? Pu Zhigao lo hizo con la carne, pero…

—¿Y si no tuviera mucho dinero?

—Entonces… buscaría la manera de ganar dinero. El amor se nutre de atenciones, y las atenciones requieren dinero. Es verdad. Hay gente que piensa así pero no se atreve a decirlo; otros no tienen los medios y por ello no se atreven a decirlo; no se atreven ni a pensarlo.

—¡Ajá!, conque así están las cosas. —Mi amiga puso cara de recién desengañada.

El avión se deslizaba por la pista como un enorme pájaro. Nosotras, después de arreglar las maletas y correr hacia el aeropuerto, estábamos agotadas.

—¡Que Dios nos proteja! —Yunnan dejó de mirar el mojado pasto alrededor de la pista; sus ojos castaños, que sabían hablar, de pronto callaron.

—¿Qué protegerá? —pregunté.

—Nuestra seguridad.

Abrazó mi hombro y continuó:

“Cuando era pequeña, como por julio de 1969, Armstrong, con su nave espacial *Apolo XI,* entró al espacio. Mientras volaba, observaba cuidadosamente el ambiente del espacio. Pronto se decepcionó, pues en aquel gran vacío no había nada, sólo una inmensa cortina llena de estrellas brillando cual ojos endemoniados que iluminaban, y luego se apagaban provocando escalofríos.

“No pudo ver ningún ser vivo, no encontró huellas de vida, sólo estrellas que como cohetes dibujaban imágenes al pasar y dejaban un destello plateado que brillaba por unos instantes antes de desaparecer.”

“Con ojos de añoranza, Armstrong observaba la Tierra flotando en el espacio; disfrutaba aquel globo amarillo que en medio de la nada, brillando sin cesar, flotando y hundiéndose intermitentemente. Luego suspiró por la desgracia y la ignorancia del género humano, incapaz de apreciar su casa, y que ocupa todas sus fuerzas en devastarla… Recuerdo que tenía diez años, y ese acontecimiento despertó mi curiosidad, para entonces presa de la inocencia infantil. Pensé que la raza humana estaba sola sin nadie en quien apoyarse, pensé que la vida del futuro sería vivir solos a lado de un lejano y desconocido espacio.”

El brazo de Yunnan sobre mis hombros me provocó sueño; sus palabras como gotas de lluvia que cubren el universo, nublaban mis ojos.

—Tú eres una mujer que ha roto dos veces la virginidad, una doble virgen, por ello eres rara —le dije, sin mucha claridad.

¿Acaso la mujer actual no debe de ser así? —contestó.

En ese momento mis pensamientos no podían hilarse a los suyos. Mi boca, anticipándose a mi mente, penetró en un vacío lleno de soledad. En vano me esforzaba en mantener la boca abierta sin poder esbozar sonido alguno. A mi lado sentí una corriente de aire, confusa y opaca, con sabor penetrante a helado, y entonces caí torpemente sobre una superficie muy blanca y lisa.

Ah, el espacio es tan inmenso que en él se pierde el tiempo y la memoria. De pronto me sentí muy ligera a causa de una invisible rienda suelta; alrededor reinaba una amigable y serena paz.

Cuando mis dedos estaban a punto de tocar la blancura, fresca y porosa, un muro inesperado siguiendo los rayos lejanos y a su vez cercanos penetró en mi oreja y detuvo mi camino. Pronto descubrí que aquel muro no era más que la voz de Yunnan diciendo sobre mis hombros:

—Si acaso sobrase un minuto de vida, ¿qué harías?

—¿Por qué tantos “si acaso”? No me gustan, quiero dormir.

—Sólo contéstame y luego duérmete.

Pensé un rato:

—Te diría que te quiero mucho, pues jamás te lo he dicho.

—¿Sólo eso?

—Diría que te amo.

—Todos antes de morir le dicen a alguien “te amo”.

Yunnan aún no estaba satisfecha.

—¿Y tú qué harías?

Ella hizo una pausa como buscando palabras en el baúl de tesoros escondido en el vientre.

—Te besaría… nos conocemos tanto… ¿Por qué no?

—Por supuesto.

—¿Por qué sólo los hombres pueden besar a las mujeres, por qué sólo un hombre te ha de besar a ti?

“…Al llegar a este punto de la vida, ya nada es claro, vivimos en un época de cristal, muchas reglas se han roto …”

Ante un tema tan sensible y quisquilloso, decidimos parar y no volver a tocar el asunto. Nuevamente cerré los ojos.

Sus comentarios me incitaron a construir en mi cabeza un panorama sobre el origen de la humanidad. Claro que mis imágenes nada tenían que ver con el cuento de Eva y Adán que, generación tras generación, por el bien de la continuidad de la especie, se reproduce en la imaginación humana.

El cuadro en mi cabeza era muy diferente. Si la reproducción del género humano no fuese el único motivo de las relaciones de pareja, tal vez Adán encontraría más fácil la comunicación con sus hermanos, y Eva, por su parte, buscaría la comprensión y el cariño de sus hermanas.

Si el primer amanecer de la humanidad hubiera excluido el propósito utilitario, el mundo de hoy sería otra cosa.

El avión despegó como un sol plateado, disparado al horizonte. Pensar en el futuro o en algún lugar lejano era como mirar fotografías en blanco y negro, que despiertan los recuerdos y tornan el futuro enpasado. Pese a mis esfuerzos de concentrar mis pensamientos, algunas veces hilados, otras, desarticulados, no conseguía salir de las nubes donde me sumergía cada vez más. El color blanco imaginario me cubría mientras yo, llena de pánico,

pisaba las nubes abriendo los brazos cual gallina en peligro parada sobre un papel movedizo, casi roto, que flotaba en un enorme abismo.

Cosas y eventos desordenados venían unos tras otros cuando por fin puse un pie en una ciudad completamente nueva y algo extraña.

De repente el avión empezó a temblar, las bebidas y los postres de las mesas que saltaban cual pelotas endemoniadas, parecían decir: "¡Huyan, salgan de aquí!"

Yunnan y yo veíamos cómo se abrían todas las puertas del avión y la gente llena de terror, corriendo detrás de una luz dorada, miraba al vacío sin fin. El avión, convertido en una isla, estaba suspendido en el horizonte.

Nuevamente me hundí en mis pensamientos. Me arrastraron sentimientos sin huellas de ciudades pasadas ni lugares futuros donde refugiarme, sin un antes ni un después.

Yunnan arregló su fleco y con gran tristeza comentó que al parecer, aquél era nuestro último día.

Yo, mirando su blusa gris brillar cual diamante tembloroso al son del aire, pensé que tal vez en uno o dos minutos el avión estallaría y todos moriríamos sin lugar a dudas.

Yunnan me agarró de los hombros y me dijo seriamente:

—Tengo que decirte algo, porque si no te lo digo ahora, luego será muy tarde. Eres la persona más cercana y apreciada de mi vida, tú eclipsas a todos los hombres que conozco.

Después me abrazó con todas sus fuerzas.

—También tengo que decirte algo— dije casi gritando— porque luego será muy tarde.

—En aquel instante un ruido tremendo sacudió el avión, que se fundió y desapareció en las nubes. Caía y se elevaba en la luz rosa del sol mientras el tiempo se hundía y emergía.

De pronto, mi corazón abandonó el pecho dejándolo vacío. Me salí de mi cuerpo. Caí en un túnel oscuro que me conducía hacia una intensa luz. A mi alrededor flotaban objetos raros que me arrastraban irresistiblemente hacia el origen inmaculado. A lo largo del camino me acompañaba la melodía *En algún lugar del tiempo.*

Por fin llegué al manantial de aquella luz parecida a flores y a pinturas.

Al llegar allí supe que estaba muerta. Miré a mi alrededor y entre los arbustos verdes vi un charco de agua transparente y brillante como una

lámpara plateada. Seducida, me acerqué para mirar y ver quién era. Me alegré al saber que aún era yo.

Aquel charco lleno de aurora me recordó que ya era de madrugada. Aquella madrugada despojada del tiempo me pareció particularmente desconocida. Nunca imaginé que la muerte, tan temida en el mundo de los hombres, pudiera ser un lugar tan aromático, verde y puro.

Entonces vi una casa roja, hermosa como el paraíso, elevarse de repente ante mis ojos. Caminé hacia la puerta de madera arqueada de aquella casa llena de agujeros, hechos tal vez para que el dueño pudiera en cualquier momento mirar hacia fuera. Empujé la cerca y toqué. Nadie respondió. Empujé una puerta algo oculta y ya estaba en la sala, por cierto, vacía; al parecer aquel lugar no tenía problemas de seguridad pública. Por unas escalares bajaban voces suaves, subí y toqué otra puerta.

Pasos como murmullos de agua se acercaron. La puerta se abrió. Una anciana, desconocida y conocida a la vez, con la piel dorada, tal vez por estar tan cerca del sol, estaba parada ante mis ojos. La brisa nocturna, instalada en su rostro, hacía brillar sus pupilas negras. Las arrugas de su cara, tan serenas, parecían veredas de madrugadas veraniegas, su pelo gris como casco cubría su cabeza, sus anteojos exageraban su mirada.

Al verme se acercó como una vieja amiga y mientras tambaleándose me tomó de las manos, comenzó a hablar. Mirándome con gran cariño, me aconsejó regresar a mi cuerpo. Decía que ése no era lugar para mí, que debía volver para cuidar a mi madre y acompañar a Yunnan. Dijo que teníamos que unir fuerzas, ser cercanas como hermanas, como labios y dientes, como cabello y peine, como zapatos y pies, como pistola y balas. Porque sólo una mujer puede conocer a otra mujer y tener compasión hacia ella.

La voz de la anciana, algo extraña, parecía el eco lejano en un valle abandonado. No la escuchaba con mis oídos. Con todo mi ser aspiraba su voz tan nítida y clara.

Le dije que no podría volver hasta encontrar a Yunnan. Tenía que regresar hasta aquel mediodía que desapareció en un instante; entonces estábamos juntas. Nos separamos con mucha prisa y no pude decirle algo muy importante. La anciana dijo que podría decírselo después, pero yo insistí en que tenía que ser en ese mismo instante, de otra manera, sería muy tarde.

Aunque tenía el coraje para decírselo, mi cuerpo perdía el aliento con cada segundo que pasaba.

—¿Qué es tan urgente?— preguntó.

Le iba a decir que si no podía vivir conmigo, entonces que fuera mi vecina más entrañable porque ya no aguantaba la vida sin compañía. Atraeríamos a todas las mujeres talentosas, formaríamos tribus de hermandad.

La anciana dijo que acababa de verla y de convencerla de regresar. Ella ahora estaba en el viaje de vuelta al mundo.

—¿Por qué he de creerle que la vio y la convenció?

—Tu amiga lleva una blusa verde gris ahumado. Su pelo corto como de niño, bajo el sol parece un pájaro marrón a punto de volar. Su dentadura juvenil con cada brillo enciende el entusiasmo de la vida. Sus dedos afilados, tan sensibles y ágiles como halos de pensamiento, podrían reemplazar su cabeza y pensar por sí solos. Su pueblo natal está en el lado nublado y lluvioso del río. Desde la ventana del segundo piso de su casa se divisa un terreno baldío lleno de escombros de color gris plomo. Desde el pico de las montañas lejanas baja una vereda que, como la raya del cabello, divide la espesura en dos partes, una roja como el fuego y otra verde. Nació en septiembre de 1959, después de un año alocado y turbulento, pero ella es muy serena. Le gustan las obras de Jorge Luis Borges y de Emerson. Le gusta refrescar su garganta, siempre con algo de faringitis, con té verde mezclado con crisantemo. Cuando fuma, le pone al filtro un poco de pomada de tigre.

Me sorprendí mucho al escuchar tantas verdades privadas acerca de Yunnan.

Le dije que estaba dispuesta a creerle, pero que no podía encontrar el camino de vuelta.

En ese instante supe que aún me faltaba un largo camino por el mundo de los humanos y que no podía echarme para atrás.

La anciana me aconsejó seguir el mismo camino por donde había llegado.

Entonces, me di cuenta que estaba soñando y empecé a forcejear para despertar. Sin embargo, el cansancio de los años, como una teoría incomprensible, me ataban al sueño. En la desesperación recordé el párrafo de un libro raro y empecé a gritar: “Despertar no sirve de nada, la arena me ahoga y no me deja respirar, despertar no es volver a la claridad, sino al sueño anterior. Sueño tras sueño y así hasta el infinito, como los granos de

arena. Tu camino de regreso no tiene fin, cuando debas, te despertarás, entonces sí estarás muerta…”

La anciana me dijo:

—No te desanimes, cuando abras los ojos, el cielo recobrará su claridad.

Me puso en el bolso una sarta de perlas color leche y me dijo que era una señal. Cuando las perlas están sueltas son como tantas otras piedras, cuando las ensartas, brillan de modo diferente. Me dio una palmadita en la cabeza y me dijo: “Vuelve ya”.

Cuando por fin desperté, estaba apoyada en el hombro de Yunnan, suave como una almohada. Acariciando mi cabeza, dijo que el avión había llegado a la ciudad. Moviendo el cuello, enderecé mi cuerpo.

—Te soñé, si me hubieras despertado un minuto más tarde, te habría visto. Era un encuentro clave.

—¿Sí? ¿Por qué?

—Porque iba a decirte algo.

—Qué coincidencia, te desperté para preguntarte algo.

—Dime, ¿qué querías preguntarme?

—Mejor tú primero, dime ¿qué soñaste?

—Soñé que el avión se accidentaba; me encontré en el cielo con una anciana desconocida. Ella me pidió volver para cuidar a mi madre y acompañarte. Dijo que nosotras no deberíamos vivir solas como las arenas del desierto que jamás se pegan.

Después describí con detalles a la anciana, sus mejillas arrugadas, su cuerpo ancho, la piel, el pelo y su voz melodiosa.

De repente me di cuenta que los ojos de Yunnan brillaban llenos de lágrimas y su boca temblaba, por sorpresa o tal vez por dolor.

Dejé de hablar y la miré sin saber qué hacer. Yunnan me dijo que era su madre, fallecida hacía trece años.

—En aquel entonces aún no te conocía —comentó. Sacó de su cartera una foto pequeña y amarillenta en blanco y negro. Era la mujer de mi sueño.

Cuando bajábamos por la escalera del avión, la ciudad apenas despertaba de la siesta de mediodía.

Dejamos el ritmo de aquella ciudad montañosa para incorporarnos lentamente a la luz del sol de mediodía de ese lugar. De repente oí los latidos de mi ciudad, conocidos y extraños. Me arrastraban con dureza e indiferencia. Mi intuición me decía que esos ruidos materiales no resonaban

con la voz de mi ser. Eran los tiempos y el ritmo de gente que dicta los estándares de la normalidad.

Yunnan sintió escalofrío y se puso una chaqueta negra. Al erguir la espalda, parecía una sombra.

—Esta ciudad es cada día más fantasmagórica, le falta calidez, fragancia, sentimiento…

—Tienes razón, me cuesta imaginar que he pasado tantos años siendo un títere de este gran escenario.

La plaza frente al aeropuerto se extendía como un abanico, la luz del sol era tan fuerte que se asemejaba a hilos blancos de lluvia torrencial donde la precipitada corriente de la gente se veía como foto mal enfocada.

A lo lejos vi el rascacielos JG cuya indiferente fachada de vidrio reflejaba una helada luz azul. Yunnan consideraba que ese edificio, gris acero, frío como refrigerador, inestable y decadente en forma de arco y cúpula era el símbolo de la ciudad. Decía que detrás imaginaba pasillos como laberintos, puertas y ventanas rígidas, música débil y triste brotando del techo decorado con círculos. Decía que era algo como el amor ambiguo, quieres pero a la vez no quieres.

Yunnan preguntó:

—Oye, dijiste que me buscabas en tu sueño, ¿qué me ibas a decir?

Se volteó para mirarme, sus ojos negros se revelaron bajo la luz flotante del sol. Los entrecerró como si con sus pestañas pobladas quisiera resistir a toda la ciudad.

—Pues… eso… —suspiré. —Sabes qué, en ningún lugar me siento en casa, pero ahora ya dejé de perseguir esa sensación. Sea como fuere, éste es el lugar donde nací, es el lugar donde respiro, mi piel, mis órganos y mis sueños se han adaptado a ella. Mi madre siempre me espera aquí con la puerta abierta. Comparto el destino con esta ciudad. Pero, ¿sabes?, si uno se siente solo, no es porque no tenga amigos, sino porque los amigos entrañables están lejos.

—¿Qué es lo que me quieres decir?

Volteé para ver el sol siguiendo el hilo de luz brillante. Lo vi colgado encima de la ciudad, como una bandeja grande, plateada y solitaria. Luz y sombras flotaban entre las ramas y las hojas dentro de un ambiente arrogante. De repente sentí que el resplandor era nada más producto artificial de la luz rota. Sin mirarla, dije:

—Tú… me haces sentir sola en esta ciudad, siempre estoy sola conmigo.

—¿Acaso no me produces tú la misma sensación?

Por fin, dije en voz alta, como gritándole al aire:

—Quiero que vuelvas a casa conmigo, necesito sentirme en casa, necesito una persona con quien enfrentar el mundo.

Yunnan me miró con sus grandes ojos negros, con aquella mirada única. Luego levantó una mano para sacudirse el polvo imaginario de la cara, como queriendo ponerse o quitarse algo inexistente.

Arregló la mochila y tomó mi mano:

—Vamos.

Con la mano derecha, la mano realista, me colgué con todas mis fuerzas de su manga, como de una paja para salvar mi vida, y la mano izquierda, la de las ilusiones, la puse en mi bolsillo. De pronto toqué algo fresco y recordé las perlas que la anciana puso en mi bolsa. Con torpeza saqué la sarta y las perlas saltaron. Yunnan y yo con gran sorpresa vimos un montón de piedras como dientecillos blancos rodar por el suelo.

Mi lengua como teja, se atoró en mi boca.

Marzo de 1995.

(*Traducción del chino de Liljana Arsovska*)

BIBLIOGRAFÍA

Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial: un intento de prognosis social,* Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Chen Xiaoming, "El fenómeno Wang Shuo y la sociedad actual china", *Los cien pájaros de la literatura china*, vol. 1, 1993. 陈晓明,《王朔现象与当代民间社会》，《文艺争鸣》，1993年第1期.

García Márquez, Gabriel, discurso *La soledad de Latinoamérica*, Estocolmo, 1982. 加西亚·马尔克斯,《拉丁美洲的孤独》，斯德哥尔摩，1982年。

[En español puede consultarse en http://biblioteca.vitanet.cl/colecciones/800/860/864/soledadamericalatina.pdf].

Lu Shuyuan, "La introversión de la literatura china en los nuevos tiempos", *Revista literaria*, 18 de octubre, 1986. 鲁枢元,《论新时期文学的"向内转"》，《文艺报》，1986年10月18日。

Marx, Karl, *El capital*, vol. i Renmin chubanshe, 2004. 马克思,《资本论》第一卷，人民出版社，2004年版。

Naisbitt, John, *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Live,* Nueva York, Warner Books, 1982.

Obras selectas de Marx y Engels, vol. iv, Renmin chubanshe, 1972.
《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1972年版。
Shao Mujun, "¿Cómo surgió el revuelo alrededor de las películas de Wang Shuo?" *El cine chino*, 25 de marzo, 1989. 邵牧君,《王朔电影热缘何而起》，《中国电影报》，1989年3月25日.
Tao Dongfeng y He Lei, "Treinta años de la nueva literatura china", Academia de Ciencias Sociales de China, 2008. 陶东风、和磊,《新中国文学30年》，中国社会科学出版社，2008年。
Toffler, Alvin, *La tercera ola,* Barcelona, Plaza & Janés, 1984.
Walcott, Derek, *What the Twilight Says*, Nueva York, Garrarm Straus & Giroux, 1998.
Wang Jian, "Nuevas formas del capitalismo contemporáneo, una exploración inicial", *Revista Temas culturales*, núm. 12, 2008. 王建,《对当代资本主义全新形态的初步探索》，文化纵横》，2008年12期。
Wei Hui, *Shanghai Baby*, trad. Romer Cornejo y Liljana Arsovska, Barcelona, Planeta internacional, 2002.

SITIO EN LÍNEA:

www.85815.com/muzimei/23K.

NOTAS

1 Shao Mujun, "¿Cómo surgió el revuelo alrededor de las películas de Wang Shuo?", *El cine chino*, 25 de marzo, 1989 (en chino).

2 Chen Xiaoming, "El fenómeno Wang Shuo y la sociedad actual china", *Los cien pájaros de la literatura china*, vol. 1, 1993 (en chino).

3 Citado de Tao Dongfeng y He Lei, "Treinta años de la nueva literatura china", Academia de Ciencias Sociales de China, 2008, p. 282 (en chino).

4 Al final de este capítulo, Liljana Arsovska hace una excelente traducción del cuento *Eclosión,* de Chen Ran.

5 Wei Hui, *Shanghai Baby*, trad. Romer Cornejo y Liljana Arsovska, Barcelona, Planeta internacional, 2002.

6 Lu Shuyuan, "La introversión de la literatura china en los nuevos tiempos", *Revista literaria*, 18 de octubre, 1986 (en chino).

7 Consultado en www.85815.com/muzimei/23K.

8 "Gran discurso" se refiere a la manera de actuar en *Wulitou*.

9 Stephen Chow, estrella de cine de Hong Kong, se hizo famoso por su actuación en *Wulitou*. "Wulitou" significa "alejarse de la rutina y seguir por la libre en el proceso creativo".

10 Véase Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial: un intento de prognosis social,* Madrid, Alianza Editorial, 1991.

11 John Naisbitt, *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Live,* Nueva York, Warner Books, 1982. Alvin Toffler, *La tercera ola,* Barcelona, Plaza & Janés, 1984.

12 *Obras selectas de Marx y Engels*, vol. iv, Renmin chubanshe, 1972, pp. 339-347 (en chino).

13 Gabriel García Márquez, discurso *La soledad de Latinoamérica*, Estocolmo 1982 (en chino).

14 Derek Walcott, *What the Twilight Says*, Nueva York, Garrarm Straus & Gi-roux, 1998, p. 37.

15 Karl Marx, *El capital*, vol. i, Renmin chubanshe, 2004, p. 874 (en chino).

16 Wang Jian, "Nuevas formas del capitalismo contemporáneo, una exploración inicial", *Revista Temas culturales*, núm. 12, 2008, p. 19 (en chino).

17 Chen Ran nació en Beijing en 1962. Es autora de un buen número de novelas cortas y ha sido galardonada con diversos reconocimientos, como el Premio de Creación Artística para Escritoras Chinas Contemporáneas. Catalogada como una escritora de vanguardia por John Howard-Gibbon, su traductor y comentarista, Chen se ha mantenido al margen de las tendencias oficiales de la literatura de su país. Después de las críticas favorables que recibió en los ochenta, Chen ha orientado su estilo literario hacia la exploración psicológica y filosófica de la soledad, el sexo y la vida misma. Los personajes de Chen oscilan entre "la vida soñada" y "la realidad vivida", entre la modernidad, el atraso, lo nuevo y lo pasado, en pocas palabras, en la complejidad de China contemporánea. Entre sus novelas, muchas de ellas traducidas a diferentes idiomas, destacan: *Brindemos por el pasado (yu wangshi ganbei), La bruja y la puerta de sus sueños (wu nü yu ta de meng zhong zhi men), La mujer calva tiene nueve meses sin salir (tutou nü zou bu chu lai de jiu yue), Nacimiento de un hombre hueco (kong xin ren de dansheng), Vida privada (si ren shenghuo)*, entre otras. *Eclosión* se publicó por primera vez en marzo de 1995. Tomado de http://www.nzoye.com/xiandai/chenran-wj/001.htm.

18 Vestido estilizado de una sola pieza que se popularizó en China a fines de la última dinastía.

X. LA EXPERIENCIA DE LOS CHINOS EN MÉXICO, 1927-1960: RACISMO, EXPULSIÓN Y REPATRIACIÓN

Monica Cinco

Entre las múltiples experiencias de los chinos en México desde su llegada formal en el siglo XIX, las historias de expulsiones y repatriaciones masivas han constituido momentos importantes en la conformación y definición de sus comunidades en el país. Este trabajo analizará la nueva configuración de la presencia china en México a partir de dos momentos históricos: la deportación de 1930-1934 y las razones que la favorecieron, y el retorno de más de 300 personas, en 1960, como parte de un proceso mayor que permitió reconstituir las comunidades chinas en México durante la segunda mitad del siglo XX. En el texto se confirmará que las historias de los repatriados no sólo son producto del racismo mexicano exacerbado en momentos específicos y de la ambigüedad del gobierno para abordar el tema, sino elementos de una reconfiguración espacial, económica y social de los grupos chinos en México, ligada a la consolidación de la República Popular China.

Durante muchos años los temas principales de los estudios sobre chinos en México fueron el origen y consolidación de sus comunidades en el norte del país durante las primeras décadas del siglo XIX y los acontecimientos racistas en su contra. Desde los años noventa nuevos asuntos y propuestas de análisis han surgido para entender su presencia en México. La reproducción cultural de algunas comunidades chinas en el país, patrones migratorios contemporáneos y circuitos comerciales establecidos por los chinos forman parte de la nueva bibliografía sobre este grupo en México a través de la antropología, la sociología y la historia. Entre estos estudios, no vastos pero sí recientes, este trabajo intentará ofrecer información sobre una cuestión poco explorada: el ciclo migratorio de chinos, mexicanas y sus hijos, iniciado con las expulsiones de los años treinta, y el cierre aparente de este proceso con la repatriación de 1960.[1]

LA EXPULSIÓN DE CHINOS EN LOS AÑOS TREINTA

Las deportaciones de chinos de México en el periodo que nos ocupa fueron resultado de tres décadas de aversión hacia estas poblaciones en el país. Representaron la manifestación más concreta de un movimiento que desde 1911[2] empezó a concebirse como un deber en defensa de la patria y de la raza.[3] Su institucionalización en 1916,[4] a través de las ligas antichinas, y su expansión por el territorio nacional,lograron conjuntar los intereses de la sociedad civil y las autoridades municipales, estatales y federales, en diferentes momentos y por distintas razones, en contra de una población que, desde su arribo a México, había despertado opiniones encontradas.

En contra de los chinos y no de lo chino: las agresiones denominadas Movimiento Antichino Mexicano

Buena parte de la literatura producida sobre chinos en México se ha centrado directa o indirectamente en lo que diferentes autores han denominado el Movimiento Antichino Mexicano. Esta categoría y las explicaciones de su origen que la bibliografía ha dado y reproducido constantemente no permiten dilucidar con claridad que las causas que lo originaron están lejos de los factores económicos o sociales a los cuales se les adjudica su nacimiento y consolidación. El término Movimiento Antichino Mexicano ha servido para nombrar el conjunto de acontecimientos y discursos violentos hacia la población china del país entre 1911 y 1935, no sólo es utilizado por autores contemporáneos, sino también por aquellos que desde el inicio de las agresiones hacia este grupo participaron activamente y las promovieron. Este concepto, a pesar de su uso generalizado por autores e investigadores sobre chinos en México, resulta confuso en dos sentidos. Por un lado, generaliza hechos ocurridos en ciertas regiones del país y no en el territorio nacional. Y si bien alcanzó algunas de las principales ciudades del centro y del sur, y logró una disminución considerable de la población china en México, no se manifestó con la misma intensidad en todo el país ni tuvo el mismo apoyo que en los estados norteños. Por otra parte, el término expresa hostilidad hacia lo chino, cuando el rechazo era hacia lo que se representaba, imaginaba e identificaba como “lo chino” cercano y no hacia lo que las poblaciones mexicanas de principios del siglo XX identificaban como la cultura y sociedad china en general. Sabemos que las relaciones entre

México y China no eran estrechas y que se sostenían a partir del intercambio de la plata mexicana que, desde siglos antes, circulaba en el Imperio. Sin embargo, el imaginario sobre China como cultura y como país no era negativo, o por lo menos no se correspondía con el desprecio que las poblaciones mexicanas manifestaron hacia los chinos más próximos.

El respeto hacia la cultura de uno de los imperios más antiguos del mundo se transformó en aversión cuando se tuvo cerca; se admiraba la China imperial, pero se menospreciaba aquello que en el contexto cotidiano e inmediato no presentara referentes cercanos y reconocibles. Al no encontrar en el grupo algún elemento identitario común o próximo, se les colocó en posición de inferioridad. Se atacó a una población que económicamente no era poderosa, aunque buena parte de los argumentos para excluirlos se justificó a partir de su aparente control económico del norte del país. Se agredió a comunidades políticamente débiles: por un lado, China experimentaba problemas políticos y sociales muy severos, por lo que no podía atender las necesidades de sus nacionales en el exterior, y por otra parte, las comunidades chinas en México no estaban vinculadas a ningún círculo de poder que las protegiera o detuviera los ataques hacia ellas.

Otra de las problemáticas que la literatura sobre el tema presenta es la explicación de las causas que originaron las agresiones a las comunidades chinas del periodo mencionado. Factores económicos y sociales, como el nacionalismo o las repatriaciones de mexicanos de Estados Unidos entre 1929 y 1934, se han esgrimido como las principales causas de 30 años de repudio hacia los chinos; sin embargo, aunque estos acontecimientos agudizaron las agresiones —y se exacerbaron por la crisis económica y por el proceso de consolidación del Estado mexicano—, no surgieron a partir de ellos. Al no expresar con claridad que los hechos ocurridos en las primeras tres décadas del siglo XX no fueron de rechazo a lo desconocido lejano, sino a lo diferente cercano representado por los migrantes chinos y todo lo que significaban, el concepto de Movimiento Antichino Mexicano será sustituido en este trabajo por el de *campaña racista y xenófoba hacia las comunidades chinas en México entre 1911 y 1935*, porque son precisamente el racismo y la xenofobia, traducidos en este contexto como el desprecio hacia un grupo considerado inferior por sus características físicas y el desdén de sus elementos culturales, y no el factor económico ni el nacionalismo excluyente, lo que explica la violencia física, discursiva y en

algunos momentos jurídica, hacia esta población durante los años señalados.

El desarrollo de la campaña racista y xenófoba contra comunidades chinas en México entre 1911 y 1935

Desde su llegada masiva a México, a finales del siglo XIX, los chinos fueron motivo de discusión entre las autoridades, la población civil y la prensa nacional. En 1874[5] el gobierno trataba el tema de la inmigración asiática, especialmente la china, y subrayaba la necesidad de fomentarla para resolver la carencia de mano de obra barata, y resaltaba su laboriosidad y docilidad.[6] Por otra parte, la prensa discutía los inconvenientes en razón de sus hábitos y costumbres. Estas imágenes de los chinos provenían de las experiencias de otras comunidades chinas en el mundo y no directamente de China. Los informes provenientes de Estados Unidos[7] y Cuba,[8] así como las noticias de los problemas de comunidades chinas en otros lugares, contribuyeron a construir un perfil negativo de ellos. Además, la idea positivista de finales del siglo XIX y principios del XX de modernizar el país en términos sociales, económicos, políticos, culturales y físicos, tomando como eje a Estados Unidos y algunos países europeos (Francia, Inglaterra, España), llevaron a considerar a los chinos no sólo como una población físicamente fea, sino inferior y, por lo tanto, no deseada. La discusión sobre los chinos como una amenaza potencial para el país se materializó en violencia cuando las sociedades de los lugares que poblaron los chinos los encontraron totalmente distantes a lo que esperaban de las poblaciones extranjeras. La descalificación física y cultural permaneció a lo largo del tiempo y construyó poco a poco los argumentos que en el siguiente siglo dieron fuerza al racismo y la xenofobia. Iniciado el régimen porfirista, los planes de progreso y modernización permitieron el ingreso legal de chinos al país para colonizar algunas regiones del norte mexicano durante el periodo 1884-1890. Una de las razones por las que se promovió la firma del Primer Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre México y China en 1899 fue regular la migración de chinos al país[9] que, para ese entonces, ya se introducían legal e ilegalmente.

La opinión generalizada al respecto no fue positiva. Durante las dos últimas décadas del siglo XIX se había consolidado ya una imagen de los chinos en el país que los presentaba como seres perversos, amorales, degradados por terribles enfermedades y refractarios a los valores del progreso y de la modernidad occidental.[10] La prensa y las autoridades pensaban que no era la población ideal para colonizar el país; sin embargo, era necesaria, porque ni estadounidenses ni europeos —los migrantes ideales para la élite porfirista— se vieron atraídos por los incentivos gubernamentales ofrecidos para la colonización y porque los chinos eran los únicos dispuestos a trabajar largas jornadas por bajos salarios. Entrado el siglo XX, la imagen negativa prevaleció. La llegada de Plutarco Elías Calles a la Presidencia, y su periodo como jefe máximo de la política nacional, sirvió para reforzar en relación con los chinos, un movimiento ya consolidado e institucionalizado, y para utilizar la estructura jurídica del Estado en todas sus formas en contra de las comunidades chinas. Con Calles, los deseos de expulsarlas del territorio nacional se materializaron de forma masiva.

Ni nacionalismo excluyente ni control económico como causas de las agresiones hacia los chinos

Los chinos en la construcción del Estado nacional mexicano

Los prejuicios respecto a los chinos en el territorio nacional se desarrollaron con más fuerza en el norte del país. Para Gómez Izquierdo, quien ha construido uno de los principales argumentos sobre el origen de las agresiones, los acontecimientos ocurridos en los años diez, veinte y treinta del siglo XX fueron una combinación de intereses económicos de la clase media, una nueva conciencia mestiza entre los miembros de esta clase, e ideas racistas nacidas de la lejanía cultural en relación con el grupo en cuestión. Según el autor, el antichinismo fue el mecanismo para consolidar el poder político de un grupo específico, el Grupo Sonora, y alcanzar el arraigo social de su proyecto de unificación nacional entre las diferentes clases sociales: el odio a los chinos funcionó como palanca al fomentar la cohesión de los mexicanos y fortaleció un sentimiento de

identidad nacional.[11] La afirmación de Gómez Izquierdo de que la élite surgida de la Revolución encontró un elemento unificador para consolidar su proyecto nacional en el odio a los chinos, hay que entenderla con reservas, porque fue consecuencia y no causa de las agresiones. Concordamos en que el sentimiento racista y xenófobo hacia los chinos existía desde su llegada al país y que creció conforme las poblaciones locales interactuaron con ellos; sin embargo, hay varios elementos que nos permiten pensar que no fueron el detonador del sentimiento nacionalista posrevolucionario. Por principio, el rechazo de la época hacia lo extranjero no sólo incluyó a los chinos, sino que llegó a otros grupos, y contra ellos también se aplicaron las leyes de migración y trabajo que restringían su presencia en el país: españoles, americanos y judíos fueron igualmente objeto de agresiones. Los chinos fueron los más golpeados, pero no los únicos excluidos. Por otra parte, si bien el racismo y la xenofobia hacia los chinos se extendieron por diversas regiones, también es cierto que no en todos los estados se desarrolló con la misma intensidad. Sabemos que hubo ligas o comités nacionalistas en buena parte del territorio nacional, pero en algunos estados los ataques no tuvieron el apoyo de la población ni de sus autoridades, aun con presencia de grupos anticomunidades chinas en México.[12] En dichos estados el proyecto nacional construido a partir del odio a los chinos, como afirma Gómez Izquierdo, no tuvo sentido, porque el enemigo común no existía, ya sea por ausencia o porque no era percibido como en el norte.

En todo caso, si los chinos sirvieron como figura de alteridad para construir un proyecto nacional, su exclusión se manifestó abiertamente en discursos, embates y expulsiones a gran escala y de manera constante, únicamente mientras duró el maximato. La persecución de 1920 y 1930 fue resultado de los intereses del grupo cercano a Calles, debido a que éste logró consolidar su poder en la política nacional y porque él fue el promotor del racismo y la xenofobia hacia los chinos en Sonora. No es casualidad que ésa fuera la cuna de la violencia contra ellos, y que en el norte ocurrieran los principales ataques.

El racismo y la xenofobia lograron las expulsiones porque estaban bien organizados y porque la población los había interiorizado y extendido, principalmente en los estados mencionados, donde un discurso en contra de

los chinos, años antes de que sus principales promotores alcanzaran el éxito político nacional, comenzara a gestar y difundir su proyecto nacional. Con el Grupo Sonora en el poder, la población local que rechazaba a los chinos sabía que contaba con el respaldo de las autoridades en su aparente lucha por la defensa de la raza, la patria, los comerciantes y las mujeres. ¿Habría ocurrido lo mismo si otro grupo surgido de la Revolución hubiera sido el que controlara el destino del país? Probablemente la efervescenciaen contra de los chinos del norte del país hubiera estado presente, como se demostró en la matanza de Torreón de 1911 o en las discusiones entre los diferentes sectores en la prensa desde el siglo XIX, pero difícilmente habría alcanzado el respaldo estatal en todos los estratos si sus principales líderes no hubieran llegado a los cargos políticos que obtuvieron, ya que, una vez en el poder, Calles y su grupo no hicieron más que seguir con la misma línea racista que manifestaron en Sonora. No podemos, sin embargo, reducir las causas de estos acontecimientos únicamente a la aversión que Calles y sus seguidores sentían por este grupo, y mucho menos pensar que a partir de ellos se consolidó el poder político de este personaje para construir la identidad nacional. La construcción ideológica del racismo y la xenofobia que se manifestó no fue más que una forma sofisticada de disfrazar y justificar sentimientos de menosprecio a un grupo considerado inferior en todo sentidos.

¿Chinos ricos y poderosos?

Para Robert Chao, durante las tres primeras décadas del siglo XX, las reacciones de las poblaciones en las que vivían los chinos fueron diversas, pero respondían a la misma causa: culparlos de la difícil situación económica de sus habitantes. Este autor realiza su análisis a partir de cuatro grupos de la sociedad mexicana: la clase baja de trabajadores y agricultores; clase media baja, conformada por comerciantes; la élite industrial y agrícola de la frontera norte y de algunos estados del trópico, como Veracruz, y las autoridades federales. Con excepción de los hacendados e industriales, para quienes los chinos representaban un amplio mercado de mano de obra barata que convenía a sus intereses económicos, para los otros tres grupos, eran una verdadera amenaza para los trabajadores y las mujeres: se les acusaba de malbaratar los trabajos al

contratarse por salarios muy bajos, por competir con las mujeres en actividades tradicionalmente desempeñadas por ellas y por no reinvertir sus ganancias en México, sino enviarlas a sus familias en China. Para este autor, la estrategia antipoblaciones chinas en México surgió de la frustración de la clase media baja de comerciantes al no poder competir exitosamente contra los comerciantes chinos.[13] Para Chao, mientras el descontento de las clases bajas en relación con los chinos se expresaba en protestas esporádicas y no organizadas, las reacciones de la clase media baja de comerciantes tomaron la forma de una campaña antichina bien organizada,[14] no sólo en Sonora, donde nació, sino en otros estados. Es interesante resaltar que el argumento económico de quienes abogaban por la expulsión de chinos de México es poco sustentable si tomamos en cuenta que la población china de todo el país únicamente representaba 0.1% de la población nacional, y que aun cuando se hable de una pequeña burguesía china en estados como Sonora,[15] no poseía grandes fortunas y, mucho menos, controlaba económicamente la región. Tenían una presencia mínima como prestadores de servicios en relación con la población local. En conjunto no representaban una fuerza influyente que compitiera con las clases medias, y a pesar que de existían bancos chinos y de que la literatura menciona las redes que los comerciantes chinos en México mantenían con sus pares de Estados Unidos, no había empresarios poderosos ni con capitales considerables que rivalizaran con las fortunas locales. Por otra parte, tampoco eran dueños de grandes extensiones de tierra expropiadas durante la Revolución, por lo que estaban muy lejos de ser la causa de los problemas económicos de las zonas donde convivían conpoblación mexicana.

La Gran Depresión de 1929: ¿Causa o pretexto?

En los años previos a las expulsiones masivas, el país enfrentaba una crisis financiera traducida en desempleo y malas condiciones de vida para su población producto de la Gran Depresión de 1929 en Estados Unidos. Los efectos en México de este hecho no fueron la causa, pero sí contribuyeron al dar argumentos a las campañas racistas y xenófobas que culpaban a los chinos de la falta de trabajo y de la grave situación económica de las

poblaciones donde estaban asentados. Nuevamente, no es casualidad que en los estados norteños tal argumento haya sido una de las principales banderas contra las comunidades chinas, ya que en estos lugares la crisis se agudizó ante la llegada de repatriados mexicanos de Estados Unidos por la falta de trabajo en el país vecino.

Los mexicanos que regresaron de Estados Unidos entre 1929 y 1934 exacerbaron el racismo hacia los chinos, lo cual favoreció directamente las expulsiones masivas de estas poblaciones. Las razones: ante la grave situación económica del país y la llegada de miles de desempleados, tanto el gobierno federal como los gobiernos estatales y municipales tenían que canalizar recursos para emplearlos o establecer programas de asistencia social, y esto generó las condiciones propicias para que la xenofobia se ocultara en argumentos en defensa de la población local que legitimaban sus agresiones a los chinos como actos patrióticos. El desprecio y el repudio de su presencia en el país se acentuó en todos los ámbitos: la gente los culpaba de no tener trabajo porque malbarataban la mano de obra y ocupaban empleos que ellos deberían desempeñar. Para las autoridades, la prioridad era apoyar a los mexicanos, y si éstos estaban siendo amenazados por un grupo de extranjeros indeseables, que además generaban múltiples problemas de salud y degeneraban la raza, lo correcto era echarlos fuera. Lo paradójico de estas repatriaciones fue, por un lado, que los chinos generaban sus propios trabajos a través del autoempleo o del acomodo de algún pariente en su pequeño comercio, lo que no representaba un ingreso considerable. Por otra parte, el regreso masivo de mexicanos y el apoyo gubernamental para reinsertarlos en la vida del país provocó la salida, aunque en menor escala, de dos de los grupos más vulnerables de la población mexicana: mujeres, a quienes los antichinos defendían en sus discursos, y sus hijos.

Las expulsiones, 1930-1934

Las expulsiones fueron la principal manifestación de la campaña racista contra las comunidades chinas en México entre 1911 y 1935. No hay una cifra oficial sobre el número de chinos desalojados durante 1930-1934. Sabemos que fue alta por los registros de algunas oficinas gubernamentales norteamericanas[16] y por diversos comunicados de las autoridades

consulares mexicanas y chinas en Estados Unidos, Japón y Hong Kong.[17] Si intentáramos acercarnos al número de chinos expulsados a partir de las fuentes disponibles, las cifras serían imprecisas porque, al analizar la información, es claro que en algunos casos se trata de las mismas personas y porque en otros, las fuentes podrían no ser confiables[18] y caer en la exageración.[19] Sin embargo, es a partir de estos mismos documentos como es posible reconstruir las secuencias y definir algunas de sus características.

Los expulsados: paradojas de la exclusión

Se trataba de población de raza china[20] entre los 30 y 60 años de edad, con 5, 10, 15, 20 años o más de residencia en el país. Algunos eran mexicanos por naturalización, aunque la mayoría de los casos documentados conservaba la nacionalidad china. Se dedicaban al comercio, la agricultura o eran empleados de pequeños comercios. Fue común, sin embargo, que en el momento de su detención y debido a las leyes en contra de la presencia china, muchos llevaran desempleados más de un año. Entre los casos registrados en los archivos históricos Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores, General de la Nación y de Estados Unidos, estudiados por Julia Schiavone, únicamente se localizaron testimonios transcritos de hombres chinos detenidos en Estados Unidos.[21] El 25 de julio de 1933, *El Continental*, diario de El Paso, Texas, publicaba un artículo titulado “El movimiento de la campaña antichina continúa en la República Mexicana”, en el que destacaba que se incluiría a las esposas de los asiáticos.[22] La violencia contra las mujeres casadas con chinos eran una realidad desde antes de que las agresiones hacia los chinos alcanzaran su punto más crítico con las expulsiones: igual que sus esposos,[23] fueron apedreadas en la calle; en algunos casos, desconocidas por su familia,[24] y sus hijos llamados escupitajos, errores de la naturaleza y resultado de la degeneración de las razas.

Hasta ahora no se han localizado fuentes que en el momento de las expulsiones hayan documentado la salida de mexicanas y sus hijos, pero se sabe, por informes posteriores, que estos hombres no iban solos, cientos de

ellos salieron del país acompañados de sus esposas e hijos mexicanos. Cuando ocurrieron las expulsiones, estas mujeres fueron despojadas de la nacionalidad mexicana y, arbitrariamente, las autoridades estatales les adjudicaron la china, por lo que en el momento de su salida se les documentó como chinas. Lo anterior pudo haber ocurrido para las que entraron de forma legal a Estados Unidos acompañando a sus esposos, y con más razón para quienes lo hicieron ilegalmente, lo cual podría explicar porqué los informes hablan sólo de chinos expulsados y no de sus familias mexicanas: al considerarlas chinas y enemigas de la patria por haberse casado con chinos, a pesar de todas las advertencias, no había razón para mantenerlas en el país ni hacer diferencias entre ellas y sus esposos en el momento de su salida. Lo urgente para las autoridades era deshacerse de aquello que mantuviera la presencia china en México, y estas mujeres y sus hijos indudablemente lo hacían.

Las expulsiones de chinos y sus familias mexicanas en el contexto de estos ataques ocurrieron en absoluta ilegalidad. Sin embargo, habría que hacer dos aclaraciones. Por principio, las mexicanas casadas con chinos no fueron directamente expulsadas. Si bien se les adjudicó la nacionalidad china cuando dejaron el país, no salieron solas con sus hijos rumbo a China, salieron siempre que estuvieran acompañadas de sus parejas chinas, es decir, ellas directamente no fueron obligadas por el gobierno mexicano a abandonar el país. Muchas lo hicieron porque no tenían forma de sobrevivir y mantener a sus hijos sin el apoyo de sus parejas, porque sus parientes les negaron apoyo o las desconocieron como miembros de la familia por haberse casado con chinos o porque no querían separarse ni de sus esposos ni de sus hijos.[25]

Por otra parte, al ser ilegales, las expulsiones no ocurrieron como política federal. Fueron diversos estados, con la indiferencia y a veces la anuencia del gobierno central, los responsables de ejecutar las expulsiones, no sólo entre estados, sino hacia Estados Unidos o directamente a China. Los estados con mayor concentración de chinos empezaron a restringir cada vez más la presencia de sus comunidades con el pretexto de aplicar tanto la Ley de Trabajo como el Código de Salubridad.[26] Una vez que las ligas antichinas sintieron el apoyo de la Secretaría de Gobernación, iniciaron las expulsiones de sus poblaciones chinas masivamente en 1930 y durante los

siguientes cuatro años. En 1931 se inició en Sonora la campaña antichina más fuerte registrada hasta ese momento: los promotores del racismo y la xenofobia se dedicaron a destruir y obstruir el comercio chino al impedir a la población que entrara a las tiendas de chinos y consumiera sus productos. Además, empezaron a expulsarlos hacia Sinaloa, Baja California Norte y Chihuahua, lo que generó molestias en las ligas antichinas de esos estados.[27] Finalmente, el Comité Directivo de la Campaña Nacionalista Pro Raza anunció serían expulsados del oeste y noroeste del país para el 30 de septiembre de 1933. Para 1934 las ligas antichinas de los estados norteños ya habían conseguido disminuir considerablemente el número de chinos en el país.

Las historias de racismo y xenofobia no concluyeron con la salida de cientos de ellos y sus esposas e hijos mexicanos. Fue el inicio de otra etapa de exclusión, esta vez a la inversa. Las mexicanas y sus hijos fueron objeto de malos tratos y humillaciones en el país de origen de los despreciados en México. Aunque el movimiento organizado perdió fuerza en 1934, y para algunos autores concluyó entre 1935 y 1936, los efectos no se resarcieron hasta tres décadas después, cuando un grupo de expulsados regresó al país con el apoyo del gobierno mexicano que antes les había dado la espalda.

La repatriación de chino-mexicanos de 1960

El proceso de repatriación de 1960 no se inició con la autorización del gobierno de Adolfo López Mateos para documentar al grupo; comenzó entre aquellos expulsados que, una vez en China, se encontraron con un ambiente hostil y empezaron a solicitar apoyo a las autoridades mexicanas, mientras en México continuaban echándolos. En un principio, la demanda de repatriación no ocurrió como una solicitud colectiva, sino como peticiones aisladas que lograron el retorno de algunos a finales de los años treinta, pero cuyo alcance fue limitado por lo reciente de las expulsiones y por la dispersión del grupo. Desde el comienzo la idea de repatriación funcionó como una estrategia de supervivencia para los expulsados y sus familias, pero las razones de las solicitudes del retorno en 1930 y en 1960 fueron distintas, porque los contextos cambiaron, pero sobre todo porque en los primeros años quienes solicitaron el regreso fueron las mexicanas expulsadas, y en la repatriación de 1960 fueron sus descendientes. Quienes

regresaron en 1960 no eran los mexicanos que se marcharon, como ocurrió en las repatriaciones de 1937-1938. El grupo estaba conformado, en términos culturales, por chinos de ascendencia mexicana más que por mexicanos de ascendencia china. Muchos de ellos salieron siendo niños no mayores de diez años o no nacieron en México.

1937-1938: la indiferencia del primer retorno

Desde 1931, el cónsul honorario de México en Shanghai, Mauricio Fresco, y el cónsul Manuel Tello en Yokohama, Japón, enviaban informes a la Secretaría de Relaciones Exteriores para comunicar las noticias que se publicaban en los principales diarios de esas ciudades sobre las expulsiones de chinos en México. También informaban sobre las dificultades que las mexicanas y sus hijos, que salieron de México acompañando a sus familiares chinos, estaban padeciendo. Fresco y Tello preguntaban qué autoridades deberían protegerlas y si ellos podían proporcionarles tarjetas de inmigración a las que no tuvieran pasaporte o identificación. Indagaban, además, la posibilidad de que ellos negociaran con compañías navieras descuentos en pasajes para estas mujeres y sus familias.

De acuerdo con los reportes de Mauricio Fresco, enviados entre 1932 y 1933, el ambiente en China para las mexicanas era muy hostil por la propaganda negativa que se hacía en la prensa local respecto a México, debido a las agresiones hacia los chinos.[28] Señalaba que estas mujeres, al llegar a China, se encontraban con que sus esposos se habían casado antes de ir a México y, por lo tanto, sus matrimonios eran anulados.[29] Solicitaba a las autoridades mexicanas que se avisara a las casadas con chinos que no viajaran a China porque estarían desprotegidas, y sugería a la Secretaría de Relaciones Exteriores que se hiciera algún acuerdo para que el gobierno chino se comprometiera a dar garantías a las casadas con chinos y los enterara para que supieran que sus esposas no estaban desprotegidas.[30] Las solicitudes de ayuda que recibían ambos funcionarios, o directamente el gobierno federal en México, no fueron infundadas. Según los testimonios encontrados en archivos históricos y recogidos por Julia Schiavone y por quien esto escribe, muchas mujeres mexicanas fueron relegadas como concubinas, enviudaron, fueron abandonadas o padecieron maltrato de sus

esposos y sus familias. Las razones del maltrato fueron varias: los chinos pudieron haberse sentido presionados por el regreso involuntario a un contexto al que ya no pertenecían. No olvidemos que muchos de ellos tenían hasta 20 años de residir en México y habían ya construido una vida fuera de sus lugares de origen. La correspondencia entre los cónsules Fresco y Tello, y de ambos hacia la Secretaría de Relaciones Exteriores, nos habla de la desesperación de estas mujeres por regresar a su país. Al verse solas o maltratadas, y con la diferencia de lenguas y costumbres, es entendible que constantemente solicitaran apoyo a los cónsules a su alcance. Fresco, principalmente, hablaba de la pobreza en la que algunas mujeres se encontraban y documentaba que esta situación no sólo ocurría en Shanghai, sino también en Cantón, Nanjing, Macao y Hong Kong.[31] Una vez terminado el maximato, el tema de las repatriaciones no fue central para el gobierno, pero sí había interés porque persistía un amplio temor a que se repitiera un regreso masivo de Estados Unidos, similar al de los años 1930-1933.[32] Para Cárdenas, la ayuda a cientos de mexicanos de Estados Unidos no fue prioritaria. Mucho menos lo fue el auxilio a un grupo menor de mexicanas en China; sin embargo, los fondos del Estado para el retorno de este grupo llegó como efecto del apoyo gubernamental a las repatriaciones de mexicanos de Estados Unidos.

En 1936, el gobierno cardenista creó en su administración pública la primer oficina para atender la repatriación, y en 1937 se inició un plan para reintegrar al país a los mexicanos que se encontraranen mala situación en el extranjero, principalmente a los residentes en Estados Unidos y Canadá.[33] Fue en este plan, donde sin ser prioridad, cupo el grupo de mexicanas en China. De acuerdo con el secretario de Gobernación de la época, se dispondría de un millón de pesos para la repatriación (no se especifica que nada más para las de Estados Unidos, pero por las circunstancias suponemos que así fue) y distribución de los repatriados en las zonas agrícolas que para tal efecto serían preparadas. En el caso de las mexicanas en China, hubo voces que expresaron abiertamente su rechazo o apoyo a la iniciativa del general Cárdenas de apoyar su retorno. Sin tener en la prensa la notoriedad de las discusiones sobre los repatriados de Estados Unidos, algunos periódicos publicaron notas en relación con el tema. *El Universal* y *El Excélsior*, meses antes del primer retorno de 1937, señalaban que era

urgente que el gobierno mexicano diera solución al problema de las mexicanas y sus hijos abandonados en China. La respuesta del gobierno, y en el contexto de la ayuda a los mexicanos en situación de pobreza y vulnerabilidad en Estados Unidos, fue enviar 94 000 pesos mexicanos al cónsul en Yokohama para repatriar, aproximadamente, a 400 personas. No sabemos qué gestiones se realizaron, pero la gente comenzó a llegar a México en varios grupos con destino, principalmente, a Sonora y Sinaloa. En 1937 un grupo de 89 mujeres y sus hijos partieron de Hong Kong y llegaron a Manzanillo, mientras otro grupo de 200 familias venía en camino.[34]

Por primera vez el gobierno respondía a las solicitudes de apoyo de las mexicanas en China aun con las campañas racistas y xenófobas vivas en contra de los chinos en México que, aunque ya sin la fuerza de los primeros años de la década, no dejaban de emprender acciones cuando podían. Las autoridades sanitarias de Manzanillo detuvieron a varias personas provenientes de China, simplemente porque eran familias de mujeres casadas con chinos.[35] En 1937, un médico escribió a las autoridades que las personas que regresaban portaban la epidemia del cólera a México. Estos argumentos, según Schiavone, se basaban en informes de enfermedades del sur de China, pero no se supo de ningún caso de mexicanas repatriadas con esta enfermedad.

Al igual que con las cifras de los expulsados, no sabemos el número exacto de los que regresaron, aunque tenemos la certeza de que muchos no volvieron porque no se enteraron del apoyo, porque no lograron demostrar su nacionalidad mexicana, porque al parecer la ayuda iba únicamente dirigida a aquellas familias que salieron por las expulsiones[36] y como en estas repatriaciones no se consideró a los esposos chinos, muchas mujeres no se registraron para no dejar a sus parejas en China. El apoyo estatal a los repatriados provenientes de Estados Unidos, y de paso a mexicanas de China, a través del plan de repatriación pudo haber ocurrido como medida precautoria del gobierno para no enfrentar un retorno masivo, como al inicio de la década. Un factor de presión para que sucediera, fue el respaldo ofrecido por el gobierno de Cárdenas a los exiliados españoles. Si el gobierno federal abría las puertas a cientos de refugiados españoles que huían de su país por la guerra civil, con más razón tenía que hacerlo con sus

ciudadanos en el extranjero en condiciones de pobreza. La opinión pública general criticaba la inmigración de extranjeros y el destino de recursos del erario federal para apoyarlos, mientras que mexicanos en el exterior no recibían ayuda. Nuevamente estos comentarios iban dirigidos a la búsqueda de auxilio para los mexicanos en el norte y no para las mujeres y sus familias en China; sin embargo, este contexto favoreció que fueran considerados dentro de la partida presupuestal y algunas familias regresaran.

Con el argumento de la falta de recursos y el fracaso de la colonia agrícola 18 de Marzo para restablecer a repatriados de Estados Unidos, en 1940 el gobierno de Cárdenas suspendió por completo el tema de las repatriaciones. Este hecho acabó con la posibilidad del retorno de más mexicanos de China. Las mexicanas y sus familias tuvieron que esperar más de veinte años para que se dieran de nuevo las condiciones para que el gobierno las auxiliara. Durante ese tiempo se interrumpió un proceso que no se cerraría hasta los años sesenta, con el regreso de un grupo que no fue el mismo que partió. Treinta años en China cambió por completo el perfil de los expulsados. A México llegarían chinos y no mexicanos, como veremos más adelante.

La repatriación de 1960

En noviembre de 1960 tres aviones, en diferentes días, llegaron a Guadalajara y Mazatlán provenientes de Hong Kong. Trasladaban a mexicanos repatriados de China después de casi treinta años de su salida del país. De acuerdo con los reportes de la prensa, sólo llegaron dos aviones de la aerolínea Panamericana vía Los Ángeles, uno con trece personas de Hong Kong y el otro con 113 mexicanos de Macao. Por testimonios de repatriados sabemos que no fueron dos, sino tres aviones con más de 100 personas abordo cada uno.[37] Asimismo nos enteramos de que no sólo llegaron algunas mexicanas que sobrevivieron tres décadas en China, sino también chinos de ascendencia mexicana y sus familias, ajenas totalmente al contexto nacional. En todos los casos venían a México en busca de una mejor calidad de vida y con grandes expectativas de su estancia en el país.

La llegada de este grupo de personas no constituyó un proceso natural en el ciclo de la migración mexicana. Este caso fue atípico y ajeno a los flujos migratorios de mexicanos en el extranjero, no sólo porque China no es destino primario de nacionales que migran, sino debido a las razones por las cuales ocurrió. Esta repatriación no formó parte de un movimiento circular de regreso a México, como ocurrió en las grandes repatriaciones promovidas por el Estado desde Estados Unidos. Las repatriaciones de mexicanos de China en los años treinta y sesenta fueron resultado de un hecho inusitado en la historia de las migraciones de nacionales al extranjero, porque fueron ocasionadas por la xenofobia hacia un grupo específico dentro del cual se incluyó a mexicanos, pero también porque muchos de los que llegaron en esta repatriación oficial fueron mexicanos sólo en el discurso y en el documento migratorio. En 1960 llegaron a México algunas mexicanas sobrevivientes de edad avanzada. Si consideramos el estrés al que se vieron sometidas por las guerras internas, el tipo de trabajo que desempeñaban y su calidad de vida, estamos hablando de una población con un gran desgaste físico y emocional. No fueron ellas quienes impulsaron directamente la repatriación. Para quienes sobrevivieron, el medio fueron sus hijos varones, para ese entonces hombres entre los 20 y 30 años de edad. Llama la atención que fueron los hombres y no las mujeres descendientes de los matrimonios entre chinos y mexicanas expulsados los que participaron activamente en las gestiones para el regreso. Lo anterior se explica por las circunstancias de la época y por el papel de las mujeres en el contexto en el que vivían. Muchas de estas descendientes ya no vivían en la casa materna ni estaban al cuidado de la madre. Algunas habían formado ya su propia familia y para ellas la opción del regreso durante la repatriación de 1960 ni siquiera fue contemplada. De hecho, varias se quedaron en China con sus familias, aun sabiendo que podían ser repatriadas por decisión propia, y algunas nunca pensaron en venir.[38] Muchos de estos hijos varones habían ya formado también sus propias familias, por lo que aquellos que lograron regresar lo hicieron acompañados de esposas e hijos chinos.

Es difícil establecer el perfil sociodemográfico de las familias que migraron; sin embargo, por las historias de vida sabemos que se trataba de un grupo compuesto por algunas mujeres mexicanas, en algunos casos sus esposos chinos, y por chinos. Éstos eran los descendientes de estos

matrimonios, en algunos casos nacidos en México, pero formados en China, sus esposas chinas, sus hijos y algunos amigos o conocidos del grupo que, sin tener ascendencia mexicana, encontraron en la repatriación la oportunidad de salir de su país. En esta repatriación fueron chinos los que vinieron a México. A diferencia del grupo expulsado y de los repatriados de los años treinta, en 1960 llegó a México un conjunto de personas que no conocían el país, pero para quienes representaba la oportunidad de una vida nueva. Sus referencias directas provenían de la madre o la abuela, pero muchos ni siquiera hablaban español; el catolicismo no significaba lo mismo que para sus figuras maternas, y mucho menos tenían un sentido de pertenencia a México. Para el grupo en general, la repatriación adquirió el sentido de una estrategia de supervivencia al contexto hostil que vivían en China. La identidad mostrada en el discurso respecto a México fue una forma de justificar la legitimidad del apoyo que solicitaban al gobierno mexicano.

Las familias chino mexicanas en Hong Kong y Macao

En este ambiente de carencia de trabajo, alimentos, persecuciones e inseguridad, muchas mujeres y sus familias buscaron trasladarse a Hong Kong y Macao. Ambos espacios, al estar fuera de la soberanía china durante el periodo que nos ocupa, representaban ambientes más seguros y culturalmente más cercanos, en los cuales las mexicanas podían negociar su estatus de extranjeras como no era posible hacerlo en China.[39] La presencia de diversos grupos de extranjeros, entre ellos de latinoamericanos y de misiones y congregaciones católicas, resultó un aliciente para que, entre 1930 y 1960, las mexicanas llegaran a estos lugares buscando refugio. Para cuando la repatriación de 1960 ocurrió, en Hong Kong y Macao estaban ya consolidadas redes de solidaridad y ayuda entre las familias de ascendencia mexicana. Estas redes estaban basadas en la consanguinidad, la amistad o el paisanaje, y se extendían a las comunidades de Cantón, en las cuales había parientes que no habían logrado salir del país. Para llegar a ambos protectorados, las mexicanas y sus descendientes tuvieron que solicitar permiso a las autoridades chinas. En algunas ocasiones lo consiguieron, pero en otras no. La falta de documentos fue un impedimento para salir de China antes, durante y

después de la repatriación y para que lo hicieran en conjunto. No son pocas las historias que nos hablan de familias que, en diferentes momentos, llegaban a Hong Kong y Macao y el grupo doméstico se separaba por periodos largos.

Aunque el ambiente en la isla y en el protectorado portugués fue más favorable que el contexto en China, las familias de ascendencia mexicana tuvieron que buscar la forma de sobrevivir. La mayoría sin recursos se empleó en servicios domésticos o en el comercio como empleados no calificados. Según Ramón Lay Mazo, era tal la visibilidad de la mala situación de las mexicanas y sus familias en Macao que, en los años cincuenta, era común entre los chinos el dicho "estar como mexicano" para describir una situación de pobreza y sin patria.[40]

El Club guadalupano y la Casa Ricci

Un elemento unificador sin el cual no pueden entenderse las redes de sociabilización del grupo, además del parentesco, el paisanaje y la amistad, fue la religión. Durante su estancia fuera de México las mexicanas mostraron una gran religiosidad católica, la cual no necesariamente transmitieron a sus hijos con la misma intensidad que ellas mostraban. Es común que los descendientes entrevistados caractericen a sus madres como "muy católicas". Las prácticas comunitarias del grupo ocurrían en la iglesia o en actividades relacionadas con ésta. En Hong Kong, la Asociación Hispanoamericana de Nuestra Señora de Guadalupe o "el Club guadalupano", como era conocido entre las familias chino-mexicanas, fue fundamental para crear las redes de sociabilidad y protección entre los miembros del grupo.

En Macao la Iglesia católica también fue relevante para el grupo de familias chino- mexicanas. En la sede de los jesuitas, conocida como Casa Ricci, el sacerdote Luis Ruiz, al que llamaban padre Luis, recibía y buscaba refugio para las latinas y sus familias que salían de China y llegaban al protectorado sin recursos o trabajo.Tanto la Asociación Hispanoamericana de Nuestra Señora de Guadalupe como el padre Ruiz fueron fundamentales para que la repatriación ocurriera. Por un lado, la Asociación sirvió como medio de difusión de noticias y permitía el encuentro y organización del

grupo que buscaba el retorno. Por su parte, el padre Ruiz apoyó en la redacción de cartas dirigidas al gobierno de Adolfo López Mateos en las que solicitaban ayuda para las familias en China.

Los principales actores durante la repatriación

Las familias chino-mexicanas de Hong Kong y Macao estuvieron en constante comunicación, no sólo porque se trataba de una red de familias con un origen similar, sino porque el tema de la repatriación se mantuvo presente entre ellos a lo largo de los años. Desde 1930 varias mexicanas no dejaron de enviar correspondencia a las autoridades para pedir apoyo para regresar.

No tenemos claras las razones por las cuales diversos actores de la sociedad civil en México se solidarizaron con las familias chinas de origen mexicano y apoyaron su demanda de repatriación. Uno de los grupos más activos fueron los clubes de Leones. En enero de 1960, un memorándum de la Secretaría de la Presidencia de la República informaba que el Club de Leones de Tampico había iniciado una campaña entre los clubes de Leones nacionales a favor de las familias de origen mexicano en Hong Kong y Macao, a fin de que se les concediera el permiso para entrar al país.[41]

La respuesta a las constantes cartas de los clubes de Leones fue que, desde junio de 1959, la Secretaría de Relaciones Exteriores había autorizado al encargado de negocios en Manila, Filipinas, para que trasladara a Hong Kong y a Macao y documentara a aquellas personas que habían comprobado su nacionalidad mexicana y manifestado sus deseos de ser repatriados.[42] Esta instrucción no trascendió hasta un año y cinco meses después. Desde la sociedad civil, los clubes de Leones no fueron los únicos en solicitar a las autoridades la repatriación. Teresa Tallien, de quien no se tiene más información, el 26 de febrero de 1960 escribía a Donato Miranda Fonseca, secretario de la Dirección de Servicios Consulares de la Secretaría de Relaciones Exteriores: “Me he hecho el propósito de resolver el problema angustioso de las mexicanas y sus hijos que desde el año de 1932 emigraron a Macao y Hong Kong. Las condiciones infrahumanas en que viven son inenarrables, y como su problema sólo se resuelve repatriándolas a ese movimiento migratorio que involucra aproximadamente a 300

familias, recurro a usted para que me ayude a resolverlo".[43] En 1957, familiares de algunos chino-mexicanos en China y personas interesadas en el tema también escribían a la Secretaría de Relaciones Exteriores y a la Presidencia de la República para solicitar su intervención y repatriar a las mujeres radicadas en Hong Kong y Macao.[44] Al parecer, el tema trascendió más allá de los directamente involucrados. En febrero de 1960 el embajador de México en El Cairo, Egipto, solicitaba informes a la Secretaría de Relaciones Exteriores sobre los trámites de repatriación de las familias mexicanas en China.[45] María Luisa León, viuda de Carriedo, conocida por los repatriados como "Mamá Carriedo", fue de una de las promotoras más activas en México. Enterada de la situación, desde 1956 mantuvo correspondencia constante con Ramón Lay Mazo hasta el día del regreso, incluso dio hospedaje a algunas personas en su pequeño departamento de la colonia Doctores y a algunos les enseñó a leer español.[46] María Luisa Carriedo también dirigió cartas al presidente solicitando "enmendar el error de la Revolución al haber expulsado a estas mujeres y sus hijos".[47]

Concepción Rodríguez, viuda de Aragón, estuvo en Macao en 1960. Sabemos que fue esposa de un importante empresario de Tampico y que en la primavera de 1960 viajó a Macao para encontrarse con algunas familias chino-mexicanas, y después de su viaje se mantuvo en comunicación con Ramón Lay Mazo. Ella también promovió entre algunos conocidos de su esposo en el gobierno la repatriación.[48] Para Ramón Lay Mazo, uno de los personajes centrales antes y durante la repatriación, la búsqueda del regreso se inició desde 1945. En un español formal e incluso sofisticado para alguien que no estudió en un país de habla española, describió a través de su correspondencia al gobierno mexicano la experiencia de las mexicanas y sus familias en China como trágica. Apelando a la *angustiosa y desesperante situación en la que se encuentran estas olvidadas y desprotegidas familias mexicanas*, pedía que se enviara a un representante consular "a fin de documentar a estos pobres nacionales, pues sólo así podrán ellos legalizar su situación de residentes ilegales ante las autoridades respectivas, y tener la posibilidad de salir de esta tierra, antes que los acontecimientos se precipiten y sea después demasiado tarde para tornar realizable esta obra imprescindible y urgente".[49]

Bernardo Bátiz Blancarte y su gestión como enviado del gobierno para lograr la repatriación

Con el argumento de repatriar mexicanos de China, finalmente la presión ejercida por las personas e instituciones mencionadas en México y por los repatriados en voz de Ramón Lay Mazo se lograron resultados. Después de casi treinta años, las autoridades retomaron el tema de la repatriación de los expulsados durante las campañas racistas y xenófobas de los años treinta. A principios de 1960 el gobierno de Adolfo López Mateos autorizó la documentación de las familias chino-mexicanas y, para ejecutarla, nombró al doctor Bernardo Bátiz Blancarte como enviado extraordinario, ministro plenipotenciario responsable de la repatriación. Debido a que en esos años México y China no mantenían relaciones diplomáticas, Bátiz viajó a Hong Kong acompañado de tres secretarias, dos de las cuales eran descendientes de chinos y hablaban cantonés, para iniciar el registro de los posibles repatriados. La noticia de la repatriación se difundió entre las familias chino-mexicanas. A través de la Asociación Hispanoamericana de Nuestra Señora de Guadalupe en Hong Kong, y de Ramón Lay Mazo y el padre Luis Ruiz en Macao, se enteraron de la presencia de representantes del gobierno mexicano para atender su solicitud de repatriación.

La oficina central de Bátiz, durante su estancia en China, se estableció en el cuarto 614 del hotel Sun Ya, en Koolong, Hong Kong.

El primer paso para informar a los interesados fue difundir una circular en español, portugués, chino e inglés en la que se ofrecía el apoyo del gobierno mexicano para la repatriación. La circular establecía que la comisión encabezada por el doctor Bátiz revisaría y decidiría quiénes serían los repatriados, y que el gobierno mexicano pagaría los gastos de los seleccionados sin la intervención o contribución de nadie. También informaba que ésta era la última oportunidad que tenían para regresar a México, porque el gobierno había decidido terminar definitivamente la repatriación y naturalización de mexicanos residentes en el Este y que la expedición de pasaportes y permisos para entrar a México se había cancelado, por lo que los mexicanos interesados debían entregar lo más pronto posible sus documentos y estar listos para viajar en el barco que saldría de Hong Kong en los próximos días.[50] Tanto en Hong Kong como en Macao la gente empezó a empadronarse. Varios problemas surgieron

conforme la gente se inscribía. El primero fue la identificación de las personas. Un pequeño grupo presentó actas de bautismo o tarjetas de su salida de México; sin embargo, la mayoría carecía de pasaportes o actas de nacimiento mexicanos, lo cual supuso una gran dificultad para las autoridades. El doctor Bátiz tenía como misión repatriar mexicanos de China, pero se enfrentó a la dificultad de decidir qué hacer con los que no habían nacido en México, los que no eran descendientes directos de los matrimonios chino-mexicanos, como las esposas de algunos miembros del grupo, sus hijos o los esposos chinos de las mujeres mexicanas que aún vivían. Al parecer, el inconveniente se centró en los esposos chinos, ya que en un principio Bátiz se mostró renuente a documentarlos.

En la sede de la Casa Ricci en Macao, el padre Luis Ruiz recibía a los solicitantes y les ayudaba a preparar sus papeles. Se dio a la tarea de bautizar a quienes no estuvieran bautizados para emitirles su fe de bautismo y a casar por la religión católica a los matrimonios chinos para darles constancias de identificación requeridas por las autoridades mexicanas.[51]

Es posible que a través de la Asociación Hispanoamericana de Nuestra Señora de Guadalupe o directamente en la oficina instalada por el gobierno mexicano en Hong Kong haya ocurrido lo mismo. Al registrar a las personas, el doctor Bátiz y sus acompañantes les entregaban un documento por persona, "la hoja verde", en la cual se especificaba el nombre del repatriado y su autorización para ingresar a México. En un principio, el grupo se trasladaría de Hong Kong a México por barco; sin embargo, debido a lo tardado del proceso, viajaron en avión, aunque sus pertenencias sí se embarcaron en un trasatlántico. Antes de su salida, las familias tuvieron que proporcionar una dirección en México y entregar su equipaje a una compañía naviera, el cual llegó meses después que ellas lo hicieran. No hubo boletos de repatriación. Los aviones que los trasladaron estaban designados exclusivamente para esta tarea, es decir, no fueron vuelos comerciales, sino contratados por el gobierno mexicano específicamente con este fin. Después de un largo trayecto de vuelo, los chino-mexicanos y sus familias arribaron a México en diferentes días de noviembre. Gerardo Auyóng y los Lay Mazo llegaron a Mazatlán, Sinaloa. Al bajar del avión, los trasladaron a un hotel donde las autoridades mexicanas les solicitaron la hoja verde y les entregaron 500 pesos por persona: "Pero 500 pesos a la gente que ha nacido aquí, los yernos no hay, los nietos no hay, pero los

hijos, los que fueron nacidos aquí, sí… Yo no tengo 500 pesos".[52] En el hotel también fueron revisados por doctores y algunos enviados al hospital de Zoquipan en Guadalajara, Jalisco, por presentar síntomas de tuberculosis. En esta institución permanecieron algunos meses en observación y tiempo después todos salieron sin ningún problema. No hubo una bienvenida oficial. Después del registro en el hotel y de la entrega de recursos para apoyar a las familias, cada grupo partió rumbo al lugar de origen de sus familias en México para iniciar una nueva vida en un país del que aparentemente se sentían parte, pero al cual no fue fácil integrarse.

CONSIDERACIONES FINALES

El principal triunfo de las campañas racistas y xenófobas en contra de los chinos en México fue haber desarticulado las redes de solidaridad y ayuda que habían formado en el país, ya que rompieron con un sistema de organización social que no sólo generaba sentido de identidad, sino que ofrecía protección a sus poblaciones en el territorio nacional. Al institucionalizarse y presentarse como un movimiento bien constituido, las ligas en defensa de la raza y de la patria desbarataron la estructura que había permitido el crecimiento de la población china en México, su vinculación con las comunidades chinas de Estados Unidos y la permanencia y visibilidad de estos grupos. Rotos los vínculos que los unían, los chinos que quedaron en el país perdieron presencia no sólo por seguridad, sino porque ya no había una base que los apoyara. Los chinos sabían que el país era un lugar inseguro y poco atractivo, lo cual quedó demostrado con el bajo crecimiento de la población china entre 1940 y 1960,[53] a pesar de que durante esos años hubo constantes salidas de chinos (sobre todo de Cantón, lugar de donde provenían históricamente los migrantes chinos a México) por las guerras en su país.

Las repatriaciones de mexicanos de China en 1937-1938 y 1960 fueron resultado de las presiones ejercidas por las familias chino-mexicanas residentes en China, sus familiares en México y algunos grupos religiosos y de la sociedad civil. En el primer periodo, la política estatal de repatriación de mexicanos de Estados Unidos fue un factor importante para que las autoridades canalizaran recursos de manera tangencial para el retorno de mujeres mexicanas en China. Sin ser prioridad, las primeras repatriaciones

oficiales desde China cupieron dentro del programa masivo de repatriación de mexicanos en el extranjero, principalmente de Estados Unidos y Canadá. Debido a la falta de recursos, a las aún vivas voces antichinas y al fracaso de los programas de repatriación, los apoyos para el regreso de China fueron suspendidos y dejaron sin posibilidad de retorno a cientos de familias chino-mexicanas. Durante las siguientes décadas, las familias en China no dejaron de insistir. Las difíciles condiciones en aquel país, derivadas de las guerras internas, la segunda Guerra Mundial y la instauración del régimen comunista, afectaron no sólo a los grupos de ascendencia mexicana sino a los chinos en general. Las familias que pudieron, se trasladaron hacia Hong Kong y Macao en busca de ambientes más seguros. En ambos protectorados establecieron redes a través del parentesco, el paisanaje y la amistad para sobrevivir. En términos generales, las condiciones de las familias chino-mexicanas fueron de pobreza, por lo que la idea de repatriación se transformó en un ideal para obtener una mejor calidad de vida. A diferencia de los repatriados en 1937-1938, el grupo que llegó a México en 1960 estaba conformado, en su mayoría, por chinos. Los descendientes de los matrimonios chino-mexicanos habían crecido y se habían formado como chinos, y en muchos casos llegaron acompañados de sus familias chinas.

La repatriación de 1960 fue posible gracias a la intervención de las representaciones de los clubes de Leones en el ámbito nacional y a su insistencia en apoyar la repatriación. También ocurrió merced a las gestiones realizadas por Ramón Lay Mazo y a la intervención de la Iglesia católica representada por la Asociación Hispanoamericana de Nuestra Señora de Guadalupe en Hong Kong, la Casa Ricci y al padre Luis Ruiz en Macao, y a la Catholic Welfare con sede en México, Estados Unidos y Macao. Estas instituciones y la presión ejercida por algunos individuos lograron que a principios de 1960 el gobierno de Adolfo López Mateos autorizara el registro de los repatriados a través del doctor Bernardo Bátiz Blancarte, quien viajó a Hong Kong para documentarlos. El grupo llegó en diferentes fechas durante noviembre de 1960 a Sinaloa y a Jalisco. Con una pequeña ayuda oficial de 500 pesos por persona nacida en México, los repatriados se dispersaron por el territorio nacional en busca de sus familiares y de una nueva vida.

BIBLIOGRAFÍA

Alanís Enciso, Fernando, *El gobierno de México y la repatriación de Mexicanos de Estados Unidos, (1934-1940),* tesis doctoral en Historia, México, El Colegio de México, 2000.

Chao Romero, Robert, *The Dragon in Big Lusong: Chinese Immigration and Settlement in Mexico, 1882-1940*, tesis doctoral en Historia, Los Ángeles, Universidad de California, 2003.

Gómez Izquierdo, Jorge, *El movimiento antichino en México (1871-1934): problemas del racismo y nacionalismo durante la Revolución Mexicana,* México, INAH, 1991.

Ham Chande, Roberto, "La migración china hacia México a través del Registro Nacional de Extranjeros", en María Elena Otta Mishima, *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, 1997.

Hu De-hart, Evelyn, "El desenvolvimiento de los chinos en Sonora", *Historia general de Sonora,* tomo IV, Sonora Moderno,1880-1929.

Lakowsky, Vera, *Vinculaciones sino-mexicanas: albores y testimonios (1874-1889)*, UNAM, México, 1981.

Loyola, Alberto, *Chino-mexicanos cautivos del comunismo: su repatriación fue una gran proeza*, México, Comité Pro Democracia Cristiana, 1960.

Pardinas, Felipe, *Relaciones diplomáticas entre México y China 1898-1948,* Archivo Histórico Diplomático Mexicano, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

Puig, Juan, *Entre el Río Perla y el Nazas: la China decimonónica y sus braceros emigrantes, la colonia china de Torreón y la matanza de 1911*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992.

Reyes Vega, Rossana, *Los chinos del Soconusco. El surgimiento de una identidad étnica entre inmigrantes,* tesis de licenciatura en Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1995.

Sandmeyer, Elmer Clarence, *The Anti-Chinese Movement in California,* University of Illinois Press, 1991.

Schiavone, Julia, *Traversing Boundaries: Chinese, Mexicans and Chinese Mexicans in the Formation of Gender, Race and Nation in the Twentieth-Century U.S.-Mexican Borderlands*, tesis doctoral.

ARCHIVOS HISTÓRICOS

Archivo General de la Nación, Presidentes, Adolfo López Mateos, V.C714, expediente 546.2/1.

Archivo Histórico Genaro Estrada, Secretaría de Relaciones Exteriores, expediente III-1729-17.

ENTREVISTAS

Jorge Cinco Sandoval, febrero de 1999, digital.

Clara y Rosa López Fregoso, febrero de 1999.
Clara López Fregoso, 2007, octubre de 2008, digital.
Padre Luis Ruiz y madre Verónica, julio de 2008, digital.
Adrián y María Asunción Lay Ruiz, octubre de 2008, digital.
Gerardo Eduardo Auyóng, octubre de 2008, digital.

NOTAS

1 Las expulsiones y repatriaciones de chinos en México no son del todo desconocidas por quienes han desarrollado investigaciones sobre el tema. Jorge Gómez Izquierdo, en su trabajo pionero sobre las agresiones hacia estos grupos en el país, abordó el asunto. En *El movimiento antichino en México (1871-1934): problemas del racismo y nacionalismo durante la Revolución Mexicana* (México, INAH, 1991) explica las expulsiones a partir de un nacionalismo excluyente. Para el autor, la identidad mexicana se construyó utilizando a los chinos como figura de alteridad, porque la elite de poder no encontró en ellos ninguna referencia que tuviera sentido para su proyecto nacional.

Alberto Loyola, en su texto periodístico titulado *Chino-mexicanos cautivos del comunismo: su repatriación fue una gran proeza* (México, Comité ProDemocracia Cristiana), publicado semanas después de la repatriación de 1960, ofreció testimonios de vida de los expulsados en China y su proceso de repatriación. Este trabajo es valioso como nota periodística; sin embargo, refleja el temor mexicano de la época ante el avance del comunismo, por lo que tiende a victimizar a los repatriados y a describir a China y al comunismo como escenarios negativos.

La tesis doctoral en Historia de Julia Schiavone, *Traversing Boundaries: Chinese, Mexicans and Chinese Mexicans in the Formation of Gender, Race and Nation in the Twentieth-Century U.S.-Mexican Borderlands*, no sólo es el estudio más completo realizado hasta el momento sobre las expulsiones y repatriaciones de chinos, mexicanas y sus hijos, sino el trabajo que ofrece una línea de investigación metodológica para abordar el tema. Para la autora, la experiencia migratoria de las familias chino-mexicanas es un ejemplo de cómo se reproduce la identidad mexicana en la diáspora y de cómo las marcadas diferencias de género y la identidad del grupo expulsado se mantuvieron presentes a pesar de la situación de liminalidad en la que se encontraban.

2 Para autores como Jorge Gómez Izquierdo (*op. cit.*) y Juan Puig, *Entre el río Perla y el Nazas: la China decimonónica y sus braceros emigrantes, la colonia china de Torreón y la matanza de 1911* (CONACULTA, México, 1992, p. 321), el movimiento antichino en México se inició en 1911, con la matanza de chinos en Torreón, Coahuila, a cargo de las fuerzas revolucionarias maderistas.

3 Uno de los principales argumentos de las campañas nacionalistas antichinas era defender la raza mexicana de posibles degeneraciones físicas, resultado de los matrimonios entre chinos y mexicanas, y defender al país de la amenaza china en términos económicos por su aparente control del comercio.

4 Para Robert Chao Romero, el Movimiento Antichino Mexicano se institucionalizó en 1916, en una reunión de la clase media baja de Magdalena, Sonora, para organizar por primera vez campañas en contra de los chinos. En esta junta, celebrada el 5 de febrero de 1916, un grupo de pequeños comerciantes evaluó el impacto del comercio chino en su municipio y estableció una organización llamada "Junta comercial y de hombres de negocios", a través de la cual manifestaron sus quejas en contra de los chinos. Chao Romero, *The Dragon in Big Lusong: Chinese Immigration and Settlement in Mexico, 1882-1940*, tesis doctoral en Historia, Universidad de California, Los Ángeles, 2003, p. 332.

5 Intereses económicos relacionados con la baja del valor de la plata mexicana en los mercados asiáticos y la legalización de la colonización asiática, especialmente de chinos, motivaron la asistencia de representantes del gobierno mexicano a una reunión internacional científica en Japón. Tanto la participación de los mexicanos como el tema de la inmigración de chinos a México fue ampliamente discutido por la prensa de la época. Vera Lakowsky, *Vinculaciones sino-mexicanas: albores y testimonios (1874-1889)*, UNAM, México, 1981, pp. 261, 75-86.

6 Gómez Izquierdo, *El movimiento antichino…, op. cit*., p. 45.

7 En 1882 en Estados Unidos se aprobó un Acta de Exclusión en contra de la población china. Se le acusaba de competir deslealmente con los trabajadores americanos, de propagar el consumo del opio entre la población, etcétera. Para mayor detalle sobre el Movimiento Antichino en Estados Unidos, puede revisarse, Elmer Clarence Sandmeyer, *The Anti-Chinese Movement in California,* University of Illinois Press, 1991, p. 135.

8 El gobierno mexicano resaltaba la laboriosidad de los chinos de Cuba, pero sabía que muchos de ellos habían sido expulsados por su participación en las luchas de la isla por su independencia de la Corona española.

9 Valdés Lakowsky, Vera, *Vinculaciones sino-mexicanas, Albores y testimonios (1874-1889),* UNAM, México, 1981, pp. 106-112.

10 Gómez Izquierdo, *El movimiento antichino…, op. cit*., p. 62.

11 *Ibid.,* p. 131.

12 Uno de estos casos es el de los chinos en el Soconusco, Chiapas, donde sí disminuyó la presencia china durante la década de los años treinta, pero donde la posición de las autoridades fue positiva hacia los chinos, por lo que la Liga Antichina local no tuvo el éxito que en el norte del país. Rossana Reyes Vega, *Los chinos del Soconusco. El surgimiento de una identidad étnica entre inmigrantes,* tesis de licenciatura en Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1995, p. 197.

13 Chao, *The Dragon in Big Lusong…, op. cit.,* p. 248.

14 *Ibid.,* p. 246.

15 Evelyn Hu De-hart, "El desenvolvimiento de los chinos en Sonora", *Historia general de Sonora,* t. IV, Sonora Moderno: 1880-1929, p. 129.

16 Según el registro de la Corte de Distrito de Arizona, entre junio de 1931 y febrero de 1932, 559 chinos fueron aprehendidos en Nogales, Arizona, por entrar ilegalmente a Estados Unidos. Schiavone, *Traversing Boundaries…*, *op. cit*., p. 128.

17 En un memorándum de mayo de 1933, enviado por el embajador Daniels de Estados Unidos al ministro de Relaciones Exteriores, el doctor Puig Casauranc, informaba que entre 1931 y 1933, 2 763 chinos habían sido deportados por Estados Unidos con una partida de 360 000 dólares. No queda claro si todos los chinos detenidos provenían de México; sin embargo, por el contexto y tono de la carta, pudiera haber ocurrido así. Este tipo de comunicaciones eran constantes entre los diplomáticos durante 1931 y 1933, no sólo para informarse del número de chinos que cruzaban ilegalmente la cerca fronteriza, sino para solicitar al gobierno mexicano que detuviera las expulsiones. Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico Genaro Estrada, Expediente III-1729-17.

18 Las cifras sobre el número de expulsados varían según quien las haya emitido. Por ejemplo, en un informe de mayo de 1933, dirigido al secretario de Relaciones Exteriores, Rodolfo Elías Calles, gobernador de Sonora, afirmaba que en promedio entraban a Estados Unidos, a través de su estado, de 8 a 10 chinos diarios, que, de ser cierto, elevaría la cifra proporcionada por el embajador de Estados Unidos mencionada en la nota anterior. Secretaría de Relaciones Exteriores, AHGE, Expediente III-1729-17.

19 En 1933 la prensa de Shanghai reportaba que se había dado la orden de salida de México a 20 000 chinos, a más tardar el 31 de julio de ese mismo año. Sin embargo, la población china registrada oficialmente en el país no llegaba a las 16 000 personas.

20 En las entrevistas de las autoridades norteamericanas con los chinos detenidos, tanto las versiones en inglés como las traducciones que se hicieron llegar a la Secretaría de Relaciones Exteriores, los interrogados respondían: “Soy de raza china”.

21 Salvo una excepción, en que el chino expulsado iba acompañado de su cuñada y sobrina, ambas de nacionalidad china, pero de quienes no se encontró testimonio.

22 Secretaría de Relaciones Exteriores, AHGE, Expediente III-1729-17.

23 De acuerdo con el testimonio de Wong Lu Hen, chino detenido en agosto de 1932 por ingresar ilegalmente a Estados Unidos, era común que a los chinos los apedrearan en la calle y que la policía los detuviera sin razón aparente. Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico Genaro Estrada, Expediente III-1729-17.

24 Testimonios recogidos por Monica Cinco a Zenona Sandoval y Jorge Cinco, 1999.

25 Zenona Sandoval y Jorge Cinco, entrevistas realizadas por Monica Cinco, 1999; entrevistas realizadas por Julia Schiavone, 2006.

26 Esta ley prohibía el ingreso a México de trabajadores extranjeros. Es muy claro que afectaba directamente a los chinos porque sus principales actividades en México eran laborales. El Código Sanitario prohibía la entrada a extranjeros enfermos de males adjudicados a los chinos, por lo que resultaba ser un pretexto para detener su inmigración.

27 Gómez Izquierdo, *El movimiento antichino…, op. cit*., p. 147.

28 Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico Genaro Estrada, Expediente III-11-43-9.

29 Felipe Pardinas, *Relaciones diplomáticas entre México y China 1898-1948,* Archivo Histórico Diplomático Mexicano, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, p. 474.

30 Pardinas, *op. cit.*, p. 479.

31 Pardinas, *op. cit.,* p. 428.

32 Fernando Alanís Enciso, *El gobierno de México y la repatriación de Mexicanos de Estados Unidos, (1934-1940),* tesis doctoral en Historia, México, El Colegio de México, 2000, p. 1.

33 Alanís, *op. cit.,* p. 161.

34 Schiavone, *Traversing Boundaries…*, *op. cit*., p. 171.

35 *Ibid.*, p. 177.

36 Como ocurrió en el caso de la familia de Ramón Lay Mazo, a la que le fue negado el apoyo de repatriación en estos años porque salieron de México antes del las expulsiones antichinas.

37 Entrevistas realizadas por Monica Cinco a Jorge Cinco, 1999; Clara López Fregoso, julio de 2008, y Gerardo Auyóng, octubre de 2008.

38 De acuerdo con el testimonio de Alfonso Wong Campoy, recogido por Julia Schiavone, sus hermanas estaban casadas y decidieron no venir. Guadalupe y Dora Cinco no se enlistaron en el momento de la repatriación porque ambas ya estaban casadas con chinos y no pudieron salir cuando las autoridades mexicanas documentaban a los repatriados. Guadalupe vino a México una década después. Para Dora, regresar a México nunca fue una opción. Testimonios recogidos por Monica Cinco, 2002, 2008, China y Ciudad de México.

39 Schiavone, *Traversing Boundaries…*, *op. cit*., p. 189.

40 Archivo General de la Nación, Adolfo López Mateos, V.C714, Exp. 546.2/1. Carta enviada por Ramón Lay Mazo al presidente Adolfo López Mateos, 21 de enero de 1959.

41 Archivo General de la Nación, Adolfo López Mateos, V.C714, Exp. 546.2/1. El documento está fechado el 27 de enero de 1960 en Palacio Nacional.

42 Archivo General de la Nación, Adolfo López Mateos, V.C714, Exp. 546.2/1. Documento firmado por Rafael Nieto, encargado del Despacho del Director General, Dirección General del Servicio Consular, 19 de febrero de 1960.

43 Archivo General de la Nación, Adolfo López Mateos, V.C714, Exp. 546.2/1, 26 de febrero de 1960.

44 Archivo General de la Nación, Adolfo López Mateos, V.C714, Exp. 546.2/1. Carta firmada por familiares de Rosario Luque de Chong y sus hijos, abril de 1957. Carta firmada por varias personas de Pichucalco, Chis., el 30 de junio de 1960; carta dirigida al presidente López Mateos y firmada por Juana Trujillo, viuda de Chui, solicitando la repatriación de sus hijos, 24 de mayo de 1960. Carta enviada a la Secretaría de la Presidencia y firmada por Sara Cantú, 21 de julio de 1959.

45 Archivo General de la Nación, Adolfo López Mateos, V.C714, Exp. 546.2/1, 17 de febrero de 1960.

46 Clara López, entrevista realizada por Monica Cinco, octubre de 2008.

47 Archivo General de la Nación, Adolfo López Mateos, V.C714, Exp. 546.2/1, 21 de enero de 1959.

48 Schiavone, *Traversing Boundaries…*, *op. cit*., pp. 209-210.

49 Archivo General de la Nación, Adolfo López Mateos, V.C714, Exp. 546.2/1. Carta de Ramón Lay Mazo dirigida a Adolfo López Mateos, 21 de enero de 1959.

50 Schiavone, *Traversing Boundaries…*, *op. cit*., p. 210.

51 *Idem*.

52 *Idem*.

53 Roberto Ham Chande, “La migración china hacia México a través del Registro Nacional de Extranjeros”, en María Elena Otta Mishima, *Destino México, Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, 1997, p. 180. En 1940 la población china en México era de 4 859 chinos; en 1950, de 6 173, y en 1960, de 5 081 personas.

ALGUNAS OBRAS PUBLICADAS DE FLORA BOTTON BEJA

LIBROS

Historia mínima de China (coordinadora), México, El Colegio de México, 2010.

China: su historia y cultura hasta 1800, México, El Colegio de México, 1984 y 2000.

"Prefacio, prólogo y selección", *Cuentos/Wang Meng,* México, El Colegio de México-Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, 1985 y 2002.

Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y sus cambios, México, El Colegio de México, 1993. Coautor: Romer Cornejo.

La dinastía Han, México, El Colegio de México, 1984. Coautores: Russel Maeth y John Page.

CAPÍTULOS DE LIBROS

"Confucianismo y budismo en China: entre la fe y la razón," en María del Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco Bengoa, *Teoría e Historia de las Religiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 159-179.

"Introducción a la civilización china", en Laura Rubio Díaz Leal, *China y Japón: modernización económica, cambio político y posicionamiento mundial,* México, ITAM, Miguel Ángel Porrúa, Programa de estudios de Asia Pacífico, 2008.

"Las mujeres y la igualdad en China. Una meta aún sin alcanzar", en Mónica I. Cejas (coordinadora), *Igualdad de género y participación política. Chile, China, Egipto, Liberia, México y Sudáfrica*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 63-74.

"Cambio social y cultura", en Romer Cornejo (coordinador), *China. Radiografía de una potencia en ascenso,* México, El Colegio de México, 2008, pp. 121-207.

"La sociedad china contemporánea: una visión general", en José Luis León (editor), *China en el siglo XXI. Economía, política y sociedad de una potencia emergente*, México, UAM, 2005.

"Revolución y cambio social", en Enrique Semo (coordinador), *Siglo XX. Revoluciones, sueños y pendientes,* México, Editorial Praxis/Gobierno del Distrito Federal, 2003, pp. 63-76.

"Los intelectuales chinos frente al poder y la globalización", en Eugenio Anguiano (coordinador), *China contemporánea: La construcción de un país, desde 1949*, México, El Colegio de México-Programa de Estudios APEC, 2001, pp. 285-305.

"El culto a los ancestros en China", en Mercedes de la Garza, Maria del Carmen Valverde Valdés (coordinadoras), *Teoría e historia de las religiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 1998, pp. 125-143.

"El precio de la rectitud. El intelectual como crítico en la China tradicional", en Taciana Fisac, *Los intelectuales y el poder en China*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 27-45.

"El amor y la literatura femenina en el Japón del siglo X", en Ryo-shiro Baba y Atsuko Tanabe (coordinadores), *Japón. Vecino país, distante y cercano a través de su historia*, Baja California, El Colegio de la Frontera Norte, 1996, pp. 17-23.

"China premoderna: diversidad dentro de la continuidad", en J. Daniel Toledo Beltrán (coordinador), *Asia y África en la historia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, pp. 79-97.

"La larga marcha hacia la igualdad. Mujer y familia en China", en Taciana Fisac (editora), *Mujeres en China,* Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1995, pp. 11-43.

"Zhang Boling: Educator and Patriot", en David Lorenzen (compilador), *Studies on Asia and Africa from Latin America*, México, El Colegio de México, 1990, pp. 9-24.

"Feminismo y estudios de la mujer en México (*Moxigede Nuquan Yundong he Funu* Yanjiu)", *Corrientes y estudios sobre la mujer en el mundo contemporáneo* (*Dandai shijie nuchao yu nuxue*), Henan, Editorial de la Universidad de Zhengzhou, 1988.

ARTÍCULOS

"Octavio Paz y la poesía china: las trampas de la traducción", *Estudios de Asia y África,* vol. XLVI, núm. 144 (1), México, El Colegio de México, 2011, pp. 269-286.

"La persecución de los chinos en México", *Estudios de Asia y África*, vol. XLIII, núm. 136 (2), México, El Colegio de México, 2008, pp. 477-486.

"Los viajeros que se quedaron: extranjeros en la Revolución china", *Estudios de Asia y África*, vol. XLII, núm. 133, México, El Colegio de México, 2007.

"La familia en China desde 1949", en Enrique Dussel Peters y Yolanda Trápaga Delfín, *China y México: implicaciones de una nueva relación*, México, Nuestro Tiempo La Jornada Ediciones, 2007.

"Mujeres, maternidad y amor materno en China tradicional", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVIII, núm. 2, México, El Colegio de México, 2003, pp. 345-364.

"Gao Xingjian, un escritor chino en el exilio", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVI, núm. 2, México, El Colegio de México, 2001, pp. 295-314. Coautor: Romer Cornejo.

"Un espacio propio: Nuevas interpretaciones sobre las mujeres en China tradicional", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVI, núm. 1, México, El Colegio de México, 2001, pp. 155-164.

"Familia y Estado en China y Singapur. Algunos puntos de comparación", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIV, núm. 3, México, El Colegio de México, 1999, pp. 455-482.

"El Reino del Medio y su relación con Asia", *Cuadernos de trabajo*. *Programa de Estudios APEC*, México, El Colegio de México, 1997, 20 pp.

"El confucianismo en los milagros económicos asiáticos", *Revista Iztapalapa*, núm. 42, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1997, pp. 117-134.

"Tempestad en un tazón de sopa de arroz", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, núm. 100 (2), México, El Colegio de México, 1996,pp. 255-270.

"Familia y cambio social", *Revista de Occidente*, núm. 172, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 1995, pp. 51-64.

“La mujeres y el milagro chino”, *Temas de Asia y África*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1995, pp. 115-123.

“El amor es cosa seria: El discurso oficial sobre el amor en China (1949-1979)”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXIX, núm. 3, México, El Colegio de México, 1994, pp. 385-400.

“El Budismo y la Crítica de la Escuela Ch’eng Chu”, *Revista de Estudios Budistas*, núm. 7, México, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, 1994, pp. 29-54.

“Criticando a la familia. Los intelectuales chinos de 1920 a 1940 discuten sobre la familia” (“Weiji Zhongguode Jiating: 1920-1940 Zhongguo zhishi fenzi lun jiating”, *Género en China* (*Xingbie yu Zhongguo*), Beijing, 1994.

“Las Analectas de Confucio: Gloria o lastre de la tradición china”, *Facultat d’Humanitats*, Barcelona, Universidad de Cataluña, 1994.

“Los judíos de Kaifeng”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXVIII, núm. 3, México, El Colegio de México, 1993, pp. 371-386.

“La familia en la China prerrevolucionaria”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXVII, núm. 1, México, El Colegio de México, 1992, pp. 101-131. Coautor: Romer Cornejo.

“El matrimonio arreglado en China” “(Wo Kan Zhongguo Zhenhun)”, *Colección de Estudios sobre la mujer* (*Funu Yanjiu Luncong*), núm. 3, Beijing, 1992, pp. 38-42.

“Vivienda y familia en China urbana contemporánea”, *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 6, núm. 1, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, 1991, pp. 187-207. Coautor: Romer Cornejo

“El dilema de un escritor chino”, *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, vol. XLV, núm. 479, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 61-63.

“Cambio y tradición en la familia china contemporánea”, *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, vol. XLV, núm. 474, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 33-37.

“Tradición y modernidad. Intelectuales chinos frente a la familia, 1920-1940”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXV, núm. 3, México, El Colegio de México, 1990, pp. 424-460. Coautor: Romer Cornejo.

“Corazones solitarios: Los anuncios matrimoniales y la elección de la pareja en China”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXV, núm. 1, México, El Colegio de México, 1990, pp. 83-104. Coautor: Romer Cornejo

“The Family at Stake: Chinese Intellectuals Discuss the Family. 1929-1940”, *Selected Papers in Asian Studies*, núm. 36, Michigan, Association for Asian Studies, 1990, Coautor: Romer Cornejo.

“Sexualidad en China”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXIV, núm. 80 (3), septiembre-diciembre 1989, pp. 425-444. Coautor: Romer Cornejo.

“Agnes Smedley: radical y feminista”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXIV, núm. 78 (1), México, El Colegio de México, 1989, pp. 146-153.

“La política de un solo hijo en China”, *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 4, núm. 2, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, 1989, pp. 343-376. Coautor: Romer Cornejo.

“La educación superior en China”, *Universidad Futura*, vol. 1, núm. 3, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989, pp. 41-51.

"Zhang Boling: Educador y Patriota", *Estudios de Asia y África*, vol. XXII, núm. 1, México, El Colegio de México, 1987, pp. 46-61.

"Wang Meng y la nueva narrativa china", *Estudios de Asia y África*, vol. XIX, núm. 2, México, El Colegio de México, 1984, pp. 193-201.

"La revolución cultural en carne propia", *Estudios de Asia y África*, vol. XVII, núm. 3, México, El Colegio de México, 1982, pp. 546-556.

"x Congreso Nacional de la Liga de la Juventud Comunista de China: Informe y comentarios", *Estudios de Asia y África*, vol. XVI, núm. 3, México, El Colegio de México, 1980, pp. 549-558.

"iv Congreso de Escritores y Artistas de la República Popular China: Informe y comentarios", *Estudios de Asia y África*, vol. XVI, núm. 2, México, El Colegio de México, 1980, pp. 356-375.

"La mujer en China", *Revista FEM*, Serie de 4 artículos, núms. 3, 4, 5 y 6, México, Difusión Cultural Feminista A. C., 1977/8.

"Wang Yang-ming, Un educador moderno del siglo XVI", *Estudios de Asia y África*, vol. XII, núm. 3, México, El Colegio de México, 1977, pp. 292-314.

"Algunas reflexiones en torno a los intelectuales chinos modernos", *Estudios de Asia y África*, vol. XI, núm. 3, México, El Colegio de México, 1976, pp. 305-324.

"El budismo y la crítica de la escuela Ch'en Chu", *Estudios de Asia y África*, vol. X, núm. 2, México, El Colegio de México, 1975, pp. 173-197.

"Ming T'ai-tsu: la educación para el despotismo", *Estudios Orientales*, vol. IX, núm. 1 y 2, México, El Colegio de México, 1974, pp. 132-154.

"China tradicional y el mundo", *Estudios Orientales*, vol. VII,núm. 1, México, El Colegio de México, 1972, pp. 77-91.

"No todos los chinos eran mandarines: los siete sabios del bosque de bambú", *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, pp. 32-38.

TRADUCCIONES DEL CHINO CLÁSICO

"Mo-zi: 'El amor universal' ", *Estudios Orientales*, vol. VI, núm. 2, México, El Colegio de México, 1971, pp. 163-180.

"Bo Xing-jian: 'La historia de Li Wa' ", *Estudios Orientales*, vol. V, núm. 3, México, El Colegio de México, 1970, pp. 261-267.

"Yuan Zhen: 'La historia de Yin-ying' ", *Estudios Orientales*, vol. V, núm. 1, México, El Colegio de México, 1970, pp. 59-75.

"Mencio: 'Sobre la naturaleza humana', *Estudios Orientales*, vol. IV, núm. 3, México, El Colegio de México, 1969, pp. 333-347.

"Xun-zi: 'La naturaleza del hombre es mala', *Estudios Orientales*, vol. IV, núm. 2, México, El Colegio de México, 1969, pp. 205-217.

China : estudios y ensayos en honor de Flora Botton,
se terminó de producir en marzo de 2012, en México, D.F.
Portada: Pablo Reyna.
Producción: Marina Núñez.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

El estudio de la lengua y la cultura chinas constituye una tecnología humanística compleja y absorbente que es, no obstante, importante y necesaria para todos los pueblos modernos [...] Los estudios chinos son obviamente esenciales para comprender los problemas modernos de China y saber cómo encararlos. Pero la principal razón para el estudio de la historia y la cultura de China es incluir a la cuarta parte de la humanidad [...] en nuestro cuadro de la escena humana, y así abarcar el horizonte completo de la experiencia de la humanidad.

John King Fairbank y John M. Lidbeck

Este libro abarca diversos temas de la historia y de la situación contemporánea de China. Surgió de los varios proyectos de investigación llevados a cabo a partir del núcleo de estudios académicos sobre China fundado por la profesora Flora Botton Beja, en El Colegio de México. Todos los autores que participan en el volumen fueron en algún momento sus estudiantes. Son sólo un pequeño grupo de sus discípulos, quienes prepararon los textos para esta obra como un homenaje al trabajo de investigación y docencia de la profesora Flora Botton Beja.

EL COLEGIO DE MÉXICO