



América Latina y el Caribe - China

Historia, cultura y aprendizaje del chino 2019

Liljana Arsovka
Coordinadora





América Latina y el Caribe - China

Historia, cultura y aprendizaje del chino 2019

Liljana Arsovska
Coordinadora

Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China

Dr. Enrique Dussel Peters	Coordinador General y Coordinador del eje temático Economía, comercio e inversión
Dr. José Ignacio Martínez Cortés	Coordinador del eje temático Relaciones políticas e internacionales
Dra. Yolanda Trápaga Delfin	Coordinadora del eje temático Recursos naturales y medio ambiente
Dra. Liljana Arsovska	Coordinadora del eje temático Historia, cultura y aprendizaje del chino

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

Unión de Universidades de América Latina y el Caribe

Dra. Dolly Montoya Castaño	Presidente
Dr. Roberto Escalante Semerena	Secretario General

<http://www.udual.org>

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Enrique Graue Wiechers	Rector
Dr. Leonardo Lomeli Vanegas	Secretario General
Ing. Luis Álvarez Icaza Longoria	Secretario Administrativo
Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa	Secretario de Desarrollo Institucional
Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo	Secretario de Prevención, Atención y Seguridad Universitaria
Dra. Mónica González Contró	Abogada General

Centro de Estudios China-México

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

América Latina y el Caribe - China. Historia , cultura y aprendizaje del chino 2019

Liljana Arsovska	Coordinadora
Horacio Almada Anderson y Víctor Manuel Sánchez Sánchez	Edición
Socorro García Rojas	Diseño y formación de interiores

DR©

Unión de Universidades de América Latina y el Caribe
Ricardo Flores Magón No. 1 Int. Piso 9, Col. Nonoalco Tlatelolco
Del. Cuauhtémoc, C.P. 06995

Ciudad de México

Primera edición: enero 2020

ISBN: 978-607-8066-53-7

“Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales”

Impreso y hecho en México/Printed and made in Mexico



América Latina
y el Caribe - China
Historia, cultura
y aprendizaje del
chino 2019

Liljana Arsovska
Coordinadora

Índice

Introducción 11

Índice

SECCIÓN 1

Investigación, historia y pensamiento

Los nobles hereditarios (*zhūhóu*, 諸侯) en el gobierno
y en el discurso político de China imperial temprana 19
Ignacio Villagrán

.....

La visión de Mao Tse Tung acerca de la dialéctica 35
Flor de María Balboa Reyna

.....

El nuevo confucianismo y la mujer en China. 53
Una crítica a las ideas preconcebidas
Mariana Escalante

SECCIÓN 2

Lengua, literatura y arte

Análisis léxico-conceptual del discurso “filolibrecomercial” de Xi Jinping
Ricardo Arriaga Campos 75

La teoría de la gramaticalización “语法化” y el carácter “所”: un método para su enseñanza a hispanohablantes
Omar Pérez Rizo 95

Eficacia y limitación comunicativa de los “neo-jeroglíficos” en *Book from the ground*
Cheng Li 109

Análisis estructuralista de la enseñanza de caracteres chinos desde el enfoque de comparación entre el chino y español
Ying Liu 121

Análisis de errores en el orden de los modificadores adverbiales del chino en la adquisición de estudiantes hispanohablantes
Yan Ni 137

Temporalidad y causalidad: análisis contrastivo entre “cuando” y “的时候” <i>Shan Pingfan</i>	153
.....	
La complejidad de la traducción al español de algunos capítulos del <i>Tao Te Ching</i> de Laozi <i>José Augusto Salazar Carbonell</i>	173
.....	
De <i>Ding Ling</i> a <i>Zhang Jie</i> , voces femeninas en la literatura china <i>María Rosario Blanco Facal</i>	189
.....	
Jia Pingwa – La flor suprema, ¿acaso un crimen se puede justificar? <i>Liljana Arsovska</i>	203
.....	
Análisis comparativo entre <i>Las coplas a la muerte de su padre</i> de Jorge Manrique y <i>Longang Qian Biao</i> de Ouyang Xiu <i>Mengzhen Jia</i>	215
.....	
La llegada de 1956: el modernismo socialista y los intercambios artísticos de China y México en la década de 1950 <i>Marisol Villela Balderrama</i>	231
.....	

SECCIÓN 3

Migraciones y comunidades

Vigencia del legado chino en la identidad cubana 253

Yanelda Caridad Acosta Estévez

.....

Historia y características de las migraciones chinas 269

hacia Argentina

Luciana Denardi

.....

La identidad latinoamericana en China: la comunidad católica 287
hispanohablante de Shanghái como factor de identidad cultural

Ricardo Omar Heredia Ortega

.....

El flujo migratorio China-México: recuento de la diáspora, 303
la inserción y experiencia de los chinos en el país

Luz Helena Rodríguez Tapia

.....

China no se olvida: estudio de una comunidad 321
de chinos descendientes en el Soconusco

*María Cristina Manzano Munguía, José Jorge Gómez Izquierdo
y Efraín Gómez Parra*

.....

SECCIÓN 4

Difusión

Literatura china en español: traducciones y libros
como cooperación internacional 343
Gloria Elena Bazán Barraza

Bi Feiyu, la construcción de un escritor chino estrella 351
Adriana Martínez González

Los alumnos de chino en un campamento de invierno. 359
Una experiencia
María de Lourdes Cuéllar Valcárcel

Motivaciones para estudiar el idioma chino en 375
el Instituto Confucio de la Universidad de La Habana
Aleagna Cabrera Milanés y Daianah Aida Liao Mendoza

Propuesta de esquema de anotación semántica para 387
el sitio web de la biblioteca digital del Instituto Confucio
de la Universidad de la Habana
Yorbelis Rosell León

Similitudes históricas y contrastes culturales entre culturas milenarias: China-Mesoamérica	403
<i>Victor Manuel Sánchez Sánchez</i>	

Sobre los autores	423
-------------------	-----

Introducción

La Red América Latina y el Caribe sobre China (ALC-China), con el tiempo y esfuerzo de los colegas del continente asiático y americano, que a la vez comparten la pasión y el interés en generar conocimiento, da a luz su cuarta publicación, producto de las ponencias presentadas en el IV Seminario de la Red ALC-China, que se llevó a cabo en el mes de mayo de 2018 en la UNAM.

El eje denominado *Historia, cultura y enseñanza del chino*, se complace en haber reunido 25 trabajos en este volumen.

La naturaleza incluyente, y muy diversificada, de este eje temático es englobada en su mismo título; y en esta cuarta edición nos permite realizar un experimento que consiste en dividir el volumen en dos partes: trabajos académicos, que cumplen con los parámetros de la investigación documentada y trabajos de difusión, que permiten desanchar los conocimientos sobre China; tan necesarios en este lado del planeta.

La Red, la UNAM que hospeda al Cechimex, el Colegio de México y otras instituciones académicas han generado –y generan– foros y publicaciones para presentar investigaciones académicas sobre China; mismas que, desafortunadamente, por su naturaleza muchas veces circulan entre los colegas del ramo y no logran permear a un público más amplio.

En el IV Seminario de la Red, particularmente, en el eje de nuestra participación, también se presentaron valiosos trabajos que contienen experiencias enriquecedoras, propuestas atinadas y mucha información con carácter de difusión, que en esta ocasión decidimos publicar en la segunda sección de nuestro libro, titulada *Difusión*.

La primera sección denominada *Investigación*, contiene 19 trabajos que tratan temas diversos tales como historia, filosofía y pensamiento, lengua, arte y literatura, comunidades producto de migraciones entre continentes, etc.:

(1) Ignacio Villagrán desglosa el concepto “诸侯”, al cual traduce como “nobles hereditarios”, y explica la importancia y la función de esta categoría en el gobierno y el discurso político de China imperial temprana.

(2) Reyna Balboa en su trabajo, además de subrayar la importancia de la figura de Mao Zedong en la conformación de la República Popular China, subraya la contribución de este pilar ideológico en la discusión sobre la dialéctica.

Este volumen contiene varios trabajos sobre lengua china y las dificultades intrínsecas en su aprendizaje.

(3) Liu Ying nos habla acerca de la enseñanza de los caracteres, sello principal de la lengua y el modo de pensar de los chinos, desde el enfoque de la comparación entre el chino y el español.

(4) Yan Ni ahonda en la sintaxis del enunciado chino y sus diferencias con la sintaxis del español. Estas diferencias –argumenta la autora– recaen, principalmente, en el orden casi fijo de los adverbios en la sintaxis china. El aprendizaje correcto de los “machotes” de los enunciados chinos le puede permitir al estudiante hispanoparlante dominar la sintaxis china y acelerar el proceso de aprendizaje.

(5) Fan Shanping, desde la perspectiva de la fonética, más que ahondar en la dificultad de pronunciar los sonidos inexistentes en el español, se centra en la naturalidad de la comunicación oral que depende, en todas las lenguas, en las pausas naturales relacionadas con las ideas.

(6) Omar Pérez Rizo profundiza en aspectos de “la gramaticalización” del chino y el significado y uso del carácter 所 (*suo*). El autor, por medio de ejemplos, detalla aspectos del uso y la función del este carácter cuya categoría oscila entre sustantivo, adverbio, y partícula.

(7) Ricardo Arriaga Campos, tal y como lo ha hecho en contribuciones previas a la Red, de nuevo nos impresiona con su *Análisis léxico conceptual del discurso “filolibrecomercial” de Xi Jinping*. El doctor Arriaga Campos, además de acuñar nuevas palabras en español, mediante la aplicación de metodologías y procedimientos de las ciencias duras, hace transparentar ideas e intenciones escondidas detrás de las palabras y en medio de las líneas.

La literatura y la traducción como puente fundamental entre dos culturas, es otro tema altamente representado en las ponencias.

(8) José Salazar Carbonell, con una gran elocuencia y capacidad didáctica, narra las dificultades de traducir un clásico de la talla de Daode Jing al español, y argumenta las soluciones que él propone.

(9) Li Cheng experto tanto en chino como en español y maestro en el análisis del discurso detrás del lenguaje escrito, auditivo y visual, magistralmente, describe los alcances y las limitaciones de los “neojeroglíficos” en *The Book from the Ground*.

(10) Liljana Arsovska, quien durante años se ha dedicado a la traducción de literatura contemporánea china, al hacer un análisis de las diferencias culturales englobadas en el chino y el español por medio de la traducción de *La flor suprema de Jia Pingwa*, arguye que esas diferencias son tan grandes que incluso obras contemporáneas chinas de autores vivos al ser traducidas al chino necesitan un prólogo que pueda fungir como preámbulo social y político de la obra.

(11) María Rosario Blanco Facal hace un recuento sobre la literatura escrita por mujeres desde Ding Ling, una gran escritora moderna hasta Zhang Jie, una reconocida escritora contemporánea de China.

(12) Jia Mengzhen nos regala una interesante comparación entre *Las coplas de la muerte de su padre* de Jorge Manrique y *Langang Qian Biao* de OuYang Xiu.

(13) Marisol Villela Balderrama presenta un excelente trabajo sobre los intercambios artísticos entre China y México en la década de los cincuenta en pleno modernismo socialista. Este trabajo es una clara muestra de que el establecimiento formal de relaciones diplomáticas entre dos países no es la premisa necesaria para un intercambio cultural significativo y fructífero.

Esta primera sección contiene también, varios trabajos sobre procesos de migración entre China y América Latina, tanto en el pasado como en el presente, que han dado lugar a la formación de comunidades con características particulares.

(14) Yanelda Caridad Acosta Estévez nos habla acerca del legado chino en la identidad cubana, mientras que (15) Ricardo Omar Heredia Ortega describe la identidad latinoamericana en China por medio de la comunidad católica hispanoparlante en Shanghái, como factor de identidad cultural.

(16) Luciana Denardi describe la historia y las características de las migraciones chinas hacia Argentina y (17) Efraín Gómez Parra, María Cristina Manzano Munguía y José Jorge Gómez Izquierdo presentan un estudio de casos sobre una comunidad de chinos descendientes en el Soconusco, Chiapas.

(18) Luz Elena Rodríguez Tapia escribe sobre los procesos de inserción y las experiencias de las comunidades chinas en México.

(19) Destaca el trabajo de Mariana Escalante sobre el confucianismo y la mujer en China actual: una crítica a las ideas preconcebidas. La autora argumenta que ni el socialismo ni la modernidad ha logrado erradicar juicios y prejuicios sobre la mujer, profundamente arraigados en la mentalidad china.

La sección *Difusión* cuenta con seis valiosas contribuciones

(1) Elena Bazán, editora de distinguida trayectoria, nos presenta el proceso de traducción, edición y publicación de literatura contemporánea china como muestra de cooperación cultural entre los pueblos.

(2) María de Lourdes Cuellar, a través de la narración de la experiencia de alumnos mexicanos en un campamento de invierno, logra

demostrar que los estudios de lengua son sólo el inicio de un largo proceso de comprensión de la “alteridad”.

(3) Aliagna Cabrera describe, vívidamente, las motivaciones para estudiar chino en Cuba y (4) Yorbelis Rosell León propone un esquema de anotación semántica para el sitio Web de la biblioteca del instituto Confucio en la Habana, Cuba.

(5) Adriana Martínez, traductora de varias novelas del afamado escritor chino Bi Feiyu, describe el uso de la publicidad en la construcción de “un escritor estrella” en China.

(6) Víctor Manuel Sánchez nos regala una interesante reflexión sobre las similitudes históricas y los contrastes culturales entre dos civilizaciones milenarias: China y Mesoamérica.

Esperamos que este volumen contribuya en conocer más sobre la historia, la cultura y la lengua china y se convierta en una invitación a ahondar en estos estudios, tan necesarios en vista del papel protagónico de China en los escenarios internacionales y su relación cada día más estrecha con la región de América Latina y el Caribe.

Liljana Arsovska
Coordinadora del eje temático
“Historia, cultura y aprendizaje del chino”
Red Académica de América Latina
y el Caribe sobre China

SECCIÓN 1

Investigación, historia
y pensamiento

Los nobles hereditarios (zhūhóu 諸侯) en el gobierno y en el discurso político de China imperial temprana

Ignacio Villagrán

1. Los nobles hereditarios en las dinastías pre-imperiales

Las dinastías pre-imperiales Shāng 商 (c. 1600-1046 a.n.e.)¹ y Zhōu 周 (1046-256 a.n.e.) lograron gobernar un extenso territorio por periodos de tiempo considerables. La base económica agraria, la estructura monárquica con base en el sistema de parentesco y la organización militar descentralizada permitieron su expansión territorial y consolidación política desde la segunda mitad del segundo milenio antes de nuestra era. No obstante, el grado de centralización administrativa, logrado por estas dinastías, ha sido foco de intensos debates. Uno de los aspectos centrales en estos debates se vincula a la figura de los nobles hereditarios o señores investidos de un territorio (*zhūhóu* 諸侯), que componían un elemento central en su esquema de gobierno.

Una definición concisa, pero no por eso menos precisa, de quienes eran estos *zhūhóu* es la que aporta la sinóloga Griet Vankeerberghen, quien sugiere que: “Los señores [lords] pueden definirse, básicamente,

1 En los textos clásicos, la dinastía Shāng aparece a menudo designada con el nombre de su última capital, Yin 殷.

como un grupo de gobernantes de carácter hereditario y semiautónomo, que gobernaban territorios potencialmente extensos en nombre del Hijo del Cielo (*tianzi* 天子)². No obstante, definir el alcance y los recursos de la administración de las dinastías de este periodo presenta un desafío considerable, por lo que conviene comenzar por esbozar una genealogía de su organización política e intentar sopesar la importancia de los nobles hereditarios en su consolidación.

En base a la distribución de los sitios arqueológicos y los registros disponibles de la dinastía Shāng, los expertos asumen que el territorio se dividía entre el área de la capital, la periferia inmediata y los territorios más allá del dominio del soberano.³ La capital era el centro político, religioso y económico. Allí se concentraban los recursos del gobierno Shāng, provenientes de las muchas ciudades amuralladas de la periferia. En los registros textuales encontramos frecuentes referencias a los territorios de más allá de las fronteras, las “cuatro regiones” (*sifāng* 四方) o “cuatro territorios” (*sìtǔ* 四土), que rodeaban al espacio central gobernado por la dinastía Shāng (*Zhōng Shāng* 中商).⁴

El célebre sinólogo Leon Vandermeersch señala en su estudio sobre el “feudalismo” chino, que no había en la dinastía Yīn una noción clara de división administrativa. A partir del análisis de las inscripciones en huesos oraculares, Vandermeersch concluye, enfáticamente, que no se ha encontrado evidencia que permita afirmar que la división en circunscripciones administrativas haya estado presente durante el periodo Yīn, sino que más bien los registros indican que las casas nobles que ocupaban el territorio se ligaban con la realeza de la capital a partir

2 “Lords can be loosely defined as a group of hereditary and semi-autonomous rulers who, in lieu of the Son-of-Heaven (*tianzi* 天子), ruled over a potentially large swath of territory.” Ver: Vankeerberghen (2007). Más adelante, Vankeerberghen especifica las formas en las que el término es utilizado en el contexto del *Shangshu dazhuan*.

3 Esta división se plantea comúnmente en la capital (*nèifú* 内服), la periferia (*wàifú* 外服) y las regiones más allá del dominio del soberano Shāng (*sifāng* 四方). Estas cuatro regiones corresponden a los cuatro puntos cardinales, y el territorio gobernado por los soberanos Shāng se definía como un quinto punto, el central (Chang 1980), también Allan (1991).

4 Bergeton (2013) sugiere que el término “*Zhōng Shāng* 中商” corresponde a una visión en la cual los monarcas Shāng ocupan el centro del mundo.

de vínculos de carácter personal. Si bien, las referencias al control de las regiones más allá de la capital y su periferia inmediata en los huesos oraculares son imprecisas, en algunas de ellas podemos encontrar las referencias más tempranas a estos nobles y a la práctica de investidura territorial (Vandermeersch 1994).

Uno de los aspectos más significativos de la organización política de la dinastía Shāng era la jerarquía de linajes (*zú* 族), que permitía consolidar la posición del soberano en la capital y asegurar la subordinación de las ramas menores residentes en las ciudades amuralladas de la periferia. Según este esquema, el soberano era el jefe político, religioso y militar de todo el territorio, contaba con la ayuda de los jefes de ramas colaterales de la casa real para controlar las poblaciones de la periferia, asegurar el flujo de bienes hacia la capital y defender las fronteras (Chang 1980:216). Kwang-chih Chang sugiere que el “control directo” del soberano Shāng estaba definido por el acto mediante el cual este asignaba una ciudad amurallada y sus tierras adyacentes al señor que pasaría a gobernarla, y que a partir de este acto el señor quedaba obligado a prestar servicio al monarca y a remitir una parte de los granos a la capital (Chang 1980:216).

Esta práctica constituye el antecedente más antiguo del sistema *fēngjiàn*, el cual se asociará más tarde con los actos de investidura registrados en los broncees Zhōu.

En cuanto al aspecto militar, podemos decir que la función principal de los ejércitos Shāng era la expansión y consolidación del territorio. Estos ejércitos estaban bajo mando directo de los reyes, nobles o de los jefes de clanes (Chang 1980:196). En este sentido, conviene señalar la interpretación de Vandermeersch sobre el carácter *bì* 鬲, que aparece en los huesos oraculares indicando las fortificaciones que le eran conferidas a un “marqués” (*hóu* 侯), cuya función principal era la defensa del territorio a su cargo (Vandermeersch 1994).

En el discurso político de principios de Zhōu, podemos observar que el modelo de administración territorial descentralizado adquiere nuevas expresiones de legitimidad. En primer lugar, por una marcada

vocación de preservar la integridad territorial a partir de las responsabilidades basadas en relaciones de parentesco. La dispersión de los miembros de la casa real implicaba un compromiso por parte de los nobles hereditarios de defender el territorio a su cargo y proteger a la capital. En su función de soporte de la casa imperial, los señores territoriales formaban una “barrera protectora” (*fánpíng* 蕃屏) que protegía al soberano de invasiones externas a la vez que aseguraba el control de las poblaciones previamente sojuzgadas en la periferia.⁵ El ideal de esta relación se expresa, claramente, en el poema *Bǎn* 板 (Máo n. 254) del *Libro de las Odas* (*Shījīng* 詩經):

Los hombres valerosos son un cerco, los grandes ejércitos son un muro, los grandes estados son una barrera, los grandes clanes son los pilares del estado. En su búsqueda de la virtud, aseguran la tranquilidad, los miembros del clan real son una muralla fortificada. No podemos permitir que se dañe la muralla, no podemos dejarlo solo y atemorizado.
价人維藩、大師維垣、大邦維屏、大宗維翰、懷德維寧、宗子維城。無俾城壞、無獨斯畏。⁶

Aquí podemos ver que los nobles hereditarios se representan como la base del sistema de control territorial en las dinastías preimperiales, formando una barrera de protección contra fuerzas externas hostiles (Vankeerberghen 2007:86). Tal como señalan Cho Yun Hsu y Katheryn Linduff en su estudio clásico sobre la dinastía Zhōu Occidental, “las fronteras estaban bajo custodia permanente y en alerta constante” (Hsu y Linduff 1988:259). Según estos autores, los límites del territorio Zhōu fluctuaban según el estado de las relaciones de fuerza entre la dinastía y sus vecinos. Las incursiones de los pueblos nómades eran comunes y la capital misma se vio amenazada en

5 Sobre el proceso de expansión y control territorial en Zhōu Occidental, véase Li (2008).

6 *Libro de las Odas* (*Shījīng* 詩經) “*Bǎn* 板” (Máo n. 254). En el cuarto verso, el término *hàn* “翰” se traduce como “pilares del estado” siguiendo la anotación de Zhèng Xuán 鄭玄 (127–200) a la frase “維周之翰” del poema Sōng Gāo 崧高 (Máo n. 259): “皆以賢知入為周之楨幹之臣”.

más de una ocasión.⁷ De hecho, en los broncees ceremoniales de la dinastía Zhōu encontramos numerosas referencias a las relaciones conflictivas con los pueblos de la periferia, en especial en las fronteras norte y oeste. Sin embargo, la naturaleza de las fuentes hace que el registro histórico sea, enteramente, parcial; ya que los broncees estaban destinados a reconocer, celebrar y conmemorar las victorias militares de los ejércitos Zhōu y sus aliados contra grupos hostiles de la periferia. Por otra parte, los broncees ofrecen un testimonio de la práctica del otorgamiento de tierras y control de población mediante aliados de la casa real que hubieran demostrado su valor en el campo de batalla.

Si bien, idealmente, los nobles hereditarios eran los encargados de custodiar a la casa real contra enemigos externos, su subordinación al gobernante no era algo que podía darse por descontado. De hecho, los textos del periodo de Reinos Combatientes dan cuenta de la preocupación por la usurpación de lo que se consideraban las prerrogativas del soberano, entre ellas, la de ordenar acciones punitivas contra los estados de la ecúmene Zhōu. En las *Analectas* encontramos la siguiente referencia,

Confucio dijo:

- Cuando el reino posee el *dào*, los ritos, la música, y las expediciones punitivas son ordenadas por el Hijo del Cielo. Cuando el reino no posee el *dào*, los ritos, la música, y las expediciones punitivas son ordenados por los nobles hereditarios. Cuando proceden de los nobles hereditarios, casi seguramente se extinguirá en diez generaciones, cuando proceden de los grandes señores, seguramente se extinguirán en cinco generaciones, cuando los servidores tienen en sus manos el destino del estado, se extinguirá en tres generaciones. Cuando el reino posee el *dào*, el gobierno no reside en los grandes señores. Cuando el reino posee el *dào*, no habrá disputas al interior del pueblo. -

7 Para hacer frente a este problema, la dinastía Zhōu recurría a menudo a aliados de entre las poblaciones vecinas, cuya ayuda militar le permitía asegurar su continuidad y reafirmar el control territorial. Véase Hsu y Linduff (1988:265).

孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」⁸

El *Xúnzi* 荀子, por su parte, expone algunos de los problemas de la dinámica entre la corte central y los nobles hereditarios.

Cuando muere el soberano sabio, aquellos que poseen poder y su status no alcanzan a controlar todo bajo el Cielo, todo bajo el Cielo queda sin su señor [*tiānxià wú jūn* 天下無君]. Si de entre los nobles hereditarios apareciese uno capaz de hacer brillar su virtud y acumular poder, no habrá nadie en todo el pueblo que no quiera tomarlo como su Señor y su modelo. Más si quedase algún estado violento, aislado y excesivo [en sus conductas] el sería capaz de pacificarlo ejecutando [a su señor], y lo haría sin perjudicar al pueblo inocente, ejecutando al señor de este estado cruel como si castigase únicamente a una persona. Así, podemos decir que se ha logrado hacer uso apropiado de todo bajo el Cielo. A aquel que logra hacer buen uso de todo bajo el Cielo se lo llama rey [*wáng wáng* 王].⁹

聖王沒，有執籍者罷不足以縣天下，天下無君；諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以為君師；然而暴國獨侈，安能誅之，必不傷害無罪之民，誅暴國之君，若誅獨夫。若是，則可謂能用天下矣。能用天下之謂王。

De esta manera, vemos como en los textos confucianos, los nobles hereditarios aparecen tanto los pilares de apoyo para la corte imperial, como una amenaza latente que se cernía sobre el trono. Repasemos entonces como se concebía el rol de los nobles hereditarios en otras tradiciones de pensamiento.

8 *Lúnyǐ* 論語, "Jì shì 季氏", 16.2.

9 *Xúnzi* 荀子, "Zhènglùn 正論" 18.5.

En el *Lǐshì chūnqiū* 呂氏春秋, una compilación elaborada bajo los auspicios de Lǚ Bùwéi 呂不韋 (291–235 a.n.e.), encontramos una sección en la cual se discuten los principios del sistema de investidura territorial y la figura de los nobles hereditarios.

Si observamos los albores de la historia, podemos ver que [los reyes de la antigüedad] otorgaron numerosos territorios, y que sus beneficios fueron duraderos y su reputación ilustre. Si Shénnóng obtuvo el gobierno del mundo por diecisiete generaciones, fue porque compartió el territorio con todo el mundo.

故觀於上世，其封建眾者，其福長，其名彰。神農十七世有天下，與天下同之也。¹⁰

Aunque más adelante agrega,

Los nobles hereditarios no desean servir a otra persona, lo hacen porque no tienen otra opción, si las circunstancias no fuesen adecuadas, ¿cómo les sería fácil al soberano obligarlos a servirle? Considerando su fuerza o debilidad, evaluando su tamaño, multiplicando los territorios asignados [esto es, fragmentando los existentes], de esta manera puede asegurarse una circunstancia ventajosa. El soberano es quien logra siempre la circunstancia ventajosa, el soberano es quien logra una posición inigualable, si alguien lo iguala en su posición, el soberano sería destituido. [...] Es por ello que el modelo de los soberanos de la antigüedad establecía un solo Hijo del Cielo y no permitía que los nobles hereditarios lo imitaran, establecía a los nobles hereditarios y no permitía que los grandes ministros lo imitaran. [...] La imitación lleva a la contienda y las contiendas llevan al caos. Por lo tanto, si los nobles hereditarios reniegan de la posición que les corresponde, el mundo cae en el desorden, cuando los oficiales no reconocen las jerarquías, la corte cae en el desorden ...

10 *Lǐshì chūnqiū* 呂氏春秋, “Shèn shì 慎勢”, 17.6.

諸侯不欲臣於人，而不得已，其勢不便，則奚以易臣？權輕重，審大小，多建封，所以便其勢也。王也者，勢也；王也者，勢無敵也。勢有敵則王者廢矣。[...] 故先王之法，立天子不使諸侯疑[擬]焉，立諸侯不使大夫疑[擬]焉 [...] 疑生爭，爭生亂。是故諸侯失位則天下亂，大夫無等則朝庭亂...¹¹

Vemos en este texto, de finales de Zhōu, una advertencia sobre los peligros de mantener el sistema de nobles hereditarios, aunque esto no implica de por sí que los autores del *Lǐshì chūnqiū* se opusieran al sistema *fēngjiàn*. Resulta difícil, sino imposible, determinar la preferencia de los autores de esta obra, ya que el carácter enciclopédico del proyecto permite la convivencia de visiones contrapuestas en un mismo espacio textual. De cualquier modo, nos interesa resaltar que poco antes de la unificación, llevada adelante por el estado de Qín, los pensadores políticos en China concebían la posibilidad de reestablecer la preeminencia de la casa real con la ayuda de los nobles hereditarios.

2. Itinerarios e imaginarios de la fragmentación a la centralización

Según la narrativa tradicional, luego de la unificación bajo la dinastía Qín, el Primer Emperador –Shǐ Huángdì 始皇帝 (r. 221-211 a.n.e.)– dictó una serie de reformas administrativas con el objetivo de lograr un mayor control de los reinos, recientemente conquistados. Entre las más importantes, se pueden mencionar la unificación de pesos y medidas, que buscaba garantizar el tránsito continuo de bienes y personas entre lo que habían sido los distintos estados; la unificación de los caracteres, cuyo objetivo era asegurar la comprensión de los despachos administrativos y los edictos imperiales a lo largo y ancho del

¹¹ *Lǐshì chūnqiū* 呂氏春秋, “Shèn shì 慎勢”, 17.6.

territorio; la regularización de los censos de población, con lo que se proponía controlar los recursos humanos tanto para la producción agrícola, los trabajos estacionales obligatorios y las necesidades de defensa; y, por último, la decisión de dividir los territorios de los antiguos estados en prefecturas (*jùn* 郡) y comandancias (*xiàn* 縣). De esta forma, se consolidaba un esquema de control del territorio por medio de funcionarios al servicio de la corte imperial, designados a partir de su mérito en el servicio a la dinastía, limitados temporalmente en el control de una determinada jurisdicción administrativa y con la prohibición de servir en su área natal.¹²

Los promotores del sistema *jùnxiàn*, por su parte, resaltaban la experiencia de la dinastía Zhōu, demostraba que el sistema de control territorial por medio de nobles hereditarios llevaría, necesariamente, al fraccionamiento del territorio y a la consecuente lucha de todos contra todos. Entre los argumentos más elocuentes, en contra el sistema de nobles hereditarios, encontramos la siguiente declaración de Lǐ Sì 李斯 (280-208 a.n.e.), el Ministro de Justicia (*tíngwèi* 廷尉) de la corte del Primer Emperador:

Los reyes Wén y Wǐ [de la dinastía Zhōu] fueron excesivamente generosos al otorgar territorios a sus hijos y hermanos menores del mismo apellido, con el tiempo aquellos que eran sus subordinados se alejaron cada vez más, atacándose unos a otros como si fueran enemigos. Más aun, los nobles hereditarios usurparon la prerrogativa real de lanzar expediciones punitivas y declararse la guerra unos a otros. El soberano Zhōu no podía poner fin a esta situación.

12 Según sugiere Mark Edward Lewis (1999:597), existe una diferencia fundamental entre un sistema en el cual el soberano aparece como un *primus inter pares* respecto de los nobles hereditarios, por un lado; y un sistema basado en la centralidad de un monarca cuasidivino, instituido por el Cielo y apoyado en un cuerpo de servidores cuya participación en la administración está supeditada a los controles impuestos por el emperador, por el otro. Esta diferencia es lo que caracteriza la transición del periodo de finales de Zhou al inicio del imperio. Esto tuvo su precedente a finales del periodo de Reinos Combatientes, cuando “el poder pasó a concentrarse en la corte de un único monarca.”

周文武所封子弟同姓甚眾，然後屬疏遠，相攻擊如仇讎，諸侯更相誅伐，周天子弗能禁止。¹³

Lǐ Sī resume en una oración el largo proceso que condujo a la fragmentación política tras la pérdida de poder de los monarcas Zhōu, y a los consecuentes conflictos entre los estados autónomos que resultaron de esta situación. Para él, la lección de historia era clara, el sistema de nobles hereditarios llevaría, tarde o temprano, a la guerra de todos contra todos y ya no sería posible garantizar la paz y el bienestar de la población. El declive y el posterior derrocamiento de la dinastía Zhōu, a mediados del siglo III a.n.e., –un proceso, relativamente, reciente, y por demás conocido por los ministros de la corte Qín– ilustraba claramente este peligro. Con estos argumentos, Lǐ Sī logró convencer al Primer Emperador de que reestablecer el sistema de nobles hereditarios sería contrario a los intereses de la dinastía.

A partir de esta transformación, numerosos estudios han adoptado un modelo evolutivo para explicar la transición de un sistema de división territorial a cargo de nobles hereditarios a uno a cargo de funcionarios designados por el poder central.

A menudo, se asocia la burocratización de las estructuras gubernamentales con la normalización de la administración, que significa el establecimiento de un nuevo orden. Etienne Balazs, por ejemplo, reconocía en el mandarinado el actor central de la unidad y la longevidad del Estado en China. En el análisis de Balazs, los funcionarios-letrados, como encarnación del Estado burocrático, aparecen por encima de los actores feudales (es decir, de los nobles hereditarios), evitando que estos últimos causen la fragmentación del territorio y la parcelación de la soberanía política (Balazs 1974:46). De este modo, los funcionarios-letrados aparecen como representantes de un interés general encarnado en el imperio burocrático, cuyo desarrollo conlleva la disminución paulatina de la autonomía de los nobles hereditarios, a los que se identifica

¹³ Sīmǎ Qiān 司馬遷 (163-85 a.n.e.), *Shǐjì* 史記, “Qín Shǐhuáng běnjì 秦始皇本紀”, 6.16.239.

con intereses particulares. Este ha sido quizás uno de los aspectos más celebrados del proceso de centralización en China imperial temprana.

Sin embargo, desde un análisis del pensamiento político, notamos que ambos sistemas aparecen en los discursos sobre el gobierno virtuoso como alternativas e, incluso, como modelos complementarios, antes y después de la fundación de Qín.¹⁴

Por otra parte, desde el punto de vista administrativo, podemos observar que en el caso de la transición de Zhōu a las primeras dinastías imperiales, Qín y Hàn, las cortes imperiales no buscaron eliminar los reinos autónomos, sino más bien garantizar su subordinación y determinar las funciones de los nobles hereditarios dentro del sistema imperial-burocrático.

En este sentido, Liú Bāng 劉邦 (256-195 a.n.e.), el emperador Gāozǔ 高祖 (r. 206-195 a.n.e.), fundador de la dinastía Hàn Occidental 西漢 (206 a.n.e.-9 e.c.), otorgó grandes porciones del territorio conquistado entre sus familiares y camaradas de armas, mientras que mantuvo las áreas próximas a la capital bajo el control directo de la corte imperial. De esta manera, se inauguraba un sistema mixto con el que se buscaba moderar la “excesiva centralización” impuesta por la dinastía Qín. Sin embargo, a pesar del esfuerzo por equilibrar los intereses de la corte central y aquellos de los nobles hereditarios, pronto se puso en evidencia la fragilidad de este acuerdo. Principalmente, porque si bien la política de distribuir territorios entre miembros de la familia real podía ser una respuesta efectiva a los problemas de defensa y administración, también implicaba el riesgo de sedición o secesión de los estados territoriales.¹⁵

14 Min (1989) afirma que, “aun antes del establecimiento del imperio Qin en el siglo III a.n.e., los hombres de estado debatían los méritos relativos de los sistemas de gobierno feudal (*fengjian*) y burocrático (*junxian*)”.

15 Michael Loewe (2005:36), por su parte, resalta la doble amenaza militar a la que debían dar respuesta los emperadores de la dinastía Hàn Occidental (202 a.n.e.- 9 E.C.) Por un lado, los nobles hereditarios de la casa imperial, o “príncipes” (*wáng* 王), podían rebelarse contra la corte central y disputar la sucesión de la dinastía; por otro lado, no había garantías de que los pueblos nómadas del norte dejarían de asediar los destacamentos de frontera.

Griet Vankeerberghen señala que los nobles hereditarios contaban con privilegios, riquezas e influencia por encima de la mayoría de los servidores de la corte (Vankeerberghen 2007:88). Para controlarlos, la corte imperial en Cháng'an 長安 decidió instalar mecanismos para la supervisión y la intervención sobre los territorios de los nobles hereditarios, y dispuso un cuerpo de funcionarios encargados de controlar las actividades de los príncipes de la familia imperial.¹⁶ Por ejemplo, un cuerpo especial de censores y auditores recorría el imperio para asegurar la correcta administración de los asuntos de gobierno, y reportaba sobre la conducta de los funcionarios designados por el gobierno central, así como de los nobles hereditarios.

Otra forma de intervención era la designación de herederos. Michael Loewe sugiere que la corte central controlaba los reinos mediante la manipulación de la sucesión y la designación *de facto* de los ministros principales de las cortes de los nobles hereditarios, con lo cual “los reinos estaban casi bajo el control directo de la corte central como lo estaban las comandancias” (Loewe 2005:36).

A comienzos de su reinado, el emperador Jǐng 景 (r.157-141), siguiendo la propuesta de su ministro Cháo Cuò 晁錯 (m. 154 a.n.e),¹⁷ se propuso limitar aún más el poder de los nobles hereditarios. Cháo Cuò estaba convencido de que los nobles hereditarios se convertirían, tarde o temprano, en una amenaza para la corte central, y por lo tanto era necesario despojarlos de los medios para rebelarse. Utilizando de excusa las transgresiones al protocolo de corte de algunos príncipes, el emperador Jǐng buscó fraccionar los territorios de sus parientes. Los principados de Wú 吳, Chǔ 楚 y Zhào 趙, entre otros; se enfrentaron a la corte central. Esto llevó a un conflicto de gran escala entre los ejércitos imperiales y una coalición de príncipes de la casa

16 Tras la unificación y la fundación de la dinastía Qín, los miembros de la casa real investidos con territorios hereditarios pasaron a ser llamados *wáng* 王, el mismo término que antes había designado a los soberanos de Zhōu. Si bien en algunos trabajos académicos se traduce como “rey” (“king”), yo prefiero utilizar “príncipe”, ya que expresa mejor la estructura de títulos nobiliarios del periodo imperial.

17 A veces aparece como Cháo Cuò 晁錯.

Liú, conocido como la Rebelión de los Siete Estados, una suerte de “profecía autocumplida” sobre la propuesta de Cháo Cuò.¹⁸

Durante el reinado de Wǔdì (r. 141-87 a.n.e.), el más exitoso de los soberanos de la dinastía Hàn, este proceso de centralización se concretó casi por completo. El emperador Wǔ siguió los consejos de otro ministro partidario de la centralización, Zhǔfù Yǎn 主父偃 (m. 126 a.n.e.). Zhǔfù Yǎn fue el autor intelectual del “decreto para expandir los favores” (*tuī'ēn lìng* 推恩令), que obligaba a los príncipes a dividir sus territorios entre todos sus descendientes masculinos, y no solo el primogénito. De esta manera, la corte central se aseguraba que con cada generación que pasaba, los territorios se irían haciendo más pequeños y, por ende, menos capaces de amenazar a la capital.

Al igual que había ocurrido unas décadas antes, las cortes locales rechazaron las propuestas centralizadoras, y los promotores de la centralización imperial se enfrentaron a los príncipes locales, fabricando acusaciones y falsificando evidencia. El poderoso y próspero principado de Huáinán 淮南, gobernado por Liú Ān 劉安 (177-122 a.n.e.), fue el último en ser desarticulado por esta nueva ola de centralización. Como afirma Vankeerberghen, la condena de Liú Ān, en el año 122 a.n.e., la protección especial de la que gozaban los miembros del clan imperial fue anulada, a partir de entonces, los príncipes quedaron cada vez más sometidos a los caprichos del emperador de turno (Vankeerberghen 2001:37). Así, la corte central logró asegurarse de que ninguno de los reinos autónomos fuera capaz de competir con el centro.

3. Conclusiones

A partir de la discusión precedente, podemos ver que los debates acerca de las funciones de los nobles hereditarios fueron uno de los temas centrales en las discusiones político-administrativas de los estados

18 *Shiji* 史記 “Wú wáng Bì lièzhuàn 吳王濞列傳”, 106.2824-2825

dinásticos en China premoderna. Tanto en la filosofía política y los discursos de gobierno en China imperial, las instituciones de la dinastía Zhōu representaban la puesta en práctica del ideal de gobierno virtuoso asociado con los soberanos sabios de la antigüedad. Según este esquema, el soberano gobernaba con el apoyo de los nobles hereditarios, quienes eran miembros o aliados de la familia real que habían sido recompensados con territorios como retribución por su servicio meritorio a la casa reinante.¹⁹

Los nobles hereditarios, por su parte, contaban con un alto grado de autonomía política y militar dentro de las fronteras del territorio asignado. Esta autonomía se expresaba en la posibilidad de nombrar a sus propios ministros y funcionarios, reclutar sus propios ejércitos y recolectar impuestos a nivel local. Con el paso del tiempo, se hizo evidente que los nobles hereditarios podían llegar a poner en peligro la continuidad de la casa imperial, aun cuando se trataba de miembros del mismo clan.

No podemos saber con certeza en qué medida la animosidad, entre la capital y los nobles hereditarios, resultaba de la paranoia de los soberanos de las primeras dinastías imperiales, o de las elucubraciones de ministros de la corte, o incluso, de una amenaza real que suponía tener la capital rodeada de principados gobernados por nobles cada vez más distantes, genealógicamente, del emperador reinante. Lo que sí podemos observar en los registros históricos y en los debates filosóficos de la transición de Zhōu a Hàn, es la tensión entre estos dos sistemas de gobierno, considerados como modelos alternativos para responder a las necesidades de defensa y para asegurar la continuidad de la dinastía reinante.

19 Li Feng traduce el término zhūhóu como “los varios gobernantes regionales” (‘many regional rulers’). Ver Li (2008: 106). En Dieter Kuhn & Helga Stahl (edits.), *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*. p.106.

Bibliografía

- Allan, Sarah. 1991. *The Shape of the Turtle*. State University of New York Press: Albany.
- Balazs, Etienne. 1974. *La burocracia celeste*. Barral: Barcelona.
- Chang, Kwang-Chih. 1980. *Shang Civilization*. Yale University Press: New Haven.
- Bergeton, Uffe. 2013. *From Pattern to 'Culture'? Emergence and Transformations of Metacultural Wén*. Disertación doctoral, Universidad de Michigan: Michigan.
- Hsu, Cho Yun y Katheryn M. Linduff. 1988. *Western Chou Civilization*. Yale University Press: New Haven.
- Lewis, Mark Edward. 1999. "Warring States Political History". En, Michael Loewe y Edward L. Shaughnessy (edits.). *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge University Press: Cambridge, pp. 587-650.
- Li, Feng. 2008. "Transmitting Antiquity: The Origins and Periodization of the 'Five Ranks'". En, Kuhn, Dieter y Helga Stahl (edits.). *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*. Würzburger Sinologische Schriften: Würzburg, pp. 103-134.
- Li, Feng. 2008. *Bureaucracy and the State in Early China. Governing the Western Zhou*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Loewe, Michael. 2005. *Everyday Life in Early Imperial China*. Hackett: Indianapolis.
- Min, Tu-ki, Philip A. Kuhn y Timothy Brook. 1989. *National Polity and Local Power*. Harvard-Yenching Institute: Cambridge, MA.
- Vandermeersch, Leon. 1994. *Etudes Sinologiques*. Presses Universitaires de France: Paris.
- Vankeerberghen, Griet. 2001. *The Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority*. State University of New York Press: Albany.
- Vankeerberghen, Griet. 2007. "Rulership and Kinship: the *Shangshu dazhuan's* Discourse on Lords", *Oriens Extremus* 46, pp. 84.

La visión de Mao Tse Tung acerca de la dialéctica

Flor de María Balboa Reyna

Introducción

La decisión de introducir el tema de Mao Tse Tung en el Seminario Internacional de la Red Académica América Latina y el Caribe sobre China, causó una gran e inesperada polémica, hubieron voces de total desaprobación, que adelantaron que “... eso no era filosofía china”, otras que llegaron al extremo de afirmar que “... desde el pensamiento occidental no se puede conocer a Mao Tse Tung, ni la espiritualidad china”, eso es tanto más asombroso cuanto que nunca hubo ninguna manifestación contraria al estudio, exploración y análisis del pensamiento de Confucio. Sin embargo no cabe duda de que existe gran reticencia a la posibilidad de hacer lo propio en los escritos de Mao Tse Tung.

La clara elusión encuentra su prueba irrefutable en que después de tres Seminarios Internacionales no hay ningún escrito, ponencia o exposición sobre Mao Tse Tung, y a quien se atrevió a hacerlo (en el cuarto Seminario) se le señaló que el terreno estaba prohibido. –No es que existan temas vedados–, señaló alguien recordando que en la Academia la libertad de pensamiento impide la existencia de tabús. Se alzó otra voz que afirmó lo siguiente: “... lo que ocurre es que si no se

conoce el lenguaje chino, no se puede entender la filosofía china”. Esta opinión le daría razón a la concepción bíblica sobre la torre de Babel: hubo un castigo divino a la soberbia humana y se crearon los diferentes idiomas para provocar la confusión, la ignorancia y el desconocimiento. Por supuesto que el conocimiento del idioma del autor puede ser un factor de comprensión importante, pero ello no implica, necesariamente, que no se pueda aprehender la esencia del pensamiento de un investigador a través de una traducción.

Para Gramsci, todo lenguaje contiene una concepción del mundo (Gramsci 1975), lo cual de ninguna manera significa que no se pueda acceder a dicha concepción del mundo si se desconoce el idioma. Incluso el dominio del mismo no garantiza el acceso directo al pensamiento filosófico. Entonces ¿no podemos leer a Heidegger o a Kant o a Hegel si no sabemos alemán?, ¿no podemos leer *El Capital* sino en alemán?, ¿la propia filosofía en su emergencia, ¿no es accesible sin el conocimiento del griego? Posiciones tan puristas sólo nos conducirían a la determinación de caminos inaccesibles o temas excluidos y, ciertamente, no ayudarían mucho en el desarrollo del conocimiento y su divulgación.

Pero como Marx señalaría, la realidad es terca. Es posible que a ningún alemán liberal le complazca hablar de Hitler, o que a los estadounidenses progresistas les parezca mejor evitar el movimiento actual de los supremacistas blancos. Es posible que los mexicanos no queramos oír hablar de Santa Anna y que los españoles prefieran eludir el tema de Francisco Franco.

Pero en el terreno fenoménico de la ocurrencia fáctica, los acontecimientos significativos deben ser estudiados, analizados teóricamente, y si es posible, científicamente, a pesar y en contra de renuencias subjetivas.

En el escenario de la realidad mundial, el poderoso desarrollo económico y político-social de China en el siglo XXI, es sin duda la consecuencia histórica de una sólida cultura milenaria. Dentro de las celebridades más descollantes de la filosofía china, a lo largo de un glorioso

pasado, podemos evocar a figuras formidables, como Confucio, como Lao Tse, como Buda; pero no podemos dejar de lado la innegable trascendencia que en el siglo xx tuvo Mao Tse Tung: héroe mítico, pero, frecuentemente, omitido; personalidad controversial, pero indiscutible líder revolucionario; criticable, pero también admirable; autócrata, pero también responsable del triunfo de la guerra de emancipación y del cambio al socialismo que llevó a China a consolidarse como potencia mundial.

1. Mao Tse Tung

Hablar de Mao Tse Tung representa, por lo tanto, un enorme desafío; es referirse a una personalidad tan icónica como polémica, es hablar de un revolucionario exitoso y de un dictador que enfrentó la adversidad, y las consecuencias de sus propios errores, con modestia ejemplar pero también con fortaleza temeraria. Un hombre que, sin duda, cumpliría el ideal de Maquiavelo, como *Condottiero*, porque –pese a todo–, fue, profundamente, amado por su pueblo.

Aludir a Mao significa referirse a su brillante elocuencia, la penetrante sagacidad que mostraba en la lucha ideológica, su clarividencia en la estrategia militar, su personalidad líder, su capacidad de análisis y su inteligencia para relacionarse con la dirigencia del Kuomintang, a Chiang Kai-shek, su audacia para enfrentar a los diversos gobernantes de países los imperialistas, Estados Unidos, Inglaterra, Rusia, Francia, o Japón, y, finalmente, nada menos que a Stalin.

Sin embargo, tenemos que enfrentar el hecho de que una personalidad tan grandiosa y carismática, hoy en día resulte motivo de evasión, de rodeo, de incomodidad para críticos, teóricos e historiadores.

2. ¿Por qué se evade el tema de Mao?

La razón fundamental es la siguiente, según registra la historia, las inflexibles decisiones de Mao provocaron la muerte de millones de personas, algunos registran hasta 28 millones, otras referencias señalan a 10 millones de seres humanos. De cualquier modo la cifra es muy alta para soslayarla. Los sufrimientos de la sociedad civil no pueden ser desestimados, ni la muerte dentro de los miembros del sujeto social menospreciada. Esta cifra manifiesta la inflexibilidad de un gobierno tiránico y ante ello no es posible encontrar argumentos atenuantes.

Cuando a Isaac Newton lo llamaron genio por su obra, él respondió modestamente: “Tomen en cuenta, caballeros, que si yo pude ver tan lejos, es porque estaba elevado en los hombros de gigantes”. El eminente físico se refería, por supuesto, a Ptolomeo, Copérnico, Keplery Galileo, personalidades, cuyas obras había estudiado.

Si consideramos las conquistas de Mao Tse Tung, también lo vemos levantado en los hombros de Confucio, de Lao Tse, Buda, de Sun Tzu, y de Carlos Marx. Justamente, Mao Tse Tung nace diez años después de la muerte de Marx en 1893. Sin embargo, la concepción de Mao Tse Tung acerca de la filosofía marxista está muy acotada a la perspectiva de Lenin, e incluso se encuentra más cerca de la visión de Stalin.

En el proceso de construcción del socialismo, China se enfrentó a dificultades y conflictos similares a los que vivió la Unión Soviética durante los tiempos de Lenin: recuérdese la concepción que Marx y Engels planteaban, que el estallido revolucionario de los comunistas estaba en función del progreso tecnológico (es decir, del desarrollo de las fuerzas productivas).

Marx era un filósofo materialista, fue el primer científico social en afirmar que la historia es una creación colectiva, que el sujeto social es constructor de espacios y diseñador de entornos y que la realidad, la “totalidad concreta” (Marx 1963) es una construcción social. A partir de profundos y exhaustivas investigaciones, llegó a la conclusión de que el modo de reproducción social mercantil capitalista es un sistema de

reproducción auto-destructivo, que destruye cotidianamente, gradualmente, sistemáticamente al hombre y a la naturaleza. “Por lo tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (Marx 1987). Por ello había que revolucionar al modo de producción, pero el objetivo transformador era la creación de una nueva sociedad.

Marx era un admirador del desarrollo científico y del progreso tecnológico; pero sabía que la refuncionalización capitalista de tales avances obstaculizaba el bienestar social. Pero por otro lado, llegó a la convicción de que la existencia de una infraestructura económica sólida, significaba la condición de posibilidad material de una revuelta exitosa, porque formaría el andamiaje para una nueva configuración social.

Según su concepción de praxis, todo proceso de trabajo significa un proceso de conocimiento, por ello, el despliegue de la actividad laboral en el proceso de trabajo, formaría a una clase obrera conocedora de su oficio y diestra en el desempeño del mismo, capaz de desplegar, eventualmente, una conciencia de clase a partir de una solidaridad surgida, cotidianamente, durante la jornada con sus compañeros de trabajo y susceptible de aprendizaje continuo de la información obtenida; y el enriquecimiento del conocimiento a través del diálogo crítico respecto de sus condiciones laborales y de la realidad económica, política y social.

Marx y Engels pensaban que dicha infraestructura podía ubicarse en Inglaterra, como el país más desarrollado de Europa desde el punto de vista capitalista; o bien en Francia, que era el país más revolucionario de Europa; podía corresponder a Alemania que había saltado etapas y presentaba un sólido crecimiento económico; o bien a Estados Unidos porque presentaba un acelerado proceso de desarrollo. Pero contrariamente a sus previsiones, la revolución estalló en países atrasados, en Rusia, que era un país semifeudal, al igual que China. Cuando Mao afirma que: “Una chispa puede encender la pradera”, parece que

no hace referencia a los países de primer mundo, donde no ha ocurrido una revolución.

Ésta no es la única diferencia de la concepción marxista respecto del pensamiento de Lenin, quien sostiene que su corriente es el Marxismo-Leninismo, que no es otra cosa que la interpretación leninista de la obra de Marx. Pero existe una enorme profusión de escuelas de pensamiento inspiradas por Carlos Marx. El marxismo es, probablemente, la teoría social más difundida de la historia, pero quizás por eso la más distorsionada.

Otra diferencia importante es que el partido de Marx estaba formado por la clase obrera, que a su juicio tenía una misión histórica: la misión revolucionaria de demolición del capitalismo. El Partido Bolchevique de Lenin se forma, fundamentalmente, de campesinos, igual que el Partido Comunista de Mao Tse Tung. Aunque la revolución bolchevique avanzó de las ciudades al campo, y la revolución que Mao propone es ir del campo a las ciudades (Zentner 1969).

Finalmente, la idea de Marx y Engels es que la revolución estallaría en un solo país y se contagiaría como epidemia exitosa a los demás países europeos, pero la realidad después de 1917, dio lugar a un país que después de la guerra debe resistir el acoso del capitalismo internacional. De ahí que Stalin sostuviese la idea de la revolución en un solo país, mientras Trotsky defendía la concepción de la revolución permanente.

Los problemas y dificultades a los que se enfrentó la construcción del socialismo en la Unión Soviética fueron ingentes, de la Segunda Guerra Mundial en que ocupa una posición fundamental como “subimperio de Estados Unidos” (Wallerstein 1996:13), hasta su derumbe en 1992, las estrategias seguidas se alejaron cada vez más del proyecto comunista de Carlos Marx.

Mao Tse Tung demuestra su brillante inteligencia en sus discursos, en su actuación como gobernante, en su negativa a convertirse en satélite de La Unión Soviética y, por supuesto, en la posibilidad de construir junto con sus colaboradores, un país socialista emancipado.

Lenin tiene que cambiar de política económica, acuciado por el fracaso de sus primeros decretos; al igual que Mao Tse Tung, quien, sin embargo, no cierra fronteras. Pero a cuyas decisiones (como el Gran Salto Adelante) se pueden atribuir la consecuencia de la muerte de más de 10 millones de personas.

En 1842, China era la víctima de la Guerra del Opio, El Tratado de Nankín, firmado por China tras la derrota de Inglaterra, dio lugar a la apertura obligatoria de varios puertos, a la libre comercialización del opio y otros productos ingleses, y a la pérdida de Hong Kong.

Poco menos de diez años después, pierde con Francia, Rusia y Estados Unidos, en 1898 pierde con Japón. En gran medida, gracias a las luchas de los chinos por librarse de la dictadura y de la revolución iniciada por Sun Yat Sen, y, finalmente, a la Gran Marcha de Mao, hoy en día China se ha convertido en una potencia de fuerza colosal.

Rusia ha vuelto a consolidarse en el panorama internacional. China se ha convertido en una potencia formidable.

3. La dialéctica de Mao Tse Tung

Respecto de la dialéctica, el acercamiento de Mao Tse Tung no se refiere, directamente, al plano filosófico; sino a la interpretación de Lenin acerca del pensamiento dialéctico, cuyo origen no son los escritos de Carlos Marx, sino de Engels, primordialmente, en su texto la *Dialéctica de la Naturaleza*.

La Dialéctica es una Filosofía, una visión del mundo que se origina en Grecia en el siglo VI a.C. con Heráclito; primer y crítico expositor de la dialéctica, para quien la realidad se explica a través de la contradicción. “Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas” (Gaos 1941:3).

Para Heráclito, los contrarios se unen, a pesar de ser distintos; porque se condicionan, se concatenan, interactúan y constituyen la explicación básica del cambio y la multiplicidad.

Sin embargo, Parménides sorprende a los griegos con su frase categórica: “El ser: es, el no ser: no es”. Cuya lógica irrefutable obliga a su aceptación. No obstante, asumir ésta proposición significa negar el cambio y la multiplicidad. Porque nada puede cambiar, porque si cambiase, dejaría de ser, y (atención) el no ser, no es.

Por otro lado, no pueden existir varios seres, ni siquiera dos seres, porque ser diferente sería “no ser” algo y el no ser no existe. Ésta lógica lapidaria anuló la posibilidad de refutación y provocó que los griegos aceptaran a Parménides y olvidaran a Heráclito. Pero si consideramos que los griegos constituyen la raíz matricial del pensamiento científico occidental, entonces lo que se plantea es que la filosofía y el conjunto de las ciencias se fundamentaron en un pensamiento antidialéctico, que fue sistematizado por Aristóteles en el siglo III a.n.e. como “lógica formal”. La historia del conocimiento humano en general, y del conocimiento científico, en particular, tiene ésta visión formal y esta metodología, basada en tres principios lógicos supremos:

1. El Principio Lógico de Identidad. $A=A$.
2. El Principio Lógico de No Contradicción: Si A es verdadera, entonces no A es falsa. Y si A es verdadera, entonces no A es, automáticamente, falsa.
3. El principio Lógico del Tercero Excluido: El principio de no contradicción se cumple, necesariamente, porque es imposible que sea de otra manera, la posibilidad de que las dos proposiciones sean verdaderas se anula, se excluye también la posibilidad de que ambas sean falsas.

Es hasta el siglo XIX, que Hegel presenta la Filosofía Dialéctica como una reivindicación a Heráclito y una solución al problema planteado por Parménides. En efecto, aclara el filósofo alemán, el “no ser” sí existe.

De hecho, el ser es igual al no ser. Las cosas son y no son al mismo tiempo, son en el presente, pero no son lo que fueron en el pasado, y todavía no son lo que serán en el futuro, porque la contradicción intrínseca determina lo siguiente: un objeto es en el presente (por ejemplo vestido) y al mismo tiempo no es la tela que fue en el pasado y al mismo tiempo no es el jirón de tela que será en el futuro que se desgaste. Una persona es adolescente en el presente, pero no es (al mismo tiempo) lo que fue, el niño de ayer, y no es tampoco (todavía) el niño de mañana. Esta unión dialéctica o contradicción básica explica el cambio. Las cosas son y no son al mismo tiempo, porque son en sí mismas en su autoafirmación presente, pero niegan el pasado que ya no son y el futuro que aún no son, porque están sometidas a una transformación constante.

Respecto de la diversidad, Hegel explica lo siguiente: un objeto es, y no es al mismo tiempo. Se autoafirma como objeto en la medida en que niega lo que no es, se afirma en tanto que es, negando lo que no es, las cosas que la rodean, esto explica la multiplicidad.

Parménides en su momento creyó que formaba un pensamiento en Ontología (teoría del ser), en realidad, estaba configurando la primera tesis de la lógica. Era un precursor. El principio de no contradicción, repetimos, es uno de los principios supremos de la gran Lógica Aristotélica.

La diferencia entre la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana es que ésta última es idealista. Al final de la Fenomenología del Espíritu, Hegel postula la existencia de un “Espíritu Absoluto” que es el creador del “Espíritu Objetivo” y del “Espíritu Subjetivo”, lo cual implica sostener que la realidad es generada por la racionalidad.

El mérito de Carlos Marx no es la conversión de la dialéctica hegeliana a una dialéctica materialista, sino la revolución de ésta, la configuración de una nueva filosofía dialéctica, que se instituye en el pensamiento marxista como la propuesta de un nuevo paradigma de científicidad para las ciencias sociales.

Lo importante del pensamiento dialéctico para Carlos Marx, no es la dialéctica en la naturaleza, la contradicción entre el día y la noche o la

vida y la muerte. La dialéctica es la realización de un análisis que tiene como base la contradicción entre el Sujeto y el Objeto, entre ambos se lleva a cabo una historia de cambio constante; en la fase de la producción, el sujeto transforma la naturaleza, y en la fase del consumo, el sujeto recibe la acción del medio. A través de todo el proceso, el sujeto se convierte en diferente porque ejerció su actividad, aprendió de ella, conoció al objeto de trabajo, conoció la resistencia que su acción causaba en el entorno; además, aprendió de su actividad, conoció los alcances y límites de su trabajo, por eso es un sujeto diferente al que inició la actividad.

En el proceso de trabajo, un sujeto transformador, (capaz de realizar un trabajo) que es el hombre, al mismo tiempo productor y sujeto cognoscente (capaz de conocer) y su oposición con un objeto natural o de un objeto de trabajo (susceptible de ser convertido en producto); una parte de la naturaleza, como objeto de transformación y al mismo tiempo un objeto cognoscible (susceptible de ser conocido).

El hombre no conoce después de haber producido: al producir, se enfrentó al objeto de transformación previamente; planeó su acción, resolviendo la problemática que el medio planteaba, eligió un programa de acción. Al desarrollar la conoce y, finalmente, conoce el resultado de su acción. Su producción representa un acto de conversión de materia prima en producto, pero recuérdese que las características del trabajo, según Marx, establece una clara diferencia como transformación humana, del proceso de transformación que llevan a cabo los animales para su reproducción. Porque el sujeto desarrolla un actividad proyectiva. Piensa antes de actuar y a lo largo del desempeño de su actividad creativa.

Esta contundente visión es justo la que Lenin, Stalin y también Mao Tse Tung (quien sigue a ambos), desconocen de la dialéctica y de la filosofía marxista. Para ellos, la contradicción se reduce a la lucha de clases.

Mao, subraya

El materialismo premarxista examinaba el problema del conocimiento al margen de la naturaleza social del hombre y de su desarrollo histórico, y por eso era incapaz de comprender la dependencia del conocimiento respecto de la práctica social, es decir, la dependencia del conocimiento respecto a la producción y a la lucha de clases.

Para Carlos Marx la sociedad es una “Totalidad Concreta”: esto significa que la sociedad es poliédrica y multidimensional, está conformada por varios niveles, esferas.

En suma, por varios procesos que interactúan en su interior, como el proceso de lo político, lo económico, lo social, lo cultural, etc. Esto se traduce en Mao a que “Los marxistas sostienen que la producción en la sociedad humana se desarrolla paso a paso, de lo inferior a lo superior... de lo superficial a lo profundo de lo unilateral a lo multilateral” (Mao 1971:5).

Esto podría ser la interpretación de un método secuencial de cualquier teoría, no necesariamente el método dialéctico, que en principio es crítico, para descubrir verbigracia: la diferencia entre el plano de la apariencia y el plano de la esencia que pertenecen a la dinámica del sistema de reproducción capitalista.

Para Marx, la praxis se convierte en criterio de verdad, la praxis, entendida como la práctica o actividad material transformadora de un sujeto en la objetividad real que dé por resultado un producto tangible y que se realice de modo consciente.

En la tesis 2 sobre Feuerbach Marx afirma: “... es en la praxis donde el hombre tiene que probar su verdad, la realidad de su pensamiento” (Marx 1984:tesis 2).

Mao traduce esta afirmación del modo siguiente:

“Los marxistas sostienen que la práctica social del hombre es el único criterio de la verdad de su conocimiento del mundo exterior” (Mao 1971:6).

Más adelante, Mao cita a Lenin: “La práctica es superior al conocimiento (teórico), porque posee no sólo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata” (Mao 1971:31).

Para Marx, el sujeto social como sujeto transformador es un sujeto cognoscente, este conocimiento se desarrolla a lo largo de su actividad práctica, pero si bien lo importante es el reconocimiento de que el sujeto social es creativo, porque toda la sociedad es su creación social, y que en esta construcción aprende y conoce, no se puede afirmar ni que la práctica sea el único criterio de verdad del conocimiento, ni que éste se encuentre en nivel de inferior respecto de la práctica misma.

El Manifiesto del Partido Comunista es una teorización de la lucha obrera, el factor fundamental de su presentación es la de un proyecto político respecto de una nueva sociedad comunista, que tiene en sí mismo en cuanto estudio, un valor gnoseológico. Incluso, el hecho de que aún no se haya llevado a cabo una lucha que siga el proyecto teórico de Marx y Engels, no invalida su concepción.

Para Mao el conocimiento tiene una serie de etapas: la etapa sensorial y de las impresiones, que es la primera etapa del conocimiento, después (conforme avanza la práctica) se produce en el cerebro un salto hacia el proceso cognoscente y surgen los conceptos. Esta secuencia corresponde a la visión de Aristóteles sobre el conocimiento y no es precisamente la visión dialéctica de Marx. Para su visión el hombre es un ser integral, que no deja de pensar cuando actúa o cuando transforma. El pensamiento siempre se encuentra en interacción con los otros sujetos y con el entorno social o natural del ser humano.

Según Mao, Marx, en la época del capitalismo liberal, no podía conocer, concretamente, ciertas leyes peculiares de la época del imperialismo, fase final del capitalismo y le faltaba la práctica correspondiente. Sólo Lenin y Stalin podían asumir esa tarea. Sin embargo los 5 rasgos del imperialismo que denota Lenin ya existían en la época de Carlos Marx, su mérito es haberlos señalado.

Otro error es hablar de materialismo histórico y materialismo dialéctico, la dialéctica ya implica la historia porque se refiere a la contradicción como principio explicativo del cambio

“El conocimiento comienza con la experiencia, éste es el materialismo de la teoría del conocimiento” (Mao 1971:54). El materialismo, en filosofía, se refiere a la posibilidad de explicar la realidad a partir de la materialidad objetiva de la misma, en contraposición al idealismo, que recurre a entidades abstractas, sobrenaturales para dar cuenta de la realidad misma, sea Dios, Motor Inmóvil o Espíritu absoluto.

Según Mao “... se dan casos en que las ideas, teorías, planes o proyectos originales no corresponden en parte o en todo, a la realidad, son parcial o totalmente erróneos...” (Mao 1971:54).

Éste es el criterio de verdad aristotélico, no marxista: la correspondencia de las proposiciones con los hechos.

Para Marx, la realidad social es una construcción, el sujeto social se autoconoce, conociendo su obra. Se convierte en su propio objeto de investigación. Pero en tanto que actúa, el hombre proyecta; de manera que el sujeto puede aprender si el proyecto es viable o no en la práctica, pero, justamente, la idea es que no está la realidad ya configurada de una vez y para siempre, se está configurando mediante la praxis humana, por eso la praxis es criterio de verdad.

Para Mao, “La suma total de las incontables verdades relativas constituye la verdad absoluta” (Mao 1971:43). Otra vez priva la concepción de un materialismo mecanicista, no dialéctico, la verdad no es acercamiento con una realidad que se está conformando y en cada etapa el hombre va conociendo una parte de la verdad. “... el conocimiento humano de cada proceso determinado en una etapa dada de desarrollo es sólo una verdad relativa” (Mao 1971:45). No es una sumatoria de pequeñas verdades a lo largo de la historia. Ciertamente, hay un progreso, un ascenso en el conocimiento humano, pero no porque subamos los peldaños de una escalera ya determinada, lo importante es que la verdad, en tanto que se construye no es absoluta, y la verdad que

se descubre, tampoco es relativa. Son acercamientos o aproximaciones los que determinan el mayor o menor conocimiento de la realidad.

Marx fue capaz de ubicar la legalidad del capitalismo, de modo que en el siglo XXI sigue siendo un discurso actualizado y válido para la comprensión de la objetividad social.

Consideramos que hay un alejamiento progresivo del proyecto comunista en Marx, desde la revolución bolchevique de Lenin y la instauración de la Unión Soviética hasta su colapso en 1992.

Pero no a la contradicción que conforma de modo histórico, –a través de la cotidianeidad– un contexto socio económico cambiante, en una dinámica configuración que construye-reconstruye continuamente su entorno y los hereda a las generaciones venideras con la consiguiente acción transformadora de éstas. No hay un tratamiento de la filosofía, ni del análisis ontológico de parte de ninguno de nuestros autores, Lenin, Stalin o Mao, sólo se realizan referencias en torno a las ciencias sociales.

Mao cita a Lenin: “La dialéctica ... es el estudio de la contradicción en la esencia misma de los objetos” (Mao 1971:71).

La dialéctica es el estudio de la contradicción, no en los objetos, como ya dijimos. La dialéctica explicaría por qué existe el cambio en los objetos. Si nos referimos a la filosofía de Kant, por ejemplo, en su esencia no sería contradictoria, es una filosofía muy congruente, que se afirma en sí misma. Habría una teorización que la niega y entonces, la filosofía de Hegel es su negación. Finalmente, la filosofía que podría considerarse como superior es la de Marx, que sería la negación de la negación. Esta es la tríada, que Mao no explora. También se puede aplicar al desarrollo histórico, como esclavismo, feudalismo, capitalismo. Para Hegel hay un concepto de progreso, que significa un cambio hacia la superación.

Dice Mao:

“A lo largo de la historia del conocimiento humano siempre han existido dos concepciones acerca de las leyes del desarrollo del universo. La concepción metafísica y la concepción dialéctica” (Mao 1971:114).

Las concepciones dicotómicas son: metafísica y ontología, o dialéctica y pensamiento formal o positivista.

“La contradicción entre el proletariado y la burguesía se resuelve por el método de la revolución socialista” (Mao 1971:116).

Para la dialéctica la contradicción no se resuelve, porque forma parte intrínseca, estructural de la realidad. Es la contradicción entre el sujeto transformador y la objetividad natural. Pensar en que la contradicción se resuelve no es pensar dialécticamente o tal vez es pensar como Anaximandro, un precursor del pensamiento dialéctico que afirmaba que todo lo que existe se encuentra en una lucha de contrarios de la que una de las dos partes resulta vencedora, pero el tiempo impone justicia y da lugar a que la otra parte resulte a su vez, triunfal. “... la cuestión no se limita a la interdependencia de los contrarios; más importante es la transformación de uno en el otro, ... cada uno de los contrarios se transforma en el otro ... tal es el sentido de la identidad de los contrarios” (Mao 1971:120).

El hecho de que exista una lucha de contrarios, o una unión de contrarios, significa que ambos cohabitan en una realidad, no que uno se transforme en el otro. Kant no se convierte en Hegel, su filosofía sigue brillando aunque haya una superación por parte de éste último autor.

No hay tal identidad de los contrarios, éste es el segundo principio aristotélico de la lógica. “La actual paz mundial puede transformarse en una guerra...” (Mao 1971:130).

En la historia, un momento de paz puede dar lugar a un momento de guerra, esto no significa que un contrario se convierta en otro, en la paz, hay un elemento de tensión que puede desatar la guerra, como

lucha de contrarios, y en la guerra hay elementos de distensión que pueden forjar la paz. Es falso que “Es la dialéctica marxista la que refleja científicamente la identidad de las contradicciones” (Mao 1971:172). El marxismo no refleja las contradicciones, las conceptualiza.

Asimismo, no tienen nada que ver con la dialéctica marxista el concepto que Mao retoma de Lenin, respecto del cambio manifiesto y el reposo relativo. No tiene que ver con la dialéctica tampoco la consigna siguiente: La contradicción entre la ciudad y el campo es una contradicción “antagónica” según Mao, pero con el cambio revolucionario se ha “... transformado en no antagónica, y desaparecerá con la llegada de la sociedad comunista” (Mao 1971:200). Para Carlos Marx, la dialéctica no desaparece de la sociedad comunista, desaparece el Estado, la lucha de clases, pero no la contradicción.

Lao Tse, a quien Mao prefiere ante Confucio por su materialismo, decía: “En la desgracia vive la suerte, en la suerte se oculta la desgracia” (Mao 1971:229).

China podrá hacerse rica y poderosa en el curso de varios decenios. La instauración del sistema socialista nos ha abierto el camino que conduce a la sociedad ideal, pero para que ésta se haga realidad, tenemos que trabajar duramente (Mao 1971:230).

Cómo pasa la China socialista a convertirse en exitoso país capitalista, es una pregunta a la que puede responder la dialéctica.

La posición de China como país pobre y privado de sus derechos en la arena internacional, también cambiará: el país pobre se tornará rico, el país privado de sus derechos se convertirá en país que goza de ellos ... las condiciones decisivas para ello son el sistema socialista y los esfuerzos mancomunados de todo el pueblo unido” (Mao 1971:231).

Todo el utilitarismo: con la mayor frecuencia algunos se inclinan a preocuparse de los intereses inmediatos, parciales y personales y no comprenden o comprenden insuficientemente los intereses a largo plazo, nacionales y colectivos (Mao 1971:223).

Con ese utilitarismo muchas veces Mao, respondió a las críticas. Pero así como juzgó conveniente apoyar a Stalin durante la invasión

a Hungría, que Mao sobriamente llama “los acontecimientos de Hungría”, se rehúsa sin embargo a apoyar a la Unión Soviética durante la invasión a Checoslovaquia.

Y así como piensa que deben abrirse mil escuelas y que florezcan mil flores, así permite una persecución despiadada contra intelectuales y artistas que será tristemente recordada como Revolución Cultural, dialécticamente sin embargo, es innegable que hubo un enorme impulso al arte y a la educación.

Quien apoyó a Stalin como teórico, sin embargo se marcha cuando le parece que quieren convertir a China en uno más de los territorios donde la URSS se expande. Y se enfrenta a Stalin y planea un socialismo independiente para China. Claro que tuvo muchos problemas como cierto aislamiento como país socialista, en su lucha con el Tíbet, pero al final será recordado con amor por la mayor parte de su pueblo.

Mao decide seguir con la doctrina de Confucio, dirá no al derroche, una doctrina en contra del despilfarro. “Lo importante será que se abran cien flores, es la forma de desarrollar las artes y que compitan cien escuelas de pensamiento” (Mao 1971:275).

Mao Tse Tung demuestra su brillante inteligencia en sus discursos, en su actuación como gobernante, en su negativa a convertirse en satélite de La Unión Soviética y por supuesto en la posibilidad de construir, junto con sus colaboradores, un país socialista emancipado.

Bibliografía

- Dussel Peters, Enrique. 2014. “La inversión extranjera de China en México, Los casos de Huawei y Grant Motors Latinoamérica”. En, Dussel Peters, Enrique (edit.). *China en América Latina: 10 Casos de estudio*. UNAM/CECHIMEX y UDUAL: México.
- Gaos, José. 1941. *Antología filosófica. Los fragmentos de Heráclito*. Ed. UNAM: México

- Gramsci, Antonio. 1975. *El materialismo histórico y la filosofía de la filosofía de Croce, Benedetto*. Ed. Juan Pablos: México
- Mao, TseTung. 1971. *Cinco tesis filosóficas*. Ed. Lenguas Extranjeras: Pekín.
- Mao, TseTung. 1967. *Citas del presidente Mao Tse-Tung*. Ed. Lenguas Extranjeras: Pekín.
- Marx, Carlos. 1987. *El Capital*. T. I. FCE: México
- Marx, Carlos. 1963. *Introducción a la crítica de la economía política*. 1857. Editorial de Ciencias Sociales: Cuba.
- Marx, Carlos. 1984. *Tesis sobre Feuerbach*. Ed. Progreso: Moscú.
1970. *Importantes documentos de la Revolución Proletaria*. Ed. Lenguas Extranjeras, Pekín.
- Wallerstein, Immanuel. 1996. *Después del liberalismo*. Ed. FCE: México.
- Zentner, Christian. 1969. *Las guerras de la posguerra*. Ed. Bruguera, México.
- Zizek, Slavoj. 2013. *Mao Tse-Tung - Sobre la práctica y la contradicción*. Ed. Akal: México.

El nuevo confucianismo y la mujer en China. Una crítica a las ideas preconcebidas

Mariana Escalante

Introducción

Recientemente, los estudios de género sobre China han cobrado popularidad en el discurso académico. Insuficientemente abordado, ha adoptado comúnmente como punto de partida que el resurgimiento del confucianismo de finales del siglo xx, es el obstáculo principal en la lucha por la equidad.

El resurgimiento del confucianismo o el nuevo confucianismo¹ perceptible desde la década de los años 90, ha causado preocupación sobre la situación de la mujer en China, ante el posible retorno de una sociedad patriarcal y todo lo que ello revive en el imaginario social: las 5 relaciones sociales (五伦 *wulun*), los derechos limitados de las mujeres en la economía familiar y la cuestión de la herencia, el infanticidio femenino, el vendado de pies, el confinamiento de la mujer al hogar, la obediencia femenina, el matrimonio.

1 El nuevo confucianismo se refiere al resurgimiento de la ideología confuciana principalmente a partir de finales del siglo xx y lo que va del siglo xxi, diferenciándose claramente del neoconfucianismo, movimiento intelectual de reinterpretación de los preceptos confucianos cuyo surgimiento puede rastrearse hacia la dinastía Tang y su popularización en la Song y Ming.

El confucianismo ha demostrado que su interpretación ha sido clave para su supervivencia y adaptación a lo largo de más de 2500 años, sin que el papel de la mujer en la sociedad haya permanecido intacto. A través de un recuento de las nociones comúnmente aceptadas del confucianismo y la mujer, de conceptos tradicionales taoístas de los opuestos como *yinyang* (阴阳), *neiwai* 内外, se afirma que la noción que atribuye la desigualdad de la mujer china al confucianismo, es simplista y puede estar promoviendo una agenda política determinada. En cambio, se plantea la posibilidad de abordar el tema de género en China desde un punto de vista más universal y no como un fenómeno exclusivamente confuciano.

1. Del confucianismo y la función social de la mujer

Como apuntó en su tiempo Gayle Rubin (1986), los textos feministas tienen la constante de cuestionarse sobre el origen de la opresión y la subordinación de la mujer. No es materia de este texto profundizar en las explicaciones marxistas, psicoanalistas² o de la ruptura matriarcal frente al surgimiento de las grandes civilizaciones. El objeto es definir si la subordinación de la mujer en China posee un origen confuciano. Entender el origen es fundamental para encontrar la forma de enfrentar las causas y transformar hacia la mejoría la situación de la mujer en la sociedad.

Sin la intención de remontarnos hacia el surgimiento de la civilización china, es preciso entender que universalmente, la situación de la mujer desde las tribus más antiguas, ha estado determinada por múltiples factores. Amenazas externas de guerra o desastres naturales,

2 Posturas comúnmente adoptadas para explicar la condición de la mujer en los inicios de los textos feministas pioneros como *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949).

el establecimiento de sociedades agrícolas y la organización social, son situaciones en la que casi siempre el hombre queda a cargo. Principalmente en tiempos de conflicto, la diferenciación entre hombres y mujeres ocurre en favor de los hombres, pues la fuerza física es mayormente valorada y la protección a la mujer se incrementa.

¿Por qué se asocia al confucianismo con la subordinación de la mujer? Una de las explicaciones que encuentran respaldo para explicar la inequidad de género, es una institución que reafirma la separación y el valor entre hombres y mujeres: el matrimonio. En las sociedades antiguas, la mujer era el regalo máspreciado que establecía relaciones de parentesco. Según Rubin “Si las mujeres son los regalos, los asociados en el intercambio son los hombres. Y es a los participantes, no a los regalos, que el intercambio recíproco confiere su casi mística fuerza de vinculación social [...] los individuos son engendrados con el fin de que el matrimonio esté asegurado” (Rubin 1986:110-115). El confucianismo no queda exento de tener su propia visión del matrimonio. En el *Libro de los ritos* 《礼记》, un texto anterior a Confucio pero interpretado por el confucianismo³, menciona la importancia del rito o ceremonia del matrimonio.

昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。故君子重之。是以昏礼纳采、问名、纳吉、纳徵、请期，皆主人筵几于庙，而拜迎于门外，入，揖让而升，听命于庙，所以敬慎、重正昏礼也。

El matrimonio une a dos apellidos diferentes para asegurar los servicios en el templo ancestral y asegurar la continuidad del linaje familiar.

3 Algunos afirman que el texto del *Libro de los ritos* que se conoce actualmente incluso pudo ser editado por Confucio.

Por ende, las personas virtuosas⁴ ponían alta importancia en ello. Varias ceremonias introductorias –la proposición acompañada de un regalo, preguntar por el nombre de la dama, la adivinación de lo auspicioso del matrimonio, las ofrendas y la fijación del día– eran recibidas por el encargado en el templo ancestral, mientras permanecía sentado en su estera. Cuando arribaban, los recibía y les daba la bienvenida fuera de la puerta, después ascendían al salón. Eran instrucciones del templo ancestral y de esta forma la ceremonia era respetada con cautela, la importancia de la ceremonia era así exhibida. Como puede observarse, al matrimonio se le atribuye una importancia que requiere de ceremonia, pues tiene una función social, que es, lo que Rubin menciona, la continuidad del linaje, la creación de parentesco y no menos importante, la estabilidad del estado.

Para Confucio, el mundo había perdido el *dao* (道), un concepto difícil de definir pero que normalmente se traduce como el camino, el medio. Encontrar el *dao*, era una tarea posible de alcanzar a través del estudio y la interiorización de ciertos principios de manera que éstos después se volvieran espontáneos. Para alcanzar el *dao*, era preciso remontarse al pasado y a los rituales (礼 *li*), (de aquí la importancia que daba Confucio al *Libro de los ritos Liji* 《礼记》). La relación de sus principios con la función del Estado y la armonía social era inquebrantable. Por ello, el matrimonio tenía incluso una función política como menciona Confucio:

4 Los gobernantes, idealmente, llegaban al poder por la característica principal de ser buenos seres humanos o de ejemplar superioridad moral. Para Confucio, aquellos que realmente lograban internalizar el *ren* (仁), y seguían los ritos, eran los *junzi* (君子), cuyo significado literal podría estar relacionado con la monarquía, un príncipe, pero que a través del confucianismo, el *junzi*, muchas veces traducido como caballero, hombre superior, hombre virtuoso, una persona noble, moralmente superior, cuyos orígenes familiares no eran condicionantes para ser *junzi*, sino su aprendizaje y servir de ejemplo para los otros, principalmente como miembros del servicio público. Sin embargo, los gobernantes no necesariamente eran *junzi*, o los *junzi* gobernantes. Aquellos *junzi* que adoptaban los rituales (礼 *li*) y la benevolencia (仁 *ren*) como forma de vida, tenían (德 *de*) virtud.

Es importante subrayar que en las traducciones realizadas de las Analectas, generalmente se usa el masculino o género neutro, porque así se encuentra expresado en el texto.

内以治宗庙之礼，足以配天地之神明；出以治直言之礼，足以立上下之敬。物耻足以振之，国耻足以兴之。为政先礼。礼，其政之本与！

(Este matrimonio) sirve desde sí para la administración de las ceremonias del templo ancestral, y es suficiente para surtir las divinidades del cielo y la tierra; hacia afuera, sirve para la regulación de las ceremonias en la corte y es suficiente para establecer el respeto entre los superiores y subordinados. La escasez de recursos es suficiente para su estimulación, la humillación es suficiente para la regeneración. Para gobernar, primero deben estar los rituales. ¡Esta ceremonia se asienta en las bases del gobierno!

Las acciones hacia los otros, dependiendo de la función que una persona desempeñara en la sociedad (de acuerdo con su jerarquía en la familia y en la sociedad, hacia lo cual ponía énfasis Confucio), estaban reguladas por los rituales. Saber hacerlos, era seguir su propio papel. Para Confucio, “su mundo ideal era aquel donde las convenciones gobernarán las acciones y la diferenciación jerárquica resultara en coordinación armoniosa” (Ebrey 1996:42). Es decir, la interiorización de los rituales hacían que la armonía se alcanzara de manera natural sin tener que imponer reglas o castigos para quienes no lo siguieran. La función de *li*, era un orden social en el que todo funcionaba como debía ser y se encontraba en su lugar, lo cual conducía a una sociedad estable.

El orden social, o la estabilidad del estado era el matrimonio. La traducción del texto conduce a interpretaciones, pues puede referirse a un matrimonio específico que fuera conveniente para el Estado, o bien, al matrimonio de la gente común. El punto de encuentro es la importancia entre la familia y la distinción entre sus miembros. De estas nociones es que se valora a la mujer por su virtud de poder engendrar y continuar el linaje.

En la misma línea, las relaciones de Confucio, manifiestan la distinción entre el superior e inferior, cada quién un papel. Las cinco relaciones sociales (gobernante y ministro, padre e hijo, hermano

mayor y hermano menor, esposo y esposa, amigos) refieren a la función que deben jugar los individuos para alcanzar la armonía (和 *he*) social.

La misma tradición de los textos clásicos anteriores a Confucio como el *Yijing* (易经), conocido como el *Libro de las transformaciones*, cuyo origen se remonta hacia el siglo XI al VII a.n.e., pone énfasis en la dualidad del *Yin* (阴) y el *Yang* (阳). El *Yin*, femenino, principio negativo, lo oscuro, débil, pasivo, la luna; el *Yang*, masculino, positivo, luz, fuerza, acción, el sol. En otro clásico antiguo, el *Libro de la poesía* (诗经) también del siglo XI al VII a.n.e., se encuentra que “cuando un bebé varón nacía, se le colocaba sobre la cama y se le daba un jade para jugar, cuando una bebé nacía se le colocaba en el piso y se le daba una loseta para jugar” (Lin 1936:131).

También como interpretación del daoísmo se inserta la noción *neiwai* 内外, dando a la mujer atribuciones internas y al hombre externas, cada uno con su papel para encontrar el equilibrio. Yao Xinzhong menciona que “El confucianismo favorecía la división del trabajo entre hombres y mujeres en el hogar: el esposo estaba a cargo de las responsabilidades externas, mientras que la esposa de los asuntos internos, y consideraba esto como un principio del universo” (2000:184). La noción de *neiwai* es también un reflejo de la visión confuciana que difumina los límites entre lo público y lo privado, entre lo familiar y lo político. Todo comenzaba en la familia y su propia función se extrapolaba hacia el exterior, creando una sociedad armoniosa.

La inserción e interpretación del daoísmo convierte a sus principios en un discurso vacío que deja la armonía, y demuestra oposición e imposición del *Yang* más que dualidad. Esta interpretación serviría de excusa a lo largo de los años para establecer relaciones de dominación.

Como ejemplo de la prevalencia negativa de un confucianismo opresor, destaca la obra de Ban Zhao (班昭), historiadora y escritora de la dinastía Han del este (206 a.n.e.–220 n.e.), quien elabora un manual para el comportamiento de las mujeres. *Nüjie* 女诫, traducido normalmente como *Lecciones para las mujeres*, aunque en realidad significa advertencias para las mujeres, fue un texto escrito para sus

hijas, con el fin de evitar que como mujeres tuvieran comportamientos contrarios a los cánones establecidos. A Ban Zhao, le preocupaba que sus hijas sufrieran de humillaciones o deshonraran a la familia, por no seguir los preceptos que una sociedad confuciana dictaba sobre las mujeres, en cuanto a sus papeles como hijas, hermanas, esposas y madres. Dice en el inicio de su obra *Nüjie*:

Yo, la escritora indigna, no soy sofisticada ni ilustrada, y por naturaleza no inteligente, pero soy afortunada de haber recibido un nada pequeño favor de mi erudito padre, y de haber tenido una madre e instructoras cultas en quienes confiar para una educación literaria, así como para una formación en buenos modales. Han transcurrido más de cuarenta años desde que, a la edad de catorce años, tomé el recogedor y la escoba en la familia Cao [la familia de su esposo]. Durante este tiempo, con el corazón temblando, temía constantemente que pudiera deshonrar a mis padres, y que pudiera multiplicar las dificultades para las mujeres y hombres de la familia de mi marido. Día y noche mi corazón se angustiaba, pero trabajé sin confesar cansancio. Ahora y de ahora en adelante, sin embargo, sé cómo escapar de tales temores (Bary y Bloom 1991:821).

Ban Zhao, a pesar de ser una mujer educada e involucrada en el ámbito intelectual, siguió dictándose por lo que el confucianismo de su época sostenía la noción de las tres obediencias y cuatro virtudes (三从四德). Cuando era pequeña, debía obedecer a su padre, cuando se casaba, debía obedecer a su esposo, y al enviudar, a sus hijos, es decir, siempre estaba sometida a cualquier varón de la familia. Las cuatro virtudes: (1) virtud femenina; (2) palabras femeninas; (3) porte femenino; y (4) trabajo femenino, todas ellas refiriéndose al esfuerzo de la mujer por pasar desapercibidas y no molestar a sus contrapartes masculina (Swann 1932:85).

Ban Zhao no fue la única que escribió sobre el adecuado comportamiento de las mujeres en su época, también están las Analectas para las mujeres (女论语) de Song Ruohua (780-804) y Song Ruozhao

(785-805) durante la dinastía Tang; de Ming Wen Huang, las *Instrucciones del interior* (内训), y la obra de Wang Jiefu, *Una concisa explicación de las regulaciones básicas para las mujeres* (女范结论), entre otras obras que se consideran permanecieron vigentes durante toda la época dinástica (Wang 2008:213).

Visto en la actualidad, todos los aconteceres de la época dinástica china son aberrantes contra la mujer. No sólo el concubinato o el vendado de pies causan indignación hoy en día, sino los remanentes de una cultura tradicional que se mantienen en el imaginario. El papel de la mujer era para estar en el hogar. Los libros y manuales creados a partir de esa época seguían la misma línea: las mujeres debían practicar la autodisciplina, la etiqueta, la administración del hogar, la humildad y la castidad, ser fiel en el matrimonio o la abstención si no hay matrimonio, el sacrificio por el esposo y la familia. Se consideraba virtuosa a la mujer sin ambición política o alguna capacidad especial (女子无才便是德), o que siempre debía seguir a su marido (嫁鸡随鸡, 嫁狗随狗). De la misma forma, tener un hijo varón le otorgaba mejor estatus social, pues ello daría continuidad al nombre de la familia.

Sin embargo, fuera del vendado de pies, que fue una desviación particular iniciada por la Dinastía Song (960-1279), no existe diferencia entre las culturas europeas, árabes, africanas, mesoamericanas que no estuvieron expuestas al confucianismo. La explicación de esto es el aspecto económico, pero si fuera la única razón, las sociedades desarrolladas no se mantendrían en una lucha constante por la equidad de género. Simone de Beauvoir (1949) lo explica:

Desde luego, no hay que creer que basta con modificar su situación económica para que la mujer se transforme; este factor ha sido y sigue siendo el factor primordial de su evolución, pero en tanto no comporte las consecuencias morales, sociales, culturales, etc., que anuncia y que exige, no podrá aparecer la mujer nueva y por ese motivo la mujer de hoy se ve descuartizada entre el pasado y el porvenir (Beauvoir 1949: 719).

Como afirma de Beauvoir, la solución no es únicamente la situación económica, sino cambiar la forma de pensar y reconfigurar la cultura misma (Lagarde 1996:14). Sin embargo, Rubin sostiene que para la comprensión de la situación de la mujer en cada cultura se requiere de una visión holística que abarque todos los aspectos, “la evolución de formas de mercancía a mujeres, los sistemas de tenencia de la tierra, ordenamientos políticos, tecnología de subsistencia, etc.” (Rubin 1989:140).

A lo largo de este apartado, aunque explícitamente se sostendría que el confucianismo es el culpable de la situación de inequidad en China, en realidad la situación de la mujer es y debe ser explicada no desde una visión simplista que no comprenda la complejidad de la situación misma ni la complejidad de los textos confucianos que evolucionan y han sido interpretados a lo largo de más de 2500 años. Es decir, el problema no es en sí la raíz cultural confuciana, sino su interpretación.

2. La negación de la tradición del siglo XX

El fin de la era dinástica en 1911, y la llegada de ideas occidentales feministas, que surgieron entre muchas otras (nacionalismo, democracia, desarrollo, comunismo, etc.), negaron los principios confucianos no sólo con respecto a la mujer, sino en contra de las jerarquías, la desigualdad, la corrupción, como lo expresado en el Movimiento del 4 de mayo de 1919.

Un símbolo representativo de la sumisión femenina china fue la práctica del vendado de pies que comenzó hacia finales de la dinastía Song, lo cual proveía a la mujer de dignidad, gracia y estatus (Liu y Carpenter 2005:277). Los movimientos post-dinásticos anti-tradicionales prohibieron esta práctica, sin embargo, muchas mujeres la continuaron por varios años.

Los discursos de la primera mitad del siglo xx transcurrieron en torno a temas de igualdad y rechazo a la tradición. Muchos de ellos criticaban los clásicos de la enseñanza femenina como el *Nüjie* de Ban Zhao, por enseñar a las mujeres a ser dependientes y sumisas frente a los hombres (Xia 2004:11-12). Aunque, como se mencionó anteriormente, el texto de Ban Zhao y otros posteriores, no fueron los primeros en reafirmar la situación de inferioridad de las mujeres.

A pesar de las críticas a los cánones tradicionales y a los movimientos a favor de la modernización cultural, éstos no podían traducirse en políticas de Estado o en prácticas generalizadas por la división del país inmerso en la Guerra Civil e intervenciones extranjeras. En términos educativos, no había prácticamente acceso a las instituciones públicas, y no es hasta 1919 que un primer grupo de mujeres entra a una universidad, la Universidad de Pekín, marcando un hito en el inicio de la coeducación (Gao 2003:124), es decir, de la educación para hombres y mujeres. Pero, un indicador de la permanencia del estatus de la mujer notablemente inferior al del hombre, es el indicador de analfabetismo. En 1949, sólo un 10% de la población total de mujeres, podía leer (Wei 1995:23).

El ascenso comunista es lo que causaría la implementación de políticas de género más favorables principalmente traducidas en educación y en la Ley del Matrimonio de 1950 que simbolizaría logros fundamentales como el derecho a divorciarse, el fin de los matrimonios arreglados, se prohibió la poligamia o bigamia, poniendo fin al concubinato, se prohibió el vendado de pies, entre otras medidas, que mejoraban la condición de la mujer en la sociedad y se acompañaba del derecho de la mujer al voto desde 1949. Mao Zedong afirmaba que “las mujeres sostienen la mitad del cielo” (妇女能顶半边天), aunque él mismo reconocía que no había igualdad.

Durante las primeras décadas de la China comunista, la mujer se insertó a la labor en el campo y ciudad al igual que los hombres, pero en condiciones distintas y adversas. El desarrollo económico motivado por la Reforma y Apertura (改革开放) de Deng Xiaoping, obligó

a que las mujeres entraran a las fábricas a trabajar, pero con salarios y condiciones desventajosas frente a los hombres, quienes tenían menos peligro de ser despedidos de sus empleos cuando existía un exceso de oferta de mano de obra (Liu y Carpenter 2005:279). El acceso al empleo y a la educación, era numéricamente más igualitario, pero la calidad, el ingreso o beneficios de éste, siguieron manteniendo una amplia brecha entre hombres y mujeres, hasta la actualidad.

En los años 70, aunque con intenciones políticas para derrocar a Zhou Enlai, se impulsa el movimiento *Pi Lin Pi Kong* (批林批孔 criticar a Lin Biao y Confucio) cuya base ideológica promueve que la mujer sea vista desde este tipo de movimientos así como el del 4 de mayo de 1919. Es decir, el confucianismo en ojos contemporáneos, es percibido a través de esta noción en la que la primera reacción a la tradición es el rechazo y la asociación con el conservadurismo.

La política del hijo único (独生子女政策) establecida en China en 1979, –apenas flexibilizada en 2015– generó críticas por no sólo imponer una política de Estado sobre la vida privada de los chinos, sino porque se creía que ésta promovió los abortos selectivos o el infanticidio femenino, por la preferencia de varones debido a las creencias tradicionales que se mencionaron anteriormente. Aunque es cierto que a diferencia del mundo, en China hay más hombres que mujeres y su explicación puede ser por la preferencia masculina en la mentalidad tradicional china, al mismo tiempo hay quienes opinan que la política del hijo único transformó la valoración de los nacimientos de niñas. Es decir, que al tener un solo hijo, si éste era mujer, se valoraba más esta oportunidad, se buscaba darle la mejor educación, las mejores oportunidades y esto ha permitido que la mujer china se inserte cada vez más de manera igualitaria a los hombres.

3. Empoderamiento, educación y continuidad de patrones tradicionales

El regreso del confucianismo como discurso de Estado, como contenido escolar y referencia cultural de orgullo nacional a partir de la década de los 90, otorgó a aquellos discursos modernistas pro-occidentales de una herramienta más para negar la implementación de la tradición en los proyectos chinos de desarrollo. Un tema que recientemente ha quedado expuesto en este debate es el de la mujer en China. Los detractores del confucianismo, principalmente con ideas favorables hacia el exterior, ven el regreso de una filosofía ancestral como uno de los obstáculos para la emancipación femenina.

En las últimas dos décadas, la emergencia del feminismo en China y del aumento de concientización sobre la desigualdad de la mujer frente al hombre, han llamado la atención por su activismo y resultados distintos. En Asia, pueden rastrearse progresos a partir de los años 60 en términos de provisión y acceso a servicios, disminución en tasas de mortalidad materna, alfabetización, educación, salud, acceso laboral. Sin embargo, el progreso depende posteriormente ya no sólo en políticas de Estado, sino en limitaciones estructurales y culturales (World Bank 2005:60 y 68).

De acuerdo con información oficial china, han surgido numerosas federaciones de mujeres que apoyan a las mujeres a buscar empleo, hay mayor número de directoras de empresas, de graduadas de universidades (casi en porcentaje igual que los hombres), son la mayor fuerza laboral en el campo, y en suma se ha reducido la brecha de desigualdad en distintos ámbitos (Information Office of the State Council).

La modernización en China ha traído beneficios al considerar el papel de la mujer. Sin embargo, en términos sociales, la familia sigue siendo la referencia más importante en el comportamiento social. Como menciona Zhao Dunhua, en una sociedad moderna, la fuerza que mantiene los valores y la elección del comportamiento, es la ley,

pero en una sociedad rural, esta fuerza sigue siendo la presión de las masas, la familia y el pueblo natal.

El legado maoísta fue que la agenda política debilitó la base social familiar china, en la que se fomentaba la separación entre padres e hijos y predominó la lealtad hacia Mao y al Partido en lugar de a los padres. Por otro lado, la promoción de Mao a tener más hijos bajo la creencia de que así se aceleraría el crecimiento del país por tener más manos de obra, ejerció en la mujer mayor presión biológica y psicológica por el cuidado de una gran cantidad de niños, al mismo tiempo que sus compromisos eran tanto en el hogar, como hacia las demandas del Partido.

A pesar del desmembramiento social del maoísmo, China sigue siendo un país con valores fundamentalmente familiares, y a pesar de la modernización y urbanización, las nuevas generaciones siguen impregnadas de esta tradición.

Las mujeres rurales subeducadas adquieren, aceptan y practican sus roles sociales a través de canales informales como las costumbres culturales en los pueblos, el modelo establecido por las viejas generaciones y las expectativas de los hombres. Las normas de género son enseñadas y aceptadas en niveles locales y domésticos, de una manera que se refuerza mutuamente (Tsai 1996).

Las mujeres en las grandes urbes tienen una mayor educación, independencia y salarios más altos que permiten a las mujeres mayor seguridad para divorciarse en una sociedad que aún concibe el divorcio como una deshonra para la familia. Asimismo algunas de ellas eligen no casarse, viajar por su cuenta, o estudiar en el extranjero. Lo anterior ha creado un concepto utilizado popularmente en China, *shengnü* (剩女), o mujeres sobrantes, que presiona a las mujeres de alrededor de 25 años, educadas, a casarse para ser filiales a sus padres y cumplir su misión como mujeres. El fenómeno es reciente, pero está explicado en su relación con principios tradicionales que no se alejan de aquellos promovidos en la era dinástica.

Explícita referencia a la noción tradicional china de la familia, son los mercados de matrimonio que se instalan los domingos en grandes urbes como Shanghái y Pekín, en donde los padres colocan las fotos y características de sus hijas e hijos (nombre, edad, estatura, peso, profesión, personalidad, salario, propiedades, etc.) con el fin de encontrarles pareja. No sorprenden los arreglos matrimoniales hoy en día, o los servicios que por internet se ofrecen en donde se rentan parejas para la Fiesta de la Primavera, cuando se visita a los padres y comúnmente se interroga a las y los jóvenes sobre las parejas o la posibilidad de matrimonio y tener hijos.

Otra práctica común es el fenómeno de las *ernai* (二奶), o amantes, que son mantenidas por hombres casados en ciudades distintas. Ellas aceptan la condición, o bien no saben que su pareja está casada. Es un regreso a la poligamia o bien, una nueva forma de concubinato, como menciona la escritora Zhang Lijia.

Aunque es difícil de evidenciar numéricamente, los hombres chinos siguen prefiriendo a mujeres más dependientes y sumisas, no les gusta que discutan o desafíen al hombre, siguen refrendando su situación jerárquica de superioridad.

Como puede observarse, existen avances en materia educativa, de empleo, de derechos y oportunidades, sin embargo, las nociones tradicionales de la imagen de la mujer en China contemporánea, siguen vigentes.

4. La crítica a las ideas preconcebidas

El objetivo de este texto fue el de hacer un breve recuento de las principales ideas preconcebidas sobre el confucianismo y la mujer. Todas ellas, que asocian la desigualdad con el confucianismo son interpretaciones simplistas que abordan el fenómeno de la inequidad de género como únicamente chino, lo cual lleva a pensar si es un discurso promovido desde el exterior, que pueda servir de herramienta al discurso de violación a los derechos humanos como agenda política del exterior.

La relación comúnmente asumida entre el confucianismo y la inequidad de género en China, están basadas en ideas preconcebidas cuyo resurgimiento proviene principalmente de los discursos que buscan promover una imagen negativa de China o incluso de tendencias anti-feudales en China de principios del siglo xx. No se niega la inequidad de género que existe en el país asiático, pero su condición proviene de una explicación más compleja que condiciona a la mujer desde el punto de vista biológico, social, coyuntural, político, económico y el confucianismo no lo vuelve un fenómeno con características únicamente chinas.

El vacío moral que dejó el maoísmo, pero principalmente la Reforma y Apertura indicaba el regreso de algo esencialmente chino que diera consuelo a la población. Es por ello que en la década de los años 90 del siglo xx, el gobierno chino, consciente de la confusión moral que habían dejado el maoísmo y la Reforma y Apertura, encuentra como solución a través de la educación y la propaganda, promover valores morales que pudieran llenar este vacío. Para Lee, estas acciones han provocado que el confucianismo sea visto negativamente como “una herramienta del Estado, un mundo imaginado falto de esencia cultural o continuidad, pero promovido cínicamente como un medio de control social” (2010:144). Esta noción del control del Estado, ha mantenido el escepticismo con respecto al regreso del confucianismo en China. Qian Wenzhong (2013), sostiene que los clásicos y valores confucianos como *ren* 仁, *yi* 义, *li* 礼, *zhi* 智, *xin* 信, *zhong* 忠, *shu* 恕, son vistos por las generaciones de la Revolución Cultural, como palabras decadentes, en declive. Desde la misma noción Qian afirma que la perspectiva confuciana sobre la mujer no es necesariamente machista o de exclusión. De ello y de la complejidad que el confucianismo mismo posee, no necesariamente resulta una amenaza para los avances del empoderamiento de la mujer.

En este ensayo se intentó demostrar que tanto las traducciones como el contexto y la misma antigüedad de una filosofía de más de 2500 años, son sujetos a la interpretación. Una de las escasas autoras

que niegan la relación del confucianismo con la situación de la mujer, Terry Woo, afirma que las visiones parciales que atacan al confucianismo se fijan únicamente en prácticas como el vendado de pies, la esclavitud femenina, la castidad de las viudas e infanticidio femenino, sin embargo estas prácticas son interpretadas equivocadamente con una devaluación de la mujer desde el confucianismo (1999:111-112).

La resistencia desde la perspectiva feminista (y la crítica occidental que se funda constantemente en el discurso que sostiene la violación china a los derechos humanos), se centra en una visión cerrada del confucianismo interpretada por el conservadurismo y una visión simplista. El confucianismo buscaba respuestas a su realidad, por ello la ambivalencia de sus textos. Como menciona Sam Crane (2007), el problema del confucianismo es que es sobre interpretado o tomado literalmente como una formalidad que se encuentra desprovista de significado, pero el confucianismo buscaba una interiorización que se volviera parte de sí y de un actuar espontáneo. El confucianismo entendido desde su esencia se adaptaría a las necesidades contemporáneas.

Otro argumento, que se intentó responder en este ensayo es, si el confucianismo fuera la causa de la situación de la mujer en China, ¿por qué en otros países sin influencia confuciana sucede lo mismo? Como se mencionó al principio, la primera explicación es desde el punto de vista económico. Los países con alto índice de desarrollo humano, como los nórdicos, han alcanzado una paridad económica y de oportunidades envidiables, sin embargo, no dejan de existir protestas por la falta de una completa equidad. Para Gayle Rubin, la heterosexualidad como norma social y las relaciones de parentesco desde tiempos ancestrales, han causado el dominio de la separación entre mujeres y hombres, sin embargo, su funcionalidad en funciones políticas, económicas y de organización social, se han desarticulado hasta quedar reducida a la simple distinción de sexo y género (1986:131). La noción cultural e imaginaria de la diferenciación y estratificación permanece. Si bien China podría alcanzar mayor equidad conforme su desarrollo económico avance, el pensamiento debe ser transformado. Sin embargo,

no hay que asociar el pensamiento, la tradición, la cultura como algo únicamente confuciano.

La interpretación misma del confucianismo y la coyuntura, han producido cambios en su explicación desde el punto de vista de género. A través de trabajos de algunas feministas, entre los que destaca el de Li-Hsiang (2006), puede afirmarse que incluso una reinterpretación del confucianismo puede servir para alcanzar, al menos en teoría, la equidad de género.

Las nociones preconcebidas sobre este tema siguen una línea similar a los discursos que insisten en la violación de derechos humanos, asociando la desigualdad de la mujer frente al hombre como algo chino, por ser confuciano. La percepción de que el regreso del confucianismo a la vida social y al discurso representan una amenaza para la situación de la mujer, es entonces una visión superficial que no contempla otras causas de la inequidad de género.

Analizar la imagen de la mujer china desde la antigüedad, permite no sólo entender el papel que éstas juegan en una sociedad tan cambiante y transformable como la china, sino que se encuentran además similitudes indiscutibles con el resto del mundo. Es decir, invita a pensar que no es el confucianismo, el *Nüjie* de Ban Zhao, o los clásicos antiguos chinos los que condicionaron el papel de la mujer como subordinado y obediente hacia el hombre. Es una tendencia en todas las culturas del mundo, y al mismo tiempo, la réplica de la organización más primitiva, donde los grupos humanos agricultores, alcanzaban una relación mujer-hombre más igualitaria mientras hubiera alimento y seguridad. En tiempos de guerra y de la necesidad de la fuerza física, el hombre sobresalía y se fue situando como la figura predominante. Además la necesidad del parentesco creó la figura del matrimonio y la utilización de la mujer como regalo o mercancía.

Son los anteriores fenómenos los que causaron el establecimiento de cánones machistas, y es quizá por ello que en la actualidad (cuando la satisfacción de necesidades básicas se ha alcanzado en las sociedades más desarrolladas y las mujeres tienen mayor acceso a la educación),

es cuando comienza el cambio. China se encuentra en este proceso, y es probable que con el tiempo se acerque a las tendencias actuales que luchan por la igualdad de la mujer y el hombre.

Bibliografía

- China Daily. 2007. En [http://www.chinadaily.com.cn/opinion/2007-03/01/content_816425.htm]. Consultado en abril de 2018.
- De Bary, Theodore e Irene Bloom. 1999. *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1. EUA: Columbia University Press.
- De Beauvoir, Simone. 1949. *El segundo sexo*.
- Gao, Xiongya. 2003. "Women Existing for Men: Confucianism and Social Injustice against Women in China". *Race, Gender & Class, Interdisciplinary Topics in Race, Gender, and Class* 3, p. 124.
- Godoor. 2017. En: [<http://www.godoor.com/book/library/html/theology/xjywh/chapter7.html>]
- Huffington post. En: [http://www.huffingtonpost.com/lijia-zhang-/women-china-progress_b_6068740.html]. Consultado en mayo de 2017.
- Information Office of the State Council. 2005 "Gender Equality and Women 's Development in China".
- Lagarde, Marcela. 1996. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. España: Ed. Horas y Horas.
- Lee, Nyitray. 2010. "Confusion, Elision, and Erasure: Feminism, Religion, and Chinese Confucian Traditions". *Journal of Feminist Studies in Religion* 1, pp. 143-160.
- Li-Hsiang, Lisa Rosenlee. 2006. *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. Albany: SUNY Press.
- Lin, Yutang. 1936. *My country and my people*. Londres: William Heinemann.
- Liu, Jane & Marilyn Carpenter. 2005. "Trends and Issues of Women 's Education in China". *The Clearing House* 6.

- Rubin, Gayle. 1986. "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo". *Nueva Antropología* 30, pp. 95-145.
- Swann, Nancy. 1932. *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*. New York: Century Co. Tsai, K. S. 1996. "Women and state in post-1949 rural China". *Journal of International Affairs* 2, pp. 493-524.
- Wang Jing. 2008. *When "I" was Born: Women's Autobiography in Modern China*. EUA: The University of Wisconsin Press.
- Wei, Yi. 1995. *Chinese Female Education*. China: Zhejiang Education Publishing.
- Woo, Terry. 1999. "Confucianism and Feminism". En, Arvind Sharma & Katherine K. Young (eds.). *Feminism and World Religions*. Albany, pp. 110-147.
- World Bank. 2005. En: [<http://documents.worldbank.org/curated/en/187781468315532590/Gender-equality-in-East-Asia-progress-and-the-challenges-of-economic-growth-and-political-change>]. Consultado en febrero de 2018.
- Xia, Xiaohong. 2004. "New Meanings in a Classic: Differing Interpretations of Ban Zhao and Her Admonitions for Women in the Late Qing Dynasty". En, Jie Tao, Bijun Zheng & Shirley L. Mow (eds.). *Holding Up Half the Sky: Chinese Women Past, Present, and Future*. EUA: Feminist Press at the City University of New York.
- Youtube. En: [<https://www.youtube.com/watch?v=GnrUDpxibWI&t=604s>]. Consultado en enero de 2018.

SECCIÓN 2

Lengua, literatura
y arte

Análisis lexicoconceptual del discurso “filoliberalcomercial” de Xi Jinping

Ricardo Arriaga Campos

Introducción

En este trabajo analizo las estrategias discursivas de la disertación “filoliberalcomercial” asentadas por el presidente de la República Popular China, Xi Jinping, particularmente en la polémica Conferencia Anual de 2017 del Foro Económico Global, en Davos, Suiza.

Aunque se estudia el discurso favorable al libre comercio y el sistema económico globalizado en recientes mensajes internacionales del presidente Xi Jinping, aquí se pone énfasis en el discurso presentado en el Foro Económico Global, en función de que llamó la atención de la comunidad internacional, que lo calificó como “el mundo al revés”; una nueva realidad geopolítica, por el hecho de que era China, y no Estados Unidos, el defensor del libre comercio y del sistema económico globalizado, el que dice “no al proteccionismo” en el sitio de reunión por antonomasia de la élite proglobalización del mundo; en contraste el presidente de Estados Unidos, Donald Trump, ha propuesto, desde su toma de posesión y en sucesivas decisiones de política económica exterior, medidas proteccionistas y ha atacado al sistema global de comercio e inversión.

En este estudio se conjuga el instrumental de tres enfoques metodológicos: 1) el análisis del discurso (AD), desde la postura de Teun A. Van Dijk: un enfoque multidisciplinario que combina “aspectos lingüísticos, cognitivos, sociales y culturales del texto, con una perspectiva sociopolítica crítica”, esto es, como disciplina que estudia la secuencia de elementos significativos que constituyen un mensaje, pero también un sistema de ideas, entendiendo al discurso como una práctica comunicativa y uso del lenguaje que tiene un papel especial en la reproducción de las ideologías. 2) Los parámetros de la lingüística sistémico funcional (LSF) que subraya la interdeterminación de los aspectos gramaticales, textuales y discursivos de la lengua con el contexto, entendido no sólo como la situación de comunicación, sino también como las condiciones sociales y culturales, así como los sistemas de ideas, las ideologías; se sigue la tesis de Michael Halliday de que “el objetivo último de todo estudio de la lengua debe ser el reconocimiento de cómo la lengua crea significados”. 3) El análisis de conglomerados lexicosemánticos (ACL, Ricardo Arriaga Campos, tesis de doctorado), el cual, por un lado, revela la cantidad, composición, densidad y jerarquía de los núcleos temáticos más representativos y, por otro, ofrece la detección estadística de los vocablos más significativos que configuran dichos nodos temáticos y las redes léxicas que configuran las ideas.

Con esta metodología se registra cómo se manifiestan léxicamente las redes de conceptos y se exponen en hechos numéricos y estadísticos, con lo cual se ofrece una mirada profunda a los hechos verbales y discursivos que configuran el andamiaje conceptual de una influencia creciente en el tejido colectivo de las ideas y en los sistemas económicos mundiales; en este caso, una aportación a la investigación sobre la gestación de las ideas que están modificando la organización geopolítica del mundo en el siglo XXI a partir del incremento sistemático de la influencia del líder asiático en el tablero internacional, al tiempo que Estados Unidos titubea –o da verdaderos tumbos– en su posición

como cabeza del capitalismo mundial a partir de la irrupción de un presidente errático, desinformado y sin oficio político.

En suma, este análisis sostiene que las ideas, sobre todo las predominantes en las sociedades, no nacen abstractas, objetivas e inocuas en el devenir de la historia, sino que se construyen por medio de procesos sociolingüísticos, discursivos e ideológicos; los individuos no adoptan esas ideas con base en su propia experiencia, sino a partir de información y puntos de vista que adquieren y asumen a través del discurso que permea las instituciones educativas y de investigación, los grupos políticos, las estructuras gubernamentales, los medios de comunicación y las tecnologías de la información y la comunicación.

Hace cuatro años, en 2014, en el segundo Seminario Internacional de la Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China (Red ALC-China), cuando a su vez asimilábamos los textos publicados correspondientes al primer seminario, la temática china era atravesada semánticamente por un discurso que acentuaba sobre todo los logros económicos, además del preponderante papel internacional de China en temas de política, cultura, deportes, etc. Señalaba yo entonces que la influencia que el “poder blando” chino ejercía se encontraba en coincidencia con el tono informativo de admiración en los ámbitos académico y periodístico. En el estudio que presenté hace dos años documenté cómo el curso de la semántica discursiva periodística sobre China destacaba las contradicciones y las fallas del sistema político-económico chino; demostré cuantitativamente, desde las tres herramientas del análisis del discurso mencionadas, que la información periodística en torno a China había cambiado radicalmente, desde el referido eje semántico elogioso hacia uno oprobioso que refería predominantemente problemas sociales internos, atropello de derechos humanos, corrupción, opacidad de la política económica, amenaza ambiental local y planetaria, por ejemplo.

En esta ocasión, 2018, podría decirse que China se ha repositado en la opinión pública internacional o que, en coincidencia con su rol en el tablero económico y geopolítico mundial, se ha estabilizado, no

en aquella desmesura apologética, tampoco como foco de contradicciones y problemáticas, pero sí en una atemperada estabilidad positiva. Además, dicha imagen virtuosa está hoy fuertemente –y paradójicamente– marcada por el carácter de adalid de la globalización y el libre mercado de su líder ahora vitalicio.

Así, en este nuevo análisis que ofrezco y que tiene algo de secuencia con el anterior trabajo en estos seminarios, se presenta el recuento estadístico de los ítems léxicos morfológica y morfosintácticamente más significativos del que quizá es el discurso más representativo de la posición de China como uno de los principales actores de la economía y la política internacionales. Esto es, se hace un recuento numérico de todas las palabras de dicho discurso y se detecta cuantitativa y cualitativamente dónde está y en qué sentido apunta la mayor carga semántica. Describo enseguida la metodología empleada.

1. Metodología de análisis lexicométrico

Inicialmente se efectúa un recuento numérico de todas las palabras del corpus (discurso del presidente de la República Popular China en la Conferencia Anual de 2017 del Foro Económico Global) y se clasifican por su categoría gramatical (verbos, sustantivos, adjetivos, pronombres, etc.). Después se opera un proceso de lematización que permite clasificar por vocablos las palabras producidas, es decir, la forma en que determinado número de palabras o variaciones morfológicas de un vocablo se reducen en un paradigma que se toma como representante de todas aquellas variaciones: “palabra” corresponde a las realizaciones de un mismo vocablo y, por lo tanto, “vocablo” es el paradigma conceptual, la abstracción, la representación esquemática de formas léxicas: amo, amas, amamos, etc., son distintas expresiones del vocablo amar. De ese caudal léxico se concentra la atención en sustantivos, adjetivos y verbos; los primeros, por ser nodos sintácticos y núcleos temáticos que aglutinan estructural y semánticamente la

esencia del discurso; los segundos, por orientar y concretar la intención atributiva, y los terceros, por ser también nodos sintácticos que, aunque más generales y propios de cualquier discurso no específico, rigen las combinaciones sintagmáticas cargadas, entonces sí, de un sentido muy concreto en determinado discurso¹. Adicionalmente se efectúa un acercamiento al uso muy abundante de pronombres en el corpus aquí analizado. Posteriormente se hace la comparación de las frecuencias absolutas de los vocablos de todas las categorías, con especial atención, repito, en sustantivos, adjetivos, verbos y pronombres. De manera automatizada se marcan en los textos originales las palabras seleccionadas con una clave que indica a qué núcleo temático se refieren y se contabilizan todas las apariciones del vocablo en que se asocia con un núcleo específico. Se somete el ítem a su ubicación dentro de los márgenes del conglomerado lexicosemántico que contribuye a formar. Se destaca con cuántos de esos temas se alcanza el 50% de los mismos, y que, por lo tanto, son los más significativos. Esto quiere decir que, de acuerdo con la estrategia metodológica de los estudios de disponibilidad léxica, se buscan los ítems con que se alcanzan el 50% y el 75% del total de la producción léxica, ya que después de esos límites se detiene considerablemente la aparición de nuevos vocablos; los que cubren esos porcentajes poseen una mayor jerarquía en la definición de la importancia del núcleo temático. Estos cálculos permiten representar esquemáticamente el vocabulario en su conformación de conglomerados topológicos.

1 ACL es una fórmula de análisis léxico diseñada y probada en mi tesis de doctorado (Involución de la complejidad lingüística..., UNAM, 2010) y aplicada tanto en el proyecto de investigación de la UNAM, PAPIIME PE402411: Desarrollo de competencias lingüísticas y lexicoconceptuales para la comprensión y producción del discurso económico, como en el reciente libro *Comprensión y redacción de textos de Economía. Desarrollo de habilidades para la comprensión y producción del discurso. I. Léxico* (México, UNAM, 2014, 2ª. ed): <http://www.facebook.com/ricardoarriagacampos>).

2. Lexicometría

El texto que constituye el corpus de este análisis se compone de 5222 palabras (descartando palabras protocolarias del tipo “bienvenidos, señoras y señores”, etc.), las cuales se desglosan en (vocablos) 430 verbos, 176 sustantivos, 89 adjetivos, 18 adverbios, 10 pronombres y 27 palabras gramaticales (artículos, preposiciones, conjunciones)². Estos vocablos se estructuran en 46 párrafos cuyos tópicos se enumeran en el Cuadro 1.

Cuadro 1. Tópicos por párrafo

1	Importancia de las ideas
2	Mundo de contradicciones: riqueza y tecnología vs terrorismo y pobreza
3	Confusión de la gente en el mundo
4	Punto de vista negativo sobre globalización económica
5	Opinión sobre globalización económica
6	Persecución del interés del capital financiero, guerra, disturbios regionales, no globalización, la causa de crisis y problemas del mundo
7	Globalización económica es requerimiento del desarrollo y resultado del progreso científico y tecnológico
8	Globalización económica es espada de doble filo, no es suficiente
9	Globalización económica no es perfecta, hay que mejorarla
10	Mercado mundial es un reto para China, un océano para atreverse
11	Globalización económica es reto, oportunidad, necesita cooperación y ser liderada

- 2 Como ya se advirtió, los vocablos que son objeto de análisis son fundamentalmente los sustantivos, los adjetivos y los verbos, aunque estos últimos se consideran en lexicometría como propios del léxico básico, el que está formado por los vocablos más usuales de una comunidad y que poseen un alto grado de estabilidad o permanencia que les permite aparecer con mucha frecuencia y en cualquier discurso o contexto, al hablar de cualquier tema, como también las palabras gramaticales –preposiciones, conjunciones, artículos. Específicamente los sustantivos se clasifican como la esencia del léxico disponible, el cual aparece en el discurso en situaciones especiales en las que se toca un tema delimitado y se detonan por el estímulo de necesidades específicas de comunicación, además de que varía según los conocimientos, las actividades y la educación de cada persona; en este también se incluyen algunos verbos y algunos adjetivos. Para los efectos de este tipo de análisis los sustantivos y, en buena medida, los adjetivos llevan la mayor carga semántica del discurso; mientras sustantivos y verbos representan los nodos sintácticos de las estructuras del texto.

12	Globalización económica con más energía, más tolerancia, más sostenible
13	Redirigir la economía mundial, solo mala racha
14	Crecimiento global no es suficiente, necesita nuevo camino
15	Gobernanza económica atrasada, regulaciones pasadas
16	Desequilibrio mundial es igual a desigualdad
17	Enemigo no es el vecino, sino hambre, pobreza, ignorancia, supersticiones, prejuicios
18	Innovación es la fuerza motriz del desarrollo
19	Impulsar nuevo modelo y métodos de crecimiento en pro de confianza y esperanza
20	Modelo de cooperación abierto y amplio en un destino e intereses compartidos
21	Economía mundial debe ser un beneficio mutuo, prosperidad común
22	Gobernanza global debe adaptarse a nueva estructura económica
23	Todos los países miembros iguales de sociedad internacional
24	Necesario un modelo equitativo de desarrollo para beneficio de la gente
25	Agenda 2030: solucionar pobreza, medio ambiente, equidad, justicia
26	Destino común de la humanidad
27	China es la segunda economía mundial por reforma y apertura. El camino decide el destino
28	China ha logrado un camino de desarrollo aprovechando la sabiduría de su civilización y adaptando la experiencia de otros
29	Camino de China se centra en los ciudadanos y su bienestar. 700 Millones han salido de la pobreza
30	Camino de China es de reforma e innovación en contra de dificultades y retos como vados traicioneros
31	Camino de China es el compromiso con apertura al exterior para beneficiarse y beneficiar a otros países
32	Desarrollo de China es bueno para el mundo y es resultado del sacrificio de su población
33	Desarrollo de China ha beneficiado a su población y es una contribución al mundo
34	Datos y números de crecimiento de China
35	Desarrollo de China es la oportunidad del mundo, ha aportado estabilidad y crecimiento
36	Tren de desarrollo chino sin envidias ni quejas da la bienvenida de brazos abiertos a quienes quieran recompensas y oportunidades obtenidas de sus logros
37	Cambios en la aceleración de la economía no se reflejan en los elementos de búsqueda de desarrollo
38	Economía china crece a pesar de la economía mundial
39	Pese a presiones, riesgos financieros y dificultades en regiones, china mantendrá ritmo de crecimiento
40	China mejorará efectividad del crecimiento impulsando producción, apalancamiento financiero, manufactura avanzada, mejorar economía real, protección del ecosistema

41	China estimulará crecimiento y vitalidad del mercado mediante innovación e industrias estratégicas, nuevas tecnologías y revitalización de las tradicionales
42	China creará entorno relajado y ordenado para la inversión, promoviendo mayor mercado para el mundo, más productos y oportunidades de cooperación. China en el mundo y el mundo en China.
43	China fomentará patrón de crecimiento abierto al exterior mediante acuerdos comerciales regionales y una red global para el libre comercio de beneficio mutuo en contra de círculos excluyentes y fragmentados
44	China propuso iniciativa de “un cinturón y un camino” que ha tenido apoyo de más de 100 países y organizaciones, 40 acuerdos de cooperación en un círculo de amigos e inversiones chinas en esa ruta de beneficio para el mundo
45	La cumbre “un cinturón y un camino” abordará problemas regionales y globales de la economía para ofrecer un desarrollo conjunto y beneficios a la gente de los países
46	El camino de la civilización ha sido accidentado y con dificultades, juntos e impulsando la confianza podremos vencerlas, la historia es de los valientes

De esta descripción temática se extraen los núcleos temáticos que se desarrollan en el texto, que en este caso se agrupan en 13 conglomerados. Tanto el orden cronológico de estos tópicos como en la densidad léxica con que se presentan en el discurso revelan un tejido conceptual muy estructurado en: a) una entrada general que establece el sentido del texto –o lo que se espera de él... conviene acotar–, b) una salida de orden filosófico, muy propio del discurso tradicional chino, que alude a la humanidad y al camino de la civilización, así como c) tres grandes bloques semánticos que adelante describo. Este andamiaje evidencia una calculada concentración de asuntos dirigida a un propósito semántico muy concreto: demostrar que China es la alternativa del mundo para redirigir el rumbo de la economía internacional.

Por medio de la esquematización de las incidencias (ocasiones en que aparecen los vocablos) por tópico se puede observar tanto esa macroestructura como la intencionalidad programada del discurso: el conglomerado lexicoconceptual que mayormente aglutina la producción léxica se concentra en el tema 11: Apología del modelo y la economía chinos: el camino chino. Con esto quiero subrayar que la atención de los medios de comunicación, la opinión pública y especializada, se ha quedado en la consideración de que el presidente chino habló esencialmente a favor de la globalización, sugiriendo que si

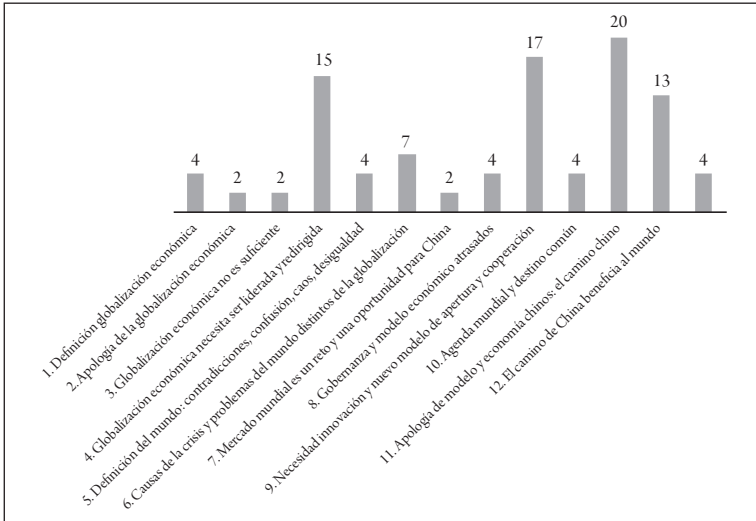
Cuadro 2. Integrado de temas

1	Definición globalización económica
2	Apología de la globalización económica
3	Globalización económica no es suficiente
4	Globalización económica necesita ser liderada y redirigida
5	Definición del mundo: contradicciones, confusión, caos, desigualdad
6	Causas de la crisis y problemas del mundo distintos de la globalización
7	Mercado mundial es un reto y una oportunidad para China
8	Gobernanza y modelo económico atrasados
9	Necesidad innovación y nuevo modelo de apertura y cooperación internacional
10	Agenda mundial y destino común
11	Apología de modelo y economía chinos: el camino chino
12	El camino de China beneficia al mundo
13	Perspectiva filosófica

Estados Unidos titubeaba en su rol de motor del libre comercio, China tomaba su lugar. Sin embargo, el análisis lexicométrico y lexicoconceptual evidencia que el mayor interés semántico de China y su líder es... China, no el mundo; es el comercio de China, no el comercio mundial. Esto es: el 65% de las incidencias con las que se alcanza a cubrir la producción léxica más significativa del discurso se cubre con sólo cuatro de los temas abordados: 11. Apología de modelo y economía chinos: el camino chino, 9. Necesidad de innovación y nuevo modelo de apertura y cooperación internacional, 4. La globalización económica necesita ser liderada y redirigida y 12. El camino de China beneficia al mundo. Este orden textual traza claramente las intenciones comunicativas del discurso: señalar la idoneidad del modelo chino en medio de la oportunidad histórica de innovar en el rumbo de la cooperación internacional, en la cual es necesario un liderazgo y, finalmente, planteado como un hecho, que el camino diseñado por China beneficiará no solo a China, sino al mundo.

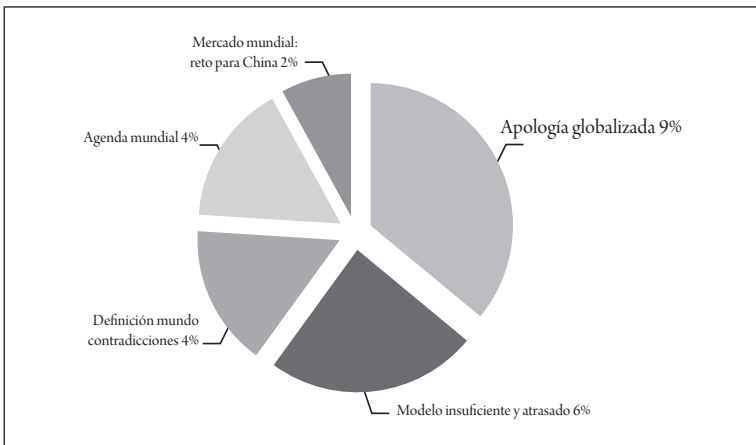
Si hacemos a un lado las argumentaciones inicial y final del texto que ocupan el 8% del discurso (las cuales versan, una sobre una definición general de la globalización económica, y la otra sobre una perspectiva filosófica e histórica sobre la humanidad y la civilización), queda en medio un segundo bloque de tópicos que con el 25% del discurso total que alude a temas relativos al orden económico internacional, ya sea defendiendo la globalización económica, al sostener que ésta no es ya suficiente, así como que la gobernanza y el modelo económico vigentes están atrasados, y que los problemas y contradicciones del mundo tienen su causa en otros factores distintos a la globalización, lo que es otra manera de hablar a su favor, pero aun aquí, en este 25% del discurso, el corolario final es que el destino común de la agenda mundial representa un reto y una oportunidad para China y, por consecuencia, China está llamada (por los sacrificios de su población –*sic*–, por su historia, por sus recientes méritos económicos, por su apertura y cooperación con el mundo) a ser el líder de ese cambio para el mundo, el “tren chino”, como se autodefine.

Gráfico 1. Porcentaje de incidencias por tópico



Estrictamente, más allá de definirla o de apuntar su insuficiencia tal como está operando actualmente, sólo el 9% del discurso se orienta a defender la globalización económica (2. Apología de la globalización económica y 6. Causas de la crisis y problemas del mundo distintos a la globalización); mientras que el resto de ese bloque apunta en otro sentido paralelo, es decir, que la globalización no es suficiente (2%), definición del mundo actual como un conjunto de contradicciones (4%), el mercado mundial es un reto para China (2%), la gobernanza y el modelo vigente están atrasados (4%) y la agenda mundial tiene un destino común (4%).

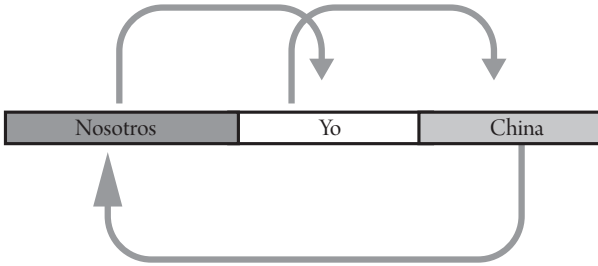
**Gráfico 2. Argumentos en favor de la globalización económica (25%),
contra otros argumentos (75%)**



En esa macroestructura destaca otro aspecto del discurso que es pertinente aquí incorporar: igualmente, tanto en el conjunto del texto, como en el orden expositivo-argumentativo, la voz narrativa se expresa en un primer gran segmento en primera persona del plural, en un “nosotros” que más allá de implicar modestia (plural de modestia) o la invitación tácita e inclusión (plural sociativo) al auditorio para avanzar juntos en la disertación y compartir el mensaje, se consolida en este discurso

como el denominado plural mayestático, es decir, esa forma de referirse a uno mismo, sustituyendo al “yo” de la primera persona singular por la primera del plural, ya sea por medio del pronombre “nos” o de verbos conjugados en dicha persona del plural. La denominación “mayestático” debe su nombre a su relación con la majestad de quien habla o escribe, que lo hace como representante de una institución, pero sabiendo que posee el poder y la autoridad para hacerlo. Este hecho discursivo es significativo por la abundancia del recurso y por el uso estratégico en el esquema del texto: se aprecia cómo transita en un gran primer bloque de ese plural mayestático a una más breve identificación de la autoría del discurso, al yo, la primera persona singular que visualiza, propone y sugiere, hasta concluir el texto con una tercera persona singular (ella) que aterriza en China como la voz narrativa; podría esquematizarse como la ecuación: nosotros soy yo, yo soy el líder, la voz de autoridad, y yo ... soy China, como se representa en la imagen 1 y en el cuadro 3.

Imagen 1. Ciclo discursivo del yo mayestático a la primera singular y a la tercera singular



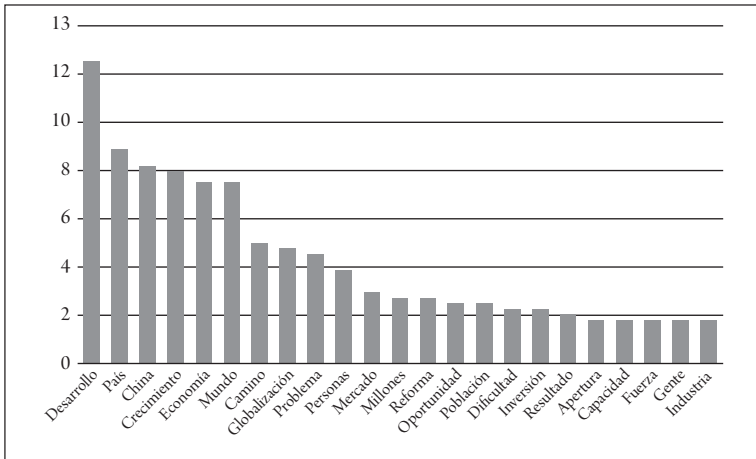
Cuadro 3. Incidencias de personas gramaticales en verbos y pronombres

1a. Persona plural (nosotros)			73
1a. Persona singular (yo)			11
3a. Persona singular (él-ella)	8 participio	Indicativo	22

Por otro lado, en el recuento lexicométrico del ítem de mayor carga semántica, los sustantivos (la esencia del discurso), es muy ilustrativo que dentro de los 23 vocablos con los cuales se alcanza ese 50% de incidencias (después de lo cual, como ya se describió, la frecuencia disminuye y ya no es representativa), los 8 más significativos son los que configuran la ecuación esencial del mensaje: desarrollo, país, China, crecimiento, economía, mundo, camino, globalización; casi podría formularse con estos una sola y breve oración que configurara la esencia del texto y el objetivo del discurso.

Y en el orden de su frecuencia es claro que lo más importante cuantitativamente (y, por lo tanto, semánticamente) es el desarrollo, más importante que la economía en sí misma, y más del cien por ciento más importante que la globalización; sólo el desarrollo y el crecimiento juntos son más importantes que la globalización, pero entre estos, “China” y “país” (que en la mayoría de los casos se refiere igualmente a

Gráfico 3. Sustantivos de mayor frecuencia* y carga semántica en los que se concentra el discurso (porcentajes)



*Considerando el número de sustantivos con los cuales se construye el corpus más representativo por su frecuencia en el discurso, y eliminando aquellos que carecen de una carga semántica específica, como todo, mismo, día, año, forma.

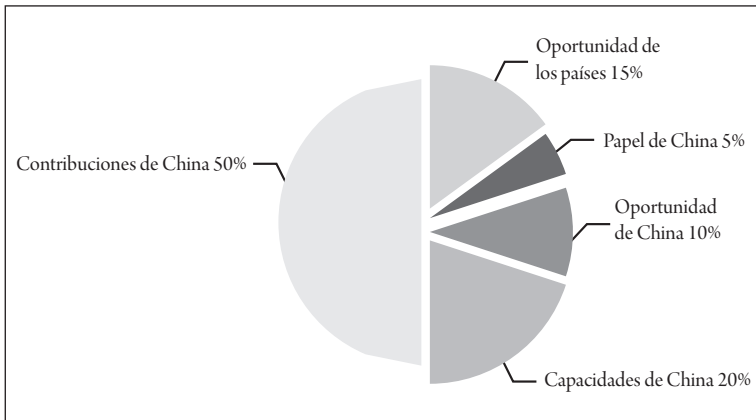
China) son también cien por ciento más importantes que “mundo”. Esta contabilidad refuerza el supuesto de que el discurso del líder chino ofreció un mensaje predominantemente filoglobalización o filolibrecomercial, es sólo eso, un supuesto, dado que textual y lexicométricamente puede demostrarse que el sentido del discurso es claramente una apología del modelo (llamado reiteradamente: el camino) chino, y éste como la alternativa (tren) de las necesarias nuevas vías del mundo.

Más allá de la euforia neoglobalifílica de Davos, el discurso de Xi Jinping redime el credo fundacional de la nueva China pos Mao Zedong: “Esconder la fuerza y aguardar el momento”. No sólo el enmarañado trumpismo le ha dado ese momento, sino que, sostiene Xi Jinping en este discurso, la historia se lo debe a China: las ocasiones en que utiliza los vocablos historia y economía los asemeja al agua, al mar, a corrientes “inevitables” que dictan un destino: “La historia del mundo nos dice que el progreso de la humanidad nunca ha circulado por un camino poco accidentado (...) las dificultades nunca han podido bloquear la marcha de la humanidad (...) la historia ha sido forjada por los valientes”, pero asocia este cauce con la necesidad de liderar ese proceso: la correcta elección es “liderar bien la dirección de la globalización económica”, es –concluye categóricamente un apartado– “lo que la gente de cada país espera de nosotros” (por “nosotros” define a los líderes, y –volvemos a lo dicho– el líder emblemático de este momento de la historia ... es él mismo).

Siguiendo con el análisis de los sustantivos más importantes, si se acerca el lente un poco más, se observa que ese “mundo” que es menos importante numérica y semánticamente que “China”, es particularmente interesante, primero porque es el último de los 23 sustantivos que alcanza más de 30 por ciento de incidencias; después de éste hay un declive significativo en la frecuencia de los vocablos sustantivos y de ese caudal de apariciones, estas sí, distribuidas a todo lo largo del discurso, pero también por su decisivo papel semántico en el conjunto, esto es, el 50% de las incidencias del vocablo “mundo” se asocian con

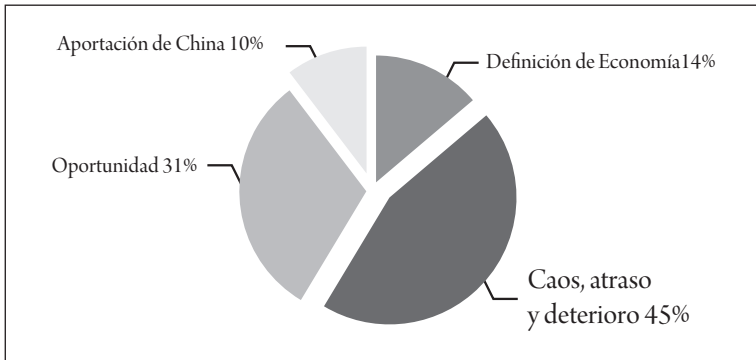
las contribuciones que China le hace, la oportunidad que representa China (vocablo de mayor rol semántico) para el mundo (vocablo de menor rol semántico).

Gráfico 4. Marco fraseológico de las incidencias de “mundo”



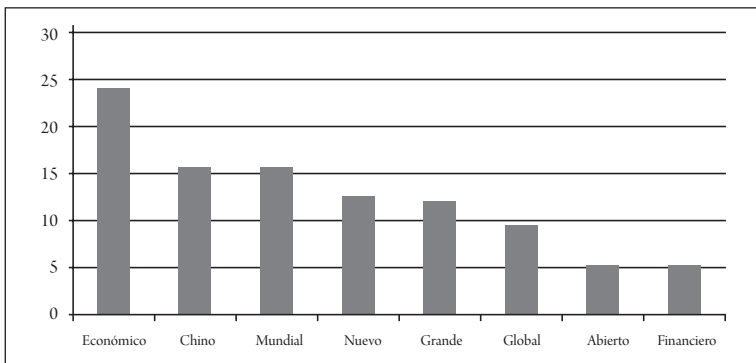
Y aunque una lectura superficial del texto diría que lo que el mandatario chino está planteando es que tanto China representa una oportunidad para el mundo, como el mundo es una oportunidad para China, en los hechos lexicométricos (en el marco de los vocablos mismos, pero también en el marco de las frases) con un cuantitativamente sólido ego es más significativo lo que China le aporta al mundo; la oportunidad que el mundo representa para China alcanza sólo un 10%, la mitad inclusive de las capacidades y virtudes que tiene China en el mundo. Y quizá un poco discretamente por hacerlo después de una numerología de los logros económicos y sociales en el interior del país y en el extranjero. Antes de la conclusión filosófica y humanística del texto, dice textualmente que “China es la oportunidad del mundo”. Y la observación estadística de los sustantivos se confirma si observamos el uso del adjetivo “mundial”, que alude mayoritariamente al sentido caótico, deteriorado, atrasado del mundo... sin el liderazgo chino que se ofrece.

Gráfico 5. Marco fraseológico de la incidencia del adjetivo “mundial”



Respecto al segundo tipo de vocablos que son objeto de análisis en este trabajo, los adjetivos, que también son en segundo lugar considerados en los estudios lexicométricos, apuntala aún más el argumento destacado en la observación de los sustantivos: no sólo sobresale el hecho de que con 8 adjetivos se llegue al referido 50% de las incidencias significativas (económico, chino, mundial, nuevo, grande, global, abierto, financiero), sino que con tres de ellos solamente se llega a la mitad de

Gráfico 6. Adjetivos de mayor frecuencia* y carga semántica en los que se concentra el discurso (porcentajes)



*Eliminando los adjetivos determinativos que no aportan una especialización semántica del sustantivo (como los calificativos), sino que tienen la función de introducir al sustantivo o delimitar su alcance, no potenciar su significado.

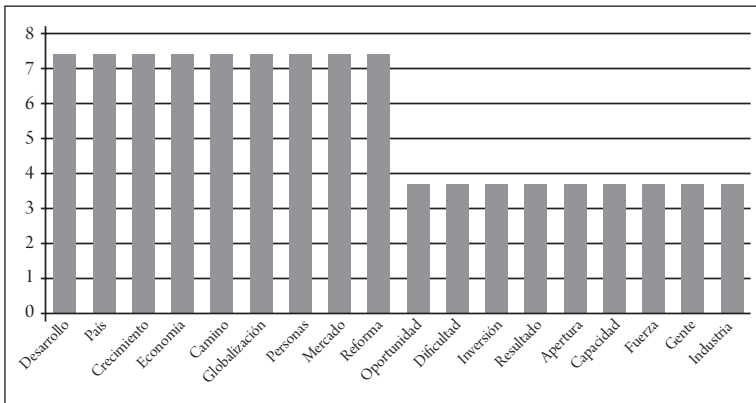
esa producción léxica, y esos tres adjetivos se concentran en: económico, chino y mundial, después de lo económico lo más importante es lo chino; lo global –digamos– aparece en un lejano sexto lugar, es incluso más destacado lo nuevo que lo global.

El último de los vocablos de análisis, los verbos, se clasifican dentro del léxico no esencial del discurso porque junto con las palabras gramaticales aparecen con mucha frecuencia y en cualquier discurso o contexto, al hablar de cualquier tema, aunque algunos de ellos pueden ordenarse en el léxico esencial. En este texto suman 32 los que integran el 50% del léxico más representativo, pero si descartamos aquellos que tienen un carácter auxiliar, de apoyo o copulativos (de escaso valor léxico), es decir, que tienen aún menos carga semántica, tenemos solo 18 verbos, y estos clara y equitativamente divididos en dos grupos, 9 de mayor incidencia: promover, avanzar, crear, mejorar, permitir, adaptar, conseguir, desarrollar, enfrentar. Es evidente que se trata de vocablos con una fuerte carga positiva. Nítidamente se puede desprender de este predominio de verbos positivos que el propósito del emisor es transmitir la sensación de ver el aspecto favorable del discurso centrado en sustantivos y adjetivos. Los siguientes 9 verbos apuntan en la misma dirección positiva y refuerzan esta perspectiva: atrever, obtener, resolver, alcanzar, aumentar, compartir, construir, mantener, perseverar. Por supuesto que en el receptor inmediato, el auditorio, el mediato, el lector o escucha del discurso –que no está como ahora, haciendo un análisis léxico– se genera un efecto (inclusive desde un punto de vista neurológico y emocional) de bienestar, de disposición al discurso. Conviene asociar con este punto una frase de José Saramago³: “Las palabras no son ni inocentes ni impunes, por eso hay que tener muchísimo cuidado con ellas ...”, y agregó que

3 “Las palabras no son ni inocentes ni impunes, por eso hay que tener muchísimo cuidado con ellas ...” José Saramago, en un encuentro con alumnos y docentes en la Escuela Normal N° 2 Juan María Gutiérrez, de la ciudad de Rosario, Argentina, hablando de democracia, de la mentira en la política, etc.
(<https://www.lanacion.com.ar/655874-las-palabras-no-son-inocentes-ni-impunes-dijo-saramago>)

“Hay que decirlas y pensarlas de forma consciente. No hay que dejar que salgan de la boca sin que antes suban a la mente y se reconozcan como algo que no sólo sirve para comunicar”. Y es nítido que el discurso del líder chino está fuertemente calculado no sólo para comunicar su posición en el foro mundial, sino para hacer sentir que tal es la idónea, y cuando recorro al adjetivo demostrativo (tal) me refiero a que esa posición que defiende Xi Jinping no es la de la globalización económica y el libre comercio, sino la de la conveniencia de que por medio de la recurrencia del ya documentado plural mayestático, el líder con posibilidades de ilimitadas reelecciones presidenciales aprobadas por la Asamblea Popular (como consecuencia de reformas a la constitución china que incluyeron entre sus páginas “el Pensamiento de Xi Jinping”), asuma no sólo el rol vitalicio de dirigente de la nación más poblada del mundo, sino que, aquí en el discurso, adopta el rol semántico de

Gráfico 7. Verbos de mayor frecuencia* y carga semántica en los que se concentra el discurso (porcentajes)



*Considerando los verbos con mayor carga semántica, es decir, discriminando aquellos que tienen mayormente una función auxiliar y que no conllevan una intención conceptual como haber, ser, deber, hacer, poder. Esta selección, además, toma en cuenta que ya por su naturaleza gramatical y semántica, los verbos no suelen ser incluidos en los registros lexicosemánticos por pertenecer más al léxico básico, el que aparece en cualquier situación comunicativa.

dirigente del esquema de comercio del mundo mismo. De hecho, en términos cuantitativos el carácter marginal de la expresión “globalización económica” se manifiesta también en que está concentrada en dos páginas en las que concluye textualmente que su propósito al entrar en ese tema es el de “discutir su opinión respecto de la economía mundial”, y dice que, efectivamente, la globalización es el requerimiento objetivo para el desarrollo de la capacidad de producción y el resultado del progreso de la ciencia y la tecnología, pero también señala que es una espada de doble filo, que no es suficiente, que necesita ser reformulada, y en esa visión marítima de la economía mundial, y –también textualmente– tras sortear vientos, lluvias, remolinos, tormentas, atragantarse y pensar que se ahogaría y moriría, China aprendió a nadar... Termina sin titubeos esa secuencia oceánica: “Esta es la correcta estrategia”, no que el mundo nade mejor en la economía mundial, sino que China es el nuevo camino.

3. Conclusiones

Aproximarnos a uno de los mensajes más emblemáticos y polémicos del presidente de la República Popular China, Xi Jinping, el pronunciado en la Conferencia Anual de 2017 del Foro Económico Global, en Davos, desde las herramientas del análisis del discurso y la lexicometría, permite decodificar con mejores lentes de observación la visión que este personaje tiene sobre la economía mundial y la globalización económica. De modo que se puede concluir que, cuantitativa y cualitativamente, la orientación semántica de las más de cinco mil palabras de dicho discurso no son un mensaje pro globalización económica para legitimarse como el principal abanderado de la apertura y el libre comercio mundiales, tras la impericia del nuevo gobierno de Estados Unidos, sino un mensaje pro China, para que el mundo se abra a China, para que verbo a verbo (entusiastas todos) se acepte el rol que para China y para él mismo está proponiendo al mundo, un mundo

al que considera como anclado a modelos atrasados, un mundo contradictorio y en dificultades, un mundo que necesita –como ya lo ha asumido China hacia el interior– un nuevo liderazgo, un mundo que, en sus propios sustantivos, adjetivos y pronombres, necesita a China, una nueva China que lo merece por su historia, por sus sacrificios, por sus méritos y por sus logros.

La teoría de la gramaticalización 语法化 y el carácter 所: un método para su enseñanza a hispanohablantes

Omar Pérez Rizo¹

1. La teoría de la gramaticalización: motivaciones, mecanismos y estructuras

El chino es un idioma que a través del tiempo ha tenido diversos cambios, entre ellos el que los caracteres hayan desarrollado nuevas funciones gramaticales, así como haber perdido otras, como lo es el caso del carácter 所 (*su*). Este proceso puede ser analizado a través de la teoría de la gramaticalización, sus motivaciones, mecanismos y estructuras, por lo cual en la presente investigación se tienen por objetivos describir dicha teoría, analizar las funciones del carácter 所 y proponer un orden natural para su enseñanza con base en la gramaticalización a partir de casos del chino clásico como origen de los usos en el chino moderno.

La gramaticalización 语法化 es una teoría de la lingüística histórica que, aplicada al chino, explica cómo los caracteres desarrollaron

1 El autor agradece en orden alfabético a 姬宇鹏, 李文浩, 张谊生 y 宗守云 por sus comentarios. Sin embargo, el autor es el responsable de la presente investigación. Asimismo, el autor agradece a Hanban 汉办 que a través de la Beca de Maestría en Enseñanza Internacional del Chino del Instituto Confucio 孔子学院奖学金汉语国际教育专业硕士, con folio CISAMEXG1708039, financió esta investigación.

nuevas funciones creando así un sistema gramatical a través de diversos procesos, entre ellos, el de la abstracción 实词虚化. El comienzo del estudio de la abstracción del chino es un fenómeno rastreable a la época de la dinastía *Yuan* (1279-1368), en la cual Zhou Boqi 周伯琦 en *Liushuzheng'e* 六书正讹 consideraba que: “大抵古人制字，皆从事物上起。今之虚字，皆古人实字”，(沈家煊, 1994, p. 17). Es decir: “en la antigüedad se crearon los caracteres, todos surgieron a partir de las cosas. Las palabras vacías de la actualidad, en la antigüedad eran todas palabras llenas”. Con base en este proceso se puede analizar cómo se crearon nuevas categorías a partir de que las palabras llenas² 实词 desarrollaron la función de también ser palabras vacías³ 虚词, cuyo desarrollo es comprobable al contrastar el chino clásico con el chino moderno. Sin embargo, es necesario mencionar que la gramaticalización no ha sido un proceso arbitrario, sino que ha tenido motivaciones y mecanismos que han formado estructuras lingüísticas.

1.1 Motivaciones de la gramaticalización

Las motivaciones de la gramaticalización son aquellas que han servido como base para el cambio lingüístico a través del tiempo, lo cual ha provocado el desarrollo de nuevas funciones y nuevas categorías gramaticales, además, explica por qué la gran mayoría de los caracteres pertenecen a más de una categoría. En lo que respecta a esta investigación, las motivaciones de la gramaticalización del carácter 所 son las siguientes tres: cambios semánticos, sintácticos y el incremento en la frecuencia de uso en el léxico. Primeramente, se considera que el cambio semántico tiene factores que se dividen en: (1) cambios

2 Palabras con carga semántica y que forman enunciados: sustantivos, pronombres, numerales, verbos, clasificadores y adjetivos.

3 Palabras sin carga semántica y que no forman enunciados: preposiciones, adverbios, conjunciones, partículas, onomatopeyas e interjecciones.

internos del lenguaje, por ejemplo: los cambios en el uso práctico y en la representación cognitiva; (2) factores externos, por ejemplo: intercambio lingüístico con otras lenguas. Es con base en estos factores que se puede también hablar del cambio sintáctico, el cual se ha llevado a cabo a partir de que los caracteres tuvieron cambios semánticos y funcionales que conllevaron también un cambio en sus posiciones en las oraciones. Ahora bien, el incremento en la frecuencia de uso en el léxico también ha promovido la gramaticalización, ya que, como menciona Shen Jiaxuan (沈家煊, 1994:20):

“Mientras más alta sea la frecuencia de uso de una palabra llena, más fácilmente se volverá una palabra vacía, y el resultado de la abstracción será que aumentará nuevamente su frecuencia de uso; es decir, mientras más alto sea su nivel como palabra vacía más alta será su frecuencia de uso”.

Por lo tanto, a partir de este supuesto se puede inferir que a medida que las palabras llenas fueron teniendo cambios semánticos, funcionales y sintácticos y al desarrollarse ya como palabras vacías tuvieron también una ampliación en su frecuencia de uso, lo cual promovió aún más su abstracción, lo que las convirtió en palabras vacías de uso pleno en el léxico.

1.2 Mecanismos y estructuras: metáfora y análisis renovado

1.2.1. Metáfora 隐喻

De entre los mecanismos de la gramaticalización, la metáfora ha fungido como herramienta para entender el cambio de las categorías gramaticales de un área cognitiva a otra, particularmente las categorías que pueden representar espacio y tiempo. La representación metafórica y, por lo tanto, cognitiva de los dos elementos antes mencionados es

fundamental en la abstracción, ya que a través de la representación del espacio y el tiempo se pueden definir concretamente conceptos abstractos. En lo que respecta a la representación metafórica que hace el carácter, Zong Shouyun (宗守云, 2011) considera a la estructura cognitiva de las categorías, en este caso de los sustantivos, como una representación metafórica que puede interpretarse de la siguiente forma: un objeto ocupa un espacio, el cual después se define, posteriormente se vuelve abstracto y, finalmente, se convierte en una representación del tiempo. Por lo tanto, la estructura metafórica sería la siguiente: espacial-definida-abstracta-temporal.

1.2.2. Análisis sintáctico renovado 重新分析

El análisis sintáctico renovado 重新分析 es un mecanismo que permite darle a una estructura sintáctica otras interpretaciones a través del entendimiento diferenciado de un conjunto de caracteres a cuya estructura sintáctica se le ha conferido un nuevo significado, al haber conformado nuevas estructuras como lo son las palabras bisílabas o polisílabas, las cuales son más comunes en el chino moderno.

En lo que concierne a la estructura del análisis sintáctico renovado, Guan Chunlin (管春林, 2008) considera que, con base en esta estructura, podemos ver una oración desde una óptica distinta, por ejemplo: (A B) (C) como la oración original y (A) (B C) como la oración tras el análisis renovado. Por otro lado, se debe mencionar que con base en este análisis podemos entender en una oración cuáles partes o palabras han formado una nueva estructura y cuál es la subordinación existente entre las mismas; igualmente, a través del análisis renovado podemos observar que la interpretación nueva coexiste con la antigua, particularmente si analizamos el chino moderno desde la óptica del chino clásico.

2. La gramaticalización del carácter 所

En el chino existen diversos caracteres que a través del tiempo han pertenecido a diversas categorías gramaticales, un caso de ellos es el carácter 所. Por un lado, como palabra llena ha sido sustantivo y clasificador; por el otro lado, como palabra vacía ha desarrollado la función de ser partícula y de conformar junto con el carácter 以 la conjunción bisilábica 所以. No obstante, cabe mencionar que 所 también pertenece a otras categorías gramaticales; sin embargo, éstas no están incluidas en la presente investigación.

2.1 Definición de 所

Para entender las funciones de 所 (suò) primeramente es necesario remitirnos a su definición. En el diccionario *Shuowenjiezi* 说文解字 de la dinastía *Han* se le definió como un carácter pictofonético: 说文解字·斤部: “伐木声也。从斤户声”. Es decir: “sonido de cortar madera, sonido formado de ‘jin’ que significa ‘hacha’ y ‘hu’ que significa ‘puerta’”. A dicha definición se le ha atribuido el significado de lugar, en chino 处, 处所 o 地方. Sin embargo, Zhang Xueming (张雪明, 1992:1162) considera que:

“sonido de cortar madera’, no es el significado inicial de ‘所’, sino que el carácter ‘户’ al significar puerta individual puede representar una ‘casa’ y ‘斤’ al significar ‘hacha’ puede representar una herramienta de construcción; por lo tanto, ‘斤’ y ‘户’ pueden en conjunto significar casa o residencia como significado inicial”.

2.1 El sustantivo 所 y su metáfora

A partir de las definiciones antes mencionadas, y con base en la estructura metafórica a la que se hizo referencia anteriormente, el autor

considera que el significado inicial de 所 es el de un sustantivo espacial 空间物名词, por lo cual se considera a 所 como una metáfora: primero, 所 fue un sustantivo espacial 空间物名词, es decir, un lugar que ocupa un espacio, sea este definido o no; después hubo una expansión metafórica al ser 所 un sustantivo definido 具体物名词 como: residencia u oficina gubernamental; posteriormente la expansión metafórica de 所 se amplió hasta representar sustantivos abstractos 抽象物名词 como: posición apropiada; finalmente, 所 metafóricamente pasó a ser un sustantivo temporal 时间物名词 al poder representar el tiempo. Es con base en estos supuestos que el autor considera que la estructura metafórica de 所 como sustantivo es la siguiente: espacial-definido-abstracto-temporal.

2.2.1 所 como sustantivo: espacial, definido, abstracto y temporal

2.2.2.1. Sustantivo espacial: lugar

所 como sustantivo espacial tiene significado de lugar 处所, es decir, un lugar ocupado en el espacio, esté el lugar definido o no. “Lugar” 处所: (1) 《中山狼传》: “我不知死所矣”。(1) 《中山狼传》: “Yo no sé el lugar donde murió”.

2.2.2.2. Sustantivo definido: oficina gubernamental; unidad militar o sistema organizado de tropas

Como sustantivo definido 所 tiene significado de oficina gubernamental o sistema organizado de tropas o unidades militares, entre otros. El autor considera que estos dos significados son las bases sobre las cuales 所 funciona como clasificador que categoriza instituciones. “Oficina gubernamental” 衙门: (2) 唐喻崑《奇刘录事》: “今在提纲所, 应难扫石眠”。(2) 唐喻崑《奇刘录事》: “Ahora

trabajas en la oficina gubernamental, por eso no puedes dormir en una piedra sencilla como antes”. “Unidad militar” 驻军 o sistema organizado de tropas 屯田军的建制: (3) 《元, 兵制二》: “睿宗的居庸关立南北口屯军, 缴巡盗贼, 各设千户所”。(3) 《元史, 兵制二》: “Ruizong..... Experimentó el establecer sistemas de tropas en el sur y el norte de Juyongguan para estimular el patrullaje contra los robos, cada uno tenía mil unidades militares”.

2.2.2.3. Sustantivo abstracto: posición apropiada

所 como sustantivo abstracto está relacionado con su significado como adjetivo: apropiado, adecuado. “Posición apropiada” 恰当的位置: (4) 诸葛亮《出师表》: “必能使行陈和睦, 优势得所”。(4) 诸葛亮《出师表》: “Es necesario hacer que sea armonioso, para obtener una posición apropiada”.

2.2.2.4. Sustantivo temporal: tiempo

En el caso de 所 como sustantivo temporal, este es una extensión metafórica de su significado como sustantivo espacial: de lugar (espacio) a tiempo. “Tiempo” 时间: (6) 《墨子, 节用上》: “其欲蚤处家者, 有所二十年处家; 其欲晚处家者, 有所四十年处家”. (6) 《墨子, 节用上》: “Desea que temprano esté en casa, tener un tiempo y estar en casa por 20 años; desea que tarde esté en casa, tener un tiempo y estar en casa por 40 años.

Cabe mencionar que, si bien el carácter 所 como sustantivo ha tenido diversos significados, en el chino moderno su significado es: lugar de. Lo anterior se debe a que se convirtió en un enclítico de otros sustantivos, por lo cual ya no sucede por sí solo en una oración, sino que es parte de otras palabras, por ejemplo: refugio 庇护所, bufete de abogados 律师事务所, estación de policía 公安派出所, entre otros.

2.3 El clasificador 所

Los clasificadores son una de las categorías gramaticales más distintivas del chino, su función es la de clasificar sustantivos que, en general, tienen características inherentes compartidas, entre las cuales existe un sustantivo prototipo que sirve como la base para la formación de una categoría. El carácter 所 como clasificador en el chino moderno clasifica edificaciones habitables e instituciones. Por un lado, clasifica edificaciones habitables como casas o edificios habitacionales, función que es una extensión del significado de 所 como residencia. Por el otro lado, clasifica instituciones que son parte de un sistema organizado como lo son instituciones de gobierno, escuelas u hospitales, función que es una extensión de su significado como oficina gubernamental o sistema organizado de tropas. “Edificaciones habitables”: (7) 元施耐庵 《水浒传》第二回: “当下转人林子里看时, 却是一所大庄院.” (7) 元施耐庵 《水浒传》第二回: “Cuando de repente la gente se volteó a mirar al pueblo, sólo había una (所) residencia”⁴. Instituciones: (8) 班固 《西都赋》: “离宫别馆, 三十六所.” (8) 班固 《西都赋》: “36 (所) palacios provisionales”.

2.4 El análisis renovado de la conjunción 所以

La conjunción 所以 es una estructura producto del análisis renovado del pronombre demostrativo 所 y del verbo o preposición 以⁵. Por un lado, en el chino clásico 以, como verbo, su significado es: usar o depender de algo como una herramienta. Por el otro lado, 以 como preposición, su significado es de acuerdo a ambas funciones están relacionadas y el uso como preposición es la gramaticalización del verbo.

4 En el español no existen clasificadores, por ello en las traducciones se han puesto entre paréntesis.

5 En el chino moderno las funciones del carácter 以 se ampliaron hasta poder fungir como conjunción por sí mismo, sin embargo sus funciones son una extensión de su uso como preposición y no están relacionadas con 所.

En lo que respecta a la formación de la conjunción 所以 en el chino clásico, esto se puede analizar a través del análisis renovado de esta estructura. Primeramente, el conjunto de los caracteres 所 e 以 se comenzó a usar para hacer referencia a depender de objetos abstractos como herramientas, esto se debió a que 所, como pronombre demostrativo equivalente a 此, le dio al verbo 以 propiedades para sustantivarse y desarrollar el significado de: razón. Este significado permitió que este conjunto fuera usado como objeto de otros verbos, es decir, esta es la “razón” de una acción.

Posteriormente, el uso del conjunto 所以 continuó ampliándose debido al pronombre 所, ya que al aparecer en la parte posterior de la oración ya no había necesidad del pronombre 此, por lo tanto, el conjunto 所以 podía ser usado como sujeto en la parte posterior de la oración y sustituir así al sujeto que aparecía en la parte anterior. Lo antes mencionado también se debe a que 所 como partícula forma la estructura del carácter 所, tiene la función de sustantivar y, en este caso, hace que 所, el verbo 以 y el verbo en la oración se conviertan en atributivo 定语 al enfatizar el uso de algo como la razón de una acción, por lo cual esta estructura es el atributivo 定语 del núcleo de la oración y, por ello, puede sustituir al sujeto. Sin embargo, 所以 aún no era conjunción, ya que aún no unía oraciones, sino que aparecía en la parte posterior de una oración, después de la oración de juicio 判断句.

Finalmente, 所以 desarrolló la función de ser una conjunción con una alta frecuencia de uso cuando comenzó a aparecer enfrente del sujeto, por lo cual los elementos de la oración posteriores a 所以 podían ser parte de una oración de juicio 判断句 o podían ser los objetos de otro verbo y unir así oraciones. (9) 《周易·干·文言》：“子曰：君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也”。(9) 《周易·干·文言》：Confucio dijo: las personas con buenas cualidades han comenzado a cultivar sus virtudes. Leales y confiables, por ello comenzaron a cultivarse; Cultivar sus virtudes formará su honestidad, por ello residirán en la escuela. (10) 《庄子》：“孟孙氏不知所以生，不知所以死”。(10) 《庄子》：

“El Sr. Meng Sun no sabe la razón por la cual nació, ni sabe por cual razón morirá.” (11) 《世说新语》：“此碗英英，诚为清彻，所以为宝耳”。 (11) 《世说新语》：“Este tazón es excelente, verdaderamente traslucido, por ello es un tesoro y no hay más que decir”. (12) 《北齐书·卷二十二，列传第十五》：“催瞻文词之美，实有可称，但举世重其风流，所以才华没见。愔云：‘此言有理’。便奏用之”。 (12) 《北齐书·卷二十二，列传第十五》：“Apresúrate a mirar la belleza de estas palabras, realmente se puede apreciar, pero todo el mundo repite su elegancia, por ello el talento no se ve. Calmadamente dijo: ‘estas palabras tienen razón’. Recítalas pronto”.

2.5 La estructura de la partícula 所: 所字结构

Como se mencionó anteriormente, la función gramatical de 所 como partícula⁶ es la de formar la estructura 所字结构, la cual sustantiva verbos, adjetivos y, en ocasiones, dota de otros significados a ciertos números, por ejemplo: 所 + ver 见 = “lo visto” 所见 (所见到的). Con base en la función anteriormente mencionada, 所 como partícula puede fungir como núcleo de la oración y así poder ser usada en la oración como sujeto, objeto o atributivo 定语. Sin embargo, las partículas al ser palabras vacías no pueden formar por sí solas un enunciado ni son usadas arbitrariamente, por lo tanto, 所 necesita de una palabra llena para formar la estructura 所字结构. Veamos algunos ejemplos de esta partícula y otros caracteres que fungen como objeto. 所 + verbos: (13) 《孟子·告子上》：“生，亦我所欲也。义，亦我所欲也”。 (13) 《孟子·告子上》：“Vivir, también es lo deseado. Justicia, también es lo deseado”. 所 + adjetivos: (14) 《左传·庄公十年》：“衣食所安，弗敢专也”。 (14) 《左传·庄公十年》：“La comida y el vestido son el reconforte del cuerpo, no me

6 所 es la única partícula cuya posición es antes del verbo.

atrevo a disfrutarlos solo”. 所 + numerales: (15) 《庄子·田子方》：“夫天下也者，万物之所一也”⁷。 (15) 《庄子·田子方》：“Bajo el Mandato del Cielo el hombre y todas las cosas son uno”.

3. La gramaticalización como método explicativo para la enseñanza del chino

La teoría de la gramaticalización permite entender el origen y el cambio histórico que han tenido los caracteres, especialmente sus funciones como palabras llenas y vacías. Ahora bien, esta teoría también ha hecho contribuciones a la enseñanza del chino al ser un método explicativo como lo apunta Guan Chunlin (管春林, 2008b). En lo que concierne a la función pedagógica de la gramaticalización, esta teoría como método educativo permite explicar los cambios históricos de los caracteres a la vez que da pauta para un orden natural en el aprendizaje desde sus significados iniciales, cambios y su frecuencia de uso, de acuerdo al período histórico del cual se está aprendiendo chino. Con base en lo anterior, el autor propone un orden natural de enseñanza de palabra llena a palabra vacía del carácter 所.

Se puede iniciar con la metáfora en los caracteres, tomando como ejemplo a 所 como palabra llena al ser sustantivo, su uso metafórico, el desarrollo de su función como clasificador y su estrecha relación con sus significados como sustantivo. Posteriormente, continuar con el análisis sintáctico renovado de palabras vacías y cómo los caracteres han formado palabras cuyas estructuras se pueden analizar ya sea desde el chino clásico o el chino moderno, tomando como ejemplo la frecuentemente usada conjunción 所以 y su formación como palabra bisilábica, para finalizar con la partícula 所 y su función de sustantivar verbos, adjetivos y numerales.

7 葛文杰 (2004) considera que: “所一’即’所同一’”。 Es decir, que: ““son uno”, es “son idénticos””.

No obstante, es necesario aclarar que es complejo utilizar la gramaticalización como método explicativo para todos los caracteres, funciones y estructuras, por lo cual se propone a su vez adecuar la enseñanza de los cambios históricos del chino a los objetivos tanto de quien estudia dicha lengua como de las instituciones en las cuales se imparte.

4. Conclusiones

La gramaticalización como método explicativo puede ayudar a comprender el origen de los significados de los caracteres, sus cambios y sus motivaciones, mecanismos y estructuras como bases para un aprendizaje ordenado y natural. Es a partir de este método de aprendizaje que podemos hablar de un proceso de enseñanza desde sus funciones como palabras llenas hasta sus funciones como palabras vacías, las cuales permiten comprender y situar significados de diversos caracteres en períodos históricos, lo cual facilita su aprendizaje. En el caso del carácter 所, la gramaticalización nos permite entender cómo ha pasado de ser sólo sustantivo a desarrollar, entre otras funciones, las de ser clasificador, pronombre o partícula, así como de conformar otras estructuras que permitan formar conjunciones, entre las cuales hay categorías gramaticales que no existen en el español y que, por ello, la gramaticalización puede fungir como método explicativo en la enseñanza del chino hacia quienes tienen por objetivo adquirir conocimiento sobre los cambios históricos del idioma.

Bibliografía

- 鲍尔·J·霍伯尔, 伊丽莎白·克劳丝·特拉格特. 2008. 语法化学说 (第二版), 上海: 复旦大学出版社.
- 陈珺. 2007. “所以”虚化为连词的过程考察, 天中学刊, 第22卷第4期.
- 戴云. 2007. 理论语法, 教学语法与对外汉语教学语法的建设, 黑龙江高教研究, 第4期.
- 葛文杰. 2004. 古代汉语“所”字之用法, 新乡师范高等专科学校学报, 第18卷4期.
- 管春林. 2008a. “所”字的语法化路径及其成因探析, 民族论坛, 第1期.
- 管春林. 2008b. 语法化研究及其在对外汉语教学中的运用, 云南师范大学学报, 第5期.
- 李晓春. 2004. “所”字三题, 淮北煤炭师范学院学报, 第25卷第5期.
- 刘坚, 曹光顺, 吴福祥. 1995. 论透发汉语词汇语法化的若干要素, 载于吴福祥主编: 汉语语法化研究, 北京: 商务印书馆, 2005.
- 马清华. 2001. 词汇语法化动因, 汉语学习, 第2期.
- 沈家煊. 1994. “语法化”研究综观, 外语教学与研究, 第4期.
- 孙德金. 2011. 对外汉语语法教学应慎用语法化理论, 语言文字应用, 第4期.
- 吴福祥. 2004. 近年来语法化研究的进展, 外语教学与研究.
- 张谊生. 2017. 与汉语虚词相关的语法化现象研究, 学林出版社.
- 祝敏彻. 1979. 论“所”, “所以”, 社会科学.
- 宗守云. 2012. 汉语量词认知研究, 北京: 世界图书出版.

Eficacia y limitación comunicativa de los neo- jeroglíficos en *Book from the Ground* de Xu Bing

Cheng Li

Introducción

La imagen y la palabra son dos herramientas fundamentales para la comunicación humana. A pesar de su relación cooperativa, necesaria y *de facto*, a nivel filosófico siempre ha habido pugnas por ocupar un lugar más relevante en el conocimiento humano en la práctica. En la tradición occidental, el logocentrismo ha tenido más protagonismo, en detrimento del iconocentrismo. Mientras la expresión lingüística se asociaba al pensamiento racional e intelectual, la manifestación gráfica tendía a ser considerada más pasional e imaginaria, aunque tal ecuación carecía de un fundamento riguroso. Sin embargo, con el auge de los medios electrónicos, la imagen ha adquirido un poder sin precedentes (Zamora Águila 2015). En la sociedad actual, donde triunfan el consumismo y el entretenimiento, la cultura visual está teniendo una posición más favorable que la cultura verbal y sobre todo, la cultura textual.

Comparada con el texto escrito, la imagen –semióticamente entendida como signos visuales– se aventaja en varios aspectos:

- a) El texto (como signos lingüísticos); pertenece a un sistema altamente codificado, mediante la combinación entre el concepto (significado) y la imagen acústica o su representación escrita (significante). Y esta codificación se basa en el principio de la

arbitrariedad (De Saussure 2014). De manera que, para quien desconozca el idioma, resultará imposible entender el texto. En cambio, los signos visuales, sobre todo aquellos icónicos, por la analogía que tienen con el objeto representado (Beuchot, 2014), nos facilitan enormemente la captación de su significado denotativo o referencial, aunque el significado connotativo sigue dependiendo de la codificación cultural.

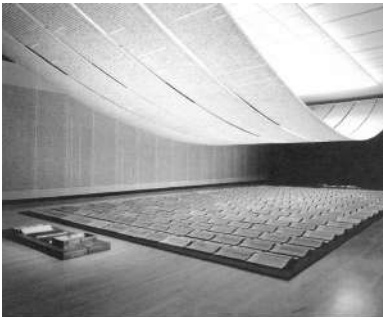
- b) “Perceptos”; que como señala el *Groupe µ*, existen muchos que pueden ser fácilmente adquiridos por una imagen –la “esfericidad”, por ejemplo–, pero si se pretende explicarlos verbalmente, habría que usar un metalenguaje muy sofisticado (*Groupe µ* 2010). Es decir, en estos casos los signos visuales son mucho más eficientes en representar ciertos conceptos que los signos verbales.
- c) La comunicación textual; se realiza de manera lineal en el proceso de la lectura, mientras que en una imagen todos los elementos, aunque estén jerarquizados internamente, se presentan al mismo tiempo ante el receptor. Esta simultaneidad permite una percepción más rápida y más intensa (*Groupe µ* 2010). Y además, los estudios de la teoría de la *gestalt* revelan que la combinación entre la forma, el color, la textura y otros componentes visuales genera sus propias fuerzas perceptuales, tanto fisiológicas como psicológicas (Arnheim 2013), lo cual constituye una experiencia distinta e insustituible por la percepción textual.

Conociendo las ventajas comunicativas de los signos visuales, cabe preguntar: en un entorno como el nuestro donde destaca la primacía de lo visual, ¿serán los signos visuales capaces de sustituir a los signos verbales? ¿En qué medida pueden llegar a hacerlo? Por ejemplo, no sólo para mantener una comunicación breve y simple, sino para elaborar una narración de cierta complejidad.

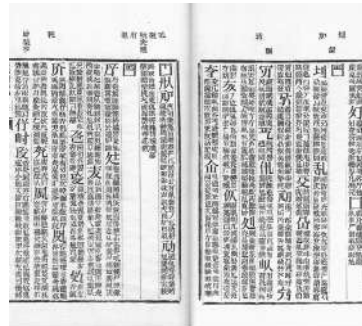
Como una respuesta experimental a esta inquietud o hipótesis, el libro de Xu Bing titulado *Book from the Ground: from Point to Point*, nos proporciona un ejemplo sorprendente y significativo que merece un atento análisis.

Xu Bing, nacido en 1955 en Chongqing, es un artista chino con prestigio internacional. Entre 1990 y 2008, residió en Nueva York y tuvo importantes exposiciones de arte vanguardista en la Gran Manzana. Entre sus obras, tanto de pintura como de instalación, destaca un permanente interés por la escritura y la caligrafía, así como una entusiasta vocación por las nuevas formas de expresión. Entre 1987 y 1991, realizó una de sus creaciones artísticas más representativas: *Book from the Sky* (天书). Se exhibió por primera vez en 1989, en la Galería Nacional de Bellas Artes (Pekín) y posteriormente en otros museos extranjeros. La obra consta de dos partes: 1) papel de arroz de gran tamaño con impresión de signos de escritura colgado en el techo y pegado en las paredes y 2) 120 juegos de libros impresos colocados en el suelo, con 4 tomos en cada juego. La originalidad está en los cuatros mil caracteres que se usan, que aun teniendo apariencia similar a la

Gráficos 1 y 2



《天书》，加拿大国家美术馆，1988



《天书》对页，1987—1991

Book from the Sky, reproducción escaneada (Xu 2015:142-143).

de la escritura china, no corresponden a ningún sistema de escritura. Según el autor, su intención era crear una sensación de seriedad aparente cuya construcción carecería totalmente de sentido (Xu 2015).

Xu Bing, también hizo experimentos con las letras del abecedario inglés, escribiéndolas en una estructura de forma cuadrada como si fuera la composición de caracteres chinos. Por ejemplo, en la siguiente foto, los pseudocaracteres chinos corresponden a la expresión en inglés: *Art for the people*.

Gráfico 3

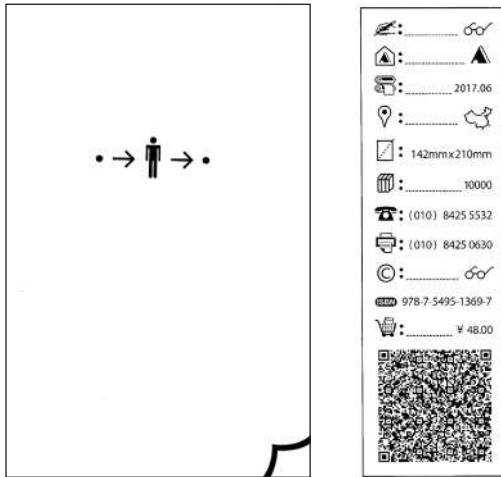


《英文方块字书法—Art for the people》，纽约 MoMA，1999

Art for the people, reproducción escaneada (Xu 2015:161).

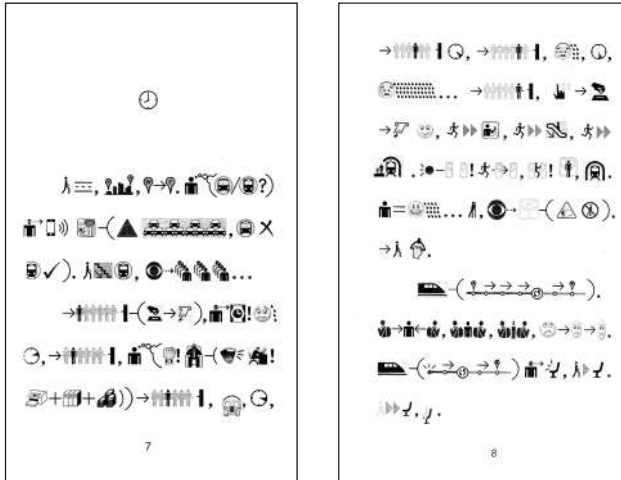
Veamos ahora la obra que realmente nos interesa de este autor: *Book from the Ground: from Point to Point* (地书：从点到点). Se trata de un libro peculiar que se publicó en 2012. Desde la cubierta anterior hasta la página final de créditos, incluyendo las 122 páginas interiores, todo el libro está compuesto exclusivamente por signos visuales, sin

Gráficos 4 y 5



Reproducción escaneada de la cubierta y la página de créditos de *Book from the Ground: from Point to Point* (Xu 2018).

Gráficos 6 y 7



Reproducción escaneada de las páginas 7 y 8 de *Book from the Ground: from Point to Point* (Xu 2018).

que aparezca ningún signo lingüístico (salvo números arábigos y letras en logotipos comerciales).

Esta peculiar “novela” exenta de palabras cuenta la historia de un hombre durante un día entero de su vida. El libro está dividido en 24 capítulos, correspondiendo a las 24 horas. El protagonista es un empleado de oficina. En el relato, “leemos” todo lo que vive en una jornada ajetreada. Desde el despertar por la mañana, el estrés por llegar puntualmente al trabajo, hasta la cita accidentada con su amiga o novia, pasando por sus charlas y comida con los colegas, etc. Son escenas habituales de nuestra vida cotidiana, aunque el autor ha inyectado una buena dosis de humor y dramatismo. Para cualquier persona acostumbrada a la vida urbana y al estilo de los signos que se usan con frecuencia en internet y en las redes sociales, la trama y los detalles de este libro no son difíciles de entender. Tal como declara el artista:

Hace más de 20 años, inventé el libro *Book from the Sky* que nadie pudo comprender. Ahora he hecho otro, titulado *Book from the Ground*, que cualquiera puede comprender. Los dos libros son completamente distintos, aunque tienen una cosa en común: independientemente de la lengua que hables y el nivel de educación que tengas, ellos te tratan por igual. Si *Book from the Sky* transmite una sensación de lástima y alerta por la escritura existente, *Book from the Ground*, por su parte, expresa mi opinión sobre la tendencia actual de evolución de las letras y el sueño de crear un lenguaje común para todo el mundo. (Xu 2015:240-241, Traducción del autor)

A los signos visuales que aparecen en *Book from the Ground*, Xu Bing los denomina “neo-jeroglíficos” (Xu, 2015). De acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Académica Española, los jeroglíficos pertenecen a una escritura que “no representa las palabras mediante signos fonéticos o alfabéticos, sino su significado con figuras o símbolos, como la que usaron los egipcios y otros pueblos antiguos”. El artista chino usa la expresión de “neo-jeroglíficos” para resaltar la iconicidad

y la novedad de su sistema de signos. Según la clasificación de Charles Sanders Peirce, hay tres tipos de signos: el icono, el índice y el símbolo.

- a) El icono es fundamentalmente análogo por su semejanza con el objeto representado, por ejemplo un bodegón de frutas respecto a las mismas frutas.
- b) El índice guarda una relación física de causa-efecto o proximidad con el objeto al cual representa, por ejemplo el humo indica el fuego.
- c) Y el símbolo se construye mediante una convención cultural y social, por ejemplo la bandera nacional de un determinado país (Beuchot 2014).

Analizando los signos presentes en *Book from the Ground*, podemos encontrar los tres tipos de signos, aunque predominan los iconos. Su procedencia es claramente de la cibercultura, fomentada por el uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación como internet y *smart phone*. En las redes sociales y las aplicaciones de comunicación instantánea, abundan los llamados *emoticones* y *emojis*, así como otros recursos signícos, que sirven para cumplir una finalidad lúdico-expresiva en las conversaciones no presenciales. La narración gráfica de Xu Bing se ha apoyado precisamente, en este tipo de signos, que suelen ser resultado de una combinación entre los valores icónicos y simbólicos.

Ahora, volvamos a nuestra hipótesis sobre la posibilidad de desarrollar una narración eficaz totalmente basada en signos visuales, sin la ayuda de signos lingüísticos. Para una respuesta espontánea, podemos afirmar que la obra de Xu Bing ha cumplido el objetivo de hilvanar una historia coherente con el uso exclusivo de signos visuales. La única intervención sospechosa de signos verbales podría ser la de los signos de puntuación, que funcionan como una especie de marcadores sintácticos para el desarrollo narrativo –La presencia de letras en algunas marcas comerciales tampoco es relevante, ya que en estos casos se

aprecia mayoritariamente el valor gráfico de los logotipos en la recepción visual—. El ejemplo es que aunque una persona analfabeta desconoce el significado lingüístico-semántico de las letras, puede identificar fácilmente una marca por las características visuales de su logotipo. No obstante, esta ambigüedad no quita el mérito del libro que ha sido una prueba valiente para confirmar la narratividad que poseen los signos visuales, capacidad demostrada tanto en la descripción y la ambientación de los sucesos, como en la expresión de las emociones y el pensamiento de los personajes. Incluso si lo comparamos con la historieta o el cine mudo, nos daremos cuenta de que estos géneros artísticos, a pesar de su mayor iconicidad y analogía con la realidad, muchas veces dependen de los diálogos en signos verbales para impulsar el avance de su trama narrativa o realizar la caracterización de los personajes.

También, por otro lado, la universalidad de estos signos visuales permite una fácil decodificación que supera la barrera lingüística. En el contexto de una cibercultura globalizada, comprender la historia relatada en *Book from the Ground* no depende de conocimientos lingüísticos, sino simplemente de una mínima experiencia vital ampliamente compartida. En este sentido, la virtud de los “neo-jeroglíficos” está más que comprobada. Sin embargo, esta conclusión temprana dejará de ser tan convincente si pasamos a evaluar la calidad de esta comunicación narrativa.

En primer lugar, los signos visuales empleados en este libro reducen excesivamente la complejidad del mundo que habitamos y de las experiencias que vivimos. Los *emoticones* se limitan a expresar actitudes y sentimientos altamente simplificados, tipificados y estandarizados, sin matices ni profundidad. Por lo tanto, no serán capaces de articular una historia en que se reflejan de manera sofisticada situaciones y emociones más complejas.

En segundo lugar, como señalan tradicionalmente los defensores del logocentrismo, debido al carácter indisoluble entre el ser y el aparecer en la imagen; mientras en la verbalidad se puede mantener la

independencia del ser de la forma en que se manifiesta, en la visualidad no se puede separar el ser de la aparición (Zamora Águila, 2015). Y esto explica, filosóficamente, porqué la imagen concreta, por un lado, nos ayuda a visualizar hechos y conceptos; pero por otro lado, disminuye nuestro espacio de imaginación. Los “neo-jeroglíficos” tampoco se escapan de esta condición.

Y en tercer lugar, los signos tipo *emoticon* tienen inherentemente un sentido cómico y un tono casi infantil. Estas características, si bien son idóneas para ciertas narraciones amenas y humorísticas, resultan poco adecuadas para la mayoría de otras historias anímicamente diferentes.

Debido a estas limitaciones, Xu Bing reconoce que los “neo-jeroglíficos” todavía se encuentran en una fase primitiva. Prueba de ello, es que él mismo no se vería capaz de escribir un artículo que presentara y analizara su libro con este mismo lenguaje visual que ha inventado (Xu 2015). Esta incapacidad demuestra que si la comunicación mediante los signos visuales pone en relieve ciertas cualidades ventajosas de esta modalidad, también deja constancia de sus carencias y debilidades. Dado que nuestra comunicación es esencialmente multimedial (Zamora Águila 2015), el viejo dilema entre la imagen y la palabra debe solucionarse en una fusión complementaria, en lugar de buscar deliberadamente caminos aislados.

Si las conclusiones a las que hemos llegado hasta ahora pueden pecar de ser un tanto obvias o simples, nos parece importante añadir otra breve reflexión más allá de la cuestión técnica de la narratividad signíca. Si al artista Xu Bing le estimula la idea de crear un lenguaje universal que funciona con los signos visuales, nos preocupa la otra cara de la moneda.

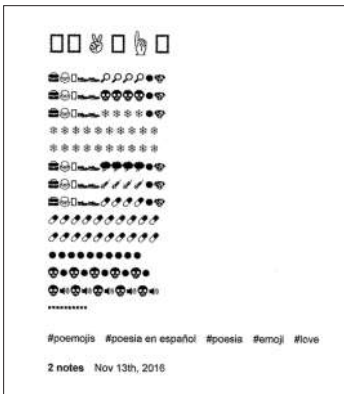
En la actualidad, pese a los beneficios que nos pueda traer, el protagonismo de la comunicación instantánea en nuestra vida está generando un estilo comunicativo dominado por la rapidez, la fragmentariedad y la superficialidad. Los signos visuales, como los *emoticones* y otras variantes similares, son recursos que acentúan esta tendencia que premia

la instantaneidad efímera y el espíritu de entretenimiento, en lugar de fomentar el pensamiento crítico y profundo, tal como dice Nicholas Carr, “Internet hace que disfrutemos de ser superficiales”. En definitiva, reconociendo el valor artístico del libro *Book from the Ground* y la voluntad exploradora del artista Xu Bing, creemos que los neo-jeroglíficos deberían contribuir a enriquecer la comunicación narrativa en vez de empobrecerla.

Conclusión

Finalmente, merece mencionar una interesante coincidencia. El artista mexicano Dante Tercero, poeta y editor de Tijuana, ha creado *Poemojis*, un libro de poemas hecho con pictogramas que se usan a diario en conversaciones de *Whatsapp*.

Gráficos 8 y 9



Ejemplos de *Poemojis*, reproducción desde la página web <http://poemojis-fonca.tumblr.com/>.

Se nota claramente, que el autor de *Poemojis* coincide con Xu Bing en la idea de componer textos literarios con signos pictográficos usuales de la mensajería instantánea. A diferencia de *Book from the Ground*, que pretende desarrollar una técnica narrativa, los *Poemojis* son composiciones “poéticas”. Otra diferencia consiste en que la obra de Xu Bing está totalmente “escrita” con signos pictográficos mientras que una parte de los *Poemojis* son combinaciones entre signos y palabras. Por su peculiar forma de expresión, los *Poemojis* han causado revuelo en las redes sociales. La mayoría de las críticas se apunta a la falta de calidad artística y al apoyo de recursos públicos que recibió el artista. Independientemente de esta polémica, podemos afirmar que sus creaciones artísticas en sí constituyen, igual que el libro de Xu Bing, una audaz exploración de la expresividad literaria de los signos pictográficos.

Bibliografía

- ABC. 2011. Consultado en 19 de mayo de 2018. En: [<http://www.abc.es/20110301/medios-redes/abci-nicholas-carr-201102281759.html>]. Arnheim, Rudolf. 2013. *Arte y percepción visual*. Alianza Editorial: Madrid.
- Beuchot, Mauricio. 2014. *Charles Sanders Peirce: semiótica, iconicidad y analogía*. Herder: México.
- De Saussure, Ferdinand. 2014. *Curso de lingüística general*. Editorial Fontamara: México.
- Excelsior. 2016. Consultado el 19 de mayo de 2018. En: <http://www.excelsior.com.mx/expresiones/2016/11/07/1126801>.
- Groupe µ. 2010. *Tratado del signo visual: para una retórica de la imagen*. Cátedra: Madrid.
- RAE (Real Academia Española). 2018. *Diccionario de la lengua española. Versión on-line*. En: [<http://dle.rae.es/?id=MQdMeZw>. Consultado el 19 de mayo de 2018]

- Xu, Bing (徐冰). 2018. *Book from the Ground: from Point to Point* (地书: 从点到点). Guangxi Normal University Press: Guilín.
- Xu, Bing (徐冰). 2015. *Mis verdaderas letras* (我的真文字). China CITIC Press: Pekín.
- Zamora Águila, Fernando. 2015. *Filosofía de la imagen: lengua, imagen y representación*. UNAM, Ediciones FAD: México.

Análisis estructuralista de la enseñanza de caracteres chinos desde un enfoque comparativo entre chino y español

Liu Ying¹

Introducción

Para los estudiantes hispanohablantes que, en la mayoría de los casos, no tienen ningún contacto con la escritura pictográfica y logográfica, la escritura de caracteres chinos es mucho más difícil en comparación con los estudiantes cuya lengua materna ya tiene algo que ver con los sinogramas, tales como los japoneses, los coreanos etc.

El presente artículo pretende proponer las estrategias didácticas de escritura china bien organizadas, acertadas y eficaces a los hispanohablantes. A fin de esta meta, basando en la teoría de adquisición de la segunda lengua: primero hacemos referencias de la nueva clasificación de composición de los caracteres chinos, tomando en consideración el origen y desarrollo de sinogramas modernos; luego la comparamos con la morfología española para localizar las similitudes, así como facilitar el aprendizaje de escritura de caracteres.

¹ SISU (*Shanghai International Studies University*). 2016. Proyecto de investigación 201601027, “Estudios de las estrategias de enseñanza de chino mandarín basadas en estudiantes de habla española desde la perspectiva contrastante entre chino y español. Shanghai.

1. Teoría de la adquisición de la segunda lengua y su aplicación en la enseñanza de chino como lengua extranjera

Los estudios de adquisición de la segunda lengua datan de los años 60 del siglo XX, y toman como objeto las reglas paradigmáticas y sintagmáticas del sistema lingüístico de la segunda lengua (L2), que se sitúa en un proceso continuamente desarrollado de cada alumno. Y respecto a la metodología de esta teoría, se destaca el análisis contrastivo (AC), cuya base es psicología conductista.

Un concepto importante de ella es “transferencia” propuesta por Odlin y “existen transferencia positiva y transferencia negativa” (Odlin 1989: 27). La primera es favorable para el aprendizaje idiomático y aparece cuando los elementos lingüísticos de L1 son iguales que la L2, así que el aprendiente se inclina a localizarlos y emplearlos en la nueva lengua para conseguir un aprendizaje significativo. La “transferencia negativa o interferencia”, obstaculiza el aprendizaje de L2 y ocasiona errores producidos por los fenómenos lingüísticos diferentes de L1. Para ilustrar las similitudes y diferencias entre dos lenguas, se necesita aprovechar el método de AC. Tradicionalmente, se realiza por cuatro pasos:

- 1) Descripción formal y preciso de L1 y L2 basada en determinado sistema gramático.
- 2) Selección de las áreas objeto de comparación.
- 3) Comparación de las diferencias y semejanzas.
- 4) Predicción de los posibles errores en el aprendizaje de L2.

Existen seis posibilidades reveladas por la comparación, las llamamos *grados*: (1). No hay diferencia entre una característica lingüística de L1 y L2; (2). Dos elementos de L1 se convierten en uno en L2, también llamado *fenómeno convergente*; (3). Un elemento de la L1 es nulo en L2; (4). Un elemento de L1 tiene una distribución diferente a su elemento

equivalente de L2; (5). No hay semejanza entre la característica de L1 y L2; (6). Un elemento de L1 se convierte en dos en L2, otro nombre es *fenómeno divergente*. (Ellis 1985: 26)

Los dichos seis grados de diferencia expuestos por AC pueden relacionarse con las jerarquías de dificultad para los aprendientes de L2: los “grados” de 1 a 6 corresponden respectivamente a las jerarquías de dificultad de 0 a 5.

El famoso especialista en la enseñanza de chino mandarín como lengua extranjera, 周小兵 sostiene que “la interpretación de la teoría y el fenómeno del lenguaje, al aplicar en la enseñanza de chino como lengua extranjera (CLE), requiere ser formalizada y exteriorizada, a fin de facilitar la comprensión y operación de los maestros en su enseñanza. Esa no es necesariamente muy sistemática, pero en algún momento es capaz de explicar claramente unos elementos lingüísticos y ayudar a los alumnos denominar chino mandarín” (周小兵, 2009: 21). Por consiguiente, él opina que el AC se puede convertir en los siguientes cuatro pasos más prácticos:

- 1) Localización. Ubicar los elementos lingüísticos dignos de atención e investigación durante la experiencia de enseñanza.
- 2) Selección. Cuando los problemas o dificultades del aprendizaje de chino están vinculados con L1, nos hace falta recurrir a AC.
- 3) Comparación y explicación. Por la descripción exacta y comparación apropiada, podemos descubrir las semejanzas y diferencias entre L1 y chino mandarín y explicamos las causas de los errores.
- 4) Estrategia didáctica. Identificamos el grado de comparación y la jerarquía de dificultad, tomando en consideración nuestra práctica de enseñanza para indicar las estrategias didácticas orientadas.

Siguiendo este método y considerando la experiencia de enseñanza del idioma chino a los mexicanos, encontramos que la escritura de los caracteres chinos siempre es una dificultad para los alumnos y a veces piensan que es un escollo invencible. En la mayoría de los casos, los aprendientes adoptan una actitud negativa frente al aprendizaje de caracteres y prefieren utilizar *pinyin* (el sistema oficial de transcripción fonética del chino mandarín) en vez de caracteres como su escritura principal. Para ellos, el carácter es un elemento ausente en su idioma español. Hacemos una comparación sobre la distribución fonética, formal y significativo entre español y chino mandarín para declarar este problema.

Cuadro 1. Distribución fonética, formal y significativa entre palabra española y carácter chino

	Español	Chino mand arín
Pronunciación	[ˈtu]	[ni]
Transcripción fonética	tú (escritura fonográfica)	Ni
Forma escrita		你(escritura logográfica)
Significación	Formas nominativo y vocativo de 2.ª persona singular en masculino y femenino	称对方，多称指一个人，有时也指称若干人

El cuadro nos revela que la palabra española “tú” es, al mismo tiempo, transcripción fonética y forma escrita, mientras que en el caso del chino, cada una corresponde a una diferente forma. Eso es el “grado 6” de la comparación, “fenómeno divergente”. Para los aprendientes hispanohablantes, esta situación alcanza la máxima jerarquía de dificultad, el 5.

Así que los alumnos, por una parte, no conocen claramente esta relación divergente entre los dos idiomas; y por otra, los conocimientos de su propio sistema gráfico ejercen una transferencia negativa sobre el aprendizaje de caracteres, ellos adoptan una estrategia de evasión y seleccionan el signo gráfico más parecido a su propia lengua, *pinyin* como escritura principal durante el aprendizaje. Considerando la importancia de los caracteres para un estudio sistematizado y a largo

plazo de chino mandarín, tenemos que prestar atención a este problema. Primero, es necesario explicar la relación entre la palabra y el *pinyin* (carácter); luego, a través de la comparación entre la formación de caracteres y palabras españolas, ubicamos los métodos didácticos apropiados de la escritura sinográfica para los hispanohablantes.

Y aquí nos hace falta justificar porqué seleccionamos la formación de caracteres en vez de palabras chinas como nuestro foco de comparación. En su dimensión gramática, los caracteres chinos no pueden equivaler a las palabras españolas estrictamente. Pero como ha dicho el erudito Zhou(周小兵, 2009) cuando aplicamos el AC a enseñanza de CLE, no es necesariamente sistemático pero tiene que ser comprensible para los maestros, práctico para la enseñanza y útil para los aprendientes.

En vista de esto, elegimos los caracteres chinos y las palabras españolas como nuestra meta de comparación por qué ambos son las unidades mínimas e independientes de escritura en cuanto a la enseñanza de los idiomas. Es decir, al conocer la escritura china, la aprendemos carácter por carácter y en el caso de español, palabra por palabra. Así que, comparamos la formación de caracteres chinos y la morfología de la palabra española para ubicar las semejanzas y desemejanzas de las dos, con el objetivo de aportar una orientación didáctica de CLE a los aprendientes hispanohablantes.


2. La formación de caracteres chinos

La forma de caracteres chinos experimentó muchas variaciones desde que fueron creados, y generalmente, existen siete evoluciones formales cronológicamente: 1) Escritura en caparazones y huesos (*jiǔgǔwén*, 甲骨文), 2) Escritura en bronce (*jīnwén*, 金文), 3) Escritura sigilar (*zhuànshū*, 篆书), 4) Escritura de los escribas (*lìshū*, 隶书), 5) Escritura regular (*kǎishū*, 楷书), 6) Escritura cursiva (*cǎoshū*, 草书) y 7) Escritura semi-cursiva (*xíngshū*, 行书).

Según Liao, “a lo largo de esta evolución, la forma de sinogramas chinos se inclina a ser simplificada debido a que la gente aspira a sencillez, claridad y rapidez. Además, el cambio de los materiales e instrumentos de escritura también ejerció una influencia a esta tendencia” (廖新玲, 2012: 13). Por lo tanto, los caracteres popularizados de hoy se basan en la escritura regular; estandarizada y arreglada.

Hablando de teorías de formación sinográfica, la más famosa es la teoría de *liushu* (六书), propuesta por Xu Shen (许慎) en la dinastía Han Occidental, cuya obra *Shuowen Jiezi* (说文解字) fue el primer libro que estudiaba sistemáticamente, la formación de los caracteres chinos basado en las formas de escritura curva menor (*xiaozhuàn*, 小篆); un tipo de caligrafía de escritura sigilar. Según 许慎 (1963), hay seis clases etimológicas de formación de caracteres: (1) Caracteres pictográficos (*xiàngxíngzì*, 象形字), (2) Caracteres indicativos (*zhǐshìzì*, 指事字), (3) Caracteres ideográficos (*huìyìzì*, 会意字), (4) Caracteres pictofonéticos (*xíngshēngzì*, 形声字), (5) Caracteres de extensión etimológica (*zhuǎnzhùzì*, 转注字), (6) Caracteres de préstamos falsos (*jiǎjièzì*, 假借字). Las primeras cuatro, describen la estructura de caracteres mientras las últimas dos, la manera del uso sinográfico.

A continuación, enfocamos las primeras cuatro maneras de formación de sinogramas propuestas por 许慎 (1963):

- 1) Los caracteres pictográficos son los que utilizan las líneas sencillas para retratar la forma de cosas específicas y concretas, al mismo tiempo sugieren a la gente el objetivo referido. Por ejemplo, 日 (*rì*, sol) cuya escritura curva menor es , perfila la forma de sol. En la mayoría de los casos, los sinográficos son caracteres independientes, que están formados por un único componente y no se pueden dividir en caracteres nuevos.
- 2) Los caracteres indicativos muestran las características del objeto referido por medio de uso de signos y la gente puede conocer la significación por la estructura. Muchas veces, este tipo de caracteres representan las cosas abstractas. Por ejemplo, el carácter

上 (*shàng*, arriba) y su antónimo 下 (*xià*, abajo) son típicos sinogramas indicativos. Su forma de escritura en caparazones y huesos son 𠄎 y 𠄏, la línea y el punto son dos signos y su combinación puede declarar la ubicación de arriba y abajo. En la mayoría de casos, también son caracteres independientes.

- 3) Los caracteres ideográficos son sinogramas compuestos y están formados por dos o más caracteres independientes para crear un sentido nuevo, que se puede deducir por la significación de cada parte independiente. Esta categoría se subdivide en caracteres ideográficos de monocomponente y multicomponente. Por ejemplo, 森 (*shēn*, bosque) es un carácter ideográfico monocomponente, formado por tres partes iguales, 木 (*mù*, madera). La estructura anuncia la acepción: el lugar donde abundan maderas es el bosque. 休 (*xiū*, descansar) es multicomponente, porque las dos partes combinadas son diferentes: 人 (*rén*, persona) y 木 (*mù*, madera). Nos presenta que una persona está apoyada en un árbol descansando.
- 4) Los caracteres pictofonéticos están compuestos por un radical (*xíngpáng*, 形旁) y un fonético (*shēngpáng*, 声旁). El radical aporta el sentido a todo sinograma mientras que el fonético, el sonido. Por ejemplo, en el sinograma 抱 (*bào*, abrazar) la parte izquierda 扌 es el radical de mano, alude a que el carácter esté vinculado con una acción de mano y la derecha 包 es el fonético con la pronunciación de *bāo*. Este tipo de caracteres ocupa un porcentaje aproximado de 58% entre los 3500 caracteres de uso habituales.

Dichas categorías de formación sinográfica nos ofrecen la motivación de los caracteres y facilitan la comprensión de la estructura. Sin embargo, se basa en la escritura curva menor y no es válida para todos los caracteres modernos, cuya caligrafía se fundamenta en la escritura regular simplificada. Entre las dos existe una gran diferencia. Así que, muchas veces algunos caracteres pictográficos e indicativos ya pierden

su motivación por la evolución caligráfica. Por ejemplo, nos cuesta reconocer la relación entre el carácter 手 (*shǒu*, mano) y ese objeto real, debido a su evolución; desde la escritura en caparzones y huesos 𠄎, la escritura sigilar: 𠄎, la escritura curva menor: 𠄎 y llegando a su forma actual 手.

Fundamentada en la clasificación de *liushu*, y considerando las características formales de sinogramas modernos, nuevas categorías de formación de caracteres fueron planteadas.

苏培成(2004) expone los siguientes tres términos:

El signo fónico o el fonético (*yīnfú*, 音符), el signo significante (*yìfú*, 意符) y la marca (*jìhào*, 记号). Para un carácter entero, el fonético es la parte que tiene relación con su pronunciación y el signo significante, con la acepción. A la parte que no tiene nada que ver con todo el carácter respecto al sonido y significación llamamos marca. (苏培成, 2004: 72)

Basado en esos conceptos, 杨润陆 (2008) divide los caracteres en las siguientes cuatro categorías:

- 1) Caracteres ideográficos (*huìyìzì*, 会意字). Están formados por dos o más signos significantes, tales como 从、林、伐、尘.
- 2) Caracteres pictofonéticos (*xíngshēngzì*, 形声字). Están formados por el fonético y el signo significante o el radical, tales como 跑, 洋。
- 3) Caracteres de marca (*jìhàozì*, 记号字). Están formados por uno o más marcas, generalmente, son caracteres pictográficos e indicativos, tales como 人、天。
- 4) Caracteres de media marca (*bànjìhàozì*, 半记号字). Se refieren a los sinogramas compuestos por la marca y el fonético o el signo significante. Y se subdividen en dos clases: a) El fonético con la marca, tales como 华 (*huá*, esplendor, prosperidad) formado por el fonético 化 (*huà*, transformar) y la marca 十 (*shí*, diez); b) El signo significante con la marca, por ejemplo el carácter 泉

(*quán*, fuente) compuesto por la marca 白 (*bái*, blancura) y el signo significativo 水 (*shuǐ*, agua).

Dicha categorización de formación sinográfica es más adecuada y científica para los caracteres modernos. Vamos a usar esta clasificación de formación de caracteres para comparar con la formación de palabras españolas.

3. La formación de palabras españolas

Según NGLE (*Nueva Gramática de la Lengua Español*), existen dos procedimientos de formación de palabra española: Derivación y Composición; aunque, hay otro método para elaborar palabras: Parasíntesis. Considerándolo, categorizamos entonces tres maneras de formar palabras españolas:

- 1) Derivación. La derivación abarca tres procesos: sufijación, prefijación y parasíntesis:
 - a) Se denomina sufijación al procedimiento mediante el cual se adjunta un sufijo a una base léxica. (RAE y ASALE, 2009: 23) Los sufijos muchas veces expresan categorías gramaticales diferentes a la palabra original, tales como aparecer > aparición, comer > comedor.
 - b) Se denomina prefijación al proceso mediante el cual se añade un prefijo a una base. El uso de prefijo amplía al significado de la palabra original y, en la mayoría de los casos, forma diferentes significados. Por ejemplo, igual > desigual, bueno > superbueno.
 - c) Circunfijo, llamado también parasíntesis por afijación, es un proceso de creación de palabras realizado mediante la adición simultánea de un prefijo y un sufijo. Por ejemplo: ensalada, enchilada, asegurar.

- 2) Composición. Dos o más palabras forman, conjuntamente, una nueva palabra
 - a) Compuesta: saca + puntas > sacapuntas; para + aguas > paraguas. La significación de las palabras compuestas está estrechamente vinculada con cada componente.
- 3) Parasíntesis. Se ha utilizado con frecuencia el término parasíntesis para designar el procedimiento de formación de palabras que participa simultáneamente de la derivación y la composición. Las palabras parasintéticas tienen al mismo tiempo el prefijo y sufijo, tales como centrocampista, quinceañeros (RAE y ASALE 2009: 25).

Tomando en cuenta la formación, las palabras españolas se pueden dividir en las palabras derivadas, las palabras compuestas, las parasintéticas. Aquí cabe mencionar las palabras raíz, que por un lado, es un componente para formar nuevas palabras, por otro lado, se puede usar de manera independiente.

4. Análisis comparativo entre formación de caracteres chinos y palabras españolas

Clasificamos la formación sinográfica según las maneras compositivas de fonético, signo significante y marca; entre los cuales, solo el signo significante afecta el sentido del carácter nuevo, mientras que los otros dos no ofrecen elementos significativos. En caso del español, los segmentos compuestos (prefijo, sufijo, palabra) de palabras derivadas, compuestas y parasintéticas son de característica significativa, que producen o cambian la significación original de todo el carácter. Por lo tanto, entre los cuatro tipos de caracteres chinos (caracteres ideográficos, caracteres pictofonéticos y caracteres de media marca formados por marca y signo significante), los que poseen signos significativos tienen más similitud con las palabras españolas.

Además, aunque los sinogramas de marca no poseen componente significativo, ellos adquieren un sentido siendo un carácter con uso independiente, lo cual se parece mucho al caso de las palabras raíz españolas. Para declarar las semejanzas y similitudes entre ambas, lo dividimos en cuatro grupos:

- 1) Caracteres ideográficos y palabras compuestas. Ambos están formados por componentes significativos, que son capaces de utilizarse independientemente. El sentido de cada componente sugiere a la gente la significación del carácter nuevo o de la palabra nueva. Pero la estructura de los signos significativos del chino tiene más posibilidades: izquierda-derecha, arriba-abajo, semirodeado, etc.
- 2) Caracteres de marca y palabras raíz. Ambos se utilizan como base léxica para formar nuevas palabras aparte de ser propiamente carácter y palabra. Sin embargo, las palabras raíces ya no se pueden segmentar en palabras independiente mientras que, en el chino mandarín, existen una minoría de caracteres de marca separables.
- 3) Caracteres pictofonéticos, caracteres de marca formado por la marca y el signo significativo y palabras derivadas. Los afijos y los signos significativos, o sea radicales, son componentes significativos importantes para formar nuevas palabras. Los afijos y los signos significativos, o sea radicales, son componentes significativos importantes para formar nuevas palabras. Pero las variantes de significativos son capaces de ser utilizadas de manera independientes.
- 4) Caracteres de marca formado por la marca y el fonético y palabras parasintéticas. No existe similitud entre los dos.

Entre esos cuatro grupos, el nivel de semejanza presenta una tendencia diminutiva: es decir el grupo (1) muestra una semejanza mayor en cuanto a la formación de carácter chino y palabra española mientras el

grupo (4) no expresa ninguna similitud. Aquí es necesario aclarar que la comparación realizada solo se limita a la formación de caracteres y palabras, y de allí no podemos deducir la existencia de una correspondencia absoluta entre cada palabra española y cada sinograma del mismo sentido. Por ejemplo, la palabra *descansar* y el carácter chino de la misma significación 休 no pertenecen de un mismo método de formación, pero es posible que encontremos otro carácter de diferente significación que utiliza el método parecido, por ejemplo, el sinograma 指 (*zhǐ*, indicar) formado por el signo significativo 扌 (signo de mano) y el fonético 旨 (*zhǐ*).

5. Estrategias didácticas de la enseñanza de sinogramas a los hispanohablantes

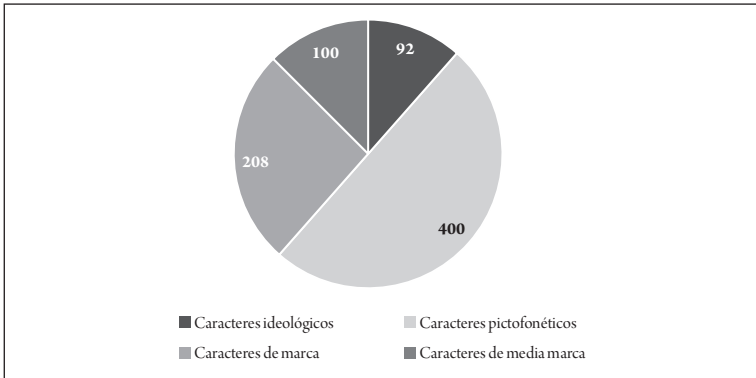
La comparación entre la formación de sinogramas y palabras españolas nos revela sus similitudes a distintos niveles, que corresponde a una posibilidad propuesta por Ellis, el “grado 4” (1-6). Este grado dice que un elemento de L1 tiene una distribución diferente a su elemento equivalente de L2. Y durante el proceso de aprendizaje, este grado produce la jerarquía de dificultad 3 (0-5). Antes, pensaban que no existía ninguna semejanza en cuanto a la formación de caracteres chinos y palabras españolas y eso corresponde al “grado 5”, jerarquía de dificultad 4. Nuestro estudio comparativo revela las semejanzas entre los dos y desciende la jerarquía de dificultad de 4 a 3.

A continuación, vamos a hablar de su aplicación en la enseñanza de escritura sinográfica a los hispanohablantes, tomando en consideración los métodos didácticos existentes en la enseñanza de caracteres de CLE.

Ante todo, nos hace falta delimitar la cantidad de caracteres que se requieren saber escribir para los aprendientes. En *La edición revisada del programa de palabras clasificadas y caracteres para la competencia china* (《汉语水平词汇与汉字等级大纲 (修订本)》), hay 800 caracteres del nivel A, que son los que se utilizan con más frecuencia

en la vida diaria. Y en la enseñanza de CLE, los alumnos necesitan saber la escritura de esos 800 caracteres. Y nuestra estrategia didáctica se basa en esos sinogramas del nivel A. Elaboramos el siguiente gráfico estadístico para declarar el porcentaje de cada tipo de sinogramas.

Gráfico 1. Distribución de Nivel A según método de forma




Considerando el porcentaje de los cuatro tipos de caracteres y el análisis comparativo entre la formación de caracteres y palabras españolas, generamos los siguientes dos principios didácticos:

- 1) Debemos prestar atención al orden de la enseñanza de los caracteres, primero los caracteres de marca, luego los caracteres ideológicos, pictofonéticos y de media marca. Porque los caracteres de marca, que mayoritariamente son caracteres independientes formados por un único componente, son capaces de formar caracteres compuestos y aparecen como fonético o signo compuesto en los sinogramas nuevos, lo cual es muy parecida a la de palabras raíz españolas.
- 2) Es necesario explicar a los aprendientes la estructura y formación de caracteres chinos adecuadamente y los comparan con la formación de palabras españolas para ayudar a los alumnos a comprender y memorizar los sinogramas. Según *Estándares internacionales para docentes de idiomas chinos* (《国际汉语教师

标准》), es indispensable enseñar los caracteres considerando sus principios de su formación. Por lo tanto, en la práctica, el conocimiento adecuado sobre la formación de caracteres es un punto clave de la enseñanza de escritura sinográfica.

Combinando dichos principios, presentamos los métodos didácticos concretos para la enseñanza de caracteres chinos a los hispanohablantes:

- 1) Para los caracteres de marca, podemos valernos de su imagen original en el proceso de enseñanza y explicar a los aprendientes su función parecida a palabras raíz españolas en la formación de nuevos caracteres. Por ejemplo, al enseñar el carácter 水 (*shui*, agua), podemos mostrar a los alumnos su escritura original, o sea, escritura en caparzones y huesos , para explicar la significación y ayudar a la comprensión y memorización de caracteres. Además, tenemos que dar énfasis a los alumnos su función de formar nuevos caracteres, cuya significación está relacionada con el agua.
- 2) Para los caracteres ideológicos, podemos vincularlos a la estructura de palabras españolas por composición, al mismo tiempo, es necesario poner énfasis en la variación formal de los signos significativos. Por ejemplo, el sinograma ideológico de 朝 (*zhāo*, mañana) está compuesto por tres signos significativos: 十, 日 (sol), 月 (luna), entre los cuales, 十 es variante del carácter 草 (hierba). El carácter nos expresa que la luna todavía queda mientras que el sol ya se entrevé en las hierbas. Así nos muestra el concepto de mañana. El tipo de carácter nos sugiere a la palabra española compuesta como “rascacielos”. Uno puede adivinar el significado de todo el carácter a través de la formación de cada parte. Sin embargo, la estructura compositiva de los signos significativos es mucho *más* variable que la de palabras españolas. Las *últimas generalmente* son de izquierda-derecha.

- 3). Para los caracteres pictofonéticos y caracteres de media marca formados por el signo significativo y la marca, podemos comparar su formación con la de palabras por prefijación pero hay que declarar la diferencias entre los dos. El número de este tipo de caracteres ocupa el primer lugar entre los caracteres de nivel A. Y los signos significativos provienen de caracteres de marca independientes. Su fonético, muchas veces, también son caracteres de marca. Podemos descomponer los caracteres pictofonéticos para explicar claramente la estructura. Por ejemplo, el carácter pictofonético 𠂇^水 se divide en dos partes: el radical 𠂇 y el símbolo fonético 水, la parte radical aporta el significado de todo el carácter, que es *agua*, parece el prefijo español *hidr-*, y se pueden formar muchos otros caracteres de este radical como el prefijo español, y la otra parte 水 aporta una pronunciación parecida a todo el carácter. Todo el carácter significa *río*.
- 4). Para los caracteres de media marca formada por el fonético y la marca, como ambas partes no aportan significación a todo el carácter, no hay comparabilidad con las palabras españolas.

6. Deducción

Dichos métodos didácticos para la enseñanza de caracteres chinos facilitan a los alumnos a establecer una vinculación entre caracteres chinos y su propio sistema idiomático y les ofrecen el concepto de motivación de sinogramas chinos. Son favorables para la comprensión y memorización de caracteres chinos. Al mismo tiempo, cabe mencionar que los maestros, al utilizar este método, tienen que meditar el nivel de aplicación. Es decir, no es necesariamente explicar todos los caracteres desde su formación, para algunos caracteres cuyo sentido original y actual son muy desiguales, no es apto el uso de este método.

Bibliografía

- Ellis, Rod. 1985. *Understanding Second Language Acquisition*. Oxford University Press, Oxford.
- Lu, Jingsheng. 2015. “Cuatro categorías de contraste morfológico entre chino y español”. En, Facultad de Estudios Europeos y Latinoamericanos de la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghai (eds.). *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Asiática de Hispanistas*.
- Editorial de Educación de Lenguas Extranjeras de Shanghai, Shanghai, pp. 177-189.
- Odlin, Terence. 1989. *Language Transfer*. Cambridge University Press: Cambridge.
- RAE (Real Academia Española) y ASALE (Asociación de Academias de la Lengua Española). 2009. *Nueva gramática de la lengua española* (Vol. I). Espasa Libros: Madrid.
- 国家汉语水平考试委员会办公室考试中心. 2001. 汉语水平词汇与汉字等级大纲. 经济科学出版社, 北京.
- 韩鉴堂. 2010. 汉字文化. 北京语言大学出版社, 北京.
- 廖新玲, 2012, 汉字学[M]. 武汉: 华中科技大学出版社.
- 苏培成, 2004, 现代汉字学纲要[M]. 北京: 北京大学出版社.
- 许慎, 1963, 说文解字[M]. 北京: 中华书局.
- 杨润陆, 2008, 现代汉字学[M]. 北京: 北京师范大学出版社.
- 周小兵. 2009. 对外汉语教学入门. 中山大学出版社, 广州.

Análisis de errores en el orden de los modificadores adverbiales del chino en la adquisición de estudiantes hispanohablantes

Yan Ni

Introducción

Es obvio que con la aceleración del intercambio cultural entre China y los países hispanohablantes, el aprendizaje del chino, como puente de comunicación, es cada vez más significativo. Sin embargo, la gran distancia lingüística entre el chino y el español lanza un desafío a los estudiantes hispanohablantes.

Entre las dificultades en el aprendizaje del chino, destaca el problema en la adquisición del orden de las palabras. El chino mandarín pertenece a las lenguas sino-tibetanas en las que el orden juega un papel decisivo para expresar el significado gramatical. Por lo que se sabe, el español es de la familia de las lenguas indoeuropeas en las que destaca la inflexión gramatical.

Gracias a la experiencia de la autora, del presente trabajo, en la enseñanza del chino en el aula de un país hispanohablante, se sabe que los estudiantes hispanohablantes donde cometen más errores es en la adquisición del orden adverbial del chino. Por tal motivo, el estudio de este tema nos ha provocado más interés. En este trabajo intentaremos analizar las causas de los errores cometidos por los estudiantes hispanohablantes en el orden de los modificadores adverbiales del chino

basándonos en el análisis de los errores en la encuesta. Y propondremos algunas estrategias con la finalidad de mejorar el aprendizaje, en este aspecto, por parte de los estudiantes hispanohablantes.

1. El Análisis contrastivo y el análisis de errores

Antes de empezar el análisis de los errores cometidos por los alumnos hispanohablantes en el orden de los modificadores adverbiales del chino, es necesario hacer una breve presentación de las teorías: el análisis contrastivo (AC) y el análisis de errores (AE).

El análisis contrastivo (AC) es una rama de la lingüística, cuya base de sus planteamientos consiste en identificar las diferencias y similitudes entre dos o más lenguas. Los lingüistas de esta teoría consideran que todos los errores pueden ser pronosticados por medio de la comparación sincrónica de los sistemas lingüísticos de la lengua materna y de la meta. La hipótesis del AC es: las similitudes de las lenguas favorecerán al aprendizaje de la segunda lengua (transferencia positiva). En caso contrario, al estudiante le resultará difícil aprender una segunda lengua que tiene muchas diferencias con su lengua materna (transferencia negativa, interferencia).

El análisis de errores (AE) es el otro marco teórico en el que nos apoyaremos en este trabajo. En comparación con el AC, este método enfatiza el análisis y la explicación de los errores producidos con el motivo de indagar sus causas en vez de predecir los errores que podrán ocurrir. Corder (1967) extendió esta teoría a las aplicaciones didácticas. A través del resultado del AE, los profesores pueden descubrir los problemas de sus estudiantes durante el proceso del aprendizaje de una lengua y reflexionar sobre la metodología usada. Se pueden proponer estrategias con el fin de mejorar la enseñanza y los manuales utilizados. De esta manera, estas estrategias contribuyen a facilitar el aprendizaje por parte de los estudiantes.

2. Comparación entre modificadores adverbiales del chino y sus equivalentes en el español

Las teorías del AC indican que las similitudes de las lenguas facilitan la adquisición de la segunda lengua. Al contrario, las diferencias entre dos lenguas producen los errores. Por consiguiente, es necesario hacer una comparación sistemática entre modificadores adverbiales del chino y sus equivalentes del español para observar dónde radican los elementos positivos para la adquisición y las causas de los errores. A continuación nos dedicaremos a comparar la definición y la posición de los modificadores adverbiales del chino y sus equivalentes en el español.

2.1 La definición

Según Lu Fubo (1996), los modificadores adverbiales del chino modifican los verbos y adjetivos y son elementos modificadores del predicado. Liu Yuehua (2004) define que en locuciones los modificadores adverbiales del chino modifican los verbos y adjetivos y en oraciones modifican el predicado. Kang Yuhua y Lai Siping (2008) señalan que:

El elemento modificador que se usa delante de un verbo o un adjetivo recibe el nombre de modificador adverbial. Los adverbios, adjetivos, palabras de tiempo y la construcción preposicional pueden jugar el papel de modificador adverbial (Kang y Lai 2008: 81).

A continuación, veamos la definición de los elementos equivalentes en el español, los adjuntos, según la definición dada en la *Nueva gramática básica de la lengua española*:

Los adjuntos son modificadores opcionales, no previstos en el significado de su núcleo, que inciden sobre diferentes categorías léxicas y los

grupos que forman. Los adjuntos se oponen a los argumentos, que sí están previstos en el significado de su núcleo. Se reserva la denominación de complementos circunstanciales para los adjuntos del verbo o del grupo verbal (RAE 2011:205).

Desde esta definición se ve que en el español no existe el concepto correspondiente al de los modificadores adverbiales del chino. Pero los adjuntos del adjetivo, del adverbio y del verbo desempeñan funciones similares a las que realizan los modificadores adverbiales chinos. Entre ellos, los adjuntos del verbo o del grupo verbal, que también se denominan complementos circunstanciales, que modifican a los verbos.

2.2 La posición

Los modificadores adverbiales del chino tienen sus posiciones, relativamente fijas según las reglas. En cuanto a sus posiciones, Liu Yuehua (2004) las clasifica en tres tipos: anterior al sujeto, anterior al sujeto y posterior al elemento nuclear, y posterior al elemento nuclear. También indica que solo en casos especiales, los modificadores adverbiales se ponen en posición posterior al elemento nuclear. En esta categoría, se distinguen diferentes tipos según sus posiciones.

A continuación, los explicamos con ejemplos:

- 1) Los modificadores adverbiales solo se sitúan anterior al sujeto. La mayoría de este tipo de modificadores adverbiales del chino son grupos preposicionales como “关于” y “至于” que tienen función restrictiva:
 - 至于旅行，没有什么新的情况。(No hay nada nuevo con respecto al viaje.)

2) Los modificadores adverbiales sólo se sitúan posterior al sujeto y anterior al predicado. La mayoría de este tipo son los modificadores adverbiales descriptivos:

- 他悄悄地推开了门。(Él abrió la puerta silenciosamente.)

Algunos modificadores adverbiales restrictivos:

- 我们只学习汉语。(Solo estudiamos chino.) (Adverbios)
- 他把那本书递给了我。(Él me pasó el libro.) (Grupos preposicionales)

3) Los modificadores adverbiales se sitúan anterior o posterior al sujeto:

- 今天我去孔子学院。 / 我今天去孔子学院。
(Hoy voy al Instituto Confucio.) (Sustantivos de tiempo)
- 慢慢地他们改变了态度。 / 他们慢慢地改变了态度。
(Gradualmente ellos cambian la actitud.) (Algunos modificadores adverbiales descriptivos)

A continuación, aclaramos la posición de estos equivalentes en la lengua española con ejemplos:

A) Los complementos circunstanciales

Generalmente, la posición del complemento circunstancial es: sujeto + predicado + complemento directo + complemento indirecto + complemento circunstancial.

En torno a la posición de los complementos circunstanciales, Chen Yuan (2014) señala que no todos los complementos circunstanciales comparten el mismo grado de flexibilidad.

Primero, la posición de los complementos circunstanciales de tiempo y de lugar es más flexible. El cambio de posición no afecta el significado. Por ejemplo:

- Estudio chino por la noche en la biblioteca.
- En la biblioteca estudio chino por la noche.

En segundo lugar, los complementos circunstanciales de manera y de cantidad generalmente se sitúan posterior a los verbos que modifican:

- Llegaremos caminando. (complementos circunstanciales de manera)
- Se lo he advertido muchas veces. (complementos circunstanciales de cantidad)

En tercer lugar, normalmente, los complementos circunstanciales que modifican toda la oración se sitúan en posición anterior o posterior al sujeto. Y se distinguen de otros elementos con una coma:

- Por suerte, Luis aprobó el examen. / Luis, por suerte, aprobó el examen.

Si este complemento circunstancial se sitúa posterior al núcleo, cambia el significado de la oración. También el tipo de CC se convierte en complemento circunstancial de manera:

- Luis aprobó el examen, por suerte.

Por último, algunos complementos circunstanciales sólo se sitúan en posición anterior al verbo:

- No vendré.

B) Adjuntos del adjetivo

En español, los adjuntos del adjetivo son equivalentes a los modificadores adverbiales del chino que modifican los adjetivos. Se sitúan en posición anterior al adjetivo. Por ejemplo:

- Él es muy alto.

C) Adjuntos del adverbio

Los adjuntos del adverbio son equivalentes a los modificadores adverbiales del chino que modifican los adverbios. También se sitúan en posición anterior al adverbio. Lo ilustra el ejemplo siguiente:

- Lo toco bastante bien.

A través de esta comparación, se ha notado que la posición de los modificadores adverbiales del chino es más fija que sus equivalentes del español. En el apartado siguiente, nos dedicaremos a analizar los errores cometidos por estudiantes hispanohablantes en el orden de los modificadores adverbiales del chino.

3. Análisis de Errores (AE)

A continuación, intentaremos estudiar el tema observando cómo usan los estudiantes hispanohablantes el orden de los modificadores adverbiales del chino. La encuesta abarca quince preguntas: las primeras seis son preguntas sobre su experiencia y el resto son ejercicios de

traducción del español al chino basados en el orden de los modificadores adverbiales. Hay 72 estudiantes hispanohablantes que participan en esta encuesta. De ellos, 34 no ha participado nunca en el examen de HSK. En el nivel 1-2, hay 4 estudiantes y nivel 3-4, 20 estudiantes. Hay 14 estudiantes que tienen el nivel 5- 6 de este examen. Se ve así que esta encuesta abarca estudiantes hispanohablantes con diferentes niveles. De esta manera, nos ayuda a estudiar la adquisición del orden adverbial del chino entre hispanohablantes con diferentes niveles de conocimiento.

3.1 Los errores en el orden de los modificadores adverbiales simples del chino

El modificador adverbial simple chino significa que en la oración sólo hay un único modificador adverbial. A continuación analizaremos algunos ejercicios en este aspecto de la encuesta:

El ejercicio 10 está vinculado con el modificador adverbial de compañía.

La oración es:

- “Viajé a España con mi novio.”

El modificador adverbial de compañía del chino se sitúa en posición posterior al sujeto y anterior al predicado. La posición de su equivalente en el español es relativamente flexible. La mayoría de los encuestados, con un porcentaje del 79%, eligen la oración correcta, traducida como “我和男朋友去西班牙旅游。” Hay 9 encuestados que eligen la oración “我去西班牙旅游和男朋友。” con el orden igual al orden de la oración en español. A causa de la transferencia negativa de su lengua materna, ellos cometen este error sin tener en cuenta las reglas del orden de modificadores adverbiales del chino.

El ejercicio 11 es:

- “Él entró en su habitación por la ventana.”
Este es el modificador adverbial de medio que, normalmente, se sitúa en posición posterior al sujeto y anterior al predicado. El resultado revela que la mayoría de los encuestados, el 71% de ellos, eligen la oración traducida al chino con el orden correcto “他从窗户进了房间。”. Trece encuestados consideran que la oración con el orden igual al orden de la oración en español es correcta.

3.2 Los errores en el orden de los modificadores adverbiales múltiples del chino

En cuanto al orden de los modificadores adverbiales múltiples del chino, Liu Yuehua (2004) indica que su orden tiene mucho que ver con la clasificación semántica y su función en la oración. Los modificadores adverbiales, que tienen relación más estrecha con las palabras nucleares, están más cerca de estas palabras.

Xiao Li (1997) señala que, generalmente, el orden de los modificadores adverbiales múltiples es así: los grupos nominales de tiempo + los grupos preposicionales de lugar + los adverbios de ámbito + los grupos preposicionales de objeto. Luego Huang Borong y Liao Xudong (2007) proponen el orden: los modificadores adverbiales de condición + los de tiempo + los de lugar + los de ámbito + los de negación + los de grado + los de modal + los de objeto. Se ve que es complicado el orden de los modificadores adverbiales múltiples.

El ejercicio 12 es:

- “Estudiamos en la clase por la mañana.”
En esta oración hay un modificador adverbial de tiempo y uno de lugar. Como se ha expuesto, anteriormente, en chino el

modificador adverbial de tiempo es anterior al de lugar. Pero en español, el orden los dos complementos circunstanciales no es fijo. La mayoría de los encuestados, el 82% de ellos, eligen la oración traducida correctamente del español al chino. El resto elige la oración de acuerdo con el orden en español.

El ejercicio 13 es:

- “Ella nunca dio un regalo a sus padres.”
Esta oración abarca el modificador adverbial de negación “没” y de objeto “给父母”. Como se ha mencionado anteriormente, el modificador adverbial de negación se sitúa en posición anterior al de objeto. Y ellos dos se sitúan posteriores al sujeto y anteriores al predicado. Más de la mitad de los encuestados eligen una oración incorrecta: “他从没送过礼物给父母。”. Ellos ponen el modificador adverbial de objeto al final de la oración. Este orden es igual al orden de esta oración en español. Se ve que la transferencia negativa influye sobre el orden del modificador adverbial de objeto.

En la encuesta hay dos ejercicios de tres modificadores adverbiales.

El ejercicio 14 es:

- “Muchos empleados trabajan en la oficina por la noche para acabar la tarea.”
Esta oración comprende el modificador adverbial de lugar “en la oficina”, el de tiempo “por la noche” y el de finalidad “para acabar la tarea”. En chino el modificador adverbial de finalidad se puede ubicar anterior al sujeto. Y el modificador adverbial de tiempo se sitúa anterior al de lugar. Por eso, el orden correcto de esta oración es: “为了完成任务许多职员晚上在办公室工作。” Hay 41 encuestados, un 57% del total, que eligen esta oración como correcta. El resto elige la oración en la que el

modificador adverbial de finalidad está al final. Es evidente la transferencia negativa de su lengua materna.

El último ejercicio de modificadores adverbiales múltiples es:

- “Ayer los vecinos hablaron con ella en el jardín.”
En esta oración hay un modificador adverbial de tiempo, uno de lugar y uno de compañía. En chino, el orden entre ellos es: modificador adverbial de tiempo + el de lugar + el de compañía. Por consiguiente, la oración correcta en chino es: “邻居们昨天在花园里和她聊天。”. El resultado revela que más de la mitad de los encuestados eligen las oraciones incorrectas. Solo el 49% de ellos eligen la oración correcta. El 47% de ellos eligen la oración con el mismo orden que en español.

A través del resultado de la encuesta, descubrimos que el orden de los modificadores adverbiales múltiples es un punto difícil porque es donde los estudiantes cometen más errores. Además, se ha notado que los errores cometidos por los encuestados consisten en elegir la oración con el orden igual al orden de la oración en español. Esto refleja que su lengua materna ejerce una influencia negativa sobre la adquisición de una lengua nueva.

4. Análisis de las causas de los errores en el orden de modificadores adverbiales del chino

Por medio de la encuesta y de la experiencia de la autora del presente trabajo en la enseñanza del chino en un aula de un país hispanohablante, descubrimos que tres aspectos principales causan los errores en el orden adverbial: la motivación de estudiantes y la influencia de su lengua materna, el nivel y la experiencia de los maestros, y los manuales del idioma chino.

En primer lugar, analizamos las causas de los errores por medio de los estudiantes hispanohablantes. Por una parte, a través de los ejercicios citados arriba se ve la influencia de su lengua materna para expresar las oraciones en chino. Esta transferencia negativa ejerce más influencia sobre los estudiantes de nivel 1-2 que cometen más errores. Los estudiantes del nivel superior pueden distinguir las diferencias y cometer menos errores en el orden adverbial del chino. Por otra parte, a muchos estudiantes hispanohablantes les falta una motivación persistente para el aprendizaje del chino. Muchos alumnos no dedican mucho tiempo al aprendizaje, por consiguiente, ellos todavía repiten los errores del orden adverbial del chino porque no prestan suficiente atención al aprendizaje.

En segundo lugar, las causas de estos errores dependen también del nivel y la experiencia en la enseñanza de los maestros. La primera pregunta de la encuesta es: “¿Dónde aprende chino?” En cuanto a esta pregunta, el 64% de los encuestados contestan que estudian chino en el Instituto Confucio, en la universidad, en la escuela preparatoria, etc. Se ve que la mayoría de los encuestados estudian chino en los países hispanohablantes. Los maestros chinos suelen ser estudiantes o maestros que saben inglés o español. El problema consiste en: primero, muchos maestros chinos no tienen la experiencia de enseñar chino a los extranjeros ni los conocimientos sólidos de la gramática china; segundo, algunos de ellos no saben español y dan las clases en inglés. Pero a muchos estudiantes hispanohablantes les resulta difícil la lengua inglesa. El obstáculo de lengua también afecta en el aprendizaje del orden adverbial del chino.

Por último, los manuales chinos también son un factor esencial en el aprendizaje del orden adverbial del chino. Según Shu Dingfáng y Hua Weifen (2009), la calidad de los manuales de la enseñanza de las lenguas extranjeras está, directamente relacionada con la calidad de la enseñanza y juega un papel crucial en el proceso. Los manuales son una referencia importante para los profesores y alumnos. Como en muchas clases de chino se utiliza el libro *El chino conversacional de 301* (汉语

会话301句), tomamos como ejemplo este manual. En este libro no hay capítulos en los que se introduzca el orden de los modificadores adverbiales del chino. Solo en la página 81 se presenta la definición del modificador adverbial con cuatro ejemplos. En cuanto a los ejercicios del orden de modificadores adverbiales, solo en la página 89 hay cuatro ejercicios. Y la mayoría de estos ejercicios están vinculados con el orden de modificadores adverbiales de lugar y tiempo. Faltan ejercicios del orden de modificadores adverbiales múltiples. Es evidente que en este manual chino no hay una explicación sistemática del orden de modificadores adverbiales ni suficientes ejercicios.

5. Estrategias didácticas en el orden de los modificadores adverbiales del chino

Basándonos en el análisis de las causas de los errores en el orden de los modificadores adverbiales del chino; extenderemos este tema de investigación al campo didáctico para proponer ciertas estrategias.

5.1 Para los maestros

Primero, los maestros chinos en países hispanohablantes tienen que recibir formación sistemática en la enseñanza del chino y mejorar su nivel de lengua española. Con los conocimientos sólidos del chino, sobre todo de la gramática del orden de los modificadores adverbiales del chino, los maestros pueden explicarlo claramente a los estudiantes. Y el nivel del español de los maestros también ejerce una influencia en la comunicación con los estudiantes hispanohablantes.

Además, los maestros chinos deben llevar la teoría enseñada a la práctica. Las teorías nos indican las maneras generales de enseñanza. Sin embargo, en la práctica los maestros tienen que comunicarse, frecuentemente, con sus estudiantes para conocer los puntos difíciles

y sus problemas en el aprendizaje. En las clases, los maestros deben diversificar los ejercicios del orden de los modificadores adverbiales del chino. Los diversos ejercicios y juegos contribuyen a despertar el interés de los estudiantes.

Por último, los maestros tienen que animar a los estudiantes a vencer las dificultades en el aprendizaje del chino. A muchos estudiantes les parece difícil aprender el orden de los modificadores adverbiales del chino. Por eso, ellos no tienen la suficiente confianza en sí mismos y se decantan por evitar usar los modificadores adverbiales en chino. En este caso, los maestros deben animar a los estudiantes a hablar más en chino y ayudarles a corregir los errores.

5.2 Para los manuales

Actualmente, hay pocos manuales de chino especializados para los estudiantes hispanohablantes. Hay que redactar manuales de chino en versión española para los estudiantes hispanohablantes. De esta manera, se contribuye a mejorar la comprensión de los estudiantes hispanohablantes.

Como se ha mencionado anteriormente, en muchos manuales de chino para hispanohablantes no hay explicaciones detalladas sobre el orden de los modificadores adverbiales del chino. Por consiguiente, en la redacción de manuales es aconsejable agregar capítulos en los que se explican los modificadores adverbiales y su orden. Además, deben dedicar más páginas a ejercicios de este tema. Hay que diversificar los ejercicios para despertar el interés de los estudiantes en forma de juegos, dibujos, videos, etc. Un número suficiente de ejercicios ayuda a acumular experiencia en el orden de los modificadores adverbiales del chino.

6. Conclusión

Basándonos en la teoría del Análisis Contrastivo (AC) y el Análisis de Errores (AE), realizamos el análisis de errores en el orden de modificadores adverbiales del chino.

Primero, por medio de la comparación de la definición y posición entre los modificadores adverbiales del chino y sus equivalentes del español, descubrimos que en español no existe este concepto y su posición es más flexible. Después, a través del análisis de los datos obtenidos en la encuesta realizada a estudiantes hispanohablantes, se ha notado que los estudiantes cometen más errores en el orden de los modificadores adverbiales múltiples que en el de los modificadores adverbiales simples. Además, investigamos las causas de estos errores desde tres perspectivas: estudiantes hispanohablantes, maestros y manuales.

Por último, proponemos algunas estrategias enfocadas a maestros y manuales con el fin de mejorar el aprendizaje del orden de los modificadores adverbiales del chino en los estudiantes hispanohablantes.

Bibliografía

Corder, Stephen Pit. 1967. "The Significance of Learner's Errors". *International Review of Applied Linguistics* 5, p. 161-170.

RAE. 2011. *Nueva gramática básica de la lengua española*. Ed. Espasa Libros, Madrid.

陈媛, 2014, "论西班牙语景况补语的句法功能和特征", *外国语文 (双月刊)* 2, p. 94-97.

黄伯荣、廖旭东. 2007. *现代汉语 (增订四版)*, 高等教育出版社, 北京。

康玉华、来思平. 2008. *汉语会话301句: 西班牙文注释*, 北京语言大学出版社, 北京。

- 刘月华, 2004. 实用现代汉语语法, 商务印书馆, 北京。
- 卢福波, 1996. 对外汉语教学实用语法, 北京语言文化大学出版社, 北京。
- 束定芳、华维芬.2009.中国外语教学理论研究(1949-2009), 上海外语教育出版社, 上海。
- 肖莉, 1997.v“多层状语的顺序及其逻辑特性与对外汉语教学”, 赣南师范学院学报2, pp.27-29。

Temporalidad y causalidad: análisis contrastivo entre “cuando” y “的时候”

Shan Pingfan

Introducción

El tiempo y el espacio constituyen las dos categorías básicas de nuestro mundo cognitivo. Aunque cada pueblo tiene su propia forma para expresar el concepto de tiempo; por ejemplo, en Occidente el nacimiento de Jesucristo fue tomado como el inicio de la nueva época mientras que durante el período feudal en China, los calendarios estaban relacionados con el nombre de los emperadores. Se manifiesta entre ellos gran similitud en la forma de conocer el tiempo. Según Gibson, los humanos no podemos ver ni sentir la dimensión del tiempo, pero lo podemos conocer con ayuda de los asuntos y los movimientos, ya que cualquier cosa puede ser localizada en el tiempo y el espacio. McTaggart propuso en 1908 dos maneras de conocer el tiempo: la primera, es que el tiempo puede dividirse en el pasado, el presente y el futuro; y la segunda, es que el tiempo puede conocerse como el anterior, el coincidente y el posterior (Xiao 2012). Generalmente, la primera manera tiene que ver con el momento de habla y la segunda acontece en el caso de haber dos asuntos o más.

Sin duda alguna, China y España están a gran distancia tanto geográfica como lingüística. Aun así, se ven similitudes en la manera de

conocer el mundo, hecho que se refleja en la construcción de la lengua, entre las cuales nos llaman la atención el conector “cuando” del español y “的时候” del chino que, generalmente, se conocen como la forma prototípica en su lengua para establecer una relación de simultaneidad entre dos asuntos. Sin embargo, los dos también pueden enlazar dos asuntos secuenciales. Tal como se muestran los ejemplos:

1a) Estuvo en París cuando nosotros estuvimos en Londres.

wǒ men zài lún dūn de shí hou tā zài bā lí

1b) 我们在伦敦的时候他在巴黎。

2a) Cuando llegó ella, vio que ya no había nadie en la sala.

2b) 她到的时候发现客厅里一个人也没有了。

3a) Apagó las luces cuando se fue.

tā zǒu de shí hou bǎ dēng guān le

3b) 他走的时候把灯关了。

En las oraciones presentadas, “的时候” está bien coincidente con “cuando” en cuanto a la expresión de simultaneidad, anterioridad y posterioridad. Pero si prestamos atención a la forma lineal de las oraciones, vemos que en chino, la cláusula de “的时候” suele anteponerse a la oración principal mientras que en español la oración subordinada de “cuando” puede estar antepuesta o pospuesta a la oración principal.

Además, “cuando” se usa a veces para expresar condición, causa o concesión. Véanse los siguientes ejemplos:

4) Llámame cuando tengas tiempo.

5) Casi solté un grito cuando sacó el uniforme nazi y lo cepilló con sumo cuidado...

6) Ahora conocemos cómo es posible que el oxígeno sea tan abundante en la atmósfera, cuando en un principio es un elemento que, difícilmente, puede aparecer en tanta cantidad en los procesos geológicos.

En el caso de “的时候”, no se ven estudios en que se mencione el valor causal o concesivo; excepto el condicional. ¿Será posible que no los tenga? Para contestar a la pregunta, vamos a sacar, respectivamente, trescientos ejemplos chinos y trescientos españoles de corpus para que luego los analicemos desde la perspectiva semántica.

En la lingüística cognitiva, la semántica forma parte indispensable en la investigación. Como dice Langacker: “*A cognitive view of grammar has to be based on a conceptual view of meaning, and that has to be in place first before we can start talking about grammar in a motivated way*” (Yuan y Li 2007:8).

Como hemos presentado en el principio de este apartado, “cuando” y “的时候” son formas que, principalmente, se usan para crear un marco temporal para la oración principal. Es decir, la temporalidad consiste en su valor básico. Además de esto, la relación lógica de causalidad ocupa un porcentaje considerable en el uso cotidiano de “cuando”. Por tanto, el cuerpo del trabajo está dividido en tres partes principales. Al principio, se van a presentar las similitudes y diferencias en el aspecto de temporalidad entre “cuando” y “的时候”; después, se trata de la comparación en la causalidad que incluye relación condicional, causal y concesiva; y el último apartado intenta explicar el porqué de sus variados valores desde la perspectiva cognitiva.

1. El corpus y los datos

“的时候” es la combinación de la palabra 的 y 时候 que son dos elementos adyacentes en la *estructura superficie* (*surface structure or s-structure*). Según las normas de la gramática del chino, “的时候” no se puede considerar como una palabra compuesta o una forma fija, pero aparecen frecuentemente juntos no sólo en las conversaciones diarias, sino también en revistas, libros, y prensas etc.

Muchos lingüistas le han prestado atención (Fang 2007). Por ejemplo, Zhang Lianqiang (1990) averiguó las oraciones hipotéticas que

se terminan en 时 o “的时候”. Huang Xiaomin (2000) descubrió que “的时候” puede expresar relación de simultaneidad, pero también puede tener lectura secuencial y señaló que es normal en muchas lenguas el fenómeno de que las formas para la simultaneidad se usan para relatar dos asuntos secuenciales. Ye Wanlin (2006) dio un análisis detallado sobre la construcción (在/当) + P+的时候, y resumió las condiciones en que no se puede usar tal construcción. Y como queremos averiguar cómo se relacionan dos asuntos en el español y en el chino, las oraciones simples estarán fuera de consideración en el presente estudio.

Según el *Diccionario panhispánico de dudas*, “cuando” presenta los siguientes valores: a) adverbio relativo que introduce oraciones adjetivas de significado temporal; b) adverbio relativo que introduce oraciones subordinadas adverbiales de tiempo; c) como conjunción causal; d) tiene valor concesivo; e) tiene valor condicional; f) seguida del adverbio de negación no, equivale a veces a “si no”; g) seguida de un sustantivo, funciona a modo de preposición, con el sentido de “en el tiempo o momento de”. Debido a la limitada extensión, nos ocuparemos, principalmente, en el caso de “cuando” + sv (Sintagma Verbal), es decir, en valores 2), 3), 4) y 5).

El trabajo se ha llevado a cabo basándose en trescientos ejemplos chinos y trescientos españoles que se toman, respectivamente, del *Corpus de CCL* (Center for Chinese Linguistics PKU) y del *Corpus del Español del siglo XXI de Real Academia Española*. La búsqueda de oraciones chinas en que nos encontramos “的时候” se ha realizado dentro de los libros literarios publicados en tiempo contemporáneo mientras que la de oraciones españolas con “cuando”, también está delimitada en libros literarios publicados en España. De los ejemplos resultantes se sacan, aleatoriamente, trescientos para el análisis. Una vez seleccionados los ejemplos, se clasifican según su valor en seis grupos: el valor temporal, el condicional, el causal, el valor concesivo, el que tiene más de dos valores y el que no es apto para el trabajo. Antes de la clasificación, queremos advertir que siendo marcador de tiempo, siempre

puede tener una lectura temporal en las oraciones que tienen “cuando” y “的时候”. Por ejemplo:

7) Es muy fácil ser valiente cuando nada te lo impide.

La oración puede tener lectura temporal, condicional y causal. Pero para no complicar el trabajo, no la clasificamos en el grupo de oraciones con valor temporal, sino en el grupo de oraciones que tengan más de dos valores. Ya que como propuso el lingüista chino Lü Shuxiang: las cláusulas de una oración compuesta pueden tener más de dos lecturas, pero la gente suele poner énfasis en una de ellas. Cuando se habla de dos asuntos, es normal que tienen relación temporal, sin embargo, el hablante no siempre se enfoca en esta relación (Lü 1982).

Después de la clasificación, se obtienen los siguientes datos:

Cuadro 1. Valores de “cuando” vs. valores de “的时候”

	temporal	condicional	causal	concesivo	más de dos valores	no apto
cuando	142	70	39	13	14	22
的时候	198	49	2	3	0	48

Para que se tenga una visión directa sobre la diferencia entre los valores de “cuando” y “的时候”, véanse el gráfico 1 y el gráfico 2:

A través de los datos, podemos decir que “cuando” y “的时候” pueden ser conectores que enlazan dos asuntos que tienen relación temporal o relación lógica de causalidad (condicional, causal y concesiva). A continuación, veremos qué similitudes y diferencias concretas hay entre los dos.

Gráfico 1. Valores de “cuando”

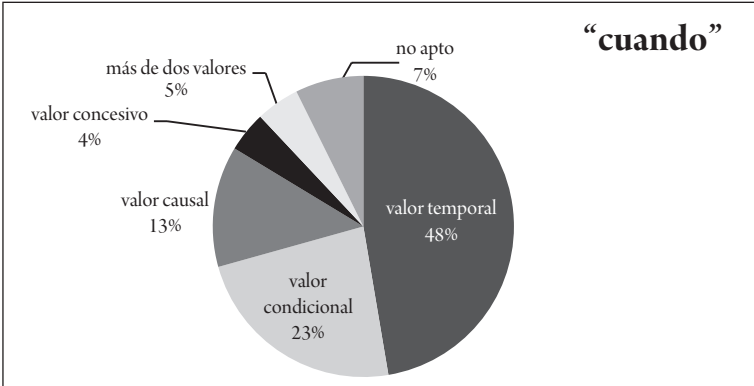
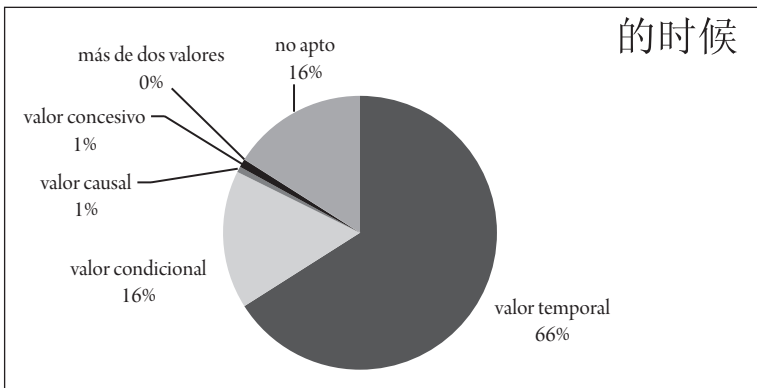


Gráfico 2. Valores de “的时候”



2. Análisis contrastivo en la temporalidad entre “cuando” y “的时候”

2.1 Variedades de expresión

Ya es sabido que “cuando” y “的时候” suelen usarse para expresar relación de simultaneidad entre dos asuntos. Hablando de simultaneidad, hay dos interpretaciones: desde el sentido amplio, se refiere a que entre dos asuntos hay una parte en coincidencia en la línea cronológica,

mientras que en el sentido estricto, los dos deben tener una coincidencia completa en la línea, desde el comienzo hasta el final. (Li 2007) En este trabajo se considera la simultaneidad en el sentido amplio. Ya que los hablantes suelen prestar poca atención a la extensión temporal concreta de los asuntos.

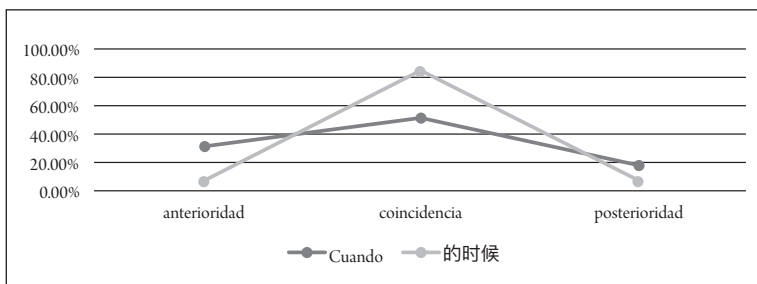
“Cuando” está considerado como un conector temporal con el que se establece una relación de simultaneidad entre dos asuntos. Sin embargo, a veces existe la posibilidad de obtener la lectura de sucesión, denominada también lectura secuencial, en la que el evento principal sigue en el tiempo al subordinado; (García Fernández 2000: 256) Declerck (1997: 203 y 204) pretende que en los casos de sucesión el evento denotado por el predicado principal puede preceder o seguir, temporalmente, al evento denotado por el predicado subordinado, igual que los ejemplos 2a y 3a en el apartado de introducción.

Semánticamente, X 的时候 se complementa con X之前 y X之后, que representan, respectivamente, el momento presente, el momento anterior y el momento posterior de X. Entre ellos se forman una continua línea temporal. (Li 2007) No obstante, X的时候 también puede ser punto de referencia temporal que está localizado en la línea cronológica antes o después de la oración principal. Tal como se muestran los ejemplos 2b y 3b.

Aunque ambos pueden presentar anterioridad, coincidencia y posterioridad respecto a la oración principal, “cuando” parece más flexible que “的时候” en las formas de expresión. En el Gráfico 3 vemos que tanto “cuando” como “的时候” se usan, principalmente, para presentar simultaneidad; pero comparando con “的时候”, que expresa raras veces anterioridad o posterioridad, las expresiones con simultaneidad de “cuando” ocupan un 49.3%, casi la mitad de los ejemplos con valor temporal.

Esta diferencia de uso entre “cuando” y “的时候” se debe a la flexión lingüística. El chino es una lengua que tiene pocas flexiones lingüísticas y es difícil determinar el tiempo y el aspecto de una acción por medio del verbo. Para delimitar el tiempo de una acción, se acude

Gráfico 3. Variedades de expresión de “cuando” y “的时候”



con frecuencia a los auxiliares aspectuales y los adverbios temporales tales como (之)前, (之)后, 然后, 后来, etcétera. “的时候” es usado, primordialmente, para crear un *marco temporal* (*time-frame*) para la oración principal. Es decir, el asunto ocurre bajo el marco temporal. Por eso, es más frecuentemente utilizado para expresar simultaneidad.

2.2 Formas sintácticas

En comparación con el español; el chino es una lengua que carece de flexiones, por eso el orden de las palabras asume un cargo importante. Mientras que en español, la colocación es, relativamente, mucho más libre. Pero todavía no se sabe cómo estructuran las relaciones de dos asuntos los chinos y los españoles en la lengua. Para conocerlo, dividimos los ejemplos en tres grupos: la expresión de simultaneidad, la de anterioridad y la de posterioridad.

Luego vemos la colocación de las cláusulas de “cuando” y “的时候”. Tras la calculación, se obtienen el Gráfico 4 y 5:

El lingüista chino, Dai Haoyi señaló que cuando el pueblo Han quiere conocer una situación, lo hace siguiendo el orden temporal de ella, desde su comienzo hasta su terminación. Reflejado en la lengua, el orden del chino coincide al orden cronológico de la situación (Dai 1988). Esta propuesta parece más apropiada para explicar la situación

Gráfico 4. Colocación de la cláusula de “cuando”

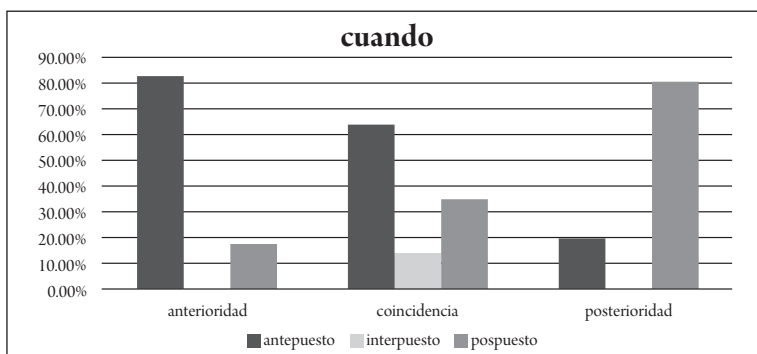
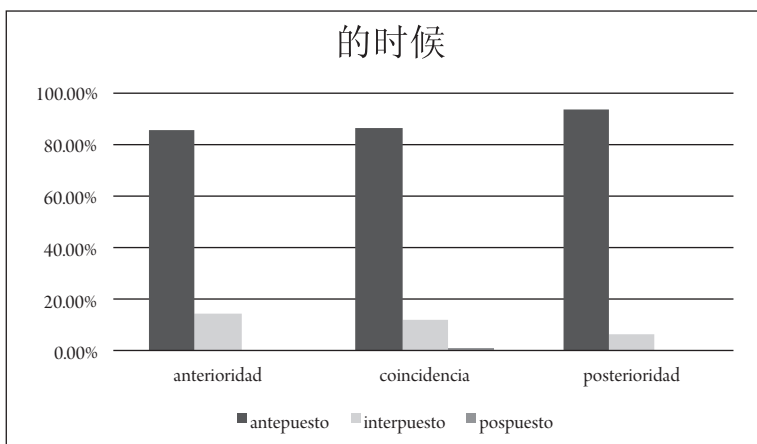


Gráfico 5: Colocación de la cláusula de “的时候”



de la cláusula de “cuando”. En el Gráfico 4, se puede ver que en la expresión de anterioridad, la mayoría está antepuesta a la oración principal, y en la de posterioridad es al revés.

Sin embargo, el alto porcentaje de la anteposición de la cláusula de “的时候” parece contradictorio con la opinión de Dai. En realidad, la idea del señor Dai es válida en caso de oraciones simples u “oraciones continuas” (*run-on sentences*) y también válida para dos asuntos que ocurren de manera continua o que están, estrechamente, relacionados en el sentido.

Tras revisar los pocos ejemplos de posterioridad de la cláusula de “的时候”, vemos que casi todas las oraciones principales tienen un marcador aspectual de perfecto, tal como 已 (经) y 了. Es decir, los dos asuntos no tienen una relación temporal sucesiva. En este caso, el hablante toma primero el asunto cercano como el punto de referencia para localizar luego el asunto lejano. Por tanto, la oración que sirve de referencia sale antes de la principal en el flujo de habla.

En este apartado podemos concluir que, generalmente, en la expresión de relación temporal, el orden del idioma sigue el orden de asuntos. Es decir, el que ocurre antes estará antepuesto al que ocurre después. Aunque en la “estructura superficial” la colocación de la cláusula de “cuando” es más flexible que la de “的时候” que suele anteponerse a la oración principal.

3. Análisis contrastivo en la causalidad entre “cuando” y “的时候”

3.1 Valores de “cuando” y “的时候” bajo el concepto de causalidad

Según el *Diccionario de la lengua española*, la causalidad es la ley en virtud de la cual se producen efectos. Nataly Cancino Cabello (2012:62) compartió con Galán C. (1990) que “el campo semántica de la causalidad abarca cinco tipos de construcciones diferenciadas de acuerdo a la relación que cada una establece entre causa y efecto: causales, condicionales, concesivas, consecutivas y finales.” Bajo la causalidad, “cuando” puede expresar las primeras tres relaciones. Tal como dijo Alcalá Alba (1983: 201): “en ocasiones, al significado temporal suelen sobreponerse otras relaciones lógicas de causalidad (valores: causal, condicional y concesivo).”

Véanse los siguientes ejemplos:

- 8) Me recibió primero una ayudante y cuando vio de qué se trataba, salió a hablar conmigo el jefe del laboratorio.
- 9) Cuando yo fuese vieja y no pudiera estar todo el día por ahí, también querría tener una casa muy grande, como ésta, para ir de una habitación a otra sin aburrirme.
- 10) Cuando (la pareja) ya debía de estar más mareada que yo, se empeñó en acompañarme hasta la moto y después en seguirme con su coche por si desfallecía por la carretera.

En el ejemplo 8, las dos cláusulas tienen una relación lógica de causa-efecto; en el ejemplo 9, “ser vieja” y “no poder estar todo el día por ahí” son las condiciones imaginadas por el hablante para explicar su deseo de “querer tener una casa muy grande”; y en el último, la oración subordinada y la principal tienen una relación lógica concesiva.

Después de la revisión bibliográfica, notamos que muchos investigadores han descubierto otro valor de “的时候” además del temporal: el valor condicional. Zhang Lianqiang (1990) y Jiang Lansheng (2002) analizaron los casos en que la cláusula de “的时候” sirve de condición hipotética para la oración principal, y señalaron que este uso es poco frecuente y que solamente se usa cuando el hablante quiere enfatizar la hora de ocurrencia de la hipótesis. Wang Chunhui (2013) indicó que entre el tiempo y la condición hay una parte en coincidencia. El tiempo incluye el tiempo habitual y el tiempo futuro. Y el primero puede coincidir con la condición habitual y el segundo, con la hipotética.

Sin embargo, todavía no se han visto artículos que relaten otros valores de “的时候”. Si volvemos a ver el cuadro 1, notamos que entre los trescientos ejemplos citados, hay dos casos para el valor causal y tres casos para el concesivo.

Citamos los cinco ejemplos:

- zài fā xiàn tā yǒu yí diǎn de shí hou
- 11) 在发现他有疑点的时候，

wǒ jiù jī běn hé tā duàn jué le guān xi
我就基本和他断绝了关系。(Causal)

děng dào fū rén zhù jìn lái,
12) 等到夫人住进来，

guāng liū liū de xiàng mù dì bǎn shàng dào chù gǔn dòng zhe tā de
光溜溜的橡木地板上到处滚动着她的

huà méi hé wǔ xiāng dòu ké de shí hou,
话梅核、五香豆壳的时候，

wǒ biàn wēi xié fù qīn yào zhù dào xué xiào qù
我便威胁父亲要住到学校去。(Causal)

yì qún lián nǐ yě yào shāng wǒ wǒ yǐ wéi shì jiè shàng de rén dōu tuō
13) 益群连你也要伤我，我以为世界上的人都唾

qì wǒ de shí hou nǐ shì bú huì de
弃我的时候，你是不会的...(Concesivo)

dào zhè yàng de shí hou tā dōu bù chéng rèn tā duì tā jí dù guò
14) 到这样的時候他都不承认他对她嫉妒过，

tā yě yǒu shāng hài tā de zī běn hé shí lì
她也有伤害他的资本和实力。(Concesivo)

zài lín jū hé tóng shì huò zhě tóng xué de jià zhí guān chéng wéi
15) 在邻居和同事或者同学的价值觀成为

pǔ biàn jià zhí guān de shí hou bié xìn tā bié lǐ tā
普遍价值觀的时候，别信它，别理它。(Concesivo)

Estos casos, aunque son pocos, pueden comprobar que “的时候” también puede expresar relación causal y concesiva.

4. Explicación cognitiva sobre los variados valores de “cuando” y “的时候”

En la lingüística cognitiva, los lingüistas proponen que la metáfora y la metonimia son dos formas cognitivas que utiliza la gente para conocer cosas nuevas o abstractas. (Lakoff y Johnson 1980; Lakoff 1987) Ambos tratan de la proyección de un dominio original (*source domain*) a un dominio de destino (*target domain*). La diferencia consiste en que el dominio original y el de destino, en metáfora, pertenecen a dos campos cognitivos distintos, mientras que los en metonimia están en una misma área.

Para las oraciones de “cuando” y de “的时候”, el campo original es la temporalidad, cuyo esquema gráfico incluye dos tipos de relación temporal: 1. tiempo concreto y tiempo abstracto; 2. anterioridad, simultaneidad y posterioridad.

En ciertas ocasiones, las oraciones compuestas pueden tener interpretaciones no temporales. En estos casos, el significado se ha cambiado. Es decir, el hablante ha proyectado el esquema gráfico de “cuando” y de “的时候” desde el campo temporal a otros campos no temporales.

4.1 Del valor temporal al valor condicional

El lingüista chino, Lv Shuxiang señaló que existe una vinculación entre la relación temporal y la condicional. Las oraciones compuestas que describen acciones habituales o actividades futuras pueden tener una relación de condición-efecto implícita (Lü 1982). Creemos que estas dos opiniones también sirven en el español. Por ejemplo¹:

1 Los ejemplos de 16b y 17b son traducción nuestra.

women shuō de shíhou xīnlǐ xiǎng de jiùshì
16a. 我们说YES的时候，心里想的就是YES。

búxiàng nimen shuō ér yìsī shì
不像你们，说YES而意思是NO。

16b. Cuando decimos SÍ, pensamos SÍ. No como vosotros, decís SÍ pero significa NO.

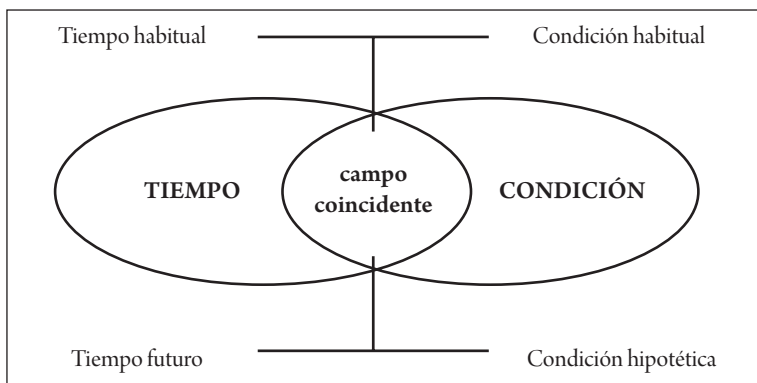
wǒ kàn dào bǎo luó de shí hou wǒ huì gào sù tā
17a. 我看到保罗的时候，我会告诉他。

17b. Cuando vea a Paul, se lo diré.

En estos dos pares de ejemplos, la acción de la oración subordinada y la de la principal tienen una relación lógica y en ambos casos, “的时候” y “cuando” pueden ser sustituidos por 的话 y SI.

Wang Chunhui (2013:327) analizó detalladamente los campos coincidentes (*overlapping*) entre el tiempo y la condición y perfiló la imagen esquemática sobre la coincidencia, la citamos aquí²:

Imagen 1. Los campos coincidentes entre el tiempo y la condición



Como dice Olga Julián Mariscal (2007:77): “las construcciones temporales constituyen una de las cinco grandes fuentes de productores

2 La imagen original está en chino, la traducción es nuestra.

históricos de conectores condicionales debido a la profunda imbricación de ambas nociones.” En la Imagen 1 vemos que el campo temporal y el campo condicional tienen una parte en coincidencia. Y esa parte corresponde al tiempo abstracto en el esquema gráfico de la temporalidad de “cuando” y de “的时候”. Con la metáfora conceptual, las oraciones temporales pueden interpretarse con valor de condicionalidad.

4.2 Del valor temporal al valor causal

Cuando hablaba de la relación entre el tiempo y causa-efecto el lingüista chino Lü Shuxiang (1982) decía que si dos asuntos sucesivos ocurren por casualidad, podrán formar una oración compuesta temporal, y que si no, probablemente, tienen una relación lógica causal. Niu Baoyi (2006) descubrió que en el momento de interpretar la relación causa-efecto, el hablante suele seguir el principio de orden cronológico y el principio de aproximación. Es decir, si hay dos asuntos sucesivos, el que ocurre antes se toma por causa y el que acontece después, como efecto. En este sentido, existe el vínculo entre la temporalidad y causalidad, por tanto, si la oración compuesta temporal relata dos actividades sucesivas, ella puede tener el valor causal. En este caso la anterioridad de la temporalidad de “cuando” y de “的时候” está activada para la metáfora conceptual.

Véanse los ejemplos:

- 18) Me sentí un poco extraña porque me hablaba como si me conociera, como si supiera algo de mí que ni yo misma sabía, pero se me pasó la extrañeza cuando pensé en lo mayor que era y que tendría que considerar lo que decía desde su experiencia.
- 19) Cuando insistió en que era importante y que quería hablar con el director, creí que lo mejor era decirle que había abandonado el hotel.

kàn dào tā mǎn liǎn dōu shì xuè de shíhòu tā xià le yī dà tiào
20) 看到他满脸都是血，的时候她吓了一跳。

Sin embargo, como hemos visto, en comparación con “cuando”, “的时候” se usa raras veces para expresar anterioridad y posterioridad. Reflejado en el porcentaje del valor causal, “cuando” tiene un porcentaje de 13%, mucho mayor que el de “的时候”, que es 0.8%.

4.3 Del valor temporal al valor concesivo

Respecto a la relación concesiva, Sandra Schlumpf (2015:127) aludió:

Las definiciones más difundidas (de concesividad) son las que describen el contenido de las prótasis concesivas como un tipo de causa o condición que no conlleva la consecuencia o el efecto esperado, sino un resultado contrario[...] En cualquier caso, la serie de definiciones pone de relieve dos características centrales de la concesividad: su complejidad lógico-semántica y las relaciones que guarda con otras nociones como la condicionalidad, la causalidad, la temporalidad y la adversatividad.

Comparando con el valor condicional y el causal, la concesividad y la temporalidad tienen poco en coincidencia. Veamos el ejemplo 9. No está muy clara la relación temporal entre “la pareja estaba más mareada que yo” y “se empeñaron en acompañarme”, pero sí se nota una relación lógica condicional. La condicionalidad significa que bajo alguna condición se producirá el efecto esperado. En realidad, la relación concesiva es un tipo de condicionalidad que quiere enfatizar la invalidez de la relación entre la condición y efecto. En el ejemplo 9, lógicamente, si la pareja estaba mareada, debería descansar y no empeñarse en acompañarme.

Por tanto, para tener el valor concesivo, el hablante ha usado dos formas cognitivas: primero, la metáfora conceptual para la proyección

de la temporalidad a la condicionalidad; segundo, la metonimia para la proyección de la condicionalidad a la condicionalidad inválida.

5. Conclusiones

En este trabajo se han revisado trescientas oraciones compuestas con “cuando” y otras trescientas con “的时候” con el fin de averiguar las similitudes y diferencias entre las dos construcciones gramaticales en la expresión de temporalidad y de causalidad (condicional, causal y concesiva). Tras el análisis contrastivo, se sacan las siguientes conclusiones:

En el ámbito de temporalidad, tanto “cuando” como “的时候” puede presentar anterioridad, simultaneidad y posterioridad; pero es poco común la expresión de anterioridad y posterioridad para “的时候”.

En el ámbito de temporalidad, la colocación de la oración compuesta de “cuando” suele seguir el orden temporal de asuntos. Y la cláusula de “的时候” casi siempre se antepone a la cláusula principal.

Aparte del valor temporal, ambos pueden tener valor condicional, causal o concesivo. Pero los últimos dos valores de “的时候” se usan muy poco.

Los valores no temporales de “cuando” y de “的时候” se obtienen a través de metáfora conceptual y metonimia.

Bibliografía

- Alcalá Alba, Antonio. 1983. “Oraciones condicionales introducidas por cuando en el español culto de la Ciudad de México”. *Anuario de letras* XXI, pp. 201-210.
- Declerck, Renaat. 1997. *When Clauses and Temporal Structure*. Routledge: London.
- Gao, Yuan y Thomas Fuyin Li. 2007. *Ten Lectures on Cognitive Grammar by Ronald Langacker*. Foreign Language Teaching and Research Press: Pekín.

- Galán Rodríguez Carmen. 1999. "La subordinación causal y final." En, Ignacio Bosque y Violeta Demonte (dirs.). *Gramática descriptiva de la lengua española. III*. Espasa Calpe: Madrid, pp. 3597-3642.
- Lakoff, George y Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago University Press: Chicago.
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things*. Oxford University Press: New York.
- García Fernández, Luis. 2000. *La gramática de los complementos temporales*. HUERTAS: Madrid.
- Cancino Cabello, Nataly. 2012. "Causalidad y temporalidad: el caso de cuando en ensayos chilenos del siglo XX". *Verba Hispánica XXI*, pp. 61-79.
- Julián Mariscal, Olga. 2007. "La condicionalidad: Aproximación al concepto y sus formas de expresión en la lengua hablada". *Per Abbat 4*, p. 59-85.
- RAE (Real Academia Española). 2018. En: [<http://lema.rae.es/dpd/?key=cuando>.] Consultado en abril de 2018.
- Schlumpf, Sandra. 2015. "Acerca de la expresión de la condicionalidad y de la concesividad en judeoespañol moderno escrito". *Sefarad 75*, pp. 103-161.
- 浩一, 黄河. 1998. 时间顺序和汉语的语序[J], 《国外语言学》1, p. 10-20.
- 方清明. 2007. 论跨层结构“的时候”的词汇化与语法化[J], 《语言教学与研究》1, p. 94-101.
- 江蓝生. 2002. 时间词“时”和“后”的语法化[J], 《中国语文》4, p. 291-301.
- 李宗宏. 2007. 《汉语介词框架“在/当X时/时候”共时、历时考察》[D], 上海师范大学, 上海.
- 吕叔湘. 1982. 《中国文法要略》[M], 中华书局, 北京.
- 王春辉. 2013. 时间与条件的交叠[J], 《中国语文》4, p. 322-331.

- 肖燕, 2012, 《时间的概念化及其语言表征》[D], 西南大学, 重庆。
- 张炼强. 1990. 试说以“时”或“的时候”煞尾的假设从句[J], 《中国语文》3, p. 174-179。

La complejidad de la traducción al español de algunos capítulos del *Tao Te Ching* de Laozi

José Augusto Salazar Carbonell

1. Personalidad Histórica de Laozi

El *Tao Te Ching* es considerado como la flor misteriosa de los libros antiguos de China, y que posee un efecto clave en las relaciones de intercambio cultural entre oriente y occidente. El autor de la obra es Laozi; su apellido Li, 李; su nombre Er, 耳; más conocido como Lao Dan, 老聃 (Maestro Dan); ambos nombres se refieren a sus orejas que eran grandes y largas, signo de sabiduría.

Laozi fue natural de Quren (曲仁), de la aldea Li (厉乡) en el distrito de Ku (苦县), del estado de Chu (楚), actual distrito de Luyi (鹿邑县); de la provincia de Henan (河南). Contemporáneo de Confucio –con muy poca diferencia de edad–. Confucio lo visitó en ocasiones para que le ilustrara sobre cuestiones relacionadas a la idea de los ritos. Laozi le dijo: “Usted debería ser como los mercaderes antiguos, mientras más mercancías tenían, más escondían en lo más hondo sus tesoros fingiendo tener sus arcas vacías” (深藏若虚。). “Usted al referirse a los ritos se expone, por eso no se exhiba, porque exhibirse lo hace vulnerable” (不要自我表现。).

Laozi, en su edad temprana, fue archivero del Reino Zhou. Después, renunció a su cargo y se retiró a la vida de ermitaño donde escribió su obra conocida como *Tao Te Ching*, escrita en más de 5000 caracteres.

En el año 1973, en la excavación realizada en la Tumba Han, número 3 de Mawangdui en Chansha, provincia de Henan; se encontraron dos libros escritos en seda de Laozi y gran parte de su contenido es muy semejante a las ideas de Laozi, excepto algunas pequeñas diferencias. En 1993, se descubrió en la tumba del estado de Chu; del período de los reinos combatientes, número 1 de Jingmenguodian, en la provincia de Hubei; copias de una parte del contenido del *Laozi* en tablillas de bambú. Actualmente, podemos considerar de manera general que el libro *Laozi* y la propia obra de Lao Dan en su proceso de divulgación se han producido algunos cambios.¹

《道德经》是中国典籍中的一朵奇葩,在中西文化交流史上起着重要的作用。其作者老子,又称老聃,姓李,名耳,楚苦县厉乡曲仁里人(今河南鹿邑县)。与孔子同时而稍早,孔子曾经向他请教过关于礼的一些问题。老子早年做过周王室的柱下吏,后来辞官隐居,著有《老子》一书。该书又称《道德经》,共五千多字。1973年湖南长沙马王堆三号汉墓曾出土两本抄在帛书上的《老子》,与通行本大同小异。1993年湖北荆门郭店一号战国楚墓又发现抄在竹简上的部分《老子》内容。可以认为,《老子》一书基本上为老聃自著,在流传过程中也有一些变动。²

1 La traducción es propia.

2 Versión sobre la personalidad histórica de Laozi (Departamento de enseñanza e investigación. 2003).

2. Capítulo I: 第一章

原文: **Texto original.**

El Tao que puede ser expresado no es el Tao eterno.

道可道,非常道;

El nombre que puede ser expresado no es el nombre inmutable;

名可名,非常名。

La no existencia es llamada antecedente del cielo y la tierra

无名天地之始,

La existencia la madre de todas las cosas.

有名万物之母。

Desde la eterna permanente ausencia de Deseo,

故常无欲,

Contemplamos el misterio del Universo,

以观奇妙;

Desde la permanente presencia del Deseo

常有欲,

Vemos las distinciones aparentes.

以观其微。

Ambas, ausencias y presencia del deseo son idénticas en su origen,

Solo se diferencian al hacerse manifiesta,

此两者同出而异名,

esta identidad se llama profundidad

同谓之玄,

Misterio de los misterios

玄之又玄,

Llave de toda la mudanza. (Preciado 2006).
众妙之门。 (Gao 1996).

译文: Traducción

¿Nosotros podríamos a través de las palabras expresar qué es el *Tao*?, al fin y al cabo ya sabemos que “el *Tao* que puede ser expresado no es el *Tao* eterno” 道可道非常道; “el nombre que puede ser expresado no es el nombre inmutable” 名可名非常名。

La “inexistencia” es el principio de todas las cosas la existencia como la raíz u origen de todas las cosas. “无名”表示天地开始, “有名”表示万物显现的根源

Por eso, conservar siempre un estado espiritual de ausencia de deseo, nos lleva a contemplar la parte profunda y tranquila del “*Tao*”, su profunda dimensión y su largo alcance. 所以一直保持“无欲”的精神状态, 来观照 (看见) “道”的幽深方面 (深远境界) .

Al mismo tiempo, si conservamos siempre el estado de permanencia de deseo, podremos contemplar la parte que se muestra del “*Tao*”, es decir, lo exterior del *Tao*. Lo que no tiene nombre y lo que tiene nombre, la ausencia de deseo y la permanencia de deseo; tienen su origen en una misma cosa, en el “*Tao*”, aunque poseen diferentes nombres, esa compatibilidad que existe entre ellos se llama “Profundidad”.

Lo profundo y lo sereno, lo profundo y de largo alcance (se describe como *Tao*), siendo la gran razón profunda, la llave (puerta) de los diez mil seres.³

3 La traducción es propia.

2.1 语文问题分析: análisis filológico

Hace más de 2000 años el *Tao Te Ching* fue clasificado como clásico de la filosofía china. En todo su proceso de creación y divulgación literaria ha estado expuesto a un sinnúmero de accidentes, produciéndose cambios y diferencias entre las palabras, oraciones, capítulos, diferencias que influyen, grandemente, en la comprensión que tengamos de la obra, por eso es necesario realizar algunas precisiones filológicas de la obra.

El objetivo es comprender de manera exacta todo el contenido de pensamiento del *Tao Te Ching*. Este es uno de los métodos más importantes en la comprensión, lectura y explicación de la obra, algo semejante pasa con los demás clásicos de la filosofía y literatura china.

En el primer capítulo del *Laozi*, existen una serie de problemas filológicos, los que son a su vez muy complejos de resolver. Por ejemplo; en el texto original la palabra *Miao* (妙), tanto en el lenguaje moderno como en diferentes lenguas occidentales se traducen como *Shen qi* (神奇) o *Ao miao* (奥妙), que significa sobrenatural o misterioso. Pero en realidad su verdadero significado es “vago, difuso”. La pregunta es: ¿Por qué se traducen de esta forma estas palabras?⁴

Igualmente, en la obra de “Laozi” de Mawangdui escrita en seda, también aparece la palabra *Miao* (眇). Dicha palabra significa algo pequeño, mínimo, que no se puede ver con claridad; significa lo mismo que la palabra *Miao* (秒) tercer tono, que quiere decir: la punta de una rama.

Por otro lado, las palabras *Miao* (眇) y *Jiao* (徼) tiene sentidos opuestos; la primera, significa oscuro, que no se puede ver con claridad; y la segunda, significa claro, que se puede ver con claridad. Ñaki

4 En una de las obras más divulgada del Laozi, Wang Bi (王弼226-249 a.n.e), Periodo tardío de la Dinastía Han del Este(25-220)periodo de los tres reinos(Wei, Shu,Wu), que pertenece al período Wei(220-265 a.n.e.), la palabra “Miao” (妙), originalmente debía ser “Miao” (眇), es posible que como su pronunciación es muy semejante, donde se pronuncia igual pero solo cambian los Tonos; la primera tiene cuarto tono y la segunda tercero, al aproximar ambos significados se comete errores con cierta ligereza. En realidad en las obras de la Dinastía Han no aparecía la palabra

Preciado traduce *Jiao* (微) como “limitada apariencia”. El carácter de *Jiao* (微) aparece en el libro de seda de Laozi A y B 《老子》帛书甲乙注为 con el carácter “噉”; 王弼本与河上公注为 “微”, estos caracteres significan: “lo que se puede ver con claridad” (中文是光明的意思).⁵

Otra cuestión a tener en cuenta en la lectura y comprensión del *Tao Te Ching* (TTC) son los signos de puntuación. En este ámbito, el problema es más grave porque en los registros antiguos no existía ni un signo de puntuación, y no se hacía uso de los signos de puntuación, por eso para comprender las obras clásicas había que tener en cuenta la diferencia de la lectura de los pasajes sin signos de puntuación, lo que podía causar cambios de sentidos garrafales, así como la diferencia de comprensión de tales obras en su totalidad.

Por ejemplo, en el segundo renglón del capítulo I del texto original del *Tao Te Ching* también existen problemas al leer las oraciones. Algunos investigadores, al leer este segundo renglón, separan con una coma la palabra *Wu* (无) del resto de la oración, es decir, “la inexistencia, es llamada antecedente del cielo y la tierra (无, 名 天 地 之 始;)”. Lo mismo para con *You* (有, 名 万 物 之 母): “la existencia, es la madre de todas las cosas”. En la actualidad, es considerada errónea esta forma de lectura y la manera de comprender las oraciones y texto en general; es posible que estos investigadores hayan sido influenciados por los signos de puntuación de los *Sutras*, tratados o clásicos budistas.

En realidad, en *Laozi* no existe una idea tan abstracta en cuanto al *Wu* (无), la nada; el *Wu* (无) al que Laozi se refiere es aquello “que no tiene forma” (无形), “no tiene nombre” (无名), “lo ausente de Deseo” (无欲), y la “no-acción” (无为). Por ejemplo, en el capítulo 40 del TTC dice: “Las cosas del mundo nacen del ser, y el origen del ser es el no-ser. El “Ser” tiene nombre, el “No-ser” no tiene nombre. (天下之

5 “Miao” (妙) sino que se veía con frecuencia la palabra “Miao” (眇), el señor Xu Sheng en su obra “Interpretación de las palabras de la lengua hablada y escrita” y el “Diccionario del Período Han del Este”, primer diccionario etimológico de China, tampoco existía la palabra “Miao”

物生于有,有生于无)天下万物都产生于“有”,而有又来源于“无”. Este punto es importante en el taoísmo.

2.2 语文分析: análisis filológico

El Capítulo n. I del *TTC* es considerado como uno de los más importantes porque se refiere a las características fundamentales y comprensión del Tao, así como al método para entender el Tao, es por eso que desde los inicios, todos le han dado una gran importancia al contenido del capítulo I, los que se han esforzado en explicar su sentido filosófico. Todos los estudiosos del *Tao* nos preguntamos: ¿Qué es el *Tao*? Solo podremos dar una respuesta inicial a tal pregunta después que terminemos de leer y analizar todo el *TTC*; ya que el *Tao* al que se refiere el taoísmo abarca muchos aspectos, además, el contenido y niveles de análisis del *TTC*, no son algo que se pueda explicar con claridad con dos o tres palabras o frases, ya sea asimilar la comprensión correcta de Laozi así como el método para comprender el *Tao*.

El *Tao Te Ching* es una obra clásica que tiene más de 2000 años, el lenguaje en el que está escrito es diferente al chino contemporáneo, por eso el lenguaje y el pensamiento que comprende la obra ha creado una gran distancia histórica entre nosotros, lo que nos sitúa en la frontera histórica entre 2500-2600 años; por esta razón, en la comprensión y lectura nos encontramos con muchas dificultades. Si queremos comprender el escrito a partir de nuestra lengua, escritura, ideas y análisis; esto podría originar muchos malentendidos e incluso errores. El método correcto para analizar y comprender el *TTC* es a través de los diferentes tipos de notas antiguas, estas notas sirven de enlace en el puente entre las huellas de lo antiguo y lo moderno⁶.

6 Si explicamos la primera frase del (Cap. I, *TTC*) según lo explicado por Hanfeizi en su Obra “explicando a Lao Tse” y “Metáfora de Lao” vemos que la explicación de Hanfeizi no son suficiente ni completa.

En realidad, la frase del *Tao* que puede ser expresado, no es el *Tao* eterno (道可道, 非常道). Abarca dos cuestiones: primero, se puede recurrir al lenguaje, discutir y hablar del *Tao*; segundo, el *Tao* no es algo que se pueda expresar a través del lenguaje. El *Tao* al que se refiere Laozi tiene los siguientes significados: camino, vía, curso, andar, principio, inexistencia. Por ejemplo, los sinólogos españoles Carmelo Elourdy e Iñaki Preciado traducen al “Tao” como “camino” (意思是道路); el “Tao” (“道”) aparece de esta manera en los jeroglíficos 金文 道=行; y significa “andar”, “cuatro caminos” (行, 四通道路), pero todo camino tiene un inicio y tiene un fin (但道路有一个开端也有一个结尾), y el “Tao” es eterno, es algo que nunca cambia, inmanente (“Tao” “道”, 终究不是“常道”, 而是永恒不变的东西)⁷

En el capítulo I, el primer *Tao* (sustantivo) de la primera frase expresa el principio filosófico o la categoría más alta de la filosofía taoísta, mientras que el segundo *Tao* (verbo), que aparece en la segunda frase, se refiere a la expresión del mismo, lo que significa la palabra en sí.

De esta forma podemos ver que el *Tao* se aproxima a la palabra *Logos* de la filosofía griega, ya que el significado de *logos* es “palabra, argumento, demostración, narración, principio, razón, etc.”; pero donde está la gran diferencia entre *Tao* y *Logos*: aunque podemos señalar o recurrir al *Tao* a través del lenguaje, al mismo tiempo podemos sobrepasar o trascender su lenguaje así como la forma de describirlo; pero conocer y comprender el *logos* sólo podemos hacerlo a través del lenguaje.

Otro método importante, del que vale la pena prestar atención y se formula en el manuscrito, es el método de los opuestos, el que se usa para explicar la verdad del *Tao*. Es justo lo que dice el capítulo II al referirse a las nociones de “no-ser” y “ser” como opuestos, por ese motivo pueden producirse mutuamente; así como lo difícil y lo fácil son opuestos. Por eso, pueden permitir que los asuntos –o cosas– sean o no exitosas; lo grande y lo pequeño son opuestos, por eso permiten

7 La proposición de Heidegger corresponde a la idea del “Tao” del “Tao Te Ching” de Laozi; el “Tao” “道” es “el camino que lo encamina todo” en alemán “der Alles bewegende Weg”, (意思是“道”是通向各个方向的路)。

que se produzcan pequeñas y grandes formas; lo de arriba y lo de abajo son opuestos, lo que permite reconocer las diferencias entre ambos; la nota y el sonido son opuestos, pero a través de ellos se puede armonizar las notas musicales y los sonidos en la música; antes y después son contrarios, pero podemos, gracias a ellos, relacionarnos con el tiempo.

Como podemos ver el primer capítulo, se concentra en analizar la naturaleza del *Tao*, se refiere al *Tao* que se puede expresar y, al mismo tiempo, es inexpressable. El *Tao* desde su sentido más elemental es inexpressable, pero nos vemos forzados a darle un nombre, se llama “Tao”, de esta forma la gente a través del lenguaje puede señalar al *Tao*, “aprehender el *Tao*”.

En este análisis queda más claro que el “Tao” es “no-ser” y “ser” simultáneamente. Necesitamos entenderlo a través de esta relación de opuestos. El Laoziste método es conocido, dentro de la filosofía Taoísta, como la negación “*fu*” (负), es decir, desde lo opuesto se trata de explicar el *Tao*, dicho de otra manera a través del “ser” se puede comprender, hablar y aprehender el “no-ser”, a través de las cosas sopesamos el *Tao*, porque no podemos aprehender directamente el “no-ser” y el “Tao”.

Es muy interesante como este primer capítulo se refiere a las palabras “Miao” (眇), “Miao”, (妙) y “Xuan” (玄) palabras relacionadas con “visión”, semejante a la palabra de la filosofía griega *eidos*. Sin embargo, la palabra visión (视觉 语词), en el Taoísmo, significa que no se ve con claridad; todo lo contrario a lo que la filosofía griega se refiere con la palabra “claridad”, “光明” es igualmente lo contrario a la filosofía confuciana al exaltar la palabra claridad (明). ¿Por qué sucede esto? Porque para Laozi, el uso de las palabras “Xuan” (玄), “Miao” (妙) y “Miao” (眇) expresan significados aún más amplios; por ejemplo: la verdad del “Tao”. 道的真理 se describe como lo profundo y de largo alcance, 表示更加幽远深邃的 “道的真理 porque la verdad última del *Tao* no es algo que se pueda expresar o entender de forma común; 一般世俗所说的真理那样容易理解 nosotros sabemos que la oscuridad (黑暗) y la claridad (光明) son opuestos, que

existen mutuamente, en otro sentido, son dos partes de una misma cosa. El *Tao*, en realidad, sobrepasa la claridad y la oscuridad, en esta relación de opuestos es el ser y el no-ser, es lo que no tiene nombre y tiene nombre, es la ausencia y permanencia de deseo, en fin; son, prácticamente, la misma cosa aunque no tengan el mismo nombre. Pero, a pesar de ello, en este punto es difícil apoyarse en el pensamiento racional para comprenderlo, por eso Laozi le llama la “profundidad”.

“玄”, es lo profundo y tranquilo, refiriéndose a la idea de profundo y quieto 即幽深的思想. Si lo vemos desde el lado más elemental, o desde el punto de vista del *Tao*, al parecer ambos lados desiguales en realidad son iguales; esto es lo que se llama “semejanza en la profundidad” (玄同).

En el capítulo X de Zhuang Zi, del libro exterior llamado 祛籬| (*Desvalijadores de Arcas*), en general, se entiende el *Tao* a partir de métodos precisos planteados en dos puntos diferentes: primero, utilizamos esta relación de opuestos como base; segundo, sólo trascendiendo esta relación de opuestos es que se puede acceder a esta dimensión del pensamiento del *Tao*.

“Lo que tiene nombre, es la madre de los diez mil seres” (有名, 万物之母), es la frase que, históricamente, hace siempre la gran diferencia, lo que al final dificulta su comprensión. Laozi, de manera metafórica, usa la palabra “madre” para hacer esta relación entre el *Tao* y las cosas de este mundo. Dicho de manera más simple, lo expresado aquí en cuanto a lo que tiene nombre, primero se refiere al “*Tao* que puede ser expresado” (道可道 的“可道”). Por otro lado, se le nombra “madre de todas las cosas”, porque los diez mil seres aparecen en el momento que se ponen en contacto con nuestro pensamiento consciente, por ello, es imposible no recurrir al lenguaje, al concepto; para llamarlos por su “nombre” (名). Desde este sentido podemos ver que el lenguaje es equivalente a los rayos del sol que irradian la propia

existencia de los diez mil seres. (语言) 就像光一样照亮了万物的存在⁸.

En la época en que vivió Laozi, se dieron grandes cambios en la estructura política y social, de esta forma se originaron grandes cambios en la forma de vida de aquella época. Por tal motivo, la filosofía de Laozi era una filosofía en estrecha relación con los cambios que se daban en la época. Laozi a partir de sus reflexiones llegó a la comprensión, de que tal y como el tiempo fluye, también el mundo siempre cambia constantemente “(‘变生于时’由于时间流逝,世界总是不断的变化)”.

“Al mismo tiempo –el lenguaje– es una característica del pensamiento racional”. (言出于智 言语 其 实 就是理性思维的产物,同时也是理性思维的特证), siendo uno de los significados más importantes que implica la frase; “el Tao que puede ser expresado, no es el Tao eterno” (道可道,非常道). Según Wen Zi, en su obra *Origen del Tao*, Laozi dijo: “Para actuar acorde a la bondad, se tiene que elegir en que ocasión se debe actuar” (“动善时” 行动要善于选择时机), aquí se enfatiza, especialmente, lo que “acontece” (因时) y lo que “cambia” (变化); considerado sentidos de importancia, por eso una de las características del pensamiento taoísta es su flexibilidad, que difiere de ser conservador o rígido y su riqueza está en la creatividad.

La relación entre el *Tao* y la palabra, o digamos, su pensamiento; y el que podamos o no expresar con la palabra es, hasta el momento, el gran problema en la filosofía Taoísta así como en toda la filosofía china.

El maestro Zhuang Zi y Wang Bi dedicaron profundos debates sobre esta problemática del pensamiento chino, de ahí la conocida frase: “si has comprendido el significado, puedes olvidarte de expresar el tipo de significado de las palabras”, “得意忘言” (如果领会了意思的话, 就可以忘却表达这种意思的语言了)

Por ejemplo, la frase de Zhuang zi: “得鱼忘筌”, “después de pescar el pez, no es necesario volver a prestar atención en el instrumento

8 La traducción es propia.

de pescar el pez”. 如果捕到了鱼的话，就可以不必再留意捕鱼的工具了；lo que transmite el lenguaje en cuanto significado (意) y la red (筌), que es el instrumento para pescar el pez, (鱼笼, 即捕鱼工具), el pez pescado solo es la meta. La relación entre el Tao (道) y el lenguaje (言) es la misma.

3. Capítulo II 第二章

原文: **Texto original.**

En el mundo saben que la belleza es bella, porque la fealdad existe, Cuando todos sabemos que la bondad es buena, entonces aparece lo que no es bueno.

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。

Así, el ser y el no-ser se engendran mutuamente, lo fácil y lo difícil se producen mutuamente, lo largo y lo corto se forman mutuamente, lo alto y lo bajo se complementan mutuamente; la resonancia y el sonido se armonizan mutuamente, después va en pos de Antes. (Lo permanente).

故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨（恒也⁹）。

9 En la segunda frase en el Mawangdui libro de seda B tiene el caracter “Heng Ye 恒也” que significa lo permanente.

El Sabio actúa sin acción, enseña sin palabras.

是以聖人處無為之事，行不言之教。

Los diez mil seres se transforman sin que él se arrogue el comienzo (始，原). Él les da vida y no se apropia de ellos, actúa sobre ellas, y no se atribuye mérito, cumplida su obra no reside en ellas, justamente porque él no se apodera de ella, por eso mismo no las pierde¹⁰.

萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去 (Lou 1999:6-7)

3.1 译文: Traducción

En el Mundo todos saben que cuando la belleza es bella, enseguida aparece la idea de la fealdad; igualmente, cuando todos saben que la bondad es buena, entonces aparece la idea de lo que no es bueno.

Por eso como el ser y no ser son opuestos, por tal motivo se producen mutuamente, como la dificultad y la facilidad son opuestos, por eso ambos se toleran mutuamente; lo largo y lo corto como son opuestos ambos se resaltan mutuamente, así lo alto y lo bajo son opuestos, ambos se abarcan mutuamente; la resonancia y el sonido son opuestos y ambos armonizan mutuamente; el antes y el después son opuestos, ambos se ajustan mutuamente.

Por eso, para los sabios el principio para tratar los asuntos es el “Wuwei”, el que enseña actuando sin palabras, aquietando a todos en la quietud (感化), permitiendo a los diez mil seres que se desarrollen sin intervenir en su curso natural. Él le da vida a los diez mil seres y no los posee para sí mismo, fomenta a los diez mil seres y no se apropia

10 La traducción es propia

de ellos, por eso alcanza el objetivo. Como el sabio no es arrogante por eso es permanente.

La segunda frase de ser y no-ser debe entender lo que tiene forma y no tiene forma. Para Laozi, el ser y el no-ser se refiere a lo que no tiene forma, lo que tiene nombre y lo que no tiene nombre, la permanencia de deseo y la ausencia de deseo, la acción y la no-acción.¹¹

En la primera mitad de este capítulo, analizaremos la idea de cómo se producen, mutuamente, el ser y no-ser como opuestos complementarios. En la mitad del capítulo anterior (可道) *Kedao* significa “lo que se puede expresar” y (非道) *Feidao* (lo que no se puede expresar), así como lo que tiene y no tiene nombre, la oscuridad y claridad son opuestos complementarios.

En este mismo capítulo también aparece la idea de (无为) *Wu Wei*, la “no-acción” que es considerada como una de las nociones más importantes de la filosofía Taoísta ¿Cómo se entiende a la no-acción?¹²

Posteriormente, el *Wuwei* (无为) se opone al *Youwei* (有为), es decir el primero es una crítica al segundo. La frase “行不言之教” (enseña sin palabras) es una crítica a los ritos confucianos que hacen lo contrario, porque los confucianos alaban y predicán la virtud, lo justo, los que presumen ser la defensa de la moral; y el taoísmo es todo lo contrario. El *Wuwei* de Laozi tiene como idea central, en la filosofía política, un espectro muy amplio según las circunstancias. Laozi se refería al *Wuwei*, por ejemplo: “No se puede gobernar un país tal y como se fríe a un pez (治大国，若烹小鲜)”. (Cap. LX, TTC) Las siguientes frases:

11 En la obra de Wang Bi “los diez mil seres se transforman sin que él se arrogue el comienzo”, esta palabra (辭 *Ci*) significa comienzo. Véase la obra de Chen (1999:68).

12 Primero, la idea del *Wuwei*, no significa no-hacer nada, sino hacer lo que es sensato, según las leyes de la naturaleza, no actuar en vano, o de manera imprudente. El profesor Chen Ronjje explica el “*Wuwei*” de forma muy acertada, él dijo: Non-action (*Wuwei*) is not meant literally ‘inaction’ but rather ‘taking no action that is contrary to Nature’, in other words, Nature take its own courses” (Chan 1963).

- Los diez mil seres se transforman sin que él se arrogue el comienzo.
(始，原).
- Él les da vida y no se apropia de ellos, actúa sobre ellas, y no se atribuye mérito, cumplida su obra no reside en ellas., justamente porque él no se apodera de ella, por eso mismo no las pierde.
(萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。)

Tiene relación con lo que el taoísmo se refiere al *Xuan De* (玄德), “Virtud Misteriosa”. En realidad, *Xuan* (玄) taoísta y lo que los confucianos entienden como *Ming De* (明德) son todo lo contrario.

Laozi hace énfasis que a partir de la idea de los opuestos podemos aprender o captar los fenómenos, a través de la idea de los opuestos podemos describir el mundo físico, y aún tratamos de describir el mundo del “Tao” metafísico.

Bibliografía

- Chan, Wing-tsit. 1963. *Filosofía China*. EUA: Editorial Universidad de Princeton.
- Chen, Guyin. 1984. *Análisis y explicación de las notas del Laozi como libro antiguo de China*. China: Editorial Zhonghua Shuju. 陈鼓应著，老子注释与评价，中国古典名著译注书，中华书局出版社，1984年5月第一版。
- Chen, Guyin. 1999. *Notas y Explicaciones actuales del Zhuangzi*. China: Editorial Histórica de Laozi de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Pekín,
- Departamento de enseñanza e investigación. 2003. *Filosofía china*. China: Editorial Universidad de Pekín. Pag.27. 北京大学中国哲学系中国哲学教研室：中国哲学史，北京大学出版社，2003年第二版。第二十七页。

- Elourdy, Marcelo. 1977. *64 Conceptos de la ideología taoísta*. España: Editora Nacional.
- Gao, Ming. 1996. *Versión en chino de las Notas de los libros de Seda de Laozi de la Nueva Edición de la Colección de las Escuelas antes de la Dinastía Qin*. China: Editorial Zhonghua Shuju. Pag.221-227
- Lou, Yulie. 1999. *Interpretación de la colección de la Obra de Wang Bi de la Dinastía Wei*. China: Editorial Zhonghua Shuju.
- Preciado Idoeta, Iñaki. 2006. *Tao Te Ching. Los Libros del Tao Lao Tse edición y traducción del chino*. España: Editorial Trotta.
- Preciado Idoeta, Iñaki. 2006. *Versión en español del Tao Te Ching. Los Libros del Tao Lao Tse edición y traducción del chino*. España: Editorial Trotta (Parte de la traducción de este capítulo es del autor).
- Proyecto de prioridad de China. 2004. *Enciclopedia Taoísta*. China: Editorial Huaxi.
- Saviani, Carlo. 2004. *El Oriente de Heidegger*. España: Editorial Barcelona.
- Vividict.com. 2010. En: [<http://www.vividict.com/WordInfo.aspx?id=3272>]. Consultado en Julio 2018.
- Wang, Ka. 1993. *Análisis y explicación del Tao Te Ching de Laozi según He Shangong*. China: Editorial Zhonghua Shuju. 王卡点校，老子道德经河上公章句，中华书局出版社，1993年8月第一版。
- Zhonghua Shuju. 陈鼓应著，庄子今注今释中华书局出版社，1999年，第一版。

De *Ding Ling* a *Zhang Jie*, voces femeninas en la literatura china

María R. Blanco Facal

Introducción

Si bien al inicio del *Wǔ Sì Yùndòng*¹ la idea de una nueva mujer había entrado en la escena china a través de obras provenientes de Occidente, en el proceso histórico y político de China esta idea alcanza y encarna un significado diferente a partir de las discusiones aparecidas en la revista china *Nueva Juventud*; aunque cabe destacar que ya en 1918, el escritor y ensayista Zhou Zuoren, en su libro *Rende Wenxue*, sostenía que era necesario erradicar el tratamiento misógino en la literatura y la sociedad (Ng 2003:42).

A continuación, en una primera reflexión, analizaremos la participación de la mujer china en la vida política de su país, así como sobre su acceso a la instrucción, por ello nos aproximaremos a la obra de Ding Ling, titulada *Wo Zai Xia cun de shihou* (*Cuando estaba en el pueblo Xia*), y en particular nos centraremos en la protagonista del texto Zhen Zhen –joven personaje femenino–, quien representa a muchas mujeres que

1 Movimiento del 4 de Mayo de 1919, uno de los objetivos cardinales del movimiento fue la educación de la mujer y su participación en la vida política. Dicho movimiento, nacido con las protestas estudiantiles en Pekín, se extenderá a nivel nacional; desde donde surgirán muchos líderes políticos y destacados intelectuales que marcarán la historia de China.

formaron parte del proceso de creación de la nación china, de manera que examinaremos cómo se incorporó la mujer china a dicho proceso.

Posteriormente, una segunda reflexión nos permitirá ahondar en la expresión del yo femenino en la década de los ochenta en algunas de las obras de Zhang Jie, indagando sobre la forma en la que se ha dado a conocer la naturaleza de la mujer en ese otro extraordinario momento en la vida social, cultural, económica y política de China, reconociendo en algunos de los textos analizados la significación adjudicada a la dimensión espiritual de la vida de la mujer china.

Una vez abierto el mundo de la lectura y la escritura a las mujeres gracias al uso del *baihua*,² aflora la expresión del yo-mujer: la mujer renacida va creando las bases de una nueva consciencia social y va participando en la creación de la nación. En otras palabras, una mujer instruida se convertía en protagonista de su historia y decidía dar a conocer su ser al mismo tiempo que se sumaba a las luchas que enfrentaban las clases sociales en su país, de este modo se habían sentado bases sólidas y las escritoras chinas se preparaban para su labor.

1. Desde Ding Ling

Iniciamos nuestro estudio a partir de la obra de la escritora Ding Ling, desde el acercamiento a sus campesinas, sus obreras y, en general, a aquella nueva generación de mujeres intelectuales. Las obras de Ding Ling fueron escritas para las mujeres chinas y tienen por faro el heroísmo y la esperanza. En consecuencia, estos textos irrumpieron como relatos necesarios en aquella época.

Ding Ling provenía de la tierra que había visto nacer a Jianhu Nüxia, poetisa y revolucionaria condenada por los manchúes a la pena capital.

Así, entre sus personajes femeninos recordamos a Amao, del relato *Amao guniang*, joven campesina que se traslada a la ciudad y, al no

2 Lengua vernácula que literalmente significa: "lengua límpida" o "lengua clara". Esta lengua es cercana a la lengua hablada que será el vehículo de un nuevo estilo literario.

contar con la instrucción necesaria ni con el conocimiento para poder enfrentar aquella gran urbe, se suicida ante el peso insoportable de tanta ruindad. Otro destino desolador será el del personaje femenino de *La red de la Justicia* (*Fawang*), ya que en este texto se describen las condiciones de miseria de las clases más pobres en las grandes ciudades chinas de aquella época, así como las penurias tanto de las mujeres como de los hombres.

Asimismo, es necesario detenernos en uno de los relatos más penetrantes de Ding Ling que es la obra *Wo zai Xiacun de shihou* (*Cuando estaba en el pueblo Xia*). En este relato, la autora retrata la condición de la mujer china a través de la joven protagonista Zhen Zhen, quien es capturada y violada por las tropas japonesas durante una incursión en su pueblo. Posteriormente, Zhen Zhen se unirá a las filas de la resistencia, luego regresará enferma a su pueblo encontrando no solamente el desprecio de los hombres, sino también el de las mujeres por haber infringido el código de castidad. Nuestra protagonista rechazará el matrimonio impuesto por su familia para expiar su vergüenza y todo ello la llevará a buscar su propio camino a través de la asistencia médica y una añorada instrucción en Yan'an.³ En su pueblo natal siempre consideraron a Zhen Zhen como una persona 'desinhibida': alguien había oído de sus más de cien relaciones amorosas, lo cual ella no dudó en dar a conocer al resto de la gente. Es evidente que la joven de dieciocho años nunca buscó la compasión de los habitantes de su pueblo natal.

Dice Zhen Zhen:

No estuve siempre con el mismo contingente. La gente piensa que he vivido en el lujo y que he disfrutado de honores por haber sido la mujer de un oficial japonés. En realidad, me mandaron allí dos veces; esta fue la tercera. Me habían confiado una última misión, no había elección. Conocía bien aquella zona, el trabajo era importante y en poco tiempo no

3 Yan'an fue una ciudad que funcionó como base y centro revolucionario del Partido Comunista de China (PCCh) y de las tropas maoístas desde 1935 hasta 1948. Además, en mayo de 1942, en esta ciudad se celebra el Foro sobre Arte y Literatura.

habrían encontrado a otra persona. Ya no me enviarán más, curarán mi enfermedad. Para mí está bien, extrañaba a mis padres y estoy contenta de haber podido regresar a verlos. Sin embargo, mi madre está desesperada. No importa si estoy o no estoy, sencillamente llora. [...] ¿Sufrimiento? preguntó *Zhen Zhen* como si estuviera pensando en un lejano ayer. Ahora no estoy segura, algunas penurias soportadas en aquel entonces, recordándolas hoy no parecen tan inclementes; otras no eran dolorosas pero al pensar en ellas me entristezco. Ha pasado más de un año, todo pertenece al pasado. Esta vez al regresar, muchos me han mirado en modo extraño, la gente de este pueblo me ve como una extranjera. [...] Mis parientes son los mismos de siempre, me miran con recelo. [...] Dado que esta vez han aceptado enviarme a *Yan'an* para curarme, pienso quedarme allí para estudiar. He escuchado que es un lugar enorme, con muchas escuelas y cualquiera puede estudiar:

这次他们既然答应送我到延安去治病，那我就想留在那里学习，听说那里是大地方，学校多；什么人都可以学习的 (Ding 2002:435).

Ding Ling expone abiertamente el comportamiento de las personas del pueblo, quienes insisten en demostrar su propia castidad en este relato de tiempos de guerra, de luchas constantes. A través de la historia de *Zhen Zhen*, quien todo lo ha dado con extremo coraje y dignidad, podemos conocer a una de aquellas mujeres que irán camino a *Yan'an*.

Con todo, uno de los aspectos que distinguen las primeras obras de Ding Ling es la ausencia de características del movimiento feminista occidental ya que para la escritora las necesidades y los intereses de la mujer china no se separaban de los del resto de la sociedad.

Al llegar a la década de 1980 –que es desde donde emprendemos nuestra segunda reflexión–, constatamos que en las entrevistas realizadas a Ding Ling, la escritora mantenía intacta su esperanza en el porvenir de la mujer china, al igual que lo hizo desde el comienzo del período revolucionario. Por ende, resulta indudable el apego de

la autora a los ideales y sólidos principios de aquella generación de intelectuales a la que perteneció.

2. Hacia Zhang Jie

En la *nǚxing wenxue*,⁴ los relatos de mujeres creados por escritoras chinas nos revelan visiones y sentires de una generación de autoras que exploran a fondo la condición de la mujer. Tal y como lo hizo Ding Ling, quien da a conocer las diversas vicisitudes revolucionarias femeninas, describiéndolas en aquellos momentos decisivos de la historia y diseccionando los grandes cambios que trajeron a la luz viejas interrogantes y transformaciones que intervinieron en las vidas de muchas mujeres. Así, otras escritoras chinas narran sobre las campesinas, quienes desde las zonas rurales emigran a las grandes ciudades dejando atrás a su familia, y en ese contexto también se describen los cambios dentro del sistema socio-económico de China, los cuales fueron generados a partir de los desplazamientos. Entre otros temas encontramos relatos de mujeres que siguen con tenacidad sus carreras; aquellas que, fascinadas por el ritmo pujante de la metrópoli, expresan sus deseos de riqueza, sus profundos malestares, así como sus historias que van empujando una nueva generación de escritoras.

De hecho, el vacío que se había ido formando en el campo literario en las décadas anteriores a los años ochenta fue seguido por la literatura de la reflexión (*fānsī wenxue*), reflexión que era necesaria y que indicó un camino que condujo al extraordinario incremento de obras literarias chinas contemporáneas. En otras palabras, se registró un despertar cultural que en ciertos aspectos nos hace recordar el período del *Wǔ Sì Yùndòng*. Entre las autoras que se destacan en este momento nos detendremos en algunas obras de Zhang Jie, considerada como una escritora madura (*zhongnian zuojia*).

4 Literatura de la Mujer.

De las obras de Zhang Jie elegimos las novelas *Sin Palabras*,⁵ *Años de Oscuridad* y el relato *El amor, no se puede olvidar*. En las dos primeras, las purgas políticas, los bombardeos, las matanzas, las batallas y la miseria arrebatarán la vida y el alma de mujeres y hombres.

Mientras, la novela *Sin Palabras* nos conduce por la existencia de una y, a la vez, todas las mujeres: conoceremos a las bisabuelas, a las abuelas y en ese errar aparecen también los hombres, es decir, nos adentraremos en un laberinto donde comparecen muchas encrucijadas hasta llegar al texto *Años de Oscuridad*, en el cual la autora nos permite observar, a través de bifurcaciones de muchos ramales, a mujeres y hombres, y entre todos ellos a Wu Wei, la mujer protagonista de la historia, quien a veces con gran denuedo, y otras veces extenuada, retoma el camino en busca de un sosiego capaz de aquietar todo el dolor provocado por la humillación que recibieran ella, su madre y su abuela.

En una de las entrevistas a Zhang Jie, la escritora habla de destinos que se cruzan, en los cuales la vida de hombres como Gu Qiushui, Bao Tianjian o Hu Bingchen –personajes relevantes de las primeras dos novelas mencionadas– dependen de los altibajos del poder político y de los avatares de la historia.

Sin embargo, será una voz de mujer, aquella voz de la protagonista Wu Wei, quien indagará con extrema lucidez a través de esas vidas y de la historia de su país: “Las secantes de las vidas de estos hombres ¿acaso no habían alcanzado, por vías diferentes, el mismo punto?” Así es como Wu Wei continúa preguntándose con la misma penetración si acaso los hombres aprenden a medirse a sí mismos en la lucha por el poder. De esta forma, la autora indica con extrema claridad todas las interrogantes que como mujer se cuestiona acerca del ejercicio del poder en esa sociedad.

De manera semejante, nosotras como lectoras nos preguntamos si acaso aquellos hombres tenían la capacidad de levantarse después de cada caída, contando con los recursos que aprendieron y si acaso

5 Esta obra ha sido publicada por Roca Editorial bajo el título: *Faltan Palabras*.

los brindarían al ejercicio del poder. O bien, si los hombres poseían un don especial para mantenerse a cierta distancia de infidelidades, separaciones o desamores. En el otro texto de Zhang Jie, *Años de Oscuridad*, la autora habla sin tapujos sobre la sexualidad masculina y sobre la relación hombre-mujer. Entre otras cosas, la autora describe a un padre cruel y violento con su hija, a maridos invisibles y esposas que quedaron por el camino, a amantes calculadores y a sus fieles compañeras; he aquí la muestra de que en la literatura de este período las escritoras han llegado a hondonadas que no habían sido escrutadas anteriormente.

Detengámonos en otro aspecto de la mencionada entrevista a Zhang Jie, en la cual ella declara el carácter indescriptible del dolor más allá de los episodios de violencia de la guerra o en los mismos hogares. La autora nos indica los límites impenetrables del dolor, y para ello excava remontándose en el tiempo hasta llegar a raíces abismales, es decir, Zhang Jie se atreve a cavar aún más que Ding Ling.

3. ¿Qué había sucedido en el mundo de las mujeres en China por tantas generaciones?

Al relatarnos la historia de Li Xuelian, la maestra Liljana Arsovska escribe:

[...] Las matriarcas estaban sometidas por sus maridos y suegras, y a la vez sometían a sus hijas y a todas las mujeres, hijas, nueras, nietas y sirvientas en su hogar. Y la cadena seguía sin fin, reproduciéndose de generación en generación. Las cadenas de favores y rencores trascendían a las generaciones y se heredaban a hijos, nietos y discípulos hasta el infinito (Arsovska 2017:126).

De este modo, por medio de los personajes hasta aquí analizados observamos cómo la condición de la mujer china obligó a nuestras escritoras, Ding Ling y Zhang Jie, a encaminarse en una búsqueda de respuestas

en las raíces de su propia cultura; mientras que con la llegada de los años ochenta Zhang Jie incorpora, además, la dimensión espiritual de la vida de la mujer china y el valor intrínseco de ese aspecto. Ejemplo de lo anterior queda plasmado con la protagonista Wu Wei, descrita magistralmente en toda su fragilidad, quien abre su alma en pasajes conmovedores.

Por lo tanto, no cabe duda de que se ha registrado una transformación: las escritoras ya no tratan de infundir esperanzas a la mujer como sucedía en los primeros escritos del período revolucionario, sino ahora se trata de indagar y de regenerar la vida a través del análisis y de la introspección psicológica. Verbigracia, Zhang Jie apunta hacia una consciencia reflexiva dando a conocer la fragilidad y la intimidad de sus personajes hasta llegar a cubrir aspectos importantes como la disparidad física entre hombres y mujeres, lo cual queda registrado en la continua violencia que vivieron sus personajes, tanto Wu Wei como su madre.

La dolorosa psicosis de Wu Wei irá avanzando, en algunos pasajes nos enfrentaremos a los fugaces momentos que describen sus visiones, como cuando ella observa antiguos ideogramas en el rostro de un funcionario que la increpaba, o cuando reclama un refugio para su alma, su alma que vagaba “contando los pasos al Cielo y a la Tierra”.

La soledad de la infancia de Wu Wei, la perfidia de las mujeres en la familia tradicional, el hambre, los golpes, las torturas psicológicas, la miseria y la humillación vividas en un ambiente donde reinaba la ignorancia, son todos aspectos de un escenario familiar, el cual era común a muchas mujeres chinas. Por si fuera poco,

Wu Wei no encontrará el amor, ni siquiera en Hu Bingchen, hombre cauto que la expuso al juicio de los camaradas y a la voluntad de su primera esposa. En consecuencia, Wu Wei perderá la razón, como tantas otras mujeres será arrastrada por el torbellino de la vida, como sucedería a la altanera tercera esposa, a quien años más tarde encontraremos barriendo las calles de Pekín durante la revolución cultural. Siguiendo

las palabras de Wu Wei, su vida fue una batalla sin tregua que se concluyó cuando la mente mató al deseo.

Será en la altiplanicie de Loess, en el norte de China, con sus moradas excavadas en la tierra entre las estatuas de un templo, únicos testigos del sufrimiento y del hambre de la infancia, cuando los lobos aullaban, allende la puerta y la niña Wu Wei no daba señales de miedo, será donde sentirá que se reconcilia con la vida. Así, un día ya adulta podrá hablar con su padre. Él le preguntará que va buscando en esos lares, ella dirá: “¿Acaso no dicen los budistas que el mundo es una creación de la mente?”

Hacia el final, analizamos el relato *Ai shi bu neng wangjide* (*El amor, no se puede olvidar*), donde conocemos a una madre y su hija, quien antepuso a su propia vida la obediencia a las reglas y a las convenciones, mientras tanto la madre cargada de expectativas. Este relato con pinceladas pulcras posee toda la fuerza del lirismo de la tradición literaria china, en el que reconocemos la fuerza de la niña Shan Shan, la del ‘viento en los oídos’, quien en plena juventud indaga en el drama de su madre.

En Shan Shan se repite la misma interrogante que tenía la otra protagonista Zhen Zhen, hablando de sí misma dice que su condición es como la de quien carga con una afrenta por el hecho de no decidir a su edad si contraer o no matrimonio, y añade: “¿Existe o no un lazo más fuerte y más sólido que pueda mantener unidos a dos seres? [...] ¿En el siglo xx se puede o no contemplar el amor?”

La imperiosa necesidad de expresar su propia voluntad –como un viento maligno en los oídos de la niña– es idéntica en Zhen Zhen y en Shan Shan; la reconstrucción de la vida de aquella y la necesidad de ésta de ser dueña de su propio futuro nos indican algo, como si el camino recorrido no sólo hubiera sido arduo sino que ha sido transitado con extrema lentitud.

4. ¿Qué le había sucedido a la camarada Zhong Yu?

La madre de Shan Shan conservaba un cuaderno, en la tapa se leía: ‘El amor, no se puede olvidar’. Este cuaderno no fue incinerado con Shan Shan. Ella lo guardó y el cuaderno contenía veinte años del amor que no se puede olvidar, años que aquella mujer descrita como de simple elegancia cual paisaje en tinta china, narra:

[...] Cada vez que él subía a la tarima para presentar su informe, ella estaba sentada allí debajo a cierta distancia, fija su mirada en aquel rostro que apenas lograba ver entre humo de cigarrillos, escasa iluminación y todas las cabezas que se movían delante de ella; invadía su corazón un enorme desaliento, sus ojos llenos de lágrimas que terminaba por engullir. Cuando él interrumpía el discurso por el catarro, se preguntaba preocupada por qué nadie lo disuadía. Temía que volviera a contraer la bronquitis. No comprendía por qué se hallaba tan lejos, estando tan cerca de él.

- Buenas tardes camarada *Zhong Yu*, hace tiempo que no nos vemos. Aquel día del concierto el automóvil oscuro se marchó, esto es todo lo que recuerdo de él.

Lo anterior nos muestra un amor en tiempos agitados, épocas en las que la mujer debe permanecer en varios frentes, entre la responsabilidad de la familia y del trabajo, la mujer china llega a límites impensables de aceptación del deber y de su propia condición.

Asimismo, en el cuaderno de la camarada Zhong Yu podemos leer: “Soy materialista, más en este momento quisiera fervorosamente que existiera un reino de los cielos, porque si existiera estoy segura que allí estarías esperándome. Iría al cielo para encontrarte [...] Allí ya no tendremos que estar alejados por temor de herir a otro ser. Amor, espérame, estoy llegando [...]”. De esta forma, hacia el final del relato,

la escritora vuelve una vez más a preguntarse y a preguntarnos si es una herejía el hecho de que Shan Shan aún no decida casarse.

En cierto sentido, podemos interpretar que si el alma de la camarada Zhong Yu era un libro abierto, el alma de Wu Wei fue un peregrinaje y la de Zhen Zhen una llamarada, las cuales desde épocas y espacios vitales diferentes nos siguen invitando a reflexionar sobre algo que sigue esperando una respuesta. Por ello nos hemos detenido en todas estas obras y en especial en aquellas de la década de 1980, en las que se va reconstruyendo una interioridad de la mujer china a través de las protagonistas.

5. Conclusión

Al paso del tiempo, los estudios sobre la mujer (*funü xue*) que se desarrollan en China se han ido ocupando tanto de aspectos biológicos como psicológicos, y éstos arrojan luz en la búsqueda de respuestas a los diversos problemas que la mujer enfrenta señalando, entre otras cosas, que debemos considerar el concepto *nüxing*⁶ para avanzar en la construcción de una consciencia femenina. Por ende, lo que sucede en aquellas latitudes resulta de interés en nuestro continente, pues reconocemos en la intimidad de los personajes que hemos ido conociendo en los textos presentados que no nos cuesta trabajo encontrar mujeres con idénticos sufrimientos, inquietudes similares y deseos cercanos en nuestros pueblos o en nuestras urbes. Con todo, somos capaces de dejarnos guiar por las escritoras chinas pertenecientes a diferentes generaciones, buscando delinear el camino del encuentro entre culturas más allá de las metáforas y símbolos de esa alteridad.

6 Véase: Lin (2007). En esta obra se cita a la sinóloga Tani E. Barlow para definir los siguientes términos: “*nüxing zhuyi*” que alude a “mujerismo”, es decir, las ideas acerca y a favor de la mujer. Asimismo, se explica el desarrollo del concepto “mujer” como “*nüren*” en época pre-socialista; “*funü*” en época socialista; y posteriormente “*nüxing*” en la época post-socialista, el cual hace referencia al retorno de “la mujer nueva” o “*xin nüxing*”.

A través de las páginas escritas por Ding Ling y su lenguaje templado llegamos a las de Zhang Jie con su carácter poético y cargado de visiones. Entre las páginas de estas autoras recordamos a la protagonista femenina Wu Wei leyendo una plegaria para salvar a un niño que no duerme: “Oh santos del Este y del Oeste, mi niño ha llorado toda la noche. Caminante que pasas por aquí, lee tres veces esta plegaria y mi niño dormirá hasta el alba”.

Frente a lo anterior nos preguntamos: ¿Es desmesurada la crítica de Shan Shan sobre la relación mujer-hombre concebida como intercambio comercial? ¿Cuánta fuerza nos transmite la entereza de Zhen Zhen? ¿Nos da esperanza ese ‘viento en los oídos’ que algunas mujeres llevan consigo para siempre? ¿Nos conmovemos al saber que Wu Wei pierde la razón?

Finalmente, podemos concluir certeramente que estas obras y sus perspectivas nos permitirán retomar el camino hacia una consciencia reflexiva sobre el mundo de la mujer, sabiendo que en nuestra labor de traductoras debemos dirigir la mirada hacia las obras de las escritoras del siglo XXI; algunas de ellas risueñas, otras que expresan una angustia constante, otras que son irónicas y algunas más que llegan a ser crueles, pero que todas y cada una de estas obras están vivas. En otras palabras, recordando el prefacio de Na Han de Lu Xun, con el mismo espíritu estas escritoras se han despertado y no hay espacio para negar la esperanza.

Escritoras, lectoras, traductoras: todas nos dejamos transportar por las emociones y los sentimientos de la mujer china. Somos conscientes de querer conocer esa alteridad, construimos o vamos construyendo instrumentos para comunicarnos entre nosotras sin dejar que la distancia sea pretexto de separación, porque lo que queremos es mirarnos unas a otras.

El mundo de la literatura china aguarda con tantas obras que merecen ser traducidas al español, estudiadas y conocidas. Es nuestra obligación dar a conocer la voz de las escritoras y de las protagonistas de los textos de este siglo XXI, así como descubrir algunas historias:

desde obreras de dieciséis años que indican que todo se ha transformado a tal punto que hoy en día parece extraño que brazos jóvenes permanezcan en sus pueblos natales sin salir a buscar oportunidades en las gigantes urbes, hasta otras historias en las cuales podemos conocer cuán vasto resulta el sentido de extravío y de angustia entre jóvenes mujeres y hombres de la metrópoli, y cuán necesario fue para esa generación interrogarse sobre la propia existencia. O bien, en las páginas de Chen Ran, es posible palpar los cambios en la consciencia de la mujer de hoy, la soledad de la mujer china y el sentimiento de desamparo.

Por lo tanto, manos a la obra: la traducción de muchos de estos escritos aportará, sin duda, preciosos elementos a otros investigadores e investigadoras en el campo de la sociología como en el de la antropología.

Bibliografía

- Arsovska, Liljana. 2017. "Qian Zhongshu y la teoría de la perfección en la traducción". En, Liljana Arsovska (ed.). *América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino*. México: UNAM-Cechimex, UDUAL.
- Barlow, Tani E. 1989. *I myself am a woman: Selected writings of Ding Ling*. EUA: Beacon Press.
- Ding, Ling. 2002. *Wen Cui*. China: Renmin wenzue chubanshe.
- . 1981. *Ding Ling duan bian xiaoshuo xuan*. China: Renmin wenzue chubanshe.
- Lian, Zi. 1990. En: [<https://www.worldcat.org/title/zhongguo-xian-dai-dang-dai-wen-xue-yan-jiu/oclc/8862890>]. Consultado en septiembre de 2019.
- Lin, Chun. 2007. *La transformación del socialismo chino*. España: Ed. El Viejo Topo.
- Lu, Ji. 1980. "Wenfu". En, Liang Qichao (ed.), *Zhongguo Lidai wen-lunxuan*. China: Ed. Guo Shaoyu.

- Lu, Meiyi. 2004. "The Awakening of Chinese Women and the Women's Movement in the Early Twentieth Century". En, Jie Tao, Bijun Zheng, Shirley L. Mow (eds.) *Holding Up Half the Sky: Chinese Women Past, Present and Future*. EUA: Feminist Press.
- Ng, Janet. 2003. *The experience of Modernity, Chinese Autobiography of the early XXth. Century*. EUA: The University of Michigan Press.
- Yun, Dai Ying. 2007. *Funü jiefang yundong de youlai he qi ying xiang, Funü zhoubao*. China: Zhongguo funü yundong.
- Zhang, Jie. 1979. "Ai shi bu neng wangjide". En, *Beijing Wenyi*. China: Ed. Chinese Literature.
- , 2007. 无字,北京十月文艺出版社.

Jia Pingwa – La flor suprema, ¿acaso un crimen se puede justificar?

Liljana Arsovska

Introducción

La literatura se asemeja a las ventanas. Los autores la usan para mostrar el mundo, interno o externo, que observan a través del prisma de su mirada y de su mente. Los lectores la usan para conocer miradas ajenas sobre el mundo. Entre las ventanas hay pequeñas, medianas y grandes. Las obras literarias, al igual que las ventanas, pueden transparentar vidas personales o mostrar eventos y panoramas que atañen a un pueblo, a una nación e incluso, a la humanidad en su conjunto.

Las ventanas que abren las obras literarias; tanto las que muestran vidas, sucesos y experiencias personales como las que exhiben destinos colectivos, ensanchan nuestro conocimiento y enriquecen el espíritu.

1. Jia Pingwa y su obra

Jia Pingwa (贾平凹) nació en 1952 en Jinpen (金盆), un humilde pueblo en los alrededores de la municipalidad de Dihua (棣花), condado Danfeng (丹凤), región administrativa especial de Shangluo (商洛), cerca de los montes Qin (秦岭, *Qinling*); que se encuentran

al sureste de la provincia Shaanxi (陕西). Tuvo como nombre de pila Pingwa (平娃 *ping*, plano y *wa*, niño), y que, aprovechando la homofonía con el segundo vocablo, cambiaría a 平凹 (*pingwa*) –su actual nombre artístico–, juego de palabras entre los adjetivos parejo y disparateo (凹, *wa*, cóncavo, irregular).

La niñez y adolescencia del autor transcurrieron en el seno de una extensa familia campesina azotada por las hambrunas de la década de los cincuenta y principios de los sesenta. De su padre, profesor de chino, aprendió a amar la literatura y su tierra natal, aunque también supo que ser campesino era estar en desventaja. En el verano de 1966, visitó Xi'an como parte de las multitudes de jóvenes que se arremolinaron en las ciudades durante la Revolución Cultural (1966-1976); en medio del caos político e ideológico, su padre fue acusado de “antirrevolucionario”, lo cual le valió cuatro años de confinamiento y trabajos forzados. A pesar del estigma de clase que cargaba su padre, Jia consiguió ingresar en 1972 al Departamento de Estudios Chinos de la Universidad Politécnica del Noroeste (NPU) en Xi'an, gracias a su capacidad para la expresión escrita y la caligrafía, graduándose en 1975 (Sun 2001:57-58). En este periodo escribió veinticinco historias cortas de contenido revolucionario, varias de ellas publicadas en periódicos murales, revistas literarias provinciales, compilaciones infantiles y una de ellas: *Luna llena* (满月儿, *manyuer*), obtuvo el primer lugar nacional de narrativa corta en 1978.

En los ochenta, Jia experimentó con una narrativa enfocada en describir la vida y la cultura de los campesinos de su natal Shangluo; de lo cual surgieron historias y ensayos como *Registros preliminares de Shangzhou* (商州初录, *Shangzhou chulu*, 1983), *La excepcional ópera de Qin* (旷世秦腔, *kuangshi qinqiang*, 1983), *Notas sobre los cerros* (山地笔记, *shandi biji*), *Meses lunares decimosegundo y primero*, (腊月·正月 *zhengyue layue*), etc. A los finales de los ochenta, el autor había consolidado su propuesta literaria con la publicación de varias novelas largas como *La turbulencia* (浮躁, *fuzao*, 1988), *Embarazo* (妊娠, *renshen*, 1989) y *La capital decadente* (废都 *feidu*, 1993); las cuales

fueron, además, un éxito comercial; y luego de ser traducidas al inglés y al francés, le merecieron al autor galardones internacionales.

A pesar de su gran éxito, su novela *La capital decadente*, fue censurada (Sun 2001:1), debido a su contenido “pornográfico y sensacionalista”. Sin embargo, Jia pronto volvió a atraer la crítica favorable y la atención de los lectores y las casas editoriales con la publicación de trabajos como *La antigua villa Gao* (高老庄, *Gaolaozhuang*, 1998), *Recordando a los lobos* (怀念狼, *huainian lang*, 2000), *Historias de oídas* (听来的故事, *tinglaide gushi*, 2002). La publicación de *La ópera de Shaanxi* (秦腔, *qinqiang*, 2005) mereció al autor el premio Mao Dun de literatura en 2008, consagrándose así en la plataforma literaria china.

La prolifera labor creativa de Jia no cesa. Entre su reciente producción destacan *Gaoxing* (高兴, *gaoxing*, 2007), *El antiguo horno*, (古炉, *gulu*, 2011), *Aquella que trae la luz* (带灯, *daideng*, 2013), *El señor de las exequias* (老生, *laosheng*, 2014), *La flor suprema*, (极花, *jihua*, 2016, traducida al español y publicada por la editorial mexicana Siglo XXI en 2018).

La propuesta literaria de Jia Pingwa, al estilo de la crítica literaria china, ha sido encasillada en la categoría de la literatura nativista (乡土文学, *xiangtu wenxue*).

Comprender la novela china primero significa dejar en claro que esa novela es china, es decir permitirle al lector conocer a China, a los chinos, conocer su vida, su espíritu, empaparse del sabor, del olor y del significado de ser chino. ¿Y qué es ser chino? He pensado sobre las diferencias cruciales entre el teatro occidental y la ópera china, entre la pintura clásica china y la pintura de óleo occidental, entre la medicina china y la medicina occidental. La ópera china narra intenciones, la occidental, realidades, la pintura china es el trazo y la línea, el óleo es color, la medicina china es sintetizar, es integrar, la occidental es separar es analizar. A la hora de “comprender la novela china” no sólo debemos fijarnos en lo interesante de la trama, en lo bullicioso del argumento, también debemos observar si su espíritu, su alma, su lenguaje son verdaderamente chinos (Jia 2014).

Según nuestro autor,

“desde la antigüedad en China siempre ha habido dos corrientes principales en la literatura, como no me gusta poner el sufijo –ismo para calificarlas, elijo usar símbolos chinos como yin-yang, agua y fuego, para distinguirlas. El fuego es expansivo, fuerte, colorido, excita, quema, alumbra, atrapa la vista; el agua es pausada, suave, delicada, calmada, entre más honda más quieta; el fuego es pasión, el agua es serenidad. El fuego atrae, conquista, entusiasmo y desaparece, el agua penetra, seduce, permanece. Estas dos fuerzas han generado el esplendor en toda la literatura china a lo largo de los siglos” (Jia 2014:190).

Sin lugar a duda, Jia Pingwa es amante de China, de su pasado, presente y futuro y, a su vez, un gran crítico de la realidad.

2. *La flor suprema* - espejo de la realidad

极花, *La flor suprema* de renombrado escritor chino, Jia Pingwa; es un ventanal enorme de China posterior a las políticas de reformas y apertura.

Las políticas de reforma y apertura trajeron grandes cambios. El crecimiento económico vertiginoso arrojó las contradicciones sociales acumuladas con el tiempo; estamos en un periodo de transición; le abrimos las puertas al consumo del Occidente, vivimos mejor, tenemos demandas, ya no aceptamos con sumisión restricciones y límites; la sociedad ya no cree en nada, la moral está en franca decadencia, el orden se afloja, la persecución de poder y dinero nos hace impacientes, indulgentes, nos lleva a los extremos. Entre más avanzan las reformas queda menos espacio para el retorno, entre más se profundizan, aparecen más en la política, en la cultura y en el sistema en su totalidad. Hoy en día China es el país con más noticias, con más historias que contar; pasan cosas inverosímiles,

extrañas en extremo; la vida es compleja, los acontecimientos sobrepasan cualquier imaginación. Puedo decir que los acontecimientos actuales en China impulsarán en grande el desarrollo de la humanidad ofreciendo experiencias diversas. Esos acontecimientos nos ofrecen a nosotros, los escritores chinos, mucha tela de donde cortar (Jia 2014:196).

Breve resumen de la obra ...

–Mariposa es una hermosa joven china que vive en la ciudad con su madre viuda y su hermano menor. Ella no es de la ciudad, ella es una pueblerina que al igual que muchos millones de chinos y chinas desde la década de los ochenta, dejaron sus terruños para buscar oportunidades de trabajo y bienestar en las ciudades. Su madre viuda, peponadora de basureros, trae a sus dos hijos a la ciudad para ganar más dinero y pagar así los estudios de su hijo varón quien “sirve más para la escuela” y, eventualmente, algún día ganará suficiente para sacar a su madre y a su hermana de la miseria. Mariposa, justo en la primavera de su vida, justo después de haberse comprado sus primeros tacones altos y el espejo donde admirar su tez blanca, su esbelta figura y sus piernas largas y muy derechas, es secuestrada. Con el engaño de un trabajo bien remunerado, Mariposa es vendida por muchos yuanes a la familia Hei en una aldea de “solterones”, igual a otros cientos de aldeas perdidas en la altiplanicie de tierra amarilla donde las cavernas, desde el inicio de la civilización china hasta la fecha, fueron y son hogares de los pobres.

Encerrada durante meses, encadenada debido a su rebeldía, es, sin embargo, objeto de innumerables atenciones por parte de su “marido” Heiliang, de su suegro y el tío ciego. Después de seis meses de respetar la rebeldía de su flamante mujer, el marido Heiliang, incitado por los vecinos y por el alcohol, viola a Mariposa en un acto brutal, descrito, magistralmente, con la intención de provocar asco, repudio, indignación, rabia. Como producto de esa violación nace Conejo; el hijo que despierta el sentido de maternidad, al parecer intrínseco en la mujer, mezclado con otras emociones, esbozadas o calladas, experimentadas

o primerizas, pero todas entremezcladas y, por tanto, confusas e indistintas.

Finalmente, Mariposa fue rescatada, pero ¿de qué?, ¿de quién?, y ¿para qué? ¿Acaso la pueden rescatar de ella misma? ¿De su cruel vivencia?—

Jia Pingwa, con esta magna obra literaria, abre una ventana que nos permite ver otra cara de la moneda de las reformas y la apertura.

La cara que conocemos es China del siglo XXI, producto de la exitosa política de reformas y apertura, que asombra a propios y a extraños. Su constante tasa de crecimiento económico de 10% a lo largo de treinta años; sus metrópolis como Shanghái, Pekín, Guangzhou, Shenzhen; sus más de 15 000 km de trenes rápidos cuya velocidad de más de 300 km/hora refleja los vertiginosos cambios ocurridos a partir de la década de los ochenta; sus satélites espaciales; sus teléfonos móviles Huawei y las computadoras Lenovo que pueblan las oficinas de los corporativos del mundo; los impronunciables números—debido a los muchos ceros— de su PIB total; de sus inversiones en educación, en innovación y tecnología; simplemente, asombran, abruman y, muchas veces, provocan la envidia.

Detrás del telón de China, la obra espectacular con ya casi cincuenta años en escena, están los *Heiliang* y las *Mariposas* que le dan vida a *La flor suprema* de Jia Pingwa y a muchas otras historias contadas y no contadas.

Esta novela que se centra en un caso de “trata de blancas”, una historia, tristemente, poco novedosa en el mundo entero del siglo pasado y el actual, expone algunas consecuencias del abrumador proceso de migración interna que ocurre en China a partir de la década de los ochenta.

Hordas de hombres y mujeres, jóvenes y de mediana edad, han dejado y dejan su tierra natal para sumergirse en las grandes ciudades en pos de un sueño de riqueza y bienestar. Ellos dejan atrás a sus padres ancianos, muchas veces al cuidado de sus hijos pequeños. En las tierras donde antaño había sembradíos, ahora yacen enormes

casas construidas con el sudor y el esfuerzo de los ciudadanos invisibles (migrantes rurales que jamás obtienen *hukou* 户口, permiso legal de residencia). Estos ciudadanos invisibles viven, muchas veces, en sótanos oscuros y húmedos en condiciones muy precarias para ahorrar hasta el último centavo y construir la casa soñada en el terruño natal. Esas casas enormes son habitadas por fantasmas del tiempo y de la esperanza hacia el futuro.

Otros pueblos y aldeas como Geliang de *La flor suprema* de Jia Piongwa no tienen tanta suerte. Las ciudades aledañas a aldeas como Geliang, con poco potencial industrial debido a las características regionales, estimulan el crecimiento del sector servicios que muchas veces prefiere la mano de obra femenina.

Las muchachas, aspirando a ser ciudadinas, a casarse con un ciudadano y con mucha suerte, ser esposa de un universitario, dejaron a Geliang, que con el tiempo se convirtió en una aldea de solterones. ¿Y por qué los solterones no emigraron a la ciudad? Tal vez porque no había muchos trabajos para los hombres, o tal vez porque el hombre en casi todas las culturas es más atado a la tierra que lo vio nacer.

Esos hombres que tal vez debido al “culto de los ancestros”, tal vez debido a su arraigo hacia la tierra natal o, simplemente, por azares del destino, no abandonaron sus pueblos, se quedaron sin mujeres. El mandato de Nüwa, la madre de los chinos y la celestina de todos los matrimonios, de pronto en Geliang se vio interrumpido.

Para satisfacer el instinto de reproducción y contribuir a la continuidad de la humanidad, los hombres de Geliang trabajan, diligentemente, para comprar una esposa. A unos les alcanza para comprar apenas una tuerta o una coja, otros como los hermanos Lichun y Laba se conforman con una exprostituta y la comparten; y otros, como Heiliang, juntan para comprar a Mariposa, una virgen hermosa. Los menos afortunados se conforman con una cabra, un burro o un hoyo en la tierra, mientras colocan en las puertas de sus cuevas la estatua de una mujer labrada en piedra por el virtuoso padre de Heiliang, con la esperanza de poder traer algún día una mujer de carne y hueso a la casa.

En la década de los ochenta, más de 80% de la población china era rural y vivía en los pueblos y las aldeas. Según el Banco Mundial, en el 2017 sólo 43 % de la población china era rural. Otros países del mundo, en el siglo xx, durante procesos de industrialización acelerada, también han experimentado cambios en la proporción entre la población urbana y rural; lo peculiar del caso de China es la cantidad de población.

Me atrevo a decir que las migraciones internas de China en los últimos cuarenta años han superado a cualquier proceso histórico de migraciones masivas.

Los resultados de estos procesos son muchos y muy variados y, tal vez, aún es temprano para medir sus logros y consecuencias pues el proceso de migración interna aún persiste.

La flor suprema de Jia Pingwa al exponer el caso de Heiliang y de Mariposa, ocurrido en la aldea Geliang, en mi caso personal, como lectora y traductora de la obra, logró sacudir mi escala de valores.

Educada en valores judeocristianos y formada en el marco de la cosmovisión grecorromana, creo en la existencia de valores universales, es decir, en el campo de las creencias. Confío que existe un ser supremo por encima de cualquier ser humano; en el campo de la sociedad, creo que la convivencia humana debe someterse a la ley que también está por encima de cualquier individuo y en el campo de la naturaleza, creo en las leyes naturales que moldean y modulan al ser humano; y en la ciencia, que explica las cosas y los fenómenos tanto naturales como sociales.

En el caso de la China tradicional, las cosas son un poco diferentes. La tradición china en el ámbito de las creencias, está repleta de deidades provenientes, principalmente, del taoísmo religioso y de otras corrientes de pensamiento. En el ámbito de la sociedad, debido a la influencia del pensamiento confuciano, enfocado, principalmente en la ética, la convivencia humana, más que por leyes, fue regida por los ritos *li* (禮), una serie de normas de conducta diseñadas para cada ocasión y, sobre todo, para las diferentes clases sociales. En el ámbito de la naturaleza, el concepto por excelencia es el *dao* (道), un ente que explica

el origen y el comportamiento del universo basándose en *yin-yang*, dos “contrarios, complementarios, relativos y dialécticos”. Las cosas y los fenómenos en la tradición china, a partir de la naturaleza *yin-yang* del universo, “no se definen” y sólo “se describen” en función de sus pares contrarios y complementarios.

De allí, las características de la religiosidad, la sociedad y la ciencia china difieren en buena medida de sus pares en Occidente. Considero que la diferencia fundamental es la ausencia de universales, únicos, absolutos e incuestionables.

3. Conclusiones

Hoy en el siglo XXI, bajo las tendencias de la integración y la globalización, principalmente económica pero también política, social y cultural; la convivencia social sí se debe de garantizar por medio de la ley que debe estar por encima de todos los seres humanos. En este sentido, los derechos humanos, la libertad, la igualdad, la equidad son derechos universales y, por tanto, jamás se someten ante una condición, criterio o circunstancia particular. China como miembro de gran peso económico, político y social de la comunidad internacional, desde la década de los ochenta, por medio de la campaña “Gobernar con la ley” (依法治国), promueve, activamente, la universalidad de la ley como factor decisivo en la regulación de la gobernanza y la convivencia social.

En el proceso de lectura y traducción de *La flor suprema*, confieso que logré comprender a Heiliang, a ese joven que cada vez que iba a la ciudad en su tractor manual, tambaleándose durante cinco horas de ida y otras cinco de regreso entre cerros inhóspitos, le traía a su Mariposa *mantou*¹ de harina blanca. A la hora de comer elegía la mejor papa para dársela y el tazón con más carne y habas en el fondo.

1 Panecillos al vapor

Mientras todos en la casa usaban la lámpara de aceite sólo para lo indispensable, en la cueva de Mariposa, siempre había aceite suficiente para alumbrar las paredes oscuras durante toda la noche y todo el día. Heiliang sólo quería a una mujer y ante la ausencia absoluta de mujeres en su rededor (de cientos de kilómetros), compró a Mariposa.

¿Acaso un crimen se puede justificar? Los valores universales del siglo XXI al igual que el mismo autor de *La flor suprema*, repudian bajo cualquier circunstancia el fenómeno de la trata de personas y por eso, nuestra Mariposa, es víctima del victimario Heiliang que, a su vez, es víctima de ...

Jia Pingwa nos abre una enorme ventana hacia la China del siglo XXI donde tal y como sucede en la vida; lo moderno, lo atrasado, lo correcto y lo repudiable, lo digno y lo indigno se entretujan para formar un arcoíris de la realidad.

Bibliografía

- Botton, Flora. 2007. "Tendencias de la literatura china en la actualidad". *Estudios de Asia y África* 42(3), pp. 737-750.
- Gao, Xudong (高旭东). 2017. *Literatura comparada china y la transformación moderna de los textos literarios* (中国比较文学与中国文献的现代转型). Editorial de la Universidad de Beijing: Pekín.
- Jia, Pingwa. 2018. *La flor suprema*. Siglo XXI: Ciudad de México.
- Jia, Pingwa. 2014. *Discurso de clausura pronunciado por Jia Pingwa durante el III Simposio de Escritores y Traductores Literarios, realizado en Changchun en agosto de 2014*. El texto está publicado en las memorias del evento, a cargo de la Asociación Nacional de Escritores de China, pp. 185-197, Pekín.
- Relinque, Alicia, Carlos Prado-Fonts, et al. 2008. *Narrativas chinas: ficciones y otras formas de no literatura*. UOC: Barcelona.

- Sun, Jianxi (孙见喜). *Guicai Jia Pingwa*. 鬼才贾平凹 (Jia Pingwa el genio). Taiyuan. Beiyue Wenyi Chubanshe. 1994. vol 1.
- Sun, Jianxi. 孙见喜. *Jia Pingwa qianzhuan*. 贾平凹前传. (Bibliografía preliminar de Jia Pingwa). Guangzhou. Huacheng chubanshe. vol. 1. 2001. p. 57 a 58

Análisis comparativo entre *Las coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique y *Longang Qian Biao* de Ouyang Xiu

Ariadna Jia Mengzhen

Introducción

Como un género literario, la poesía cuenta con una belleza peculiar y su valor incomparable. Hoy en día, vivimos en un mundo de prosas y novelas; los poemas antiguos pueden resultar tenebrosos para nosotros, así como los artículos en el chino clásico, pero es innegable que ellos poseen una posición indiscutible.

En el mundo literario de China y de España, se encuentran muchos autores clásicos imprescindibles, como Jorge Manrique y Ouyang Xiu.

Jorge Manrique era un poeta trascendental de la Edad Media, su obra *Las coplas a la muerte de su padre* era una de las coplas de la literatura española. Igual que él, Ouyang Xiu también tuvo su obra de elegía maestra: *Longang Qian Biao*; que constituía una de las tres elegías que más influencia tenía en el mundo literario de China. En las dos elegías, la influencia de las diferentes filosofías en la sociedad en que vivían son percibidas, además, las dos obras tienen su función didáctica-doctrinal. Siendo una rama especial de la literatura, las elegías se pueden narrar de distintas formas por el contenido y los sentimientos que transmiten, aunque las ideologías que se reflejan en ellas tienen mucho que ver con el fondo cultural.

Realizar un análisis comparativo entre las elegías representantes de las dos naciones nos ayuda a profundizar el conocimiento sobre la influencia de las diferentes culturas en la creación literaria. Según la teoría de “análisis sociológico”, “la obra literaria es social: es un producto social, o sea, refleja las visiones del mundo (conciencias, mentalidades, etc.). La obra literaria está escrita para la sociedad, es decir, su función y finalidad son sociales” (Blume y Franken 2005: 75). Este trabajo se enfoca, principalmente, en los siguientes puntos: las ideologías predominantes reflejadas en la obra, la función didáctica de las coplas, los conceptos de valor transmitidos en la obra y las formas de expresión en las dos obras. A través de la comparación entre tales puntos, se plantea descubrir lo común y lo diferente entre las dos elegías y analizar a profundidad las causas de tales puntos.

1. Presentación de Jorge Manrique, Ouyang Xiu, sus obras y el análisis sociológico

“La obra literaria sólo existe en cuanto está en relación” (Ferrerías 1980:9). Antes de hacer un análisis comparativo, es importante conocer bien la información de las obras originales, así como sus autores y el fondo socioeconómico, político y cultural en que vivían los escritores, con el propósito de diagnosticar la comparabilidad de estas obras. Por consiguiente, se introducen los datos relacionados a los puntos arriba mencionados.

1.1 Presentación de Jorge Manrique y *Coplas a la muerte de su padre*

Jorge Manrique nació hacia 1440, en Paredes de Navas de España y murió en 1479, en Castillo de Garcimuñoz de Cuenca de España. Era poeta castellano, autor de las célebres *Coplas a la muerte de su*

padre y unos poemas burlescos; actualmente, se conservan unas 50 composiciones. Pero como las demás de sus obras, por su temática no correspondiente a la línea de la poesía cortesana, que era de temas, principalmente, amorosos, no lograban mucho interés social. Sin embargo, se debe reconocer que *Coplas a la muerte de su padre* eran la máxima creación de la lírica cortesana del siglo xv y una de las mejores elegías de la literatura española. Según la *Historia de la literatura española* de J. L. Alborg, las “Coplas constituyen una de las creaciones más profundas y bellas de toda nuestra literatura”.

Siendo un caballero de honra en la época del reinado de Enrique IV (1454-1474), Jorge Manrique participó en las disputas entre las dos hijas del rey, provocadas por la cuestión de la sucesión. Él militó con su padre desde muy joven en el bando de Isabel. Y luego, en un combate del cerco de Uclés, murió a la temprana edad de 39 años en el asalto del castillo Garcimuñoz, defendido por los parciales del marqués.

Durante el proceso de su participación en la sucesión cortesana, sus pensamientos hacia la guerra, la gloria, el territorio y el Estado se fueron formando poco a poco. Además, la religión católica le influía de una manera profunda. Dios aparece en su obra *Coplas de la muerte a su padre* con el papel de la muerte, salvando a su padre de las maldades de la vida actual para indicarle el camino hacia el paraíso con un alma pura. Según lo escrito en su poema, en la copla 38^a:

“—No gastemos tiempo ya
en esta vida mezquina
por tal modo,
que mi voluntad está
conforme con la divina
para todo.
Y consiento en mi morir
con voluntad plazentera,
clara y pura,

que querer ombre bivar
cuando Dios quiere que muera
es locura.”

(Jorge Manrique 2013:12-13)

En esta estrofa, el autor expresa su actitud hacia Dios y hacia la muerte a través de una respuesta de su padre a la muerte. El destino del hombre lo decide Dios y eso no se puede negar. La muerte es como un camino que nos lleva a vivir en el cielo con el querido Dios. Dios manda a su hijo, que es Jesús, a la tierra para salvar a los hombres, para quitar sus maldades y él sufre por los hombres para indicarles el camino correcto hacia Dios, hacia la eternidad.

Como antes, ésta elegía se titulaba *Coplas que hizo don Jorge Manrique a la muerte del maestro de Santiago don Rodrigo Manrique su padre*, y una parte de ella fue escrita tras la muerte de su padre mientras que la otra parte, antes de la muerte. Así que, en esta elegía funeral, el autor no sólo expresa su sentimiento penoso por la muerte de su padre, sino que también describe su propio concepto de la vida y la muerte, lo cual tiene una función didáctica para los seres humanos. Si tenemos una actitud correcta hacia la muerte, podemos tratar de una manera racional la vida actual y gestionar bien todo lo que poseemos.

Este poema de coplas representa un nivel creativo alto de las coplas de España y merece la pena investigar sus características peculiares y lo profundo que contiene esta creación literaria.

1.2 Presentación de Ouyang Xiu y su obra *Longang Qian Biao*

Ouyang Xiu nació en 1007, en la provincia de Sichuan y falleció en 1072, en Yingzhou. En toda su vida, desarrolló su valor en muchos campos: político, literario e histórico antes de su muerte. Era político

importante de la dinastía Song y participó en las Reformas de Qingli¹, pero acabó en fracaso por ir contra los bienes de los nobles, por lo cual fue destituido a un lugar apartado. El ambiente de allí le favoreció mucho en su creación literaria. Su papel en el mundo literario de China es sobresaliente, junto con otros siete escritores, fueron nombrados: Ocho Escritores Maestros de la Dinastía Tang y Song. La mayoría de sus obras expresaba su preocupación por el pueblo y por el reinado del emperador, que correspondía a los pensamientos predominantes de la sociedad. La filosofía de OuYang Xiu no se separó de la experiencia de su vida, tanto los cambios políticos como las penas que vivía en su vida personal, y se caracterizaba, principalmente, por “divino por interior y poderoso por fuera”.² No obstante, en la dinastía Song del Norte, bajo el fondo académico de que las filosofías del confucianismo, el budismo y el taoísmo se iban combinando y unificando, su filosofía manifestaba una tendencia no solo confucianista; era un conjunto de la moral del confucianismo y la libertad del taoísmo. Y al mismo tiempo, por un periodo, el budismo fue usado por el emperador para consolidar su control sobre el pueblo; Ouyang Xiu también absorbía las ideas de dicha religión. Además, mantenía una actitud sospechosa ante los estudios precedentes de las obras clásicas confucianas.

Antes, en la dinastía Han, los estudiosos se enfocaban mucho en la interpretación de las palabras o los fragmentos de las obras clásicas confucianas sin tocar el sentido esencial. Un grupo de estudiosos de la dinastía Song del Norte, representado por Ouyang Xiu, propusieron una nueva manera de la interpretación de las obras clásicas, conocida

1 Reformas de Qingli, (庆历新政) es un movimiento político de la Dinastía Song, durante el reinado de de Song Renzong, dirigido por Fan Zhongyan, Ouyang Xiu y otros políticos que abarcaba aspectos como político, jurídico, educativo y militar. Pero acabó en fracaso por haber debilitar los bienes de los nobles.

2 Que es “内圣外王” en chino, la idea central del confucianismo.

como *Song Xue*, diferente a la *Jing Xue* tradicional.³ Según Ouyang Xiu, las obras clásicas confucianas eran importantes para gobernar el reinado y establecer la moralidad de la sociedad, sin embargo, los estudios de las obras debían partir de una interpretación real, solo de esta manera se podía relacionar la filosofía con la necesidad social. El pragmatismo no sólo se percibe en las propuestas políticas de Ouyang Xiu, sino que también se refleja en el lenguaje de sus obras.

En cuanto a la creación literaria de Ouyang Xiu, no se puede ignorar la elegía que hizo a su padre. Esa elegía es conocida como una de las tres elegías más famosas de la antigüedad de China, según el crítico de *Continuación de vista clásica*,⁴ escrito por Wu Xing y Wang Wenru. Esta copla la escribió 60 años tras la muerte de su padre con una estructura clara y lenguaje sencillo. La expresión de sus sentimientos penosos era bastante sincera. Aparte de esto, teniendo en cuenta el papel de Xiu en el campo político y literario, esta elegía fue escrita también con una función didáctica, que difundía las morales confucianas clásicas.

1.3 Presentación de la teoría de análisis sociológico

Según la noción general del análisis sociológico en el libro *La crítica literaria del siglo XX, 50 modelos y su aplicación*, las variadas escuelas y tendencias que giran en torno al concepto de crítica sociológica dependen, en mayor o menor grado, de las diferentes concepciones de sociología y sociedad que se tengan, así como de las distintas ideas políticas de sus promotores (...). Ello supone que la obra tiene: una génesis social,

3 *Jing Xue*, significa estudios de las obras clásicas confucianas, que existe en casi toda la historia de China tras la aparición de las obras clásicas de China, se reconoce como la ideología predominante de gobernar el pueblo, y también abarca la moral y los principios éticos que necesita la sociedad feudal. Pero el término *Jing Xue* cambia según cada dinastía, por ejemplo en la dinastía Song, se conoce como *Song Xue* o *Li Xue*.

4 Que es 续古文观止 en chino. Las tres elegías son *Longang Qian Biao* (浏冈阡表) de Ouyang Xiu, *Elegía a Shi Er Lang* (祭二郎文) de Han Changli y *Elegía a su hermana* (祭妹文) de Yuan Mei.

una estructura temática y de contenido vinculada a la sociedad, y una función social. Estas dos elegías no solo reciben la influencia de las ideologías de su sociedad, sino que también dejan doctrina en la sociedad.

2. Análisis comparativo entre las dos elegías

Las dos elegías son de dos países con cultura y régimen político totalmente diferente. ¿Estas diferencias dejan mucha influencia en las elegías? En esta parte se intenta hacer un análisis comparativo desde distintos puntos de vista como: la comparación del fondo ideológico y la función didáctica entre las dos elegías; comparación del género literario y la forma de expresión de ambas elegías, con el propósito de entender mejor la influencia cultural en la creación de las elegías.

2.1 La comparación del género literario y la forma de expresión de las dos elegías

Según Georg Lukács, “a cada etapa de la historia corresponde una forma literaria propia, y esta historización de las categorías literarias está en la base de los géneros literarios”. Las dos obras optan por diferentes géneros literarios.

Coplas a la muerte de su padre se desarrolla en forma poética de pie quebrado. En cada copla hay doce versos, de los cuales, el 1º y 2º, 4º y 5º, 7º y 8º son octosílabos, y el 3º, 6º, 9º y 12º, tetrasílabos. En la creación poética, se debe tener mucho en cuenta la métrica, el ritmo y rimas. En el libro *Teoría de la literatura y literatura comparada--la poesía* dice que:

El instrumento que utiliza la poesía es el lenguaje humano... El lenguaje, según hemos señalado, por estar orientado a la comunicación conceptual, a la abstracción... no solo constituye un obstáculo para alcanzar el pleno contacto con el mundo, sino que es una de las causas de la separación...

La raíz de la incapacidad del lenguaje para el juego y la poesía se halla en el carácter arbitrario, convencional y no necesario de la relación entre el plano de la expresión y el plano del contenido; de ahí surge la abstracción, la separación entre lo sensorial y lo nocional... (Spang Kurt 2000:45)

El lenguaje de la poesía es más artístico, cuenta con una alta función expresiva de los sentimientos del autor. En esencia, la elegía es una poesía lírica. Y *Longang Qian Biao* se narra en forma de prosa, una forma más sencilla y arbitraria que no exige melodía ni ritmos especiales. La poesía necesita un grupo de lectores ilustres para entenderla, pero la prosa tiene un grupo más amplio de aceptores por su facilidad de comprensión e interpretación.

La causa de la adaptación de los dos diferentes géneros consisten en lo siguiente: el desarrollo de los géneros literarios no se independiza de la sociedad. Como en la edad medieval, la poesía era el género literario más reconocido en España, la creación y la lectura literaria se limitaban al grupo de los doctos. En esa época en España, las prosas o teatros todavía no eran populares, sin embargo, en la dinastía Song del Norte, la literatura de China ya había llegado a un grado maduro, desde los versos clásicos, Poesía Romántica (elegías de Chu), Prosa Rítmica en la dinastía Han⁵, poesía de Tang hasta Ci de Song (poesía) y también las obras prosaicas.

Longang Qian Biao es una elegía de tipo prosaico, las prosas son resultado y práctica del Movimiento del Chino Clásico⁶, dirigido por el grupo de Ouyang Xiu; una continuación del movimiento de la dinastía Tang, dirigido por Han Yu.

5 Hanfu es un género literario típico de la dinastía Han con un lenguaje con característica muy decorativa, en que se mezcla la prosa y el verso.

6 En chino es 古文运动, consiste en un reto ante el estilo clásico de la creación literaria. Este movimiento empezó desde el auge de la dinastía Tang, y Ouyang Xiu heredó las ideas de Tang. Promulgan la combinación de la creación literaria y el confucianismo, abogan por un estilo sencillo y arbitrario de la literatura, contra el culteranismo del clásico chino de las dinastías anteriores.

En cuanto a la característica del lenguaje de esta elegía, su sencillez y simplicidad la hace más fácil de entender, diferente a las otras obras de su época; Xiu aboga por lo práctico y útil, es decir, él prefiere no usar demasiadas palabras decorativas para llegar a la esencia de la creación literaria, desde la superficie hacia el fondo. Esto está conforme a su propuesta de *Song Xue*, una rama y desarrollo de *Jing Xue*.

Además de esta diferencia, en las dos elegías también se nota un punto semejante en la forma de expresión, que es el uso del diálogo. Mikhail Bajtín investiga la manera en la que los enunciados son modelados por su entorno histórico, social y cultural, así como por las condiciones en las que han sido gestados. “Todas las palabras, todas las formas, están pobladas de intenciones”. Además, los diálogos son una forma más directa de dar a conocer a los lectores la situación y hacerles sentirse presentes en el diálogo.

En *Coplas a la muerte de su padre*, el poeta usa el diálogo entre la muerte y su padre, y en *Longang Qian Biao* se emplea la conversación entre la madre y el autor. La aplicación del diálogo facilita el entendimiento de la literatura, ya que es la manera más directa de expresión. También es una forma objetiva que deja participar a los lectores en la conversación e interpretación del diálogo; empleado en *Coplas a la muerte de su padre*, ofrece otra manera de alabar al difunto, desde la boca de la misma muerte, que en este caso es una encarnación de Jesús, y desde las palabras del mismo padre.

Comparadas con los elogios subjetivos del poeta, estas alabanzas son más emocionantes y contagiosas. En la situación de *Longang Qian Biao*, como el padre de Xiu murió a sus 4 años, la historia de su padre se da a conocer desde la boca de su madre, aquí el diálogo hace más viva la narración y logra situar a los lectores en el presente del diálogo.

2.2 La comparación del fondo ideológico y la función didáctica entre las dos elegías

La creación de ambas obras recibe profundas influencias de la ideología predominante de la sociedad; uno es el cristianismo y el otro, confucianismo, y la mezcla de otras dos religiones de esa época: el taoísmo y el budismo. En lo que sigue, vamos a hacer un análisis comparativo de las influencias de diferentes ideologías en la creación de las elegías.

Primero, el concepto de la vida y muerte en las diferentes ideologías. En la creencia del cristianismo, la muerte es la puerta que conduce a la eternidad, no se puede vivir la eternidad sin experimentar la muerte, así que la muerte no es horrible, y nos da la esperanza de obtener la eternidad. Según el gran filósofo Platón, la meta de la vida es perseguir la sinceridad, la virtud y la belleza; pero la sinceridad, la virtud y la belleza perdurables sólo existen tras la muerte, y él también promueve la idea de la inmortalidad del alma. Considera que la muerte es la liberación del alma del cuerpo.

Los cristianos, bajo las indicaciones de *El nuevo testamento* en la *Biblia*, conocen bien la muerte para poder vivir valientes, sin miedo ante el destino mortal. Así que, en *Coplas a la muerte de su padre*, Jorge dedica muchas estrofas a la explicación de la muerte. Y hay versos como “*Este mundo es el camino para el otro, que es morada sin pesar*”, y se menciona el hijo de Dios, el sacrificio de Jesús y lo de subir al cielo, el tercer mundo.

Mientras que en las ideologías predominantes de China, se dice *¿cómo se puede entender la muerte si no conoces bien la vida?*⁷, esta idea va contra la del cristianismo.

El confucianismo propaga que el destino es el que determina la vida o la muerte, y lo de conocer primero la vida para entender la muerte, advierte a la gente de la importancia del presente. El budismo considera que lo más importante es la cuestión de la vida y muerte. Según los budistas, el alma no muere y en un ciclo, se incorpora con otro cuerpo.

7 En chino, 未知生，焉知死. Idea del confucianismo.

El taoísmo casi tiene el mismo pensamiento sobre la vida y muerte que el confucianismo, que considera el destino natural de la vida y muerte, aboga por la igualdad entre las dos. Así que, excepto las ideas budistas, el concepto de vida y muerte de China da preferencia a la existencia y la vida. Incluso, en el budismo se considera trascendental los hechos y el significado de la vida, porque tiene consecuencia en el ciclo.

Bajo esta influencia, en la elegía de Xiu, se nota un ambiente más penoso. Al revés, en la elegía de Jorge, aparte de lo penoso, se percibe el consuelo ante la liberación del alma de su padre para subir al cielo. Además, en la elegía de Xiu casi no menciona la palabra muerte.

Segundo, el cristianismo considera menos importantes los éxitos logrados en la vida, se enfoca en el perseguimiento de la eternidad y una vida perdurable. Los cristianos suponen más imprescindible la liberación del alma y subir al cielo sin pecado.

Como se percibe en las estrofas de las coplas, Jorge Manrique desprecia los tesoros y la riqueza, que son perecederos, iguales que la juventud y el tiempo. Pero la ideología de la Dinastía Song del Norte da más importancia a los hechos que logra la gente en la política. El hecho de glorificar a la familia juega un papel importante en las ideas confucianistas, estas ideas se reflejan, claramente, en la elegía de Xiu; donde no sólo se menciona la vida política de su padre, también alude a los éxitos que tiene él en su vida política.

En esta elegía menciona las ideas como la benevolencia, el ahorro, la recompensa de las bondades y de glorificar a la familia; que están incluidas en la ideología predominante de la sociedad. De acuerdo con la ideología predominante y también tradicional de China, “cuando se hace funcionario, ya tiene tiempo para estudiar y aprender; después de estudiar y aprender, ya está en capacidad de desempeñar un cargo en la corte” (Yang 1958:200).⁸

8 La traducción es propia. 子夏曰：“仕而优则学，学而优则仕。”出自 论语子张篇第十九，杨伯峻译注，1958.6，（2014.11重印），北京中华书局

Tercero, la comparación entre el individualismo y el colectivismo son, respectivamente, ideas del cristianismo y del confucianismo. El cristianismo enfatiza el concepto del individualismo y protege la dignidad y gloria personal. Admira el atractivo y la grandeza que demuestra como individuo. Podemos percibir esto mediante los siguientes versos de *Coplas a la muerte de su padre*:

No se os haga tan amarga
La batalla temerosa
Que esperáis,
Pues otra vida más larga
Más con todo es mejor
Que la otra temporal,
Perecedera.

Y pues vos, claro varón,
Tanta sangre derramaste
De paganos,
Esperad el galardón
Que en este mundo ganaste
Por las manos;
Y con esta confianza
Y con la fe tan entera
Que tenéis,
Partid con buena esperanza,
Que esta otra vida tercera
Ganaréis.

(Jorge Manrique, 2013: 35)

En la elegía se describen tres formas de vidas, que son la terrenal, la de fama gloriosa y la eterna. Como se promueve en el cristianismo, la dignidad y la gloria del individuo también es muy importante, pero según

la ideología del confucianismo, el valor propio depende de su valor colectivo, y a su vez, depende de su valor y significado para los demás.

En *Longang Qian Biao*, Xiu elogia a su padre a través de sus hechos en relación con las personas de su alrededor o con la sociedad y la política. Más valor colectivo tienes, más penas dejas a los demás tras tu muerte. La preocupación de su padre por la suerte de los prisioneros, su amor filial a su madre difunta, su benevolencia en ayudar al pueblo y en enseñar a los discípulos y sus hazañas en la vida política constituyen al valor colectivo y, al mismo tiempo, propio del padre de Xiu.

Aunque la ideología predominante de la sociedad hace que las dos elegías contengan distintas esencias culturales, ambas cuentan con una función didáctica para los lectores. A pesar de su función principal de conmemorar al difunto, las ideas y conceptos transmitidos en ellas nos dejan reflexionar. Sirven como propagandas literarias que difunden las ideologías predominantes de la sociedad.

Teniendo en cuenta la posición de los autores, tanto en la literatura como en la política, sus obras juegan un papel fundamental en propagar la ideología predominante de la sociedad, que es un auxilio para gobernar un país.

3. Conclusiones

No son pocos los trabajos o tesinas que se dedican al análisis comparativo entre las obras literarias de China y de España. Sin embargo, como objeto de comparación, las obras, generalmente, son del mismo género. En este trabajo se realiza un análisis comparativo entre dos elegías, una en forma poemática y otra en forma prosaica.

El enfoque del análisis se encuentra en la comparación de la influencia de las diferentes ideologías predominantes de la sociedad sobre la creación literaria, aquí tenemos como ejemplo las dos elegías y la función didáctica de las mismas. Aparte de este punto, también

nos fijamos en una comparación de la aplicación de los dos géneros y la forma de expresión aquí empleada. Tras el análisis comparativo, sacamos las siguientes conclusiones:

1. *Longang Qian Biao* recibe la influencia de las filosofías de taoísmo, budismo y la más importante, confucianismo. Y, concretamente, en la obra se manifiesta como preferencia a la vida presente que la muerte; da más importancia al valor colectivo que al individual. Como explicamos en el texto, excepto el budismo que promueve la idea de la existencia de un ciclo de vida tras la muerte, que el alma va a incorporarse con un nuevo cuerpo; el taoísmo y el confucianismo abogan por “no se entiende la muerte sin conocer la vida” (未知生，焉知死), enfatizando el valor de la existencia presente. Y según el confucianismo, los hechos en la vida política son transcendentales y se admira el hecho de glorificar a la familia por el éxito político.

Se ve imprescindible el colectivismo, y se considera que sólo en el caso de que una persona haga mucho sacrificio y crea valor político o social, puede lograr la admiración y el respeto de los demás tras su muerte. Mientras que *Coplas a la muerte de su padre* recibe la influencia del cristianismo, en toda la elegía el autor nos presenta su concepto de vida y muerte, así como promueve la inmortalidad del alma y el individualismo. Como el cristianismo es una filosofía que aboga por la inmortalidad del alma, la muerte sólo es una puerta hacia la eternidad, solo tras la muerte se obtiene una vida eterna. Tras la muerte, el alma pura se libera del cuerpo y sube al cielo bajo las instrucciones de Dios y su hijo Jesús. Además, como se enfatiza el individualismo, totalmente diferente al colectivismo que promueve el confucianismo.

En la elegía de Jorge Manrique, le da mucho valor a la vida individual de su padre, una vida de fama gloriosa, y presta atención al proceso de la liberación del alma de su padre.

2. Se conoce que la aplicación de distintos géneros literarios se relaciona con la época particular y con la etapa del desarrollo literario. En la edad medieval de España, el desarrollo literario está en una etapa, relativamente, temprana. El género literario de poema lírico era más general.

En la dinastía Song del Norte, tras una larga historia del desarrollo literario, ya había entrado en una etapa relativamente madura, y empezaron a adoptar el género de prosas para un mejor entendimiento y la popularidad de la obra.

Además de estas dos diferencias, también podemos percibir las semejanzas en estas dos elegías tras la comparación. Primero, ambas obras eligen el diálogo como forma de expresión, que es una forma que nos deja situarnos en el presente del diálogo y nos facilita la comprensión de la obra. Segundo, ambas elegías contienen las ideas de las ideologías predominantes de su sociedad, sirven para difundirlas entre los lectores.

Bibliografía

- Blume, Jaime y Clemens Franken. 2005. *La crítica literaria del siglo xx-50 modelos y su aplicación*. Ediciones Universidad Católica de Chile: Santiago de Chile.
- Chen, Zhongliang. 1996. *Resumen y comentario de las filosofías de la dinastía Song*. Editorial Oriental: Pekín.
- Chen, Mu. 1998. *Análisis de las obras maestras de elegía de Han Yu, Ouyang Xiu y Yuan Mei* 评韩愈，欧阳修，袁枚哀悼文章的代表作. *Periódico de Yanchen* 4, pp.31-35.
- Fernández Marcos, Natalio. 2012. *Filología bíblica y humanismo*. Editorial Imprenta Travilla: Madrid.

- Le, Wenhua. 2004. "Características del *Jingxue* de Ouyang Xiu y Wang Anshi 欧阳修和王安石的经学特色". *Periódico del Instituto de Educación de Jiangxi* 25(5), pp. 31-34.
- Liu, Yongxin, Yansheng, Dong y Wenlin Ding. 2013. *Antología de la literatura española*.
- Luján Atienza, Ángel Luis. 2000. *Cómo se comenta un poema*. Editorial Síntesis: Madrid.
- Manrique, Jorge. 2013. *Coplas a la muerte de su padre*, ePub baser 1.0, Vicente Beltrán (ed.), en curso de revisión para la Biblioteca clásica de la Real Academia Española. Editor digital: Joselin.
- Peng, Chuanhua. 2005. Análisis de la filosofía de Ouyang Xiu 论欧阳修的人生哲学. Instituto de Humanidades de la Universidad de Nanchang: Nanchang.
- Reis, Carlos. 1985. *Fundamentos y técnicas del análisis literario*. Editorial Gredos, Madrid.
- Sociedades Bíblicas Unidas. 1970. *Dios llega al mundo--El nuevo testamento de nuestro señor Jesucristo*, segunda edición.
- Spang, Kurt. 2000. *Teoría de la literatura y la literatura comparada--Géneros literarios*. Editorial Síntesis, S.A.: Madrid.
- Wu, Shoulin. 2014. *Historia de la literatura clásica china, Tomo I y Tomo II*. Ediciones en Lenguas Extranjeras Cía. Ltda (segunda edición): Pekín.
- Xie, Xingcun. 1995. "Arte de la corrección lingüística de *Longang Qian Biao* de Ouyang Xiu" 《泷冈阡表》的语言修改艺术. *Periódico del Colegio de Educación de Xi'an* 02, pp. 16-20.
- Yang, Wanqiu. 2012. "Una interpretación a profundidad de la elegía clásica *Longang Qian Biao*" 千古祭文《泷冈阡表》深度解读. *Revista de Ciencia Social* 01, pp. 140-141.
- Ye, Lang y Liangzhi Zhu. 2014. *Miradas sobre la cultura china*. Editorial de Enseñanza e Investigación de Lenguas Extranjeras: Pekín.
- Zhang, Rugui. 2008. "Causas de las diferencias espirituales inherentes entre las geórgicas chinas y occidentales" 中西田园诗内在精神差异的成因. *Periódico del Instituto de Tecnología de Chongqing* 22 (12), pp. 126-128.

La llegada de 1956: el modernismo socialista y los intercambios artísticos de China y México en la década de 1950

Marisol Villela Balderrama

Introducción

La apertura cultural y artística de China hacia otras naciones en el siglo XX ha sido abordada en numerosos estudios y exhibiciones artísticas, la mayoría de ellos se enfocan ya sea en las primeras décadas del siglo en torno a la caída de la dinastía Qing, o en los años posteriores a las reformas iniciadas por Deng Xiaoping en 1978.

Por otro lado, entre los temas más mencionados del vaivén cultural de la República Popular China (RPC) está la Revolución Cultural Proletaria llevada a cabo entre 1966 y 1976, mientras que los años previos, comúnmente, se consideran de forma simplista bajo la influencia cultural de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS) y la estética del realismo socialista.

La presente investigación explora la –hasta ahora poco estudiada– internacionalización de China en el ámbito de las artes plásticas en la década de 1950, concretamente, en su interacción con México; y busca contribuir con la incipiente hipótesis de la formación transnacional en este periodo de un modernismo particular, un modernismo socialista.

Este estudio también cuestiona el eurocentrismo historiográfico, según el cual en la década de 1950, China comenzó un proceso de

separación con la URSS y de paulatino aislamiento frente al mundo. Aunque en esos años, China recibió muy pocos visitantes de Estados Unidos y Europa Occidental, intelectuales, artistas y políticos de Europa del este, del sureste Asiático, África y Latinoamérica fueron invitados al país en un afán de establecer alianzas y redes de influencia política y cultural paralelas a las de la URSS y del bloque capitalista. En lo que concierne a las artes plásticas, se conservan catálogos de exposiciones de arte presentadas en China entre 1955 y 1967 provenientes de la República Democrática Alemana, Finlandia, México, Rusia, Yugoslavia, Bulgaria, Corea, Dinamarca, Polonia, Vietnam y Albania.

El año 1956 fue de especial importancia en las relaciones sino-mexicanas: la exposición de arte mexicano organizada por el Frente Nacional de Artes Plásticas (FNAP) se presentó en Pekín, Shanghai y Guangzhou, y unos meses después el muralista David Alfaro Siqueiros (1896 - 1974) visitó el país. La mayor parte de los documentos referentes a estos viajes no han sido publicados, una valiosa excepción es el reportaje del periodista y crítico cultural Antonio Rodríguez (1908 - 1993), quien acompañó a la exposición de arte mexicano. En esta misma década hubo otros encuentros artísticos previos y posteriores a 1956, a los que este texto también hace referencia.

Las evidencias de los intercambios artísticos entre México y China sientan una base que permitirá el posterior análisis estético del modernismo socialista en obras y artistas concretos de ambas naciones.

1. Miguel Covarrubias, la Sociedad Mexicana de Amigos con la China Popular y otras asociaciones artísticas simpatizantes con la República Popular China

En los años treinta del siglo XX hubo un contacto crucial en el arte entre China y México que es necesario mencionar, al menos brevemente. El caricaturista mexicano Miguel Covarrubias (1904 - 1957)

visitó China en 1930 y 1933. Aunque su estancia fue corta, la influencia que dejó entre los artistas chinos es significativa y ha sido tema de múltiples investigaciones, siendo una de las más recientes la de Paul Bevan (2016).

Covarrubias forjó su carrera en los Estados Unidos, donde adquirió fama internacional; primero, como caricaturista y pintor y, posteriormente, como antropólogo. En 1940 regresó a vivir a México y en 1956 fundó, junto con otros intelectuales y artistas que simpatizaban con China o habían visitado el país¹, la Sociedad Mexicana de Amistad con la China Popular (SMACP) (Valdés 2004). Según Adriana Williams (2007), quien ha investigado extensamente el trabajo de Covarrubias, él deseaba que los mexicanos pudieran aprender de la ópera, pintura, literatura y música de China. La Sociedad publicó su primer boletín en 1954, en el que Covarrubias contribuyó con un artículo de larga extensión; en los años previos a su muerte, en 1957, continuó ayudando a pagar el alquiler de la sede de la Sociedad, como también realizando posters, y nunca dejó de soñar con volver a China.

La mayoría de los miembros de la SMACP se encontraban en la Ciudad de México y Monterrey, dentro de su labor enviaban felicitaciones y organizaban eventos en honor a China en sus aniversarios nacionales, en los que se incluían conferencias, danzas y proyecciones de películas documentales acerca del País del Centro.²

Casi todos los artistas mexicanos que viajaron a China formaban parte de otras asociaciones que, aunque no tenían vínculos explícitos

1 Entre ellos el artista Xavier Guerrero, Elí de Gortari, Fernando Benítez, Paula Gómez Alonzo y Esther Chapa.

2 La segunda esposa de Covarrubias, Rocío Sagaón (1933 - 2015), una de las más famosas bailarinas mexicanas, participó en algunos de estos eventos. La muralista y grabadora Fanny Rabel (1922 - 2008) realizó varios posters con motivo de la celebración del aniversario de la fundación de la RPC. Esta asociación también dirigió una carta abierta al presidente Adolfo Ruiz Cortines (1952 - 1958) con la petición de establecer relaciones diplomáticas con la China comunista y de apoyar su entrada a las Naciones Unidas. En 1960 la Sociedad organizó una exposición de arte chino y dos conferencias, una de ellas, impartida por el copresidente de la Sociedad, el doctor Guillermo Montano Islas, trató el problema del intercambio cultural entre los dos países (Schmitt 1965).

con ese país, simpatizaban con el movimiento comunista internacional. Es el caso del Taller de la Gráfica Popular, uno de los grandes movimientos artísticos mexicanos de la primera mitad del siglo XX, y el FNAP, colectivo que entre 1955 y 1956 organizó la exposición itinerante de arte mexicano que se presentó en China. Varios de estos artistas también eran miembros del Salón de la Plástica Mexicana, donde en 1959 tuvo lugar la exposición “China vista por los pintores mexicanos” (SPM 1994:60).³

2. La Conferencia de la Paz de las Regiones Asia y Pacífico de Pekín en 1952

El Movimiento Mundial de la Paz fue otra de las asociaciones que acercaron a China y a los artistas latinoamericanos.⁴ En 1951 durante el Congreso Mundial de la Paz celebrado en Viena, la delegación de China propuso la creación de un Comité de la Paz especial para las regiones de Asia, África y del Pacífico, y ofreció la ciudad de Pekín como sede. Para llevar a cabo este proyecto, se invitó al pintor chileno José Venturelli (1924 - 1988), quien en 1941 trabajó como ayudante de Siqueiros en Chile y que fue colaborador cercano de Pablo Neruda, a establecerse en China.

Venturelli se trasladó a Pekín, acompañado de su esposa Delia Baraona y su recién nacida hija Paz, donde fue nombrado primer embajador de Latinoamérica en China, Secretario General del Movimiento de la Paz para los países de Asia, África y del Pacífico y recibió la tarea de organizar una conferencia el siguiente año (Mansilla, 2003). Venturelli residió en la capital china por, aproximadamente, ocho años y fue

3 La exposición se presentó del 8 al 29 de octubre y entre los participantes estuvieron David Alfaro Siqueiros, Ignacio Aguirre, Xavier Guerrero, Arturo García Bustos, Mario Orozco Rivera, Celia Calderón y Mary Martín.

4 Este movimiento surgió en Europa en 1948 conformado por instituciones no gubernamentales de alineación pro-soviética y antiimperialista y que contaba con varias sedes en el continente americano.

una pieza clave en la interacción cultural entre China y Latinoamérica durante el transcurso de toda su vida (Mansilla 2003; Montoya 2006; Rothwell 2016).⁵

La Conferencia de la Paz de las Regiones Asia y Pacífico se celebró en Pekín del 2 al 12 de octubre de 1952.⁶ Quinientos delegados, provenientes de países de la región Asia-Pacífico, fueron invitados a participar en la conferencia (PCAPR, 1952). Dado que la mayoría de estos países habían cesado las relaciones diplomáticas con China tres años antes, tras la fundación de la RPC, el encuentro fue una oportunidad única para conocer de primera mano el desarrollo de la nueva China, así como para iniciar un intercambio cultural que fue preludio del restablecimiento de relaciones diplomáticas.

La delegación de México tuvo como líder al doctor Ismael Cosío Villegas (1902 - 1985) e incluyó entre sus quince miembros al periodista Fernando Benítez (1912 - 2000), quien realizó una crónica de la visita de la delegación a Pekín, Shanghái, Hangzhou, Wuxi y Shenyang en su libro *China a la vista* (1953).

El muralista mexicano Xavier Guerrero (1896 - 1974) también formó parte de la delegación; Guerrero y Venturelli habían coincidido mientras trabajaban con Siqueiros en Chile. Durante su viaje en China Guerrero realizó una serie de dibujos y participó junto con la pintora chilena Mireya Lafuente (1905 - 1976) y el artista colombiano Alipio Jaramillo (1913 - 1999) en una exposición de arte latinoamericano, organizada por la Asociación de Artistas de China. La muestra incluyó 175 piezas de arte, entre ellas óleos, bocetos, pasteles, así como 86 fotografías de murales y obras gráficas del Núcleo de Grabadores

5 En julio de 2016 la Academia Central de Arte en Pekín organizó una exposición del trabajo de Venturelli en China, que también se presentó en Nanjing y Shanghái (Zárate 2016).

6 El evento impulsó la paz y la independencia de las naciones, propuso la cooperación en lugar de la intervención, sin importar la forma de gobierno o el sistema económico de cada nación y protestó frente a la participación norteamericana en la Guerra de Corea. La conferencia podría considerarse como una reacción a la primera reunión del Consejo del Pacífico, celebrada en Honolulu en agosto de ese mismo año (PCAPR 1952) (The Canberra Times 1952:1).

de Puebla, que había viajado en consigna con Luis Rivera Terrazas (1912 - 1989), delegado especial del estado de Puebla. Un fragmento del mensaje que los artistas poblanos enviaron a sus compañeros chinos fue traducido a su lengua y publicado en el *Boletín de arte* en diciembre de ese año:

Deseamos que los pueblos del mundo, sin distinción de fronteras nacionales, usen el arte contra los poderes viciosos que atacan a la humanidad, y así unirlos estrechamente en amistad fraterna y animar la conciencia de todas las buenas personas para luchar por la construcción de un mundo glorioso⁷ (Jiang 1983).

3. 1956: La exposición de arte mexicano del Frente Nacional de Artes Plásticas en China

Pasaron cuatro años para la llegada a China de otro grupo de artistas e intelectuales de México, que esta vez llevaron consigo 152 pinturas al óleo del siglo xx, 400 grabados de artistas mexicanos de los últimos cuatrocientos años (Suárez 1956), así como fotografías, libros, videos y reproducciones de murales.⁸

La exposición, organizada desde México por el FNAP, fue presentada primero en Polonia en febrero de 1955, después continuó hacia Bulgaria, Rumania y en octubre abrió sus puertas en Alemania Oriental; reanudó su recorrido en febrero de 1956 y visitó Checoslovaquia, Yugoslavia, Hungría y la URSS.⁹ China no formaba parte del itinerario original, pero mientras la exposición se encontraba en Alemania, Venturelli escribió a Siqueiros sugiriendo que ésta siguiera su recorrido hasta Pekín y Shanghái, como respuesta al interés expresado en numerosas ocasiones por la Unión de Artistas Chinos en organizar una

7 Traducción de la autora.

8 Zheng Shengtian menciona que 138 pinturas al óleo y 258 grabados fueron presentadas durante la muestra en China (Zhang 2014).

9 Los países anfitriones asumieron el costo del transporte, los seguros de las obras y los viáticos de los organizadores (El Popular 1955).

exposición de arte mexicano (Venturelli 1955). Del 31 de julio al 21 de agosto las obras mexicanas estuvieron en exposición en el Palacio de Verano de Pekín, y después viajaron a Shanghai y Guangzhou.

Cuando el FNAP lanzó su convocatoria para la exposición, se pidieron obras de fuerte carácter nacional con paisajes, figuras humanas, que representaran los problemas sociales y tradiciones de México y su gente (Guadarrama 2005), ya fuese de estudiantes, artistas amateurs o profesionales. Para elevar la calidad de la exposición, el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) prestó 17 obras de la colección del Museo de Arte Nacional, entre ellas *Tata Jesucristo* (1927) del presidente de la FNAP, *Francisco Goitia* (1882 - 1960), *un paisaje del Valle de México de José María Velasco* (1840 - 1912), *Nuestra imagen actual* (1947)¹⁰ de Siqueiros, *Las Soldaderas* (1926) de José Clemente Orozco (1883 - 1949) y *Vendedora de frutas* (1951)¹¹ de Olga Costa (1913 - 1993) (Guadarrama 2005).

También fueron parte de la exposición dos pinturas de gran escala de Diego Rivera: *La gloriosa victoria* (1954) y *La pesadilla de la guerra y el sueño de la paz* (1952); ambas obras desaparecieron durante el tour internacional. *La gloriosa victoria* fue hallada en el Museo Pushkin de Moscú en 2007, mientras que la segunda aún no ha sido encontrada. Se teme que la pintura haya sido destruida durante la Revolución Cultural, cuando se magnificó el culto a Mao Zedong (1893 - 1976), puesto que en esta aparece el líder chino de tamaño más pequeño que Joseph Stalin o quizás el gesto amable con el que se le representó no fue del agrado de las autoridades (Vargas 2006).

La exposición fue materia de reseñas y comentarios en la prensa mexicana e internacional. El arte mexicano fue alabado por reflejar la identidad nacional, los sentimientos y la lucha del pueblo por alcanzar la justicia y el bienestar social y se le comparó con el arte de China: “Las artes plásticas se destacan por su democratismo, amor sincero a

10 Algunas fuentes se refieren a esta obra como *La imagen del hombre actual*.

11 En el catálogo de la exposición en China el título de esta obra se tradujo como *Moxige de shuigu*, las frutas de México.

la patria y su ardiente entusiasmo por las luchas del pueblo. La gráfica mexicana se liga con la china por su lucha contra los opresores” (Guadarrama 2005:15).

Reproducciones de los murales de Diego Rivera en el Palacio Nacional de la Ciudad de México, fotografías, libros y monografías viajaron junto con la exposición y fueron cedidas como regalos en los países visitados, mientras que algunas obras de arte fueron vendidas. Instituciones culturales en China compraron o recibieron, gratuitamente, obras de Raúl Anguiano, Ezequiel Negrete, Pablo O´Higgings, Celia Calderón, Jesús Guerrero Galván, Gerónimo Mateo, Nicolás Moreno, Ignacio Aguirre y Carlos Alberto Díaz (Guadarrama 2005).¹² En este país la exposición estuvo al cargo del profesor Marco Arturo Montero, del periodista Antonio Rodríguez, y del pintor Ignacio Aguirre. Fue inaugurada por el Primer Ministro de Cultura de la RPC y recibió un promedio de cinco mil visitantes diarios durante su presentación en Pekín.

El primer ministro Zhou Enlai (1925 - 1976) acudió a la exposición el 19 de agosto; el detenimiento y tiempo que dedicó a cada una de las obras sorprendió a los organizadores de la exposición. Basándose en sus observaciones, el primer ministro emitió su opinión general: “Se trata de una pintura nacional, que representa la lucha del pueblo de México por la justicia social y por la paz. Por los temas y el color tiene similitudes con temas y ambientes de China” (Suárez, 1956: 59). En referencia a la pintura de Siqueiros, *Nuestra imagen actual*, declaró: “Esta es una pintura fuerte y novedosa, pero no justa. Si el proletariado tuviera la cabeza de piedra, como aquí se pinta, no habría esperanzas para el hombre” (Suárez 1956: 59), mientras que alabó el contenido político en la obra de Rivera, *La gloriosa victoria*, por su claridad y precisión. Durante su visita, el Primer Ministro mostró especial interés en una de las pinturas de Anguiano, que representaba a una niña

12 Solamente esta fuente menciona la participación del artista Carlos Alberto Díaz en la exhibición presentada en China en 1956.

indígena mexicana con similitudes a una niña china; la obra le fue enviada como regalo al concluir la exposición.¹³

Antonio Rodríguez tuvo la oportunidad de entrevistar al viceprimer ministro Chen Yi (1901 - 1972), quien consideró la exposición como un evento de gran significancia pues ayudaba a la población china a conocer mejor la nación mexicana (Rodríguez, 1959). El 21 de octubre del mismo año, el vicedirector del Departamento de Propaganda del Comité Central del Partido Comunista Chino, Zhou Yang (1907 - 1989) expresó en entrevista con Siqueiros las siguientes opiniones acerca de la exposición de arte mexicano:

Recorrí, lo más cuidadosamente que me fue posible, la reciente exposición de arte mexicano en Pekín, sacando de ella la conclusión de que el muralismo representa, con la estampa, una de las formas fundamentales del arte destinado positivamente a las masas y, por ello, la mejor equivalencia en el arte de nuestro nuevo Estado... Espero que el contacto inicial con la Exposición de Arte Mexicano en China se amplíe hasta la recíproca entrega de todas las posibles experiencias técnicas entre artistas chinos y mexicanos (SAPDAS 1956: 2-3).

Este intercambio artístico no tardó en comenzar a desarrollarse. Otro de los organizadores de la exposición, Ignacio Aguirre (1900 - 1990), dio un taller de grabado al que los artistas chinos mostraron una respuesta positiva; algunos de ellos realizaron copias a mano de grabados de la exposición mexicana, mientras que la audiencia encontró paralelismos en propósito y estilo entre los trabajos del TGP y los de algunos grabadores chinos (Caplow 2007). Aguirre exhibió los bocetos que realizó en China en la exposición “La Nueva China vista por un mexicano” (Suárez 1972).

13 En 1982 Zheng Shengtian entrevistó a Anguiano y este último confirmó la información. Es posible que la pintura fuera obsequiada por medio de la Asociación China de Amistad con los Países Extranjeros; sin embargo, en los archivos de la asociación no se ha encontrado ningún registro de este regalo (Zheng 2016).

Tres catálogos ilustrados fueron publicados para acompañar la exposición de 1956 y una selección de 25 grabados fue añadida cuando las obras se presentaron en Guangzhou. El catálogo publicado en 1957 contiene una selección de pinturas de la exposición, un texto introductorio acerca de la historia de México que resalta la lucha del país por su independencia y autogobierno, así como también un artículo de Ignacio Aguirre sobre el movimiento pictórico mexicano (Feng 1957). En conexión con la presentación de la exposición en China, el TGP publicó en México algunos escritos de Mao Zedong, posiblemente las “Intervenciones en el foro de Yanan sobre arte y literatura” (Caplow 2007).

4. David Alfaro Siqueiros en China

Cuando José Venturelli escribió a David Alfaro Siqueiros sugiriendo que la exposición de arte mexicano viajara a China, invitó también al muralista y a su esposa Angélica Arenal a que visitaran el país (Venturelli 1955). Siqueiros recibió una invitación oficial de la Sociedad China de Relaciones Culturales Exteriores, en su aceptación declaró que viajaría como corresponsal de arte del periódico mexicano *Excelsior* y ofrecía impartir conferencias a artistas (Siqueiros 1955).¹⁴ La pareja estuvo en China durante casi un mes entre octubre y noviembre de 1956; el viaje fue parte de un tour de cuatro meses y medio que incluyó los Países Bajos, Francia, Italia, Egipto, la URSS e India. Durante su recorrido, se reunió con líderes políticos e importantes figuras culturales y dio más de treinta conferencias sobre el tema “El arte y la sociedad” (Siqueiros 1956).

Aunque existe muy poca evidencia de una relación entre Siqueiros y China previa a 1956, en base a su trayectoria política y artística,

14 La invitación fue hecha por medio de la VOKS (Sociedad para las Relaciones Culturales con el Exterior) en Moscú, y Siqueiros solicitó que los preparativos del viaje se realizaran vía la embajada china en Praga.

estrechamente ligada al movimiento comunista y obrero y a un par de sus obras de arte, se puede asumir que el muralista mexicano vio, positivamente, el establecimiento de la RPC en 1949, al igual que su posterior desarrollo.

El subtítulo original de su pintura *Víctima proletaria* (1933) era *En la China contemporánea*, ya que representa a una mujer china atada y sometida que recibió un tiro en la cabeza y remite a la invasión japonesa de Manchuria en 1931 (Guadarrama 2011). La segunda evidencia de su simpatía con el pueblo chino y su atención a los eventos que sucedían en esa nación se encuentra en el mural *Víctimas de la guerra* (1945) en el Museo Nacional de Bellas Artes. Para parte de esta composición, Siqueiros utilizó como modelo una fotografía publicada en el reportaje “War in China” de la revista *Life* (1941) (J.H.C. 1944) sobre las cuatro mil víctimas civiles del bombardeo de Japón en Chongqing.

Antes del viaje intercontinental de 1956, Siqueiros poseía un conocimiento de primera mano del estilo artístico del realismo socialista, adquirido en sus viajes a Moscú en 1928, a Varsovia en 1951, donde visitó la exposición de pintura soviética y a la Unión Soviética en 1955. En la mayoría de estas ocasiones expresó una opinión favorable acerca del arte soviético, pero después de su visita en 1955, sus declaraciones públicas sobre el tema viraron abruptamente hacia una severa crítica del realismo socialista (González 1955). Su reprobación del estilo artístico fue, oficialmente, expresado en su “Carta abierta a los pintores, escultores y grabadores soviéticos”, presentada originalmente como un discurso en la Academia Soviética de Arte el 17 de octubre de 1955, en la que acusaba a sus miembros de sufrir de un tipo de cosmopolitismo reflejado en su academismo formulista y realismo mecánico.

Según Siqueiros (1956a), en los treinta y ocho años que llevaba de producción, el arte soviético no progresó en su lenguaje formal, sino que decayó en un virtuosismo técnico. En su siguiente visita a Moscú en 1956 descubrió que su carta no había sido publicada, posiblemente, por oposición del presidente de la Asociación Soviética de Artistas, Alexander Gerazimov (1881 - 1963) (Siqueiros 1956b); en adelante,

su crítica artística de la Unión Soviética fue aún más intensa, como se ejemplifica en sus pronunciamientos en las visitas posteriores a China e India.

Desde Rusia, Siqueiros y su esposa volaron a China. Aterrizaron en Pekín, aproximadamente el 10 de octubre; permanecieron en la capital alrededor de diez días hospedados en el Hotel Xinqiao. Sus anfitriones durante gran parte del viaje fueron los miembros de la Unión de Artistas Chinos, quienes designaron al artista gráfico Wang Qi (1918-2016) para recibirlos. Wang era entonces profesor en la Academia Central de Arte de Pekín; había leído sobre el trabajo de Siqueiros por primera vez en 1951, cuando encontró en Shanghái un pequeño libro con artículos traducidos al chino que presentaban a diferentes artistas extranjeros. Siqueiros pasó su primera semana en el país entrando en contacto con los artistas chinos de ese tiempo. De su visita a la Segunda Exposición Nacional de Grabados, concluyó que tanto los grabados chinos como los mexicanos estaban al servicio de la revolución del pueblo, que eran parte de un arte revolucionario acorde al gusto popular y al refinado (Zheng 2016).

El 17 de octubre se le concedió a Siqueiros una entrevista con el primer ministro Zhou Enlai, quien, para la sorpresa del artista, lo esperaba junto con casi todos los miembros de su gabinete. El encuentro duró unas dos horas, se comunicaron sobre todo con traductores y algunas veces directamente en francés. Siqueiros interpeló al primer ministro acerca de asuntos internacionales, como la posibilidad y necesidad de promover un frente afroasiático y latinoamericano en la lucha mundial contra el colonialismo y el imperialismo (Siqueiros 1956b). Aunque ningún país latinoamericano participó en la Conferencia de Bandung, celebrada en Indonesia en 1955, el primer ministro se refirió a las resoluciones de la conferencia como “expresión de independencia, de amistad y de paz, [que] son indicio del despertar de los pueblos afroasiáticos y un hecho ejemplar para todas las naciones oprimidas del mundo” (SAPDAF 1956: 1).

También recalcó la gran satisfacción y profunda simpatía con que el pueblo chino observaba a los pueblos de Latinoamérica en su esfuerzo por alcanzar una auténtica independencia nacional y la paz mundial.

Cuando Siqueiros preguntó a Zhou Enlai acerca de su opinión sobre el realismo socialista, éste reconoció que el poseer conocimiento del marxismo “nos permite localizar y explicar los fenómenos fundamentales de la cultura y del arte como parte de una sociedad ... pero de ninguna manera nos autoriza a todos para formular criterios sobre problemas específicos de una rama de conocimiento de la creación que es ajena a nuestra disciplina” (SAPDAF 1956:1-2). Por esta razón, solicitó a un miembro del partido especializado en el tema que estudiara el problema y que, subsecuentemente, ofreciera una respuesta a Siqueiros en relación a la polémica con los pintores soviéticos sobre “la función práctica, las técnicas y las formas correspondientes al realismo socialista en las artes plásticas” (SAPDAF 1956:2).

Cuatro días después, Siqueiros se reunió con Zhou Yang (1908 - 1989), crítico literario y vicepresidente del Departamento de Propaganda del Comité Central del Partido Comunista Chino. Antes de abordar los temas que habían suscitado la reunión, Zhou habló con palabras precisas sobre la Campaña de las Cien Flores, lanzada ese mismo año; la campaña debía interpretarse como una misión de brindar a los artistas mayores posibilidades para su trabajo y liberarlos así de requerimientos administrativos, pero no significaba la adopción por parte del Estado y del Partido Comunista Chino de una posición ecléctica en el campo de la cultura.

En relación a las declaraciones de Siqueiros, mostró completo acuerdo con la idea de que una nueva civilización necesita nuevas formas de creación artística: “lo esencial es darle a los arquitectos, escultores, pintores, grabadores, etc. como a los artistas de cualquier otra práctica, el nuevo fervor de la nueva sociedad que estamos construyendo, las bases de un nuevo arte de Estado, del Estado Socialista, superior, históricamente, al de las mejores épocas del pasado” (SAPDAS 1956: 3). Según el literato chino, la práctica en esta nueva dirección

llevaría paulatinamente a los chinos a las soluciones correspondientes al realismo socialista en las condiciones particulares del país. Igualmente, reconoció la imposibilidad de alcanzar en unos años la grandeza que civilizaciones pasadas lograron en siglos; sin embargo, los chinos no tenían duda de que habían comenzado ya a caminar por esa vía (SAPDAS 1956).

En referencia al arte muralista, el vicepresidente del Departamento de Propaganda, aunque consideraba la experiencia del arte mexicano como el mejor ejemplo en el mundo contemporáneo, señaló la existencia de diferencias entre las condiciones políticas en las que el arte de México se desarrolló y las circunstancias en que el arte chino se estaba desarrollando. De su visita a la exposición de arte mexicano del FNAP, mencionada anteriormente en este texto, también extrajo la opinión de que el realismo no podía ser, de ningún modo, una fórmula estática, sino un hecho en perpetuo cambio acorde a las transformaciones y desarrollo de cada sociedad (SAPDAS 1956).

Además de sus encuentros con las autoridades, Siqueiros se reunió con miembros de la Asociación de Trabajadores del Arte de Pekín. El 23 de octubre impartió la conferencia “El movimiento de pintura mexicano moderno” en el Palacio de Cultura de los Trabajadores de Pekín, donde su discurso fue traducido del francés a un público de alrededor de cien personas. Hubo, al menos, otras dos reuniones de menor escala con artistas chinos el 24 y el 30 de octubre (Zheng 2016). El contenido principal de las reuniones fue publicado en diciembre (Feng 1956), junto con la “Carta abierta a los pintores soviéticos” de Siqueiros, traducida al chino desde la versión en lengua inglesa, publicado en la revista estadounidense *Masses and Mainstream* (Siqueiros 1956c).

En estos encuentros, Siqueiros presentó a los artistas chinos la experiencia mexicana del arte público en la pintura mural y la estampa, a la vez que expresó su admiración por la estrecha unión de todos los creadores chinos, sin importar las diferencias de contenido y forma de sus obras, con la lucha general de su pueblo (Siqueiros 1956d).

De sus observaciones en exposiciones, estudios de artistas y escuelas de arte, el muralista mexicano observó que en China no existía lo que él llamaba “el mal abstraccionista proveniente del sedicente arte vanguardista de la Europa Occidental” (Siqueiros 1956b: 3). Según su entendimiento, en China el arte se dividía entre el estilo europeo, con formas del realismo tridimensional, y el estilo chino, de formas bidimensionales esencialmente decorativas. Los directores de las escuelas de arte comentaron con Siqueiros que al seguir la división del aprendizaje en estas dos ramas a la larga encontrarían una solución definitiva. La sugerencia de Siqueiros hacia los artistas chinos en su camino hacia un arte nuevo, necesariamente público y del Estado, fue que realizaran una revisión de su –poderosísima– tradición para encontrar los periodos creadores y dejar de lado los que solo repiten el pasado con mayor virtuosidad (Siqueiros 1956b).

Siqueiros viajó a Shanghái, Nanjing, Guangzhou y a las cuevas budistas de Yungang en Datong, Shanxi, y de Mogao en Dunhuang, Gansu. Después de visitar las cuevas, consideró que el arte budista era “el más grande ejemplo para el arte social y público del futuro en toda la extensión de la tierra” (Siqueiros 1956:7). En sus notas sobre el viaje, Siqueiros escribió que al salir de la RPC, para continuar su viaje a Hong Kong e India, lo hizo lleno de “la emoción de su, sin hipérbolo, nueva vida, a la vez que deslumbrado con el inenarrable poder de su arte antiguo” (Siqueiros 1956:6).

5. Conclusión

Se conoce que entre 1957 y 1965 al menos otros ocho artistas mexicanos pisaron suelo chino,¹⁵ en la mayoría de los casos, llegaron tras visitar la URSS, Corea del Norte o Cuba. Cuando los artistas chinos

15 Mario Orozco Rivera (1930 - 1998), Rina Lazo (1923), Arturo García Bustos (1926 - 2017), Celia Calderón (1921 - 1969), Elena Huerta (1908 - 1997), María Luisa Martín (1927 - 1982), Andrea Gómez (1926 - 2002) y Adolfo Mexiac (1927).

iniciaban su camino hacia un nuevo arte y una nueva sociedad –un camino que México había iniciado en sus circunstancias particulares más de tres décadas antes con la Revolución, el movimiento muralista y el grabado– los artistas y obras de México pudieron ofrecerles su experiencia y entablar un intercambio que, en lugar de propagar, ciegamente, el realismo socialista, era crítico hacia ese estilo. Estos intercambios propiciaron la formación en China, México y otros países de un arte público, a la vez transnacional y enraizado en la riqueza de la tradición de cada pueblo, dando así forma al modernismo socialista.

Bibliografía

- Benítez, Fernando. 1953. *China a la vista*. Cuadernos Americanos: México.
- Bevan, Paul. 2016. “Chapter 3 Miguel Covarrubias”. En, Paul Bevan. *A Modern Miscellany: Shanghai Cartoon Artists, Shao Xunmei’s Circle and the Travels of Jack Chen, 1926-1938*. Brill, Leiden, Boston, pp. 95-134.
- Caplow, Deborah. 2007. *Leopoldo Méndez: Revolutionary Art and the Mexican Print*. University of Texas Press: Austin.
- El Popular. 1955. “Exposición de arte mexicano en Europa”. *El Popular*, 22 de febrero, México.
- González Tejada, Armando. 1955. “No es un Paraíso la U.R.S.S., Afirma Alfaro Siqueiros”. La Prensa 27 de noviembre.
- Guadarrama Peña, Guillermina et al. 2005. *El Frente Nacional de Artes Plásticas (1952-1962)*. CONACULTA, INBA, CENIDIAP: México.
- Guadarrama Peña, Guillermina. 2011. “El autoexilio argentino de Siqueiros”. *Discurso visual: Revista digital* 17, mayo-agosto. En: <http://discursovisual.net/dvweb17/ahora/agoguangadarrama.htm>. Consultado en mayo de 2018.
- J.H.C. 1944. “A propósito de un cuadro que el público no ha visto”. *Espiga*, Sala de Arte Público David Alfaro Siqueiros, Archivo Siqueiros, folder 12.2.8, México.

- Life. 1941. "War in China". *Life*, 28 de julio.
- Mansilla, Luis Alberto. 2003. *Hoy es todavía: José Venturelli, una biografía*. LOM Ediciones: Santiago de Chile.
- Montoya Véliz, Jorge. 2006. "José Venturelli. En alguna parte en todo tiempo". *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas* 39, pp. 97-114.
- PCAPR (Peace Conference of the Asian and Pacific Regions). 1952. *Preparatory committee for Peace Conference of the Asian and Pacific Regions*. Boletín no. 9, 3 de septiembre, PCAPR, Pekín.
- Rodríguez, Antonio. 1959. *Reportajes en China y en Corea*. Ediciones de la revista Siempre: México.
- Rothwell, Matthew. 2016. "Secret Agent for International Maoism: José Venturelli, Chinese Informal Diplomacy and Latin American Maoism". *Radical Americas* 1, diciembre, pp. 44-62.
- SAPDAF (Sala de Arte Público David Alfaro Siqueiros). 1956. *Algunas de las opiniones expuestas por el Primer Ministro de la República Popular China, señor Chou-En-lai, a David Alfaro Siqueiros, en entrevista celebrada en la ciudad de Pekín, el día 17 de octubre pasado*. Folder 6.4.72, SAPDAF, Fondo David Alfaro Siqueiros, México.
- Schmitt, Karl Michael. 1965. *Communism in Mexico; a Study in Political Frustration*. University of Texas Press: Austin.
- Siqueiros, David Alfaro. 1955. *Carta a La Bai-shi y Chenx Chjun-tszin, Chinese Society Foreign Cultural Relations*. SAPDAF, Fondo David Alfaro Siqueiros: México.
- Siqueiros, David Alfaro. 1956. *Conclusiones*. SAPDAF, Fondo David Alfaro Siqueiros, México.
- Siqueiros, David Alfaro. 1956a. "Carta abierta a los pintores, escultores y grabadores soviéticos". *Segundo folleto de Arte Público* enero, pp. 1-4.
- Siqueiros, David Alfaro. 1956b. "Cronología de un viaje". SAPDAF, Fondo David Alfaro Siqueiros, México.
- Siqueiros, David Alfaro. 1956d. *Al llegar a Pekín*. SAPDAF, Fondo David Alfaro Siqueiros, México.

- Siqueiros, David Alfaro. 1956e. *Una réplica elocuente*. SAPDAF, Fondo David Alfaro Siqueiros, México.
- SMACP (Sociedad Mexicana de Amigos de la China Popular). 1954. *Sociedad Mexicana de Amigos de la China Popular*. SMACP, boletín núm. 1, junio, México.
- SPM (Salón de la Plástica Mexicana). 1994. *44 años, Salón de la Plástica Mexicana*. Instituto Nacional de Bellas Artes, México, p. 60.
- Suárez, Luis. 1956. "Chou enLai Enjuicia la Pintura Mexicana". *Mañana*, pp. 58-59. Archivo Siqueiros, Sala de Arte Público David Alfaro Siqueiros, México.
- Suárez, Orlando. 1972. *Inventario del muralismo mexicano*. UNAM, México.
- The Canberra Times. 1952. "First Meeting of Pacific Council in Honolulu". *The Canberra Times*, 1 de julio, p. 1.
- Valdés Lakowsky, Vera. 2004. *Tiempo, historia y enseñanza: acercamiento a la metodología del historiador y al estudio del este de Asia*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, p. 175.
- Vargas, Ángel. 2006. "Confirman que un mural de Rivera fue destruido en China". *La Jornada*, 13 de julio, México.
- Venturelli, José. 1955. "Carta a David Alfaro Siqueiros". 11 de octubre. SAPDAF, Fondo David Alfaro Siqueiros, México.
- Williams, Adriana. 2007. "Miguel Covarrubias: Semblanza de un artista culto". En Miguel Covarrubias. *Miguel Covarrubias en México y San Francisco*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología, México, pp. 31-44.
- Zárate, Michael. 2016 "El artista chileno José Venturelli vuelve a Beijing". *China hoy* 4 de julio. En: http://www.chinatoday.mx/cul/CLACE/content/2016-07/04/content_723594.htm. Consultado en mayo de 2018.
- Zhang Yu. 2014. "Mexican Art in China". *Global Times* 27 de agosto. <http://www.globaltimes.cn/content/883794.shtml>. Consultado en mayo de 2018.

冯香生。1957年。《墨西哥绘画选》北京人民美术出版社。

江丰1983年【为和平而斗争的艺术 ‘拉丁美洲艺术作品展览’ 观后感】《江丰艺术论集》北京人民美术58—61页。

西盖罗斯1956年【给苏联画家、雕刻家、版画家的一封信】《美术家通讯》第3期12月26日出版20—22页。

郑胜天2016年【世纪对话的见证——西盖罗斯与王】《雅昌艺术网》12月22日在线咨询: http://news.artron.net/20161222/n895975_1.html Consultado en mayo de 2018.

中国美术家协会，冯香生（记录）1957年【中国美术家和墨西哥画家西盖罗斯座谈】《美术家通讯》第3期12月26日出版13 - 19页。

中国人民对外文化协会1956年《墨西哥版画展览》北京中国人民对外文化协会出版。

SECCIÓN 3

Migraciones y
comunidades

Vigencia del legado chino en la identidad cubana

Yanelda Caridad Acosta Estévez

Introducción

En la conformación de la identidad nacional en Cuba converge un gran mosaico de etnias, a ello contribuyó la convivencia de la migración china en la isla; aquellos *coolies* que entraban en el puerto de La Habana en 1847, arribando después de ciento cuarenta y dos días sobrevivientes de una ingente travesía, marcaron el comienzo de la larga crónica de presencia china cuyo legado de sabiduría, pero también de trabajo, dolor, sacrificio y sangre forman parte de la historia de la complicada espiritualidad cubana.

La autora de la presente investigación con este modesto acercamiento al tema se suma al homenaje que merece la milenaria cultura china que, junto con las rutas de la porcelana, de la seda, de la brújula o de la pólvora, marcó también la ruta del anciano sabio, quien desdoblado en una descendencia múltiple aún reclama el cultivo de las cinco virtudes: bondad, honradez, decoro, sabiduría y fidelidad; como valores universales del deber humano.

Los elementos que se tuvieron en cuenta para establecer la estructura de la presente investigación desde el punto de vista metodológico fueron: 1) Hipótesis, la milenaria cultura china tiene un impacto

positivo en la identidad cubana; 2) Objetivo, divulgar el impacto positivo de la milenaria cultura china en la identidad cubana; 3) Resultados, aportar contenido bibliográfico que contribuya al conocimiento del impacto positivo de la milenaria cultura china en la identidad cubana.

1. Desarrollo

La mayoría de los inmigrantes chinos presentes hoy en Cuba son muy ancianos; arribaron mediante dos procesos migratorios fundamentales durante el siglo XIX y un tercer proceso que abarca las tres primeras décadas del siglo XX (Baltar Rodríguez 1997). Tiempo en el que su descendencia se ha multiplicado y diversificado, formando parte plena de la sociedad cubana contemporánea. Procedían fundamentalmente de diferentes distritos de Cantón: Tai Shan, Sin Jui, Eng Ping, Hoy Ping, Nam Hoy y Shung Shan (García Triana 2003). Entre 1847 y 1883 llegaron chinos de la sureña provincia de Guangdong, *coolies* que fueron destinados a las plantaciones azucareras; otros procedían de California (Jiménez Pastrana 2007), víctimas también de la xenofobia nortea que en su momento denunció José Martí.

Su respuesta a la explotación inhumana a la que fueron sometidos fue participar en las luchas emancipadoras sumándose a la causa del pueblo cubano por su independencia y alcanzaron diversos grados militares en la etapa de 1868-1898. También hubo descendientes de chinos en la lucha de liberación nacional que culminó con el triunfo de la Revolución en 1959.

En las primeras décadas del siglo XX la inmigración desde China crece y se distribuye por toda la isla y fue asentándose en áreas urbanas que, por su condición social de hombres libres y emprendedores comerciantes muy laboriosos, contribuyeron al desarrollo incipiente de la comunidad china en Cuba, con mayor énfasis en la ciudad de La Habana. Practicaban sus tradiciones culturales a través de su amplia capacidad asociativa.

Tiempo en que proliferaron sociedades basadas no sólo en las ancestrales relaciones de parentesco a través del clan patrilineal, que ya era mestizo; sino de acuerdo con las características del nuevo contexto histórico-social que agrupó a los residentes chinos según la procedencia territorial; sus actividades económicas, artísticas y deportivas; ideas políticas públicas o secretas, o por la necesidad de una coordinación nacional.

Crearon la necesaria infraestructura: teatros, bancos, periódicos, hogar de ancianos, farmacias y cementerios. Los preceptos presentes en la cultura milenaria china han trascendido a la nación cubana y mantienen la esencia de los postulados de los maestros fundadores, entre ellos el maestro Confucio, quien defendía la moral basada en el altruismo, el respeto mutuo y la armonía.

En un monumento de granito, situado en la unión de las calles L y Línea 15 en la capital cubana, se perpetúa la memoria de los combatientes chinos que pelearon en las dos guerras de independencia, la de 1868-1878 y la de 1895-1898. Una columna de granito pulido a brillo de espejo se eleva sobre una base del mismo material, que lleva la inscripción: “No hubo un chino cubano traidor. No hubo un chino cubano desertor.”

Cabe destacar la influencia de los filósofos chinos, de sus pensadores y maestros en la formación de valores que hoy se ponen de manifiesto en la República Popular China, fundada el 1° de octubre de 1949. Desde entonces con la sabia conducción de sus dirigentes ha avanzado en su desarrollo, en poco más de seis décadas se ha convertido en una de las mayores economías a nivel global con una sólida base industrial.

En China en este último quinquenio más de 60 millones de personas salieron de la pobreza, extendiéndose la política de apertura y los proyectos para erradicarla, así como elevar el bienestar social y alcanzar un auge económico sano y estable basado en la calidad. Este gigante, además de trabajar para el bienestar de su pueblo en la construcción de un país socialista, moderno y próspero; también brinda su cooperación a las naciones del mundo.

El proyecto de la Franja y la Ruta de la Seda comprende esfuerzos concretos en la protección medioambiental, el ahorro de energía y búsqueda de fuentes limpias; es una alternativa beneficiosa de cooperación frente al creciente proteccionismo de Occidente.

El 14 de mayo de 2017 el presidente Xi Jinping habló en el Foro de la Ruta para la Colaboración Internacional desde el Centro de Convenciones en Pekín (Agencia de noticias Xinhua, 2017); estaban presentes más de 1200 representantes de todo el mundo, entre los que se encontraban los presidentes: de Rusia, Vladímir Putin; de España, Mariano Rajoy; de Chile, Michelle Bachelet; de Argentina, Mauricio Macri; el Primer Ministro de Grecia, Alexis Tsipras y el de Turquía, Recep Tayyip Erdogan. Allí, Xi Jinping, invitó a los presentes en el debate para concertar estrategias en función de una red de desarrollo compartido que cada vez incluya a más pueblos e instó a crear una ruta digital donde la innovación sea el mejor aliado de los planes de crecimiento, así como intensificar la cooperación en sectores claves para los Estados.

En ese contexto, Xi sostuvo que China no copiará ni replicará los modelos de otros países en los cambios que lleve adelante, agregó: “nuestras tradiciones culturales, experiencia histórica y condiciones nacionales únicas determinan que debemos seguir un camino de desarrollo adecuado a nuestras propias características”. Aseveró que las puertas al exterior de esta nación milenaria no se cerrarán sino que se abrirán cada vez más: “la apertura trae progreso, mientras que el autoaislamiento conduce al atraso” expresó.

Posteriormente, en la apertura al XIX Congreso Nacional del Partido Comunista el 18 de octubre del 2017 (Agencia de noticias Xinhua 2017), el propio presidente enfatizó que el país continuará avanzando hacia una sociedad moderna e industrializada, modestamente acomodada y que la presente será una época que verá a China acercarse al escenario principal, y hacer mayores contribuciones a la humanidad.

Xi Jinping recibió el consenso del pueblo para un segundo mandato que comprende desde el 2018 al 2023; decisión reafirmada por su demostrada gestión, su clara visión política donde promueve grandes

proyectos con iniciativas de revitalización nacional en los que ha impulsado la modernización del ejército; una fuerte campaña anticorrupción, la aplicación de políticas medioambientales que permiten reducir los altos niveles de contaminación y proyectos para acabar con la pobreza antes del 2020. En el plano internacional ha emprendido una política proactiva con una diplomacia a nivel mundial, más actuante y participativa, acorde al rol y al aporte de China a las finanzas globales.

Compañías y empresas chinas han establecido más de 50 zonas de cooperación económica y comercial en los países que integran la Ruta (China Today 2017), con una inversión total de \$15 600; lo que supuso \$900 000 dólares estadounidenses (USD) en ingresos fiscales y unos 700 000 puestos de trabajo en los territorios de acogida, según ha precisado el viceministro chino de comercio.

Un aspecto de repercusión en el mercado lo constituye el lanzamiento de la comercialización en yuanes mediante contratos a futuro del petróleo en la Bolsa Internacional de Energía de Shanghái, que se entregarán entre septiembre del 2018 y marzo del 2019; los primeros de su tipo abierto a las inversiones internacionales, establecido en el convenio sc1809 a un precio inicial de 440 yuanes por barril (69,54 USD).

En el 2017, China contribuyó con el 30% del producto interno bruto (PIB) al crecimiento mundial, cerrando con una expansión del 6,9% por la recuperación de las exportaciones y el consumo interno. Además, registró un incremento de las ventas en bienes de consumo de 10,2% y en la producción industrial 6,6%. Su comercio exterior alcanzó un auge en las exportaciones de 7,9% y en las importaciones de 15,9%. En cuanto a la inversión foránea directa fue de un 7,9% superior, lo que es igual a 136 261 millones de dólares.

Mientras que la inversión directa no financiera de China en América Latina (reportó Xinhua), experimentó un crecimiento del 39% y alcanzó los 29 800 millones de dólares en el 2016, además del incremento en volumen, la inversión china obtuvo en la región una mayor diversidad en cuanto a sus campos de destino. Significativas acciones se concretan:

el Primer Foro China-América Latina se efectuó en el 2016 y China organizará el Segundo Foro en el 2019.

El Foro de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) y China, mecanismo establecido para promover la cooperación entre estos dos territorios tan lejanos geográficamente, tuvo en Pekín en el 2015 su primera Reunión Ministerial y el segundo se efectuó, en enero del 2018, en Santiago de Chile (Minrel, 2018). Contó con la presencia de Hugo Martínez, ministro de exteriores de El Salvador, como presidente *pro tempore* de la CELAC y en representación de China, Guang Yi.

En dicho cónclave, durante el período de 2019-2021, se aprobaron documentos encargados de regir los destinos de cooperación mutuos como fue el Plan de Acción, que cuenta con estrategias encabezadas por la Declaración de Santiago, de corte político y con principios consensuados. El anillo de cooperación se consolida en un amplio espectro que comprende colaboración marítima, terrestre, aérea y digital. El jefe de la diplomacia de Chile, Heraldó Muñoz, valoró la importancia del Plan de Acción que incluye inversiones, asesoramientos y reconocimientos de la iniciativa china en la Franja y la Ruta de la Seda.

En el Foro, China se comprometió a prestar especial atención a América Latina y el Caribe, anunciando que su país proporcionará 6000 becas para aumentar el acercamiento multilateral. Guang Yi expresó al diario chileno El Mercurio: “El mensaje está claro, China está dispuesta a seguir tomándolos (a los países de CELAC), como socios prioritarios e importantes.”

António Guterres (El Mundo 2017), secretario general de la Organización de Naciones Unidas (ONU), ha expresado que el proyecto presente en la Ruta alberga muchos de los principios esenciales de la ONU, plasmado en la Agenda de Desarrollo para el 2030, proyecto al que atribuyó gran importancia para la humanidad por el enfoque multilateral y multidimensional que abarca la propuesta china.

Esta nación promueve el intercambio y la comunicación al potenciar en su territorio el aprendizaje del español y el portugués. Chang

Fuliang (Periódico Granma 2017), vicedecano de la Facultad de Filología Española y Portuguesa en la Universidad de Estudios Extranjeros de Pekín, afirma que está en ascenso la enseñanza de las lenguas ibéricas en China; y según datos del Ministerio de Educación chino, 30 000 alumnos están registrados oficialmente en el estudio del idioma español en más de 100 universidades del país. Inma González Puy, directora del Instituto Cervantes de Pekín, ha expresado que miles de personas en China se acercan al español, interesados en la diversidad de acentos y en la cultura. En el ciclo lectivo del 2016 el instituto culminó el año académico con más de 5 000 matriculados.

Además de impartir el idioma español en las universidades, el Ministerio de Educación de China lo incluye en la enseñanza secundaria (Agencia de noticias Xinhua 2017). Wang Zhan, jefe del grupo de expertos que dirige la revisión de programas, expresó que la ampliación de la enseñanza de idiomas extranjeros en las escuelas secundarias responde a la creciente demanda de intercambios internacionales.

En China, también se conoce y publica literatura de autores latinoamericanos (Periódico Granma, 2017). Lou Yu, investigadora de la Academia de Ciencias Sociales de China, manifiesta que en el período 2013-2017 se publicaron 355 títulos de esos autores. La primera obra literaria de la región traducida al mandarín fue *Que despierte el leñador*, de Pablo Neruda. *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez es la más reeditada y de Cuba se destacan las ediciones de Nicolás Guillén.

Ese intercambio, pueblo a pueblo, permite promover el idioma y la cultura de esa milenaria nación. Los 550 institutos Confucio, diseminados por el mundo, difunden el mandarín que es cada vez más estudiado por las puertas que abre hacia el diálogo y al entendimiento mutuo. Estos centros también transmiten otros elementos de la cultura y tradición china; mediante un sistema paralelo a las clases conformado por concursos, talleres, seminarios, cursos y conferencias.

El Instituto Confucio (孔子学院), que en Cuba pertenece a la Universidad de la Habana, es el único centro docente del país que imparte lengua china con profesores nativos. En el instituto reciben el

idioma chino estudiantes universitarios, educandos de secundaria y preuniversitario, asimismo, empleados de casi todos los organismos de la administración del Estado que tienen proyectos de cooperación con China. Se imparte un curso anual de perfeccionamiento en la metodología de la enseñanza de la lengua china, dirigido esencialmente a personas con interés de ejercer la docencia, en el cual involucran a un grupo de estudiantes aventajados en el idioma. Aquí se mantiene el intercambio con la comunidad: se formó un coro que canta en los dos idiomas; se ofrecen cursos de caligrafía china, de corte de papel y de medicina tradicional; se transmiten elementos de la cultura y tradición china; además se atiende la preservación, rescate y desarrollo de la memoria histórica de los descendientes chinos en Cuba.

En el año 2014 el presidente la República Popular China, Xi Jinping visitó la nación cubana, mientras que en el 2016 lo hizo el ministro Li Keqiang. La amistad y cooperación entre los gobiernos, partidos y pueblos de Cuba y China propician elevar los vínculos económicos; actualmente, es el segundo socio comercial de Cuba. Durante la estancia en Cuba del Primer Ministro Chino se firmaron 12 acuerdos (Periódico Granma 2017) para aumentar la cooperación entre ambas naciones en materia de energía renovable, investigaciones médicas, informática, desarrollo industrial, seguridad aduanera, colaboración bancaria y financiera, así como para la protección del medioambiente e intercambio cultural.

Al efectuarse en Cuba en el 2018 el evento cultural de La Feria Internacional del Libro (Periódico Trabajadores 2018), la República Popular China tuvo gran protagonismo al participar como país invitado de honor. En la Fortaleza San Carlos de la Cabaña, sede principal de la feria, se expusieron más de 7 000 ejemplares en 300 títulos de autores chinos, entre los cuales se encontraban: *Xi Jinping contando historias* y *Artículos de Xi Jinping en el diario de Zhejiang*.

Los lectores cubanos mostraron interés por acercarse más a la literatura china y conocer acerca del pensamiento y la gestión de su máximo

líder político en la conducción de una sociedad que se propone legar una gran Revolución Socialista Moderna.

Ya el lector cubano había recibido publicaciones chinas. En el 2013, la Editorial de Arte y Literatura de Cuba publicó la novela de Liu Zhenyun: *Teléfono móvil*, que impresionó gratamente; en el marco de la feria del 2018 la propia editorial entregó su segunda edición.

Otra novela de Liu Zhenyun bien acogida en el 2018 en ese mismo recinto ferial fue: *La palabra que vale por diez mil*, obra ganadora del premio Mao Dun en el 2011, la cual en esta ocasión llegó a la feria publicada por la casa mexicana Siglo XXI. En el marco de la Feria, la Biblioteca Nacional de Cuba, José Martí y el Buró de Edición y Publicación de Lenguas Extranjeras de China, acordaron que China donaría a la biblioteca los 300 títulos expuestos para el disfrute y conocimiento de los lectores cubanos. También se acordó que la Editorial Nuevo Milenio de Cuba publicará el volumen *Xi Jinping contando historias*.

Zhou Huilin, viceministro de la administración, publicaciones, radio, cine y televisión estatal de la prensa de China estuvo presente, se suscribieron convenios referidos a la integración de la editora cubana Nuevo Milenio; al proyecto internacional de publicaciones académicas chinas liderado por la Universidad de Renmin, denominado la Franja y la Ruta; y el que establece en La Habana la oficina editorial internacional de la Corporación; Traducción y Publicación de China (CTPC), proyecto en el que participa dicha entidad, la Editorial de la Universidad de la Habana y el Instituto Confucio.

Cuando en Cuba leemos un libro producido por un escritor chino, cuando escuchamos música de ese país o cuando indagamos en las enseñanzas de los grandes maestros chinos, a muchos cubanos nos parecen cercanos sus axiomas, ya que la influencia china está muy marcada en procesos culturales que se han ido conformando y están presentes en la vida cotidiana del cubano, de lo que apenas son ejemplos puntuales:

La medicina (Acosta Estévez 2017), que comienza a llegar a Cuba en el siglo XIX con los primeros labradores, fundamentalmente de

la etnia cantonesa, que aportan sus conocimientos en medicina tradicional. A mediados del siglo XIX arriban al país médicos botánicos; en La Habana, Kan Shi Kom disfrutó de gran prestigio. En Manzanillo Liborio; Wong, cuyo verdadero nombre era Wong Seng, fue héroe de la Guerra de los Diez Años (1868-1878). Se incorporó al Ejército Libertador desde comienzos de la contienda y se mantuvo junto a las fuerzas del Mayor General Antonio Maceo en la Protesta de Baraguá.

El más conocido de los médicos botánicos chinos en Cuba desde 1854 se domicilió en La Habana, Juan Cham-Bom-Biá, el habla popular cubana lo transformó en *Chambombián*. En su ejercicio aplicaba medicamentos preparados por él con plantas medicinales. Por sus indiscutibles conocimientos sobre las plantas medicinales de Cuba, clara inteligencia, habilidad en el diagnóstico clínico y por sus tantas veces probados desprendimiento y desinterés económico, además, por su profundo amor a la humanidad. El célebre médico botánico chino Juan Chambombián se ganó un lugar único en la historia de la práctica médica empírica en nuestro país.

La transmisión transgeneracional de conocimientos, habilidades y hábitos arraigados en la cultura china respecto las plantas medicinales y sus disímiles aplicaciones como remedios para combatir o prevenir enfermedades, ha contribuido al enriquecimiento y uso de la herbolaria medicinal en Cuba.

La cultura alimentaria, al inicio en pequeños restaurantes chinos, en Cuba llamados fondas, ha tenido un progresivo arraigo en la cultura culinaria cubana hasta la actualidad con platos que han llegado hasta nuestros días; tal como el arroz frito, la mariposita china, el *chop suey* y el bistecito chino. También verduras como la acelga, col, habichuela, pepino y apio, además del consumo de otros ingredientes; el sillao (salsa china), calabaza, jengibre, cilantro, cebollinos y el ajo porro.

Las frutas, entre ellas la naranja china de la que reportan diecinueve variedades en esta isla y la tradición oral ostenta sus pregones como "...naranja de china dulce...!"; el mamoncillo chino, del que se conocen

dos especies; el aceite chino de uso industrial y la canela china; en la que se funde lo ornamental, aromático y medicinal.

El deporte está presente en varios juegos de mesa, entre ellos el parchís y los palitos chinos. También en la confección y práctica de empinar papalotes con disímiles formas y colorido. En disciplinas marciales; modalidades de amplia demandada por pequeños, jóvenes, adultos y personas de la tercera edad.

En la actualidad, existen en Cuba varias academias y centros donde se imparten artes marciales; entre ellas el Wushu, del que existe una escuela cubana producto de experiencias y conocimientos adquiridos adaptados a nuestra realidad. El Qi Gong, deporte que se relaciona con la práctica de la medicina tradicional china con objetivos orientados al mantenimiento de la salud y su origen se sitúa en 1955, relacionado con la apertura de un hospital en Tangshan, China. Es practicado por el grupo comunitario La Colina, ubicado en la barriada del Vedado en la Habana, donde se imparten clases semanalmente con finalidad terapéutica apto para todas las edades especialmente ancianos, allí el promedio de edad de los alumnos es de 60 años.

El idioma (Acosta Estévez 2016). La influencia cultural de China es significativa, existen una serie de expresiones utilizadas en la comunicación cotidiana; entre ellas “Ponerla en China” (Situar en una posición difícil), “Quedarse en China” (No entender), “Tienes un chino detrás, no lo salva ni el médico chino” (mala suerte) (alusión a una persona que su gravedad es tal que ni el mejor médico puede curar).

La religión. Como parte del sincretismo y multiplicidad de la formación de la religión en el cubano, existen personas que veneran a Guang Kong, pero aquí generalmente se conoce como *Sanfancón*. Es común observar en hogares cubanos la representación ornamental o religiosa de uno o varios budas. Flores; entre ellas las violetas chinas, conocidas también como *miento chino*, que matizan con su delicado azul una representación de la meditación y lo celestial. Bailes y danzas, la existencia y uso de instrumentos musicales y fuegos artificiales. Aquí cuentan los tambores Cu, la cajita china, presente en conjuntos de la

música popular tradicional; y la corneta china, esta última distingue la Conga Santiaguera cubana. La danza de origen china más conocida en Cuba es, sin duda, la danza del león; que cada año forma parte de los festejos del carnaval de La Habana y los fuegos artificiales que amenizan festejos en todo el país.

El barrio chino habanero forma parte del patrimonio cultural de la nación cubana, allí convergen múltiples fiestas y celebraciones chino-cubanas. Es una tradición en China celebrar el año nuevo lunar o Fiesta de Primavera, festejos que se enmarcan entre el 21 de enero y el 20 de febrero del calendario occidental; esas fiestas que surgieron de culturas milenarias también se han hecho presentes en la realidad cubana. En Cuba, además de la tradicional fiesta del 31 de Diciembre, donde se come cerdo asado, yuca y arroz congrí, los cubanos hemos adoptado esta usanza y celebramos junto a los asiáticos en la isla la llegada del año lunar, costumbre que fue adquirida de la emigración china y se expandió por toda la geografía nacional, donde presenta su singular colorido y ambiente familiar que une en esta tierra la historia y la cultura china

2. Conclusiones.

La autora, en cuyos genes está la presencia china, considera que en el complejo contexto en que se desarrolla el siglo XXI en el que convergen las más variadas crisis: financiera, económica, ambiental y de valores morales; la postura de China emerge como un proyecto viable, emprendedor y posible que tendrá frutos en la medida que cada país contribuya a su realización y perfectibilidad.

Es necesario aumentar la institucionalización del estudio del idioma chino en Cuba. Mientras que en China el español es una carrera universitaria, en Cuba no alcanza el estatus de carrera acreditada por la educación superior. La presencia china en la cultura cubana se estudia y promociona en Cuba; sus preceptos milenarios han trascen-

dido a la nación cubana, su trabajo, dolor, sacrificio y sangre forman parte de la historia de la complicada espiritualidad cubana; mantiene la esencia su legado de sabiduría, con un impacto positivo en la identidad cubana.

En definitiva, somos mejores líderes y mejores seres humanos; tenemos la sensibilidad de interpretar, interiorizar y llevar a vías de hecho lo mejor de la filosofía y los valores que de alguna manera hemos heredado de nuestros antecesores en este gran *ajiacó* que constituye la identidad cubana, latinoamericana y caribeña.

Invito a incorporar el sentir de esta frase del gran sabio Confucio a la cotidianidad de nuestras vidas: “¿Me preguntas por qué compro arroz y flores? Compro arroz para vivir y flores para tener algo porqué vivir.”

Bibliografía

- Acosta, Estévez y Yanelda Caridad. 2016. *Mensaje a los jóvenes*. Cuba: Primer Lugar Concurso Universidad de la Habana Instituto Confucio.
- Acosta Estévez Yanelda Caridad. 2017. *China, un Proyecto de paz y beneficio para las naciones*. Argentina: Universidad de la Plata II Jornada Iberoamericana de Estudios Chinos.
- Acosta Estévez Yanelda Caridad. 2017. *Un acercamiento a la universalidad y vigencia del legado de la medicina tradicional China*. Cuba: Jornada Comunitaria Científico-Cultural Barrio Chino 2017.
- Baltar Rodríguez, José. 1997. *Los Chinos en Cuba, apuntes etnográficos*. Cuba: Fundación Fernando Ortiz.Chineseembassy. 2014. En: [<http://cu.chineseembassy.org/esp/sgxx/sgxw/t1400326.htm/>]. Consultado en septiembre de 2015.
- Embajada de la República Popular China en la República de Cuba. 2016. En: [<http://cu.chineseembassy.org/esp/sgxx/sgxw/t1405854.htm/>]. Consultado en enero de 2017.

- Feria del Libro 2018: más de 600 novedades literarias en venta... 2018. <http://www.trabajadores.cu/20180123/feria-del-libro-2018-mas-600-novedades-literarias-ve...> Consultado en febrero de 2018.
- Foro China-CELAC (Estados Latinoamericanos y Caribeños). 2018. En: [http://www.chinacelacforum.org/esp/lttd_2/t1528282.htm]. Consultado en febrero de 2018.
- García Triana, Mauro. 2003. *Los chinos de cuba y los nexos entre las dos naciones*. Cuba: Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas.
- Granma. 2017. En: [<https://www.granma.cu/...10.../china-vive-un-boom-latinoamericano-03-10-2017-21-10-48>]. Consultado en diciembre de 2017.
- Granma. 2016a. En: [<http://www.granma.cu/cuba/2016-09-26/culmino-primer-ministro-chino-li-keqiang-exitosa-visita-a-cuba-26-09-2016-11-09-08>]. Consultado en noviembre de 2016.
- Granma. 2016b. En: [<http://www.granma.cu/...15/la-contribucion-de-china-a-la-economia-mundial-15-09-2016-1>]. Consultado en noviembre de 2016.
- Jiménez Pastrana, Juan. 2007. *Los chinos en la historia de Cuba, (1847-1930)*. Cuba: Ediciones Políticas.
- Le Riverand Bruzone, Julio. 1982. *Historia de la Nación Cubana*. Cuba: Ed. Pueblo y Educación.
- Martínez Cortés, Ignacio. 2013. *América Latina y el Caribe-China. Relaciones políticas e internacionales*. México: Red ALC-China. Cechimex /UNAM.
- Minrel. 2018. En: [https://minrel.gob.cl/minrel/.../cuenta_p_blica_2014_2018_documento_final_.pdf]. Consultado en marzo de 2018.
- Mundo del sur. 2014. En: [<https://mundodelsur.wordpress.com/2014/04/28/china-y-celac-son-socios-naturales-segun-canciller-chino/>]. Consultado en octubre de 2016.
- ONU (Organización de Naciones Unidas). 2017. En: [<https://elcomercio.pe/mundo/.../onu-mundo-actual-garantiza-paz-prosperidad-420196>]. Consultado en julio de 2017.

- Pérez de la Riva, Juan. 2000. *Los Culíes Chinos en Cuba (1847-1880). Contribución al estudio de la inmigración contratada en el Caribe*. Cuba: Ed. Ciencias Sociales.
- Política China Org. 2017. En: [<https://www.politica-china.org/wp-content/plugins/download-attachments/.../download.php?id...>]. Consultado en julio de 2017.
- SELA (Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe). 2016. *Evolución reciente de las relaciones económicas entre la República Popular China y América Latina y el Caribe. Mecanismos institucionales y de cooperación para su fortalecimiento*. Venezuela: SELA.
- Spanish People Daily. 2017. En: [<http://spanish.peopledaily.com.cn/n3/2017/1018/c31621-9281394.html>]. Consultado en enero de 2018.
- Telesurtv. 2017. En: [<https://www.telesurtv.net/.../China-logra-integracion-con-iniciativa-de-la-Franja-y-la-R...>]. Consultado en diciembre de 2017.
- Xinhua. 2018. En: [http://spanish.xinhuanet.com/2018-01/17/c_136902459.htm]. Consultado en febrero de 2018.
- Xinhua. 2017. En: [http://spanish.xinhuanet.com/china/2017-10/18/c_136687907.htm]. Consultado en diciembre de 2017.

Historia y características de las migraciones chinas hacia Argentina

Luciana Denardi

Introducción

Argentina se ha caracterizado, desde los inicios de la nación, como un país de inmigración. La –relativamente– escasa población, en contraste a la gran cantidad de kilómetros cuadrados de extensión del país, generó que gobiernos del siglo XIX fomentaran la inmigración desde Europa con el objetivo de “poblar el país”. Desde entonces, Argentina ha recibido múltiples grupos migrantes de diferentes latitudes, que se explican por los procesos tanto en los lugares de origen como en las condiciones geográficas, económicas y políticas locales.

Es decir, migrantes latinoamericanos llegaron a Argentina al producirse violentos procesos políticos en sus lugares de origen, como el caso de Perú y Paraguay. En la década de 1990, la Ley de Convertibilidad¹ fue un gran incentivo para la llegada de migrantes de Bolivia, ya que les permitía ganar en dólares. Desde 2004 en adelante, la implementación

1 Estableció el tipo de cambio \$1 = USD1

de la nueva Ley Migratoria² argentina, la posicionó como un lugar en el que “ser legal es sencillo” para migrantes del MERCOSUR. Esta facilidad, más la crisis venezolana, implicó desde 2012 en adelante la llegada de alrededor de 70 mil migrantes por año (Denardi 2017b). De la misma manera, procesos como la crisis de 2001 en Argentina generó un cambio inusitado: el país dejó de ser un lugar de inmigración para convertirse en una de emigración (Courtis y Pacecca 2007). Tanto migrantes como argentinos buscaron nuevos horizontes o retornaron a sus lugares de origen por la crisis.

La migración china hacia Argentina no escapa a esos vaivenes. Data ya de varios años y responde, en parte, a los condicionamientos políticos y económicos tanto de China como de Argentina. En la actualidad, se calcula que está compuesta por más de 200 mil personas (Denardi 2017). Esto significa que es el cuarto colectivo migratorio en cantidad de personas y el primero de países no limítrofes.

Sería un error considerar que dicha migración es un conjunto uniforme de personas del mismo origen, con los mismos objetivos y posibilidades; y que, por tanto, transitó el mismo proceso migratorio.

Las primeras académicas en investigar a la migración china en Buenos Aires (Trejos y Chiang 2012; Bogado Bordázar 2002) identificaban 3 períodos migratorios: el primero, va desde 1894 o 1914 a 1949; el segundo, en la década de 1980 y el tercero, en la década de 1990. En este artículo intentaré dar cuenta de las diferencias hacia el interior de

2 En enero de 2004, durante el gobierno de Néstor Kirchner, entró en vigencia una nueva ley de migraciones (25.871). Esta supuso un cambio en la manera de concebir al migrante: de una concepción del migrante como amenaza a la seguridad nacional se pasó a una concepción del migrante como sujeto de derecho. En este sentido, se incluyeron una serie de artículos que garantizan el debido proceso judicial en el marco de los procedimientos migratorios, en especial en materia de expulsión. Además se estableció que las autoridades migratorias implementen facilidades para regularizar la situación migratoria.

la diáspora³ china en Argentina, centrándome en estos dos últimos períodos y abriendo la posibilidad a pensar un cuarto a partir de 2004.

Para dar cuenta de ello, en las páginas siguientes analizaré los contextos de salida de los grupos migratorios, indagaré las razones por las cuales los migrantes tomaron la decisión de migrar y eligieron a Argentina como lugar de destino; y finalmente, describiré las principales actividades laborales y sociales de los grupos migratorios estudiados. Todo esto me permitirá analizar las similitudes y diferencias del proceso migratorio de ambos grupos para evidenciar que estamos en presencia de una diversidad de migraciones chinas.

1. Migraciones chinas hacia Argentina

La migración de los chinos de Taiwán hacia Argentina comenzó a fines de la década de 1970 y principios de 1980. Arribaban al país con dólares en una etapa de devaluación del peso en un 400%, lo que les facilitó la compra de inmuebles y la instalación de comercios (Bogado Bordázar, 2002; González Lebrero, 2011:136). Como –en su mayoría– se trataba de familias con hijos de entre 5 y 12 años, los migrantes necesitaron rápidamente crear asociaciones para transmitirles la cultura y el idioma a los más pequeños. Así, se fundaron escuelas e iglesias en lo que se denominó Calle Taiwán; y luego se transformaría en Barrio Chino de Buenos Aires. Los descendientes asistieron a escuelas argentinas en donde de a poco, o de manera abrupta, comenzaron a conocer no sólo el idioma sino de comprender las lógicas sociales locales. La universidad pública y gratuita de calidad que caracteriza a la Argentina,

3 Entiendo a la diáspora como una “configuración cultural transnacional” (Grimson 2011: 146) es decir, un espacio de heterogeneidad articulado cuyos elementos necesarios son una identificación compartida. Así, se hace referencia a las raíces lo que pone en relieve el territorio como entidad simbólica sobre el cual se construye un imaginario asentado en la producción de la preservación de la cultura, y el establecimiento de vínculos más o menos fluidos entre los grupos ubicados en diferentes países a través de diferentes asociaciones (Grimson 2011:145 y Mera 2010:5).

desde hace varias décadas, permitió que estos migrantes estudien profesiones con las que insertarse en la sociedad: médicos, biólogos, ingenieros en sistemas, etc. Varios de ellos se dedicaron a la traducción, en el sentido literal del término, ejerciendo como intérpretes y profesores de chino, y en el sentido figurado: fueron los encargados de traducir los modos argentinos a sus padres y de traducir los modos chinos a los locales, ya que conocían ambos idiomas y formas de desempeñarse

Respecto a la migración proveniente de la República Popular China (RPC), Bogado Bordázar (2002) y Pacceca y Courtis (2008) afirman que desde 1990 a 1999 se dio un importante flujo hacia Argentina. Estos migrantes –en parte– eran familiares de los taiwaneses ya establecidos en el país, quienes realizaban “llamados” para poder reunirse.

Luego de la crisis argentina, que tuvo su punto culmine en diciembre de 2001, muchos migrantes decidieron buscar nuevos destinos, por lo que la migración china y taiwanesa pasó de cerca de 45.000 a 20.000 personas.

Desde 2004 se incrementó nuevamente, coincidiendo o influenciado por la recuperación económica argentina. En este periodo se dio la ola más importante de migrantes chinos. En 2007, fuentes extraoficiales calculaban en 120.000 la cifra de personas de origen chino en Argentina, distribuidos en las principales ciudades del país, fundamentalmente CABA y conurbano bonaerense, Córdoba, Mendoza, Tucumán, Mar del Plata, Rosario y La Plata⁴ (Zhang Tuo 2007)⁵. En 2014, mis consultantes brindaban las siguientes cifras que según ellos se mantienen a la actualidad: 12 mil taiwaneses, 200.000 chinos registrados y 100.000

4 Alejandra Pappier (2011) hace alusión a una pequeña cantidad de migrantes en Jujuy, Chaco y Santa Cruz.

5 Los datos oficiales provenientes de INDEC o de la Dirección de Migración, distan mucho de los que pueden brindar la Embajada de RPC, la Oficina Comercial de Taiwán o las grandes Cámaras que nuclean a los migrantes. Según los datos del último censo nacional, del año 2010 cuya sistematización ha sido publicada en 2012 (Indec 2012) de los casi dos millones de personas nacidas en el extranjero que residen en Argentina (cerca del 1.4% de la población total), el 0.5% son de origen chino. De los datos relevados, en total se computa la presencia de ocho mil chinos nacidos en el extranjero y dos mil ochocientos taiwaneses (Indec 2012:96).

más no registrados. En la actualidad, si bien la llegada de chinos no se ha detenido, si tiene un volumen mucho menor.

Esta migración estuvo compuesta por parejas jóvenes. Varias enviaron a sus hijos con sus abuelos en China y muchas otras, con el tiempo, lograron reunir a la familia en Argentina. Los descendientes se incorporaron en la escuela argentina, en donde muchos de ellos tuvieron su primer encuentro con el español. La mayoría de los migrantes chinos afirman que no tienen tiempo para nada excepto para trabajar, por lo que no participan de asociaciones. Se encuentran algunos colegios chinos e iglesias pero menos en comparación a los de taiwaneses. La actividad laboral está monopolizada por comercios: bazares, lavaderos de ropa, venta de comida al peso y, en su gran mayoría, supermercados.

1.1 Contextos de salida

La historia de la isla de Taiwán es una sucesión de diversas empresas colonizadoras. En primer lugar, la piratería holandesa a fines del siglo XVI, cuando las dinastías chinas no mostraban interés por la isla (Lu 2010: 29), para Taiwán y sus habitantes esto significó: la introducción de nuevas formas capitalistas de trabajo, nuevas tecnologías que permitieron el aprovechamiento de su geografía, alfabetización y el cristianismo que convirtieron a los nativos de Taiwán en una colonia de base agraria.

En 1660, la dinastía Ming echó a los holandeses con el objetivo de sinizar a la población. Veinticinco años más tarde, la isla sería anexada a China como parte de la provincia de Fujian.

Tras varios intentos fallidos de invasión por parte de Japón y Francia, en 1895 una debilitada dinastía Qing le cedió Taiwán a Japón. Le siguieron 50 años de dominación japonesa, en los cuales se dio un fuerte proceso modernizador de la isla con el fin de introducirla a la economía del imperio nipón.

En 1919, comenzó el proceso de asimilación de los taiwaneses a la cultura japonesa promoviéndose la enseñanza del idioma, obligándolos a adoptar el estilo de vida japonés en cuanto a vestimenta, arquitectura y religión. El final de la Segunda Guerra Mundial significaría el fin del tratado de cesión y del proceso de niponización. En 1949, se instauró en China continental la República Popular China (RPC) liderada por Mao Ze Dong, y a Taiwán se trasladaron dos millones de refugiados chinos, anticomunistas y nacionalistas. Ambos sectores de la población de la isla bogaban por la reunificación aunque le otorgaban sentidos muy diferentes: Para los taiwaneses, se trataba de un regreso a China; para el Kuomintang⁶ se trataba de una reconquista del territorio chino que estaba en manos enemigas (Lu 2010:71).

La iniciativa del Kuomintang fue extirpar la herencia japonesa y convertir a Taiwán en la “reserva espiritual de China”. Las diferencias entre chinos y taiwaneses no tardaron en acrecentarse. Fueron divididos en dos grupos: los *bensheng ren* –gente de esta provincia– y *wai sheng ren* –gente de fuera de esta provincia–. El gobierno de Taiwán generó un sistema represivo que ha cobrado muchas vidas –se estima entre 8.000 y 20.000–. Al mismo tiempo, se impuso la obligatoriedad de hablar chino mandarín, prohibiendo el dialecto taiwanés, y se elevó socialmente todo lo relacionado a lo chino. En las décadas siguientes, la represión y persecución se acrecentó hacia la década del 80.

Actualmente, la RPC no acepta la independencia de Taiwán, sino que la considera una provincia más con un régimen político y económico diferente⁷. Taiwán se autoproclama provincia autónoma en la que rige un sistema político democrático, con pluralismo partidario. Se produce también una ruptura a nivel lingüístico, ya que en China continental comienzan a utilizar el “chino simplificado” y en Taiwán continúan escribiendo el chino mandarín “tradicional”. Sea por intentos de

6 *Kuo-min-tang*, significa literalmente “Partido Nacionalista Chino”. Fue fundado tras la Revolución de Xinhai de 1911.

7 Los chinos continentales utilizan la frase “*Un país, dos sistemas*” para referirse a esta cuestión. Para ampliar este tema, ver: Pinheiro Machado (2010).

omisión, de fusión, o de diferenciación, la cuestión Taiwán se cuela en los repertorios de los migrantes.

Los migrantes chinos de la RPC provienen en su mayoría de Fujian⁸, una provincia costera ubicada al sudeste de China. Las cadenas montañosas de la región le impidieron la conexión con el resto del país e impulsaron a sus pobladores a la actividad pesquera. Con la *Go Out Policy* (走出去战略), que comenzó a implementarse a partir de la década de 1980. Fujian se convirtió en una zona económica exclusiva a partir de lo cual recibió grandes inversiones de chinos de ultramar y taiwaneses. Esto llevó a muchos residentes de la región a migrar para maximizar su actividad comercial y sus ganancias, fundamentalmente a Estados Unidos desde la década de los 80. Existen pueblos fujianeses, en donde el 85% de los hogares tiene al menos un miembro en otro país. A los sectores más acomodados, les siguieron otros con menores ingresos influenciados por el imaginario construido sobre el migrante exitoso. Algunos informes de investigadores que han realizado trabajo de campo en Fujian (Chu 2006; Pieke 2004; Thuno y Pieke 2005), explican que el dinero que podía ganarse durante un mes en el exterior superaba ampliamente lo que podía ganarse en un año en Fujian. Esto lleva a algunos autores a afirmar que existe una “cultura migratoria” en esta región.

En Argentina se construyen diferentes discursos alrededor de la “Mafia china”. Si bien existe una organización vinculada a la trata de personas, ésta no es la única manera de migrar. Existen alternativas que, dependiendo del dinero disponible y del conocimiento previo del migrante, han sido más o menos accesibles. Por un lado, aquellos que tenían un buen pasar económico, pudieron costear la aventura con sus propios recursos. Otros han utilizado los servicios de *brokers*, quienes les ofrecieron una alternativa más organizada para llegar a lugares de más difícil acceso. También existen casos en los que los migrantes

8 También es posible encontrar migrantes oriundos de otras regiones chinas.

recibieron la ayuda de parientes y vecinos, dinero que después debía ser devuelto una vez llegados a destino.

1.2 Razones por las que deciden migrar y eligen Argentina

La mayoría de las familias taiwanesas llegaron con el fin de la última dictadura en Argentina. Muchos migrantes recuerdan haber llegado a Argentina en plena guerra con Malvinas, es decir, en plena debacle de la dictadura militar. Las familias taiwanesas escapaban del miedo a la guerra o expansión de China sobre Taiwán. Otras de las razones por las que los taiwaneses decidieron migrar tienen que ver con la alta densidad poblacional de la isla, que motivó la salida de familias enteras buscando lugares más seguros, menos contaminados, que mejoraran su calidad de vida.

A principios de los años 90 se puso en marcha el Plan de Convertibilidad, que estableció la paridad cambiaria de la moneda argentina con el dólar estadounidense –para detener la inflación– (González Lebrero 2011: 142). Este plan dio la oportunidad a los migrantes a “ganar en dólares”, lo que se convirtió en un fuerte aliciente para permanecer en el país. Paralelamente, durante la década de los años 80 y 90, el Estado chino ha promovido políticas para que los migrantes retornen a su país de origen, lo cual se percibe como un factor más para comprender la predominancia de los taiwaneses en este periodo (Guerra Zamponi 2010). Sin embargo, Bogado Bordázar (2002) y Pacceca y Courtis (2007) afirman que desde 1990 a 1999, se dio un importante flujo de migrantes chinos hacia Argentina. Mayoritariamente, llegan sin capital aunque con grandes expectativas de progreso económico; eligen Argentina por considerarlo un país “seguro” y por la situación de crecimiento económico de la que gozó el país hasta 1997. Desde 1997, la crisis económica empezó a profundizarse, luego se sumó la

crisis política que incluyó la renuncia del presidente Fernando De La Rúa en diciembre de 2001.

La reactivación se dio desde 2003, cuando la devaluación del peso trajo beneficios a las exportaciones argentinas y el precio internacional de la soja aumentó. En este periodo, Argentina pasó de ser un país de inmigración a uno de emigración (Courtis y Pacecca 2007) por la gran cantidad de argentinos viajando hacia Europa y Estados Unidos en su mayoría. En Argentina se aprobó la Ley 25.871, presentada como un “nuevo paradigma” migratorio al proclamar que migrar es un derecho humano, y así dejar atrás la Ley Videla, bajo la cual la imposición de obstáculos al acceso a la residencia legal constituyó la regla (Nicolao 2010). Mientras que las antiguas leyes tenían al migrante europeo como foco (Gavazzo 2012), la nueva ley reconoce explícitamente a los migrantes regionales (Courtis y Pacecca 2007), sin embargo, pareciera haber un vacío respecto a las migraciones asiáticas.

En este periodo se dio una cuarta ola de migrantes chinos a partir del año 2004 y 2005. Según un consultante, los taiwaneses hacen el proceso contrario a los chinos: luego de la crisis de 2001, los primeros empiezan a emprender viaje desde Argentina a Estados Unidos, o Taiwán. Esta merma se explica en el trabajo de Bernardo Trejos y Lan Hung Nora Chiang (2012): por las mejores oportunidades de trabajo que los jóvenes inmigrantes encuentran dado el boom de las economías de RPC y Taiwán, y el deseo de reunirse con sus familiares o la necesidad de cuidar de sus padres. Pero mis consultantes afirman que “la inseguridad” y la “inestabilidad” en Argentina, produjeron que muchos *paisanos*⁹ hayan tomado la decisión de irse del país.

9 De esta manera los taiwaneses denominan a aquellos migrantes que provienen de la misma tierra.

1.3 Actividades laborales y sociales

Existe una variedad de labores desarrolladas por los migrantes chinos tanto de Taiwán como de RPC. Por un lado, los migrantes taiwaneses llevan más de 40 años en Argentina; lo que les ha permitido transitar instancias educativas para ser profesionales de la salud, la educación, los sistemas informáticos. Por otro lado, la expansión de la economía china en Argentina ha incluido la llegada de migrantes temporarios de diversas profesiones: abogados, administradores de empresas, ingenieros. Sin embargo, ya sea por uno u otro motivo, la diversificación de profesiones es cada vez mayor y la integración a la sociedad argentina es desigual. En el caso de los chinos de Taiwán, está más avanzada ya que los chinos de RPC se mantienen confinados en empresas chinas.

Vale la pena dar algunas precisiones más. En primer lugar, se encuentran los pequeños y medianos comerciantes taiwaneses; aquellos que al llegar al país compraron un fondo de comercio o instalaron almacenes, supermercados, verdulerías, casas de revelados de fotos, entre otras actividades que no requirieran utilizar el español. Algunos de ellos, han legado a sus hijos los negocios. Otros descendientes abrieron nuevos comercios en ramas como: la computación, la venta de comida y vinerías. Las actividades de estos comerciantes se limitan a la ciudad en la que residen. También, es posible dar con algunas empresas de propietarios taiwaneses que participan en “ferias” de Taiwán, en donde ofrecen productos elaborados en Argentina. Estos empresarios tienen algunas dificultades que surgen, principalmente, del nulo reconocimiento argentino de la autonomía taiwanesa, y que para evitarlas, se integran en asociaciones de escasas prácticas transnacionales. Las prácticas transnacionales más fuertes de los migrantes taiwaneses se realizan en el ámbito cultural y educativo (Grimson, Ng y Denardi 2016).

Entre los chinos de RPC las actividades comerciales dividen a los migrantes en dos grupos. Por un lado: los supermercadistas, restaurantes y venta de artículos importados. Durante la década de los 90, muchos migrantes chinos llegaron a Argentina gracias a los “llamados”

que realizaban los que ya estaban residiendo en nuestro país; de sus parientes que aún residían en China o Taiwán. En esta década, proliferaron los restaurantes Tenedor Libre¹⁰ (propiedad de migrantes chinos). Alrededor de 1995, comienzan a abrirse los primeros supermercados, que a partir del año 2004, con el incremento de la migración, cobraron notoriedad por la gran cantidad de locales y los precios bajos y largas jornadas de trabajo que incluían sábados, domingos y feriados. Esta actividad es el principal medio de inserción económica de los migrantes y tuvo dos consecuencias fundamentales en la organización de la comunidad china en Argentina: 1) Generó una dispersión urbana de la “comunidad”. Actualmente, encontramos supermercados cuyos dueños son de origen chino cada tres cuadras en todos los barrios de la CABA, extendiéndose a las principales ciudades argentinas. 2) Como consecuencia de lo primero, la mayoría de los migrantes no vive en el Barrio Chino, sino en las zonas donde instalan sus comercios.

Con un poco menos de densidad, pero abarcando toda la ciudad, se pueden encontrar negocios de ventas de productos importados *made in China*: artículos de librería, juguetes, ropa interior, ropa típica china como *qi paos* –vestidos–, sombrillas, adornos para el hogar, sahumerios, figuras de Buda, maquillajes, artículos de bazar, calzados; todo esto y más puede encontrarse en estos locales¹¹.

Algunos de los migrantes que instalaron en un principio estos negocios, con el correr del tiempo llevaron a cabo, ellos mismos, el proceso de importación de los productos. Esto les permitió no solo aumentar su capital económico, sino también ganar prestigio y poder dentro de la diáspora, con lo cual obtuvieron el *mianzi* necesario para relacionarse con la burocracia diaspórica formal en Buenos Aires.

Finalmente, encontramos otro tipo de empresarios chinos. La llegada de empresas chinas a Argentina y la creciente cantidad de convenios empresariales entre ambos países, viene acompañada de una

10 Se conocen popularmente como “tenedor libre” aquellos restaurantes que pagando un precio fijo, el cliente puede servirse cuantas veces quiera gran variedad de comidas.

11 Para leer más sobre la actividad económica de este sector ver Rodríguez Rocha (2017).

migración muy diferente a la de los 90 y 2000. Se trata de alrededor de 3000 empresarios y profesionales altamente capacitados, que intercalan tres meses de residencia y trabajo en Argentina y un mes de vacaciones en China, frecuentemente con escala en Europa (Conconi y Soffieto, 2015; Denardi 2017). La mayoría indica que estos movimientos no son predecibles y que dependen de sus superiores, por lo que no conocen su próximo destino, o la duración exacta de su estadía.

Viven en edificios de alta categoría en uno de los barrios más caros de Buenos Aires, cercanos a las oficinas de sus empresas. Toman vacaciones en Europa, visten ropa cara y a la moda, y asisten a restaurantes chinos exclusivos. Algunos de estos empresarios que conocimos se formaron en Europa, tienen más de un título universitario y hablan perfecto español e inglés. Así, en la representación que el argentino construye del migrante chino, éste deja poco a poco de ser “el que apaga las heladeras de los lácteos”, para convertirse en la persona clave para una inserción económica exitosa en una de las mayores potencias mundiales.

1.4 Asociaciones chinas en Buenos Aires¹²

Hacia el interior de la diáspora existen diferencias entre asociaciones chinas y taiwanesas. Para dar cuenta de ello, establecí tres momentos por los cuales pasan las asociaciones:

- El primero, tendiente a fortalecer los vínculos entre los miembros.
- El segundo, es aquel en el cual las asociaciones se enfocan en que las nuevas generaciones no “pierdan la cultura”.
- El tercero, cuando las asociaciones de migrantes se profesionalizan y al mismo tiempo, surgen herramientas para defenderse de embates discriminatorios.

12 Para leer más sobre asociaciones migrantes ver el Número 26 de la Revista Migración y Desarrollo.

Entiendo que como resultado de las características de las olas migratorias, del tiempo de permanencia de los migrantes en Argentina y fundamentalmente, de las características de los procesos que se generan en los lugares de origen, las asociaciones de migrantes taiwaneses atravesaron todos los momentos, mientras que las de migrantes chinos, aprovechando lo anterior, surgen en su gran mayoría en el tercer momento.

Como tensiones comunes a las asociaciones en Buenos Aires, tanto de los chinos de Taiwán como de la RPC, puedo enumerar: la tendencia a combinar prácticas formales e informales, la participación múltiple de algunos líderes en varias asociaciones (mientras que muchos migrantes no asisten a ninguna), la incongruencia entre objetivos y actividades y la inclinación a fundar nuevas asociaciones por parte de los jóvenes.

Entre los contrastes dentro de las organizaciones de uno y otro origen, se evidencian en primer lugar, que las asociaciones de los chinos de Taiwán en su mayoría se abocan a actividades culturales, educativas y religiosas; mientras que en el grupo conformado por los chinos de RPC, la mayoría desempeña principalmente actividades económicas. Es decir, mientras que las actividades económicas entre los chinos requieren de ayuda de sus connacionales, entre los taiwaneses se realiza de manera individualista, con poca colaboración de los “paisanos”. Las cámaras comerciales de estos migrantes y sus descendientes, no mancomunan esfuerzos colectivamente, sino que como veremos más adelante, se limitan a charlas informativas sobre políticas económicas que rigen en Argentina (Grimson, Ng y Denardi 2016).

Mientras las organizaciones taiwanesas cuentan en su mayoría con grandes sedes propias, las asociaciones chinas, fundamentalmente las de residentes, aún se reúnen en restaurantes o casas familiares y tienen entre sus proyectos la construcción de la sede para el desarrollo de sus actividades. Sin embargo, cabe destacar que un rasgo compartido es la manera solidaria y cooperativa de lograr esos objetivos. Las asociaciones taiwanesas que no cuentan con ayuda del gobierno taiwanés,

como las iglesias, logran comprar, construir o remodelar sus sedes gracias al aporte de sus miembros. Cada uno colabora con la suma de dinero que está dentro de sus posibilidades. En el caso chino sucede lo mismo, los miembros de las asociaciones realizan contribuciones para el mantenimiento de la sede y la organización de los eventos. Estas contribuciones son exhibidas, supuestamente como un signo de transparencia por parte de los administradores del dinero, por ejemplo: en las iglesias, se colocan en las hojas que se reparten cada domingo con el objetivo de continuar con la lectura bíblica en el hogar durante la semana. En las asociaciones de residentes, existen largas carteleras que detalladamente mencionan el nombre del donante y el monto del donativo.

Las mismas características que presentan Nieto (2003, 2007) y Beltrán Antolín (2007, 2010) para las asociaciones chinas en España, es posible identificarlas en las de Buenos Aires. Se trata de migrantes agrupados por lugar de origen o actividad económica; el liderazgo es, en su mayoría, masculino, siendo los mismos quienes participan de diversas asociaciones los cuales detentan alto capital económico y prestigio al interior de la diáspora.

2. Reflexiones finales

A lo largo de este artículo, he dado cuenta de las diferencias principales que surgen de los procesos migratorios de los grupos provenientes de China hacia Argentina. Al interior de la diáspora, existen categorías con una fuerte carga moral, que complejiza la vida cotidiana de los migrantes (Denardi 2017). Las diferencias en el proceso migratorio sumadas a la emergencia de China como potencia mundial, genera tensiones a nivel identitario y comunitario, que van desde la rigidización de las fronteras entre los grupos al desvanecimiento de las diferencias. Por eso, es importante contar con una categoría que haga referencia al

componente heterogéneo de la diáspora como configuración cultural transnacional.

Los migrantes chinos de Taiwán han logrado insertarse a la sociedad argentina con mayor éxito, debido a que sus hijos se socializaron en el país y se convirtieron en traductores interculturales. Han tenido la posibilidad de incorporarse al sistema educativo argentino, que les permitió desempeñarse en diversas profesiones.

Las familias chinas de la RPC están viviendo en éste momento dicha situación. Gran parte de los hijos fueron enviados a China para no perder la cultura y el idioma chinos. Los que regresan a Argentina, tienen grandes dificultades para integrarse a la escuela primaria y secundaria. El gran desafío que tenemos por delante, los investigadores argentinos, es dar cuenta de los obstáculos y el desfasaje de expectativas entre las familias chinas y la escuela argentina para poder integrar a estos estudiantes de manera más exitosa.

Bibliografía

- Beltrán Antolín, Joaquín. 2007. "El transnacionalismo en el empresario asiático de España". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 78, pp.13-32.
- Beltrán Antolín, Joaquín.. 2010. "Introducción". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 92, pp.7-13.
- Bogaado Bordazar, Laura. 2002. *Migraciones internacionales. Influencia de la Migración China en el Río de la Plata*. Tesis de maestría en Relaciones Internacionales. La Plata: UNLP.
- Conconi, Alejandra y Ana Soffietto. 2015. "Sombras chinas. El desembarco del gigante asiático". *Anfibia*. UNSAM, Recuperado de: [<http://www.revistaanfibia.com/cronica/sombras-chinas/>]
- Conconi, Alejandra y Luciana Denardi. 2018. "Reflexiones metodológicas sobre investigaciones etnográficas con chinos y taiwaneses

- en Buenos Aires”. *Asian Journal of Latin American Studies*. Corea del Sur. Volumen 31-2.
- Chu, Julie. 2006. “To Be “Emplaced”: Fuzhounese Migration and the Politics of Destination”. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 13: pp: 395–425.
- Denardi, Luciana. 2013a. “Categorías morales y trayectorias de inmigrantes taiwaneses en la Ciudad de Buenos Aires. Ser chino –en sentido amplio- y ser taiwanés”. En, Actas I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales. UNSAM.
- Denardi, Luciana. 2013b. “Categorías morales, situaciones de Interculturalidad y desafíos acerca del trabajo de campo con inmigrantes chinos y taiwaneses en la Ciudad de Buenos Aires”. En, Actas X Reunión de Antropología del Mercosur. Córdoba
- Denardi, Luciana. 2015. “Ser chino en Buenos Aires: historia, moralidades y cambios en la diáspora china en Argentina”. *Horizontes Antropológicos*, Dossier Diásporas. Brasil.
- Denardi, Luciana. 2016. “Casetes, redes y banquetes. Prácticas comerciales de chinos, taiwaneses y argentinos en Buenos Aires”. En, *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), pp. 134-160. Buenos Aires.
- Denardi, Luciana. 2017a. *Migraciones chinas y taiwanesas en Buenos Aires. Estado, organizaciones y rituales*. Tesis de Doctorado. San Martín: Universidad Nacional de San Martín.
- Denardi, Luciana. 2017b. “Migraciones internacionales hacia Argentina. Breve caracterización de las principales corrientes migratorias con énfasis en la reciente migración venezolana”. Ponencia presentada en el Congreso por el 20° aniversario del Instituto de Estudios Iberoamericanos (IIAS). Busan, Corea del sur.
- Gavazzo, Natalia. 2012. *Hijos de bolivianos y paraguayos en el área metropolitana de Buenos Aires. Identificaciones y participación, entre la discriminación y el reconocimiento*. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires.
- González Lebrero, Rodolfo (coord.) 2011. *Estado y sociedad en el largo siglo XX. Argentina, 1880-2000*. Biblos: Buenos Aires.

- Grimson, Alejandro. (2011) *Los límites de la cultura*. Siglo XXI editores: Buenos Aires.
- Grimson, Alejandro, Gustavo Ng, y Luciana Denardi. 2016. "Las organizaciones de inmigrantes chinos en la Argentina". *Migración y Desarrollo* 26 (14), pp. 25-73.
- Guerra Zamponi, Carolina. 2010. "La Diáspora china". *Materiales de Conferencias, Seminarios y Reuniones de Trabajo, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales*, N° 6. Consultado en julio 2014, Disponible en: [<http://www.cari.org.ar/pdf/mcsrt6.pdf>]
- Mera, Carolina. 2011. "El concepto de diáspora en los estudios migratorios: reflexiones sobre el caso de las comunidades y movilidades coreanas en el mundo actual" s/d.
- Nieto, Gladys. 2003. "La inmigración china en España. Definiciones y actuaciones sobre integración social". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 63: pp. 167-89.
- Pacecca, María Inés, Corina Courtis. 2007. "Migración y derechos humanos: una aproximación crítica al 'nuevo paradigma' para el tratamiento de la cuestión migratoria en la Argentina". En, *Revista Jurídica de Buenos Aires. Número especial sobre Derechos Humanos*. Facultad de Derecho, pp. 183-200.
- Pappier, Andrea. 2011. "Inmigración china en Argentina. El Barrio Chino de Buenos Aires como caso de estudio intercultural". *VV. AA (eds.) Actas del XIII Congreso de la ALADAA* Disponible en: [http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/pappier.pdf]. Acceso el: 1 julio 2014.
- Pieke, Frank. 2004. "Chinese Globalization and Migration to Europe". En, *The Center For Comparative Immigration Studies. Working Paper* No. 94. University of California, San Diego.
- Rodríguez Rocha, Eduardo. 2017. "Prácticas Económicas De Migrantes Chinos Y Senegaleses En La Ciudad De Córdoba". *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* 25(49), pp. 215-231.

- Thuno, Mette y Franck Pieke. 2005. "Institutionalizing Recent Rural Emigration from China to Europe: New Transnational Villages in Fujian". *International Migration Review* 39(2), pp. 485-514.
- Trejos, Bernardo y Nora Chiang. 2012. "Young taiwanese immigration to Argentina: the challenges of adaptatio, self-identity and returning". *International Journal of Asia-Pacific Studies* 8(2), pp: 113-143.
- Zhang, Tuo. 2007. "Inmigrantes chinos en Argentina, una comunidad joven, dinámica y amante de una convivencia armoniosa". *Revista de la COPPPAL*.

La identidad latinoamericana en China: la comunidad católica hispanohablante de Shanghái como factor de identidad cultural

Ricardo Omar Heredia Ortega

Introducción

Shanghái, al igual que toda China, goza de una posición preponderante a nivel internacional debido en gran parte a las reformas iniciadas en 1978. Al ser Shanghái una de las ciudades más ricas de China y uno de los principales centros financieros de Asia, muchos extranjeros provenientes de distintos contextos culturales han sido atraídos a vivir y a formar parte de esta ciudad tan vibrante.

Como resultado, Shanghái se ha convertido en una ciudad cosmopolita y multicultural en donde gente de todo el mundo convive a diario. Un testimonio de dicha diversidad se puede encontrar en la conformación de la primera comunidad católica de extranjeros en el año de 1993. Dicha comunidad se reunía en un principio en la iglesia de Cristo Rey.

Debido al creciente número de fieles dentro de la comunidad internacional, la parroquia fue reubicada en la iglesia de San Pedro. Originalmente esta comunidad de extranjeros católicos contenía a su vez varias comunidades: la comunidad de habla inglesa, coreana, alemana y francesa. Sin embargo, es hasta el año de 2004 que se empieza a conformar una comunidad católica hispanohablante.

1. Breve descripción de la Comunidad Católica Hispanohablante de Shanghái (CCHS)

Actualmente, la comunidad católica latinoamericana se encuentra dentro de la Comunidad Católica Hispanohablante de Shanghái (CCHS). Se reúne en la iglesia de San José, en el distrito de Huangpu, para asistir a la misa.

La CCHS está formada en su mayoría por latinoamericanos. El segundo grupo más numeroso es el conformado por españoles y también hay miembros de otros países de habla hispana. Cabe señalar que la CCHS comparte la misa con algunos católicos italianos que, a pesar de no ser hispanohablantes, participan en las actividades de la CCHS y forman parte de alguna manera de ésta.

La misa dominical es atendida principalmente por familias (padres e hijos) y parejas jóvenes. Normalmente, alrededor de 40 a 50 miembros asisten a misa con frecuencia. Sin embargo, la asistencia tiende a aumentar hasta 100 miembros en días festivos especiales (como en Semana Santa).

Con el propósito de estudiar a la CCHS, se realizó una investigación tanto de carácter cuantitativo (por medio de un cuestionario y sus resultados) como de carácter cualitativo (obtenida a través de la observación activa de la CCHS y entrevistas personales a distintos miembros).

Los miembros de la CCHS que sirvieron como muestra contestaron un cuestionario dividido en 5 partes. Cada parte contenía tanto preguntas de opción múltiple como preguntas abiertas.

Como resultado de la investigación cuantitativa, es posible crear un esbozo de la composición de la CCHS.

1. No vienen a probar su suerte: ya sea por una oferta de trabajo, por acompañar a su cónyuge en un nuevo trabajo o por medio de una beca para realizar estudios, todos ellos llegaron a Shanghái con un plan sólido ya hecho.

2. Cuentan con un buen nivel educativo: el nivel promedio de estudio es de licenciatura, seguido de maestría. A pesar de tener diferentes antecedentes profesionales, había más abogados e ingenieros entre la muestra.
3. Ocupación: la mayoría son amas de casa. Este hecho coincide con la segunda razón más elegida para venir a China: porque mi esposo fue transferido. Si el motivo de este fenómeno es un reflejo de lo que se concibe en América Latina como el patrón familiar tradicional o si se debe a las dificultades para encontrar un trabajo en Shanghái, no se pudo responder con los datos recogidos; sería necesaria realizar más investigación al respecto.
4. Los resultados sugieren que los miembros de la CCHS permanecen en Shanghái por un período de tiempo relativamente largo. Si bien es cierto que algunos miembros permanecen dentro de Shanghái y la CCHS por menos de un año, algunos incluso fueron visitantes que hicieron una breve parada entre su lugar de origen y su destino final en China, la mayoría de los miembros han estado en Shanghái más tiempo. Cinco años fue el tiempo promedio en la muestra, pero hay personas que han vivido en Shanghái durante más de una década.
5. Tienen un nivel socioeconómico alto. Tienden a vivir en vecindarios con un alto precio de renta e incluso algunos de ellos tienen un conductor personal.
6. Tienen un alto poder adquisitivo: tienen acceso frecuente a alimentos y bebidas de su país de origen (mantener la misma dieta de sus países de origen es muy costoso, debido a que esos productos normalmente no tienen una gran demanda en el mercado chino y a los impuestos a la importación). La mayoría de ellos tienen familias con dos o tres hijos que van a escuelas privadas internacionales; toda la familia puede volar a su país de origen al menos una vez al año (especialmente durante la época navideña). Es importante señalar que, en un gran número de familias, sólo un cónyuge trabaja.

Este resultado es de especial interés porque parece ser un espejo de la relación tradicional entre el catolicismo, la Iglesia y la llamada clase élite o clase alta en América Latina.

2. Factores de tensión

Para efectos de este estudio, la definición dada por Romero se usará como guía ya que parece encajar mejor con el grupo social observado: “La migración se puede entender como una decisión libre (¿racional?) que se toma por personas aventureras capaces de romper o transformar vínculos locales con la familia y la comunidad para empezar una nueva vida” (Romero 2001:483). Es importante señalar que cada decisión migratoria es el resultado de distintas razones, circunstancias y motivaciones.

Sin embargo, esta nueva vida representa varios factores de tensión que los miembros de la CCHS deben enfrentar. Una de las mayores tensiones cuando alguien se mueve de su entorno cultural original a uno nuevo es que los valores y las normas sociales que se consideraban universales se desafían a diario.

Después de un año de observación activa dentro de la CCHS y después de varias entrevistas con miembros de la CCHS, los siguientes factores de tensión surgieron como los más destacados.

1. Dificultad para adaptarse a un nuevo entorno cultural: muchos han expresado su confusión acerca de lo que se espera de ellos en una situación social o cómo reaccionará la persona frente a ellos cada vez que están interactuando dentro de un nuevo código social. Como lo señaló un entrevistado: “Cuando saludas a alguien, especialmente a una mujer, en Latinoamérica es común hacerlo con un beso o con un beso simulado en una mejilla. Hay veces que olvido que aquí no es común y me siento muy incómodo”. Algunos de ellos han manifestado que esta incertidumbre y el

esfuerzo de predecir la reacción del otro o aprender un nuevo código social los cansa mucho, como “después de haber hecho un examen de matemáticas”. Este factor de tensión llega en algunas ocasiones hasta el punto de provocar incompetencia cultural. Como lo dijo una entrevistada, existe una sensación generalizada de frustración: “He vivido en otros países de Latinoamérica y de Europa y nunca me había sentido tan desconcertada e impotente para llevar mi vida diaria. Era pensar constantemente si mis acciones iban a ofender a alguien. Venir a China fue como venir a otro mundo, a otra dimensión”.

Este factor es especialmente agudo después de las primeras semanas o los primeros meses, es decir, después de que todas las novedades del nuevo lugar de residencia llevan a una rutina. Una vez que se establece una nueva rutina, la mayoría de los miembros encontraron diferentes estrategias para superar lo que Oberg (1960) define como choque cultural.

2. Una sensación de nostalgia: al mudarse a Shanghái, la mayoría de los miembros experimentaron un profundo sentimiento de nostalgia hacia su país de origen. Esta nostalgia se expresa a veces en el anhelo por volver a su país: preguntas continuas sobre cuándo regresarán a sus países, un anhelo por su comida tradicional y el deseo de estar en su país para celebrar las fiestas tradicionales.

Parece existir una concepción común entre los miembros de la CCHS de estar simplemente de paso en Shanghái. A pesar de que algunos de ellos han estado en Shanghái durante más de 5 años, el presente se ve principalmente como un paréntesis en sus vidas.

Para algunos de ellos, su pasado y su futuro les parece más importante que el presente; su presente es irrelevante hasta cierto punto como resultado de la idealización de su pasado y de su

futuro. En palabras de un entrevistado: “Me siento con un pie en el pasado y otro en el futuro; el presente está volando”.

Una de las razones de este fenómeno es que su pasado es un lugar lleno de recuerdos preciosos de reuniones familiares y el futuro promete la creación de más recuerdos parecidos. Las siguientes observaciones pueden servir como una explicación de lo anterior:

Uno puede hablar por internet con la familia y con los amigos. También es posible leer y escuchar música en español, pero el sabor de tu tierra, ese no se puede meter en la maleta.

No sé si yo estoy loco, pero acá la fruta no me sabe a fruta, ¿sabes? Recuerdo el sabor de las manzanas de mi país y me digo: esto no sabe a manzana.

La mayoría de los entrevistados mencionaron que mientras están en Shanghái, su sentido del tiempo se altera de alguna manera. Tienden a olvidar qué fiestas se celebran en un mes específico o a veces simplemente no se dan cuenta de qué mes es. Un resultado de esta investigación muestra que dicha nostalgia es especialmente aguda en un momento muy concreto del año: la Navidad. La razón dada por la mayoría de los entrevistados fue que esta época del año representa a la familia, lo que hace que sea un período muy difícil para aquellos que no pueden regresar a sus países durante esa época.

Las siguientes declaraciones hechas por algunos entrevistados pueden servir como ejemplos:

Quiero decir, miro el calendario y sé que es diciembre, pero no se siente un ambiente festivo.

El otro día estaba hablando con mi sobrina y le dije que prepara sus cosas antes de dormir para ir a la escuela. Ella respondió muy

confundida que estaba de vacaciones y que definitivamente no iría a la escuela. Automáticamente miré mi reloj: 21 de diciembre. No sabes lo perdida que me sentí.

No sé si es el frío o qué, pero siempre que llega diciembre me pongo mal. Me entran unas ganas de volver a casa enormes, de ver a los amigos y de estar en familia. ¡Cómo los extraño en Navidad!

3. Miedo a perder su identidad: para los miembros de la CCHS, hablar español resulta un factor clave en el desarrollo de su identidad. Aunque los miembros de la CCHS pueden hablar al menos dos idiomas con fluidez (la mayoría de ellos español e inglés), todos expresaron una gran preocupación por hablar o por no poder hablar español con frecuencia.

Esta preocupación se expresa de diferentes formas: para algunos de ellos, hablar más en otro idioma que en español, ha tenido impacto negativo en su dominio del español. Tal como una entrevistada confesó: “A veces me pasa que cuando hablo con mis viejos, olvido las palabras en español. Ellos siempre bromean diciéndome que ya domino tanto el inglés que no recuerdo cómo hablar en español. Aunque me río con ellos, la verdad es que me da un poco de pena”.

Para otros, es el temor de que sus hijos no puedan hablar español lo que los preocupa hasta el punto de buscar constantemente entornos de habla hispana. Esto podría ser un temor común entre los padres extranjeros en Shanghái, tal y como lo deja entrever la siguiente declaración: “El hijo de mis amigos habla mejor inglés que su lengua materna, quiero decir, es importante ser bilingüe, pero no quiero que mi hija olvide de dónde viene”.

Para otro grupo, fue el deseo de hablar español lo que los hizo buscar un lugar para hacerlo. Este anhelo se revela a través de los siguientes comentarios:

Al principio me entusiasmó la idea de poder poner en práctica los idiomas que había estudiado. Hasta me aventuré con el [idioma] chino. Pero poco a poco fui extrañando los colores de mi idioma.

Es chévere hablar otros idiomas, pero hay cosas que solamente puedo decir en español. Rezar, por ejemplo. No me imagino rezar en otro idioma que no sea español.

A pesar de ser mucho más común durante su período inicial en Shanghái, algunos miembros enfrentan una mayor sensación de pérdida y parecen tener dificultades para adaptarse. Tal como lo revela el siguiente comentario: “Allá [en mi país] tenía muy definido quiénes eran mis amigos, cuál era mi papel como hija, vamos sabía quién era yo. Al mudarme acá [a Shanghái], fue como darme cuenta que eso ya no existía más. Volver a empezar de cero fue muy difícil”.

3. ¿Cómo ayuda la CCHS a combatir los factores de tensión?

Para la mayoría de los miembros de la CCHS, un factor determinante al enfrentar ese choque cultural es contar con un fuerte apoyo tanto de la familia y la pareja, así como de personas con las que se identifica culturalmente y que han pasado o están pasando por situaciones similares. En las palabras de una entrevistada: “Si yo estuviera sola, hace rato ya que me hubiera regresado, pero como estoy con mi esposo, somos dos contra el mundo”.

Este apoyo también proviene de personas con antecedentes culturales similares que han experimentado o están experimentando situaciones parecidas, es decir, la CCHS, que brinda consuelo y alivio a los miembros frente a los factores de tensión que resultan de vivir en Shanghái.

1.- En lo concerniente al choque cultural y al proceso de adaptación: la CCHS brinda la oportunidad de desarrollar vínculos entre personas con la misma identidad cultural. Esto crea un sentimiento de pertenencia que va más allá de la necesidad espiritual; en palabras de una entrevistada: “Te das cuenta que no estás sola, que somos parte de una gran familia”.

Es a través de esta red de amistades que la CCHS brinda el apoyo psicológico que permite superar el choque cultural. Algunas de las veces, los miembros de la CCHS llegan solos a Shanghái y experimentan una gran soledad y angustia. Como lo expresan las palabras de una entrevistada: “He invitado a personas que apenas he conocido a mi casa a comer arepas y a tomar café. Lo hago porque sé cómo es el sentirse sola al llegar acá”.

Desde en dónde encontrar ciertos ingredientes hasta cuál es la mejor escuela, la CCHS ayuda a sus miembros a enfrentar los obstáculos de la vida diaria. Para la mayoría, son estos pequeños detalles los que hacen la diferencia. Por ejemplo, una entrevistada dijo que ella pensaba que en Shanghái sólo había restaurantes de tallarines: “Por seis meses creí que sólo había tallarines en la ciudad hasta que alguien de la comunidad me contó sobre un restaurante de comida mexicana. Ahora voy de vez en cuando, no tienes una idea de la gran diferencia que eso hace”.

2.- Sobre la nostalgia: para los miembros, la CCHS les ayuda a superar la nostalgia. Para la mayoría de ellos es un puente entre sus países de origen y sus nuevas vidas; les da un sentido de pertenencia y continuidad al vincular su pasado con su presente. Ellos se refieren a la CCHS como una familia en donde todos tratan de ayudarse mutuamente.

La CCHS les ayuda a “crear raíces”, tal como lo dijo un entrevistado, para aceptar su tiempo en Shanghái como parte de sus vidas y no sólo como un paréntesis en blanco. También representa una parte de sus países de origen en Shanghái, un lugar

donde pueden sentirse un poco más cerca de casa, en palabras de un entrevistado: “Ir [a la CCHS] me hace sentir como volver a casa: por una hora me transporto a la iglesia de mi barrio, tanto así que muchas veces recuerdo que estoy en China cuando camino hacia el metro”.

Debido a que los miembros de la CCHS han estado o estarán en Shanghái durante un período de tiempo relativamente largo (tres o más años según los resultados de la investigación), las relaciones que les ayudan a superar el choque cultural tienden a profundizarse. Las relaciones más o menos permanentes y/o más o menos significativas son muy valoradas porque los miembros de la CCHS sienten que la vida en Shanghái es “un continuo desfile de holas y adioses” que impide el desarrollo de relaciones estables.

Vale la pena señalar que la CCHS sirve también como una especie de calendario para los miembros ya que celebra y organiza actividades en ciertas ocasiones especiales (como, por ejemplo, en Semana Santa) que de otra manera serían pasadas por alto. Esta situación refuerza el papel de la CCHS como puente entre los países de origen de sus miembros y Shanghái.

3. En lo concerniente a la pérdida de identidad: una gran cantidad de miembros, especialmente aquellos con niños, expresaron una gran preocupación por perder lo que ellos consideran su identidad cultural. Para ellos, la CCHS no sólo proporciona una guía espiritual, sino que sirve como un bastión cultural.

Todos los miembros se mostraron de acuerdo en señalar la oportunidad de hablar español como algo de vital importancia. Ellos buscan de manera activa y continua actividades en las que se pueda hablar español y la CCHS precisamente ofrece esa oportunidad. Para algunos de ellos este es el único grupo social en donde pueden hablar español y el poder hacerlo les brida consuelo. Como lo expresan las palabras de una entrevistada:

“Cuando llegué, pasé 6 meses sin hablar español. Estaba desesperada. Hasta que encontré a la comunidad. Es un oasis para mí”.

La CCHS también ha servido como un lugar en donde los miembros han podido aprender más sobre Latinoamérica. Hay una actividad en particular llamada *Coffee Corner* que ha servido como una ventana a diferentes gastronomías latinoamericanas. El *Coffee Corner* se realiza el último domingo del mes después de la misa. Empezó como una oportunidad en la que los miembros de la CCHS podían hablar entre ellos mientras tomaban café y comían galletas. Sin embargo, debido a que cada vez más personas participaban y que coincidía con la hora de la comida, se decidió que hubiera algo más que sólo café y galletas.

Normalmente es algo espontáneo, los miembros que gustan llevan lo que quieran. Sin embargo, en no pocas ocasiones, miembros de ciertas nacionalidades en específico se organizaron para preparar la comida. Una de las ocasiones más memorables fue cuando miembros de Ecuador, Colombia y Venezuela decidieron preparar platillos tradiciones de sus respectivos países dando lugar a lo que fue descrito como “una mini feria gastronómica latinoamericana”. En otra ocasión y como motivo del día de la Virgen de Guadalupe, los miembros mexicanos de la CCHS prepararon platillos tradicionales mexicanos.

El hecho de compartir la gastronomía de distintos países latinoamericanos y de convivir con miembros de distintos países de América Latina, ha hecho que los miembros de la CCHS conozcan un poco más sobre la región, reforzando su identidad como latinoamericanos.

Debido a que muchas tradiciones en los países latinoamericanos tienen su origen en festividades de la Iglesia católica, no resulta sorprendente que la CCHS organice y promueva estas tradiciones. Sobre todo, en la época de Navidad y de Semana Santa.

El 7 de diciembre miembros de la CCHS, especialmente colombianos, se reunieron y celebraron el Día de las Velitas. Esta es una tradición muy importante en Colombia que marca el inicio de la época navideña.

Fue también en diciembre que se organizó una misa y un *Coffee Corner* especial en honor a la Virgen de Guadalupe. Después de la misa, todos los niños de la CCHS presentaron una pastorela, el cual fue un momento muy emotivo para todos los miembros como lo expresan las palabras de un asistente: “El escuchar a los niños actuar con sus diferentes acentos me hizo sentir una hermandad y una identidad que jamás había experimentado”.

A pesar de ser venerada en toda Latinoamérica, la Virgen de Guadalupe ha tenido un papel particular en la creación de la identidad católica mexicana. Para los miembros mexicanos de la CCHS, esta fue una celebración muy especial donde se sintieron “de regreso en casa, cantándole Las Mañanitas a la Virgen y comiendo mole”.

En Nochebuena, la CCHS organizó una cena especial para todos aquellos miembros que no pudieron regresar a sus países de origen. En la cena también participaron no creyentes y cuando se les preguntó la razón de su asistencia, comentaron que, a pesar de no ser católicos, el estar tan lejos de sus casas les había causado mucha nostalgia y que participar en la cena era “parte de nuestras tradiciones también”. Es importante señalar que a la cena sólo asistieron latinoamericanos. Después de la cena, la mayoría de los asistentes fueron juntos a la misa de Navidad en donde, al terminar, se cantaron villancicos tradicionales de varios países latinoamericanos.

Durante la Semana Santa se realizaron distintas actividades. Una de las más destacadas fue la procesión del Domingo de Ramos, la cual consistió en una pequeña procesión a lo largo del atrio de la iglesia. Para el Domingo de Resurrección y la Pascua,

se celebró una misa y hubo un *Coffee Corner* especial; en este día miembros de ciudades vecinas, como Ningbo, viajaron a Shanghái para celebrar la Pascua.

También se realizaron dos eventos especiales en los que destacaron el sentimiento latinoamericano de pertenencia, así como la solidaridad de la región. El primero fue una misa en la que se invocó la intercesión de la Virgen de los Ángeles, patrona de Costa Rica, por la paz mundial, particularmente en Latinoamérica. A la misa asistieron representantes diplomáticos de Cuba, Colombia, Brasil, Venezuela, Costa Rica, Ecuador y Argentina. Incluso acudieron algunos representantes diplomáticos sin ser católicos “porque entiendo que el catolicismo es una parte muy importante de la historia de mi país y de mi pueblo”. El otro evento fue también una misa especial, esta ocasión para orar por las víctimas del submarino argentino ARA San Juan. Durante esta misa, representantes diplomáticos argentinos estuvieron presentes.

Aquellos miembros que tienen hijos han manifestado alivio al contar con un lugar en donde sus hijos: “pueden hablar español y aprender de dónde vienen a través de todas las actividades organizadas [por la CCHS]”. Normalmente, los niños que son amigos se sientan juntos en una banca aparte de sus padres durante toda la misa y cuando ésta termina, salen a jugar al estacionamiento. La CCHS es también un lugar en donde los niños pueden interactuar y desarrollar amistades, algo que resulta de vital importancia para sus padres: “estamos agradecidos por esto, mis hijos pueden relacionarse con otros niños con los mismos valores y el mismo idioma y vivir sus tradiciones”.

4. Conclusiones

Como resultado de la investigación, se puede concluir que, para los miembros de la CCHS, su identidad cultural como latinoamericanos tiene 3 componentes claros: el catolicismo, hablar español y seguir sus tradiciones.

A pesar del laicismo y la pluralidad religiosa dominante hoy en día en Latinoamérica, el catolicismo todavía juega un papel muy importante en la vida de los expatriados latinoamericanos que viven en Shanghái. El que la CCHS sea percibida como un puente entre sus países de origen y el lugar donde ahora radican ha sido un factor decisivo en el acercamiento y resurgimiento del catolicismo para muchos miembros. La aceptación del catolicismo como componente clave de la identidad cultural latinoamericana por parte de la comunidad latinoamericana de expatriados se puede constatar no solo a través de la participación regular de los miembros de la CCHS, sino también por medio de la participación en ciertas actividades de latinoamericanos no creyentes.

Como lo han expresado los miembros de la CCHS, preservar sus tradiciones y compartirlas con sus hijos es algo de vital importancia, especialmente cuando no hay muchas oportunidades disponibles para hacerlo. Esta falta de oportunidades podría deberse a varias razones: la distancia de sus países de origen, la falta de iniciativa de algunos consulados y la falta de integración de sus comunidades nacionales.

La CCHS brinda la oportunidad de preservar tradiciones que de otro modo serían extremadamente difíciles de seguir. Organiza varias actividades que, incluso si tienen un trasfondo religioso, son parte de lo que se considera como tradiciones latinoamericanas. También proporciona a sus miembros un espacio donde se puede hablar español, lo que les facilita compartir experiencias y brindar apoyo, convirtiendo así a la CCHS en un excelente remedio para la nostalgia.

La CCHS se encuentra en una situación privilegiada para ayudar a tener una mejor comprensión y conocimiento entre China y Latinoamérica; esto se debe a que está situada en lo que Nicolas Standaert

(2015) llama intermediez. La CCHS es una comunidad que mantiene y preserva su identidad latinoamericana al mismo tiempo que se encuentra en la realidad china.

Al estar en la intermediez, la CCHS tiene dos principales ventajas:

1. Los académicos chinos pueden tener un acercamiento para estudiar y comprender un factor importante para el desarrollo de la identidad de una gran cantidad de la población latinoamericana.
2. Los académicos latinoamericanos pueden estudiar el fenómeno del catolicismo desde otra perspectiva.

Es precisamente en el estudio de las pequeñas comunidades en donde se pueden realizar grandes avances en el camino del mutuo entendimiento y acercamiento entre la cultura china y la latinoamericana.

Bibliografía

- Catholic Shanghai Diocese. 2008. *Catholic Shanghai Diocese*. Shanghai: Guangqi Press.
- Chu, Yik-Yi Cindy. 2012. *The Catholic Church in China: 1978 to the present*. EUA: Palgrave Macmillan.
- Cipriani, Roberto. 2015. "Religión difusa en América Latina". *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 44, pp. 269-278.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. 1992. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. España: Mundo Negro-Esquila Misional.
- Elizalde, Antonio. 2007. "Identidad Latinoamericana hoy: tensiones y desafíos". *Polis* 18, pp. 1-5.
- Goossaert, Vincent y David A. Palmer. 2011. *The Religious Question in Modern China*. EUA: The University of Chicago Press.

- Hagopian, Frances. 2008. "Latin American Catholicism in an Age of Religious and Political Pluralism: A Framework for Analysis". *Comparative Politics* 2, pp. 149-168.
- Mato, Daniel. 2001. "Introducción: Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización". En, Daniel Mato (ed.). *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 13-29.
- Romero, Catalina. 2001. "Globalization, Civil Society and Religion from a Latin American Standpoint". *Sociology of Religion* 4, pp. 475-490.
- Sassen, Saskia. 2005. "The Global City: Introducing a Concept". *Brown Journal of World Affairs* 2, pp. 27-43.
- Shi Xijuan. 2015. "Christian Scholar Xu Guangqi and the Spread of Catholicism in Shanghai". *Asian Culture and History* 1, pp. 199-209.
- Standaert, Nicolas. 2015. "Don't mid the gap: Sinology as an Art of In-Betweenness". *Philosophy Compass* 10/2, pp. 91-103.
- Stark Rodney y Buster G. Smith. 2012. "Pluralism and the Churching of Latin America". *Latin American Politics and Society* 2, pp. 35-50.
- Oberg, Kalervo. 1960. "Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments". *Practical Anthropology* 7, pp. 177-182.
- Vergara Henríquez, Fernando José. 2011. "Identidad Religiosa Latinoamericana: el sustrato Católico". *UCMaule - Revista Académica* 40, pp. 97-112.
- Zhou Jin. 2014. *Shanghai Churches*. Shanghai: Tongji University Press.
- Zhu, Xiaohong Rachel. 2017. "The Division of the Roman Catholic Church in Mainland China: History and Challenges". En, Toulouse, Mark G. (ed.) Special Issue "Christianity and China in the 21st century". *Religions, MDPI*, pp. 1-14.

El flujo migratorio China-México: recuento de la diáspora, la inserción y la experiencia de los chinos en el país

Luz Helena Rodríguez Tapia

Introducción

La migración china se ha ido convirtiendo en un tema prominente en años recientes, ya que posee una gradación excepcional. Desde la apertura económica de la República Popular de China en 1979, la circulación de personas hacia el exterior se reactivó en buena medida por las reformas a la ley de migración sujetas al nuevo proyecto nacional (Guofu Liu 2009). Para el 2010, por ejemplo, se registró la salida de más de 8 millones de emigrantes chinos que tuvieron por destino un sinnúmero de países alrededor del mundo (Banco Mundial 2011).

Dentro de la gran variedad de asuntos que conciernen a China y los sistemas internacionales, la cuestión migratoria se perfila como un tema crucial no sólo al interior de aquel país, pues con su influencia y presencia transnacional también se ha extendido el interés sobre la llegada de los ciudadanos chinos en diferentes lugares receptores. Uno de éstos será México.

El inicio del siglo XXI ha representado un incremento en el número de inmigrantes chinos en el país. De acuerdo con la información de las fuentes censales mexicanas: del 2000 al 2015, la población “nacida en China” aumentó, pasando de ser 1,754 a 8,860 personas. El hecho de

que en 15 años se haya quintuplicado la población china residente en México evidencia un resurgimiento de este flujo migratorio.

A pesar de que el colectivo chino no represente una mayoría dentro del grupo de extranjeros en el país, siempre se ha posicionado visiblemente en distintos ámbitos de nuestra cotidianidad. La figura de este inmigrante asiático está vinculada a sus restaurantes de comida tradicional, sus tiendas de productos, sus cada vez más numerosas escuelas e institutos de idiomas o de artes marciales y, particularmente en la Ciudad de México, su establecimiento espacial y comercial dentro de la zona del Centro Histórico. Todo ello, de algún modo, relacionado con las redes comunitarias construidas por ellos mismos.

Si bien el flujo migratorio China-México se ha incrementado en la actualidad, la inmigración china en el país no constituye un proceso de reciente aparición; al contrario, ha estado presente dentro de la vida nacional desde el siglo antepasado. Bajo esta pauta, el texto que aquí se presenta aspira a presentar los hallazgos más significativos resultantes de un trabajo de investigación (Rodríguez Tapia 2015) en el que se quiso conocer el estado actual de la inmigración china para contrastarlo y vincularlo a la historia general de la misma a partir del concepto de “diáspora”; asimismo, para dar cuenta sobre la experiencia migratoria de los chinos como sujetos migrantes.

1. Desarrollo

1.1. Antecedentes

Existe una amplia literatura sobre la inmigración china en México y se concentra principalmente en el periodo que va de 1882 a 1930, momento en el que la presencia de estos inmigrantes fue más significativa en términos demográficos (véase: Valdés (1981), Zlotnik, (1991), Gómez Izquierdo (1991); Puig (1992), Martínez y Reynoso (1993), Ham (1997), Cardiel (1997), Monteón y Trueba (1998), Cincio (1999), Hu-Dehart (2004), Xu Shicheng (2007), Botton (2008),

Rabadán (2009), Chong (2008), Treviño (2008), Velázquez (2008), entre otros).

Los estudiosos de la primera oleada migratoria muestran que la decisión de trasladarse a México por parte de los chinos no se limitó a motivaciones personales que cada individuo pudiera tener sobre sus opciones de vida, sino que también respondió a contextos locales, regionales e internacionales.

La llegada de los chinos a partir de la década de los ochenta del siglo XIX, y su continuo ingreso durante la primera mitad del siglo XX, se debió a causas diversas. Dentro de los factores de expulsión se encuentra el contexto de crisis y miseria que se vivía en China. Por su parte, en los factores de atracción, se tiene la apertura de diversos programas laborales que permitían el acceso de extranjeros a los proyectos modernizadores de varias regiones de América.

Los primeros grupos llegaron al continente como trabajadores agrícolas y mano de obra. En México, los braceros chinos se ocuparon en la construcción de los ferrocarriles, la minería y las plantaciones agrícolas. Con el tiempo registraron una movilidad socioeconómica ascendente e incursionaron en otras actividades, principalmente el comercio y los servicios.

A pesar de que la mayoría provino de la China continental (específicamente de Guangdong), otro grupo importante lo hizo desde Estados Unidos y Cuba, lugares donde habían sido expulsados una vez que ya no fueron requeridos para trabajar.

La mayoría fueron hombres jóvenes en edad laboral, tanto solteros como casados, practicantes del confucianismo, conversos al catolicismo o ateos. Se instalaron en regiones económicas donde pudieron florecer y construir sus redes comerciales y de trabajo. Entre las entidades receptoras más importantes se encontraron: Sonora, Sinaloa, Baja California, Chihuahua, Coahuila, Tamaulipas, y el Distrito Federal; aunque también Chiapas, Veracruz, Oaxaca y Yucatán.

Un aspecto relevante de este periodo fue que la inserción cuantiosa de estos inmigrantes causó grandes debates sobre su conveniencia a

la sociedad mexicana. El imaginario negativo del chino provocó que varios sectores del país los consideraran poco idóneos para el mestizaje. Además, los chinos tuvieron que enfrentarse a un proyecto de nación en construcción que, bajo el contexto nacionalista revolucionario y posrevolucionario, terminó por ensombrecer la convivencia plena entre mexicanos y chinos (sobre todo en algunas zonas al norte del país).

Lamentablemente, en esta etapa se sellaron los episodios más terribles para la inmigración china. La explotación, el estigma, el prejuicio y la xenofobia formaron parte de las características dolosas de las relaciones sociales construidas entre nativos y foráneos donde un considerable número de actores sociales se expresaron formalmente en su contra.

Debemos reconocer que, de igual modo, la primera oleada también fue la de la permanencia, ya que muchos chinos decidieron establecer su residencia en este territorio y hacer de México su hogar. Aunque se reconoce poco, los chinos enriquecieron nuestro país, pues esta migración trajo consigo nuevos modos de vida y, en varios lugares, sus rasgos característicos y sus costumbres se hicieron parte del entorno.

1.2. Estudiar la diáspora china

En el caso particular del estudio sobre la migración y la etnicidad china, las ciencias sociales han cedido lugar a conceptos como globalización, transnacionalismo, cosmopolitismo y diáspora (Pieke 2006), siendo el último el que ha sido más usado (incluso indiscriminadamente) y el que, de alguna u otra manera, ha brindado mayor sustento teórico para hablar de esta comunidad migrante alrededor del mundo.

El término “diáspora” tiene sus orígenes en la antigua Grecia, donde acogía los significados de “esparcir”, “extender” o “dispersar” (Baumann 2011, 2000:227). Más tarde, los traductores judeo-griegos de las escrituras hebreas lo adoptaron para interpretar la dispersión de los judíos y su vida lejos de la “tierra prometida”.

Después de los años sesenta, el uso tradicional del término se volvió más común en el análisis socio-geográfico y fue extendiéndose hasta identificársele con otros pueblos distintos al judío (Tölölyan 2011, 1996). Este tipo de dispersión se distingue de otras porque tiene como experiencia central la expulsión, el sufrimiento o la victimización; hecho que influye en la producción cultural y la organización solidaria de estas poblaciones en el extranjero.

En 1991, William Safran inauguraría una época para los estudios de la diáspora con su texto *Las diásporas en las sociedades modernas: mitos de la patria y el retorno*. Con este trabajo se abre una etapa en la que la diáspora termina por adquirir un dominio semántico mucho mayor y es puesta en debate por otros autores (Hall (1990), Clifford (1994), Anthias (1998) Brubaker (2005), etc.). Complejizar la definición de diáspora resultó en un enriquecimiento de numerosos enfoques, los cuales dirimen si la construcción de un tipo ideal debe estar más enmarcada a la dispersión o a los procesos identitarios.

A pesar de las posibles diferencias existentes entre cada perspectiva, haciendo una síntesis, podemos decir que la mayoría de autores coincide en que diáspora hace referencia a aquellos grupos de personas que fueron expulsados de su país de origen como resultado de algún tipo de catástrofe (política, social o ambiental) y que al instalarse en numerosos lugares del mundo mantienen una vida asociativa muy fuerte gracias a una identidad compartida (extraterritorial), y a la construcción de redes y vínculos transnacionales (ya sea delineados por la religión, la cultura o la búsqueda de un bienestar común); de tal modo que crean una comunidad que suele no asimilarse a la sociedad receptora. Entonces, si una migración internacional cumple esencialmente con lo aquí mencionado, puede ser considerada como una diáspora.

Uno de los estudiosos más sobresalientes de la migración china moderna, Emmanuel Ma Mung (2000), postula que ésta puede ser considerada como una diáspora, principalmente porque presenta dos características: la multipolaridad de la migración (correspondiente al esparcimiento) y la interpolaridad de sus conexiones (la existencia de

relaciones entre varios polos de la diáspora que se sostienen por una filiación relativa al origen). En suma, la comunidad se convierte en el territorio común y de unificación, haciendo imposible un proceso de asimilación a las sociedades de acogida.

Considerando los componentes básicos de la diáspora (dispersión, no asimilación, filiación por el origen y la identidad comunitaria), se procedió al acercamiento empírico con inmigrantes chinos. La ausencia relativa de investigaciones sobre el actual fenómeno migratorio chino en México exigía que este trabajo fuera de carácter exploratorio, en tanto se necesitaban identificar sus características generales como diáspora.

La metodología fue de corte cualitativo y se usaron entrevistas a profundidad dirigidas a migrantes de la primera y la segunda oleada. Se decidió emplear la entrevista semiestructurada para la captación de datos porque, a pesar de que se usó un guión, las preguntas planteadas no se dieron bajo el orden asignado o tuvieron que ser reformuladas al momento de la conversación para su mejor comprensión y adecuarse al contexto en el que se estaban desarrollando.

El universo de investigación estuvo acotado por la población china establecida en la Ciudad de México, y se siguió como técnica para la elección de los entrevistados la “bola de nieve”. Cabe mencionar que no se intentó lograr representatividad a través de un muestreo, sino únicamente ilustrar el carácter de dicha inmigración en dos momentos significativos históricamente: el primero, marcado por los antecedentes históricos ya mencionados; el segundo, que representa una nueva etapa en el marco de la globalización y de China como potencia mundial. Es decir, exponer las principales transformaciones que ha sufrido el flujo migratorio China-México a lo largo de su historia.

1.3. Cambios en la diáspora china en México

A continuación, se hace un breve recuento de los principales hallazgos obtenidos durante las entrevistas. Para una mayor comprensión, se co-tejan los ejes de análisis comparándolos con las respuestas obtenidas por los informantes de la primera y segunda oleada.

1.3.1. Dispersión

Como se expuso, el concepto de “diáspora” hace referencia a aquellos grupos de personas dispersos alrededor del mundo que comparten una experiencia de expulsión en tanto son obligados a salir de su lugar de origen por las pésimas condiciones en las que se encuentran.

Para el caso de los chinos de la primera oleada, sabemos que los aspectos estructurales y las circunstancias de miseria fueron las principales causas de migración, mientras que las redes familiares y de trabajo fueron las que los colocaron en distintos lugares, causando su dispersión y, consecuentemente, su llegada a nuestro país. Esto se puede ver reflejado en la narrativa de un entrevistado vinculado con los primeros migrantes:

Mi papá, ¿Cuándo llegó a México? No sé cuándo llegó porque unos hermanos ya estaban aquí. Los hermanos mayores ... Ya sabe que cuando uno busca otra oportunidad se va a otro país. Eso fue ... Estaban en Cantón... el sur de China ... Mi papá, yo me imagino, lo recibieron en barco, lo recibió la familia ... China es muy grande, la costa era rico [sic.], el sur y centro era pobre, ahí la gente sufría mucho de pobreza (Entrevista a Juan Chiu Trujillo, junio de 2014).

Esta situación va a diferir bastante a lo relatado por los inmigrantes actuales. Si bien reportan una fuerte dispersión de chinos alrededor del mundo, a diferencia de los anteriores no se trata de una expulsión

traumática. Su migración se encuentra conexas a las oportunidades laborales o académico-profesionales y de crecimiento personal.

Salí en el año 2012 porque mi carrera de universidad es Negocios y Español, y quería buscar trabajo que use español y por eso es que vengo de México a comerciar... Una empresa china me manda aquí... Directo al D.F... Llegué con compañeros de trabajo y buscamos departamento por internet y todas las cosas (Entrevista a Camilo, julio de 2014).

Es que es muy común en China que los estudiantes se van a otro país a hacer su maestría, licenciatura o prepa. De mis grupos de prepa, muchas ya están en Estados Unidos, no la mayoría pero como el 30%. De mi universidad creo que 50% ya están fuera de China haciendo su maestría... Una está en Singapur. Un chico que fue a España ya está en otro lado de Europa (Entrevista a Liliana, junio de 2014).

Es decir, en esta generación los factores de atracción pareciera que tuvieran más peso que los de expulsión. De ahí que no resulte casual encontrar nuevos perfiles como el de aquel empresario de compañía global, el del migrante laboral o el del estudiante internacional.

1.3.2. Asimilación

Desde que el concepto de diáspora empezó utilizarse como una herramienta de análisis, se considera que la difícil asimilación de las comunidades diaspóricas es un rasgo esencial de la misma; ello se refiere al hecho de que estos grupos de migrantes, de algún u otro modo, no son –o creen– no ser aceptados en el lugar al que llegan y, al no poder integrarse plenamente a la sociedad receptora, se vuelcan más sobre su propia comunidad (Safran (1991), Clifford (1994), Tölölyan (1996), etc.).

Aunque los autores sobre la diáspora no explican del todo qué entienden por “asimilación”, este concepto se utiliza para dar cuenta de un proceso interaccionista en el que “se supone que los grupos y minorías van a ir adoptando la lengua, los valores, las normas, las señas de identidad, de la cultura dominante y, en paralelo, van a ir abandonando su cultura propia” (Malgesini y Giménez 2000:51).

Gracias a la historia podemos intuir que, durante la primera oleada, el proceso de asimilación fue difícil. Las diferencias culturales como la lengua, las costumbres y las creencias creaban una distancia social importante con la población local (sumado a los prejuicios raciales por parte de los mexicanos). Ello propició su identificación como un grupo étnico extranjero y diferenciado.

Algunos chinos de aquella época se volcaron a la comunidad misma como forma de protección y de seguridad. Además, el grupo étnico solía estar conformado por miembros de familias, lo cual los hacía más endogámicos. Sólo aquellos que tuvieron la oportunidad de conformar uniones con mexicanos pudieron acercarse a la cultura mexicana, por lo que su experiencia fue distinta:

Puede que [su experiencia] haya sido menos dura porque tenían aquí algún familiar... Yo creo que al principio fue difícil, pero creo que después sí se adaptaron muy bien porque se animaban a todo, a conocer y a viajar, a tratar con los clientes de aquí. Yo creo que todo eso fue porque mi mamá lo apoyó. Mi papá [chino] era muy trabajador, pero mi mamá [mexicana] era emprendedora. Con menos visión se hubieran quedado estancados (Entrevista a Pilar Chen Chi, julio de 2014).

Ahora bien, en los casos de la segunda oleada, ¿qué aspectos son los que pueden considerarse a la hora de hablar de su “difícil asimilación”? De acuerdo con las entrevistas hechas, serían tres los que resaltan en su proceso de adaptación y de diferenciación: el idioma y las costumbres (en especial la cultura del trabajo), las barreras nacionales y los

espacios de convivencia. Parte de lo anterior puede notarse en el extracto de la siguiente entrevista:

Mi punto de vista es que China, Corea y Japón son países asiáticos y compartimos las culturas asiáticas, tenemos similares mentalidades o comportamientos, pero México es más diferente [sic.]... Ser amigo de mexicanos es un poco difícil. Primero por idiomas. Idiomas es un obstáculo para la comunicación entre chinos y mexicanos. Yo estudié español para 4 o 5 años, pero hasta ahora mi nivel es malo. Idiomas es un obstáculo, otra es que, como usted sabe, los asiáticos trabajamos mucho cada día y no más tiempo para ocio o para charlar en parques... Debido a la diferente cultura tenemos diferentes ideas (Entrevista a Han, julio de 2014).

1.3.3. Filiación

El tercer aspecto que sobresale al momento de indagar sobre si un grupo de inmigrantes extranjeros forma parte de una diáspora, es el relativo a la filiación definida por el parentesco y la comunidad, haciendo alusión a que los grupos diaspóricos, a pesar de su dispersión, siguen manteniendo una forma de unidad y solidaridad en gran medida porque su organización, como colectivo migrante, está circunscrita a los lazos familiares y a las redes de paisanaje (Schnapper 2011; Cohen 2008).

Esto puede observarse con los inmigrantes chinos de la primera oleada quienes construyeron lazos muy fuertes de apoyo y reciprocidad entre sí, pues vinieron a México en grupos de familia o de vecinos. Además, debemos destacar que los chinos actuaron como unidad no sólo porque se conocían entre ellos, sino porque compartían rasgos culturales al ser de la misma región de China: hablaban el mismo idioma, tenían hábitos y costumbres similares permitiendo identificarse entre sí y dando sentido a su compañerismo. Sobre las redes basadas en la solidaridad, el señor Chiu comenta:

Cuando íbamos a lo que era el café chino, les regalábamos un pedacito de chocolate; como el chocolate mío era bueno pues no le echaban esencia, era natural todo y era barato, les gustaba a los paisanos. Entonces, así yo levanté la fábrica, repartiendo chocolate en las cafeterías de los paisanos (Entrevista a Juan Chiu Trujillo, junio de 2014).

Los chinos de la segunda oleada declaran una experiencia distinta; en primer lugar, con excepción de los que sí vienen acompañados de algún familiar, varios han llegado por redes laborales que los han instalado en distintos lugares para ocupar un trabajo en específico, por lo que su vida se concentra ya no en la institución familiar o en la comunidad, sino en el trabajo individual, la empresa y las ganancias generadas.

Aquí me dedico a la telecomunicación como soporte técnico, somos un distribuidor de Huawei, entonces con frecuencia me junto con chinos que trabajan otras empresas, vamos a reunirnos con frecuencia para comer. También con otras empresas mexicanas, como Televisa y otras, tenemos que buscar al gerente, tenemos que invitarlos para comer o para disfrutar algo muy interesante ... Sí, es parte de trabajo. Yo estoy mucho ocupado, no puedo salir con amigos, mucho trabajo para ganar dinero, no tengo tiempo, por eso sólo descanso o salgo domingo con mis amigos de casa también contratados por empresa china (Entrevista a Juan, junio de 2014).

En segundo lugar, los “nuevos” chinos no provienen de sólo una región; por ejemplo, aunque algunos de nuestros entrevistados son de Guangdong, otros vienen de lugares como Nanning, Sichuan, Shanghái, Heilongjiang y Hunan, cuestión que les dificulta comunicarse entre sí porque no manejan el mismo idioma chino y, a veces, hasta tienen costumbres distintas.

Pareciera que actualmente la filiación también está en función del nicho étnico y ya no es exclusiva del parentesco o de la comunidad de paisanos. Entonces, parte de la asociación entre chinos es generada por

la suma de la etnicidad y el empleo, cuestión que sigue fortaleciendo al propio nicho pues el objetivo central de todo miembro del colectivo inmigrante es trabajar.

1.4. Identidad diaspórica

El último rasgo esencial de la diáspora nos habla del surgimiento de una identidad de grupo en relación con el lugar de origen y con los otros miembros de sus comunidades a partir de dos elementos fundamentales: la memoria colectiva y la conciencia diaspórica. En otros términos, hace alusión a que, tan pronto como la migración avanza, el colectivo migrante va desarrollando una identidad cimentada en el sentimiento de que la comunidad comparte un origen en común (que puede ser geográfico, etnocultural o genealógico), y una misma experiencia migratoria (la expulsión).

El proceso de surgimiento y consolidación de una identidad de grupo se encuentra presente dentro de la primera oleada de inmigrantes chinos. Su evidencia más clara, quizás puede observarse en la conformación de diversas asociaciones que tuvieron como prioridad ser centros vitales para la conservación de la cultura china y un punto de encuentro entre los chinos de ultramar y el país natal. Este es el caso de varias asociaciones que, incluso, en la actualidad siguen funcionando, como por ejemplo, la Comunidad China de México y la Colonia China de México:

Aquí había una comunidad china mexicana: la Comunidad China de México. Siempre que había festividad de China, me llamaban a tocar el tambor porque no había gente que tocara así, es muy diferente y le gustaba mucho a la gente ... Los tambores los daba la Comunidad China de México... Don Tomás Chiu. Sí, ellos los piden por la Embajada ... En las fiestas de año chino se llenaba todo de gente ... Se hacían de 3 a 4 giras por año. Más, aparte, el Barrio Chino (Entrevista a Juan Chiu Trujillo, junio de 2014).

La Colonia China de México fue muy importante para nosotros porque nos reunían. Primero tenían comidas, se reunían en los banquetes que le decían “El Pueblo”, en la calle de Luis Moya. Los paisanos llevaban a toda la familia a comer ahí comida china. Y en el Kuomintang, que era el Partido Nacionalista Chino, que estaba en la calle de Mina, ahí también se reunían. Ahí trajeron una maestra que nos daba clase de danza; las mujeres aprendimos danzas y los muchachos el dragón y a tocar los instrumentos: los platillos y el tambor. [Pudimos ingresar al grupo] nada más por pertenecer a familia china ... Recuerdo que, como en 1966, hacen un viaje los paisanos ... Entre ellos va mi papá. Quedaron encantados, nos trajeron sedas para hacer vestidos a la medida, y relojes. A mí me regaló un Rolex que todavía conservo pero ya no uso (Entrevista a Pilar Chen Chi, julio de 2014).

En el caso de la nueva oleada, resulta bastante complejo encontrar aspectos que nos marquen el tipo de proceso identitario. La mayoría de las narraciones se posicionan desde dos perspectivas: la individual o la del nicho étnico. Los entrevistados se asumen más como individuos al sentir su estadía en el país como una etapa que les permite trabajar y ahorrar dinero; además, consideran que los espacios para convivir con otros chinos son reducidos por lo que crear comunidad está limitado a aspectos gremiales o laborales.

Los chinos aquí casi no hacen nada. Lo que pasa es que aquí siempre trabajar, y si se están afuera un día se sale a pasear nada más. Nuevo año de China aquí sólo con familia, vamos a comer. En China es mucho diferente ... ¿Barrio Chino? No sabía (Entrevista a Candy, junio de 2014).

No sale, no conoce gente, sólo compañeros. Ha estado muy ocupado todos los días. Sólo en el restaurant, no fuera ... Quiere traer a su familia, algún día, por eso mucho trabajo, pero no están hoy, manda dinero (Entrevista a Yan con intérprete, junio de 2014).

2. Conclusiones

Los relatos proporcionados por inmigrantes chinos que habitan en la Ciudad de México muestran cómo, en el corte histórico que hemos propuesto, existen ciertas variantes que diferencian una oleada de otra. Estas diferencias están relacionadas al cambio en las condiciones estructurales de la migración china, y del contexto del lugar de salida y de llegada, así como también de la propia organización de esta población inmigrante.

Las nuevas características presentes van a marcar una dinámica completamente distinta a la que tuvieron los chinos de la primera oleada, pues las razones por las cuáles salieron de China y están aquí; su movilidad, la oportunidad que tienen de adaptarse a la sociedad receptora, la forma en la que crean comunidad, sus procesos identitarios o el cómo se piensan como migrantes se ha transformado substancialmente.

La migración china en México sigue respondiendo a la diáspora por diversas razones. La primera oleada porque contiene en sí misma los rasgos diaspóricos más fundamentales, como son: la dispersión debido a una expulsión traumática, la difícil asimilación o el rechazo de la sociedad receptora, la filiación definida por el parentesco y la comunidad, y la identidad delineada por la memoria colectiva y la conciencia diaspórica, entre otras características. La segunda oleada porque esencialmente continúa formando parte de un colectivo migrante disperso, conectado y cohesionado; no obstante sus procesos identitarios van a distinguirse por el nicho étnico, la extraterritorialidad y la red de la cual forman parte ya sea laboral, empresarial, académica, etcétera. La actual inmigración china va a formar parte de un nuevo proceso diaspórico complejo y resignificado.

El conocimiento empírico nos abre nuevas incógnitas, dudas y reflexiones sobre la manera en la cual esta migración internacional está participando de una configuración diaspórica, al parecer, renovada. Por un lado, ha prevalecido la dispersión y la difícil asimilación; por el otro,

los rasgos sobre la filiación y la identidad de este colectivo distan bastante de la diáspora tradicional y, más bien, concentra nuevos elementos que están vinculados directamente al cómo viven su experiencia de migración personal y de grupo.

Bibliografía

- Anthias, Floya. 1998. "Evaluating 'diaspora': beyond ethnicity?" *Sociology* 3, pp. 557-580.
- BM (Banco Mundial). 2011. *Datos sobre migración y remesas 2011*. Washington: Baumann, Martin. 2011. "Diáspora: genealogías semánticas y la comparación transcultural". En, Golubov, Nattie (ed.). *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: CISAN / UNAM.
- Botton Beja, Flora. 2008. "La persecución de los chinos en México". *Estudios de Asia y África* 2, pp. 477-486.
- Brubaker, Rogers. 2005. "The 'diaspora' diaspora". *Ethnic and Racial Studies* 1, pp. 1-19.
- Cardiel Marín, Rosario. 1997. "La migración china en el norte de Baja California, 1887-1949". En, Ota Mishima, María Elena (ed.). *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. México: COLMEX. *Censo Nacional de Población 2000*, INEGI.
- Chong, José Luis. 2008. *Hijo de un país poderoso. La inmigración china a América (1850-1950)*. México: Palabra de Clío.
- Cinco Basurto, Mónica. 2012. "La experiencia de los chinos en México, 1927-1960: Racismo, expulsión y repatriación". En, Cornejo, Romer (ed.). *China. Estudios y ensayos en honor a Flora Botton Beja*. México: COLMEX / CEAA.
- Clifford, James. 1994. "Diasporas". *Cultural Anthropology* 3, pp. 302-338.
- Cohen, Robin. 2008. *Global diasporas. An introduction*. Nueva York / Londres: Routledge. *Encuesta Intercensal 2015*, INEGI.

- Gómez Izquierdo, José Jorge. 1991. *El movimiento antichino en México (1871-1934) problemas de racismo y del nacionalismo durante la revolución mexicana*. México: INAH.
- Liu, Guofu. 2009. "Changing Chinese Migration Law: From Restriction to Relaxation". *Int. Migration & Integration* 10, pp. 311-333.
- Hall, Stuart. 1990. "Cultural identity and diaspora". *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londres.
- Ham Chande, Roberto. 1997. "La migración china hacia México a través del Registro Nacional de Extranjeros". En, Ota Mishima, María Elena (ed.). *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. México: COLMEX,
- Hu-DeHart, Evelyn. "Inmigrantes a una frontera en desarrollo". Banco Interamericano de Desarrollo. *Cuando Oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*. BID. Washington D.C.
- Ma Mung, Emmanuel. 2000. *La diaspora chinoise, géographie d'une migration*, Paris: Ophrys.
- Malgesini, Graciela y Carlos Giménez. 2000. *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: La Catarata.
- Martínez Montiel, Luz María y Reynoso Medina Araceli. 1993. "Inmigración europea y asiática siglos XIX y XX". En, Bonfil Batalla, Guillermo (ed.). *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México: FCE.
- Monteón González, Humberto y José Luis Trueba. 1998. *Chinos y anti-chinos en México. Documentos para su estudio*. Guadalajara: Gobierno de Jalisco / Unidad Editorial (UNED),
- Pieke, Frank N. 2006. "Comunidad e identidad en el Nuevo orden migratorio chino". *Documentos CIDOB* 13, pp. 69-99.
- Puig Llano, Juan Mauricio. 1992. *Entre el Río Perla y el Nazas*. México: CONACULTA.
- Rabadán Figueroa, Macrina. 2009. "Entre la historia ancestral y la imagen desfavorable". En, Martínez Assad, Carlos (ed.). *La ciudad*

- cosmopolita de los inmigrantes*. México: GDF / Fideicomiso Centro Histórico de la Ciudad de México.
- Rodríguez Tapia, Luz Helena. 2015. *Irse al otro lado del mundo. Continuidades y rupturas de la inmigración china en México*. Méiexo: Tesis de Licenciatura en Sociología FCPyS-UNAM.
- Safran, William. 2011. "Las diásporas en las sociedades modernas: mitos de la patria y el retorno". En, Nattie Golubov (ed.). *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: CISAN / UNAM.
- Schnapper, Dominique. 2011. "Del Estado-nación al mundo transnacional. Sobre el sentido y la utilidad del concepto de diáspora". En, Golubov, Nattie (ed.). *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: CISAN-UNAM.
- Tölölyan, Khachig. 2011. "La reconsideración de Diáspora y las diásporas: poder sin Estado en el momento transnacional". En, Golubov, Nattie (ed.). *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: CISAN-UNAM.
- Treviño Rangel, Javier. 2008. "Racismo y nación: comunidades imaginadas en México". *Estudios Sociológicos* 78, pp. 669-694.
- Valdés Lakowsky, Vera. 1981. *Vinculaciones sino-mexicanas. Albores y testimonios (1874- 1899)*. México: UNAM.
- Velázquez Morales, Catalina. 2008. "Los chinos y sus actividades económicas en Baja California, 1908-1932". *Dimensión Antropológica XLIV*, sept-dic, pp. 57-98.
- Xu, Shicheng, 2007. "Los chinos a lo largo de la historia de México: Las culturas de China y de América Latina". En, Dussel Peters, Enrique y Yolanda Trápaga (eds.). *China y México: Implicaciones de una nueva relación*. México: La Jornada Ediciones.
- Zlotnik, Hania. 1991. "La migración asiática a Latinoamérica". *Estudios de Asia y África* 3, pp. 515-533.

China no se olvida: estudio de una comunidad de chinos descendientes en el Soconusco

*María Cristina Manzano-Munguía, José Jorge Gómez Izquierdo
y Efraín Gómez Parra*

A todas las familias que me abrieron las
puertas de su casa y de sus historias
(Efraín Gómez Parra 2017)¹

Introducción

El Soconusco es una zona de flujos migratorios en donde históricamente la movilidad es una constante y también representa una confluencia importante de chinos provenientes de Guangdong (Cantón). Por ejemplo, en la ciudad de Tapachula existe una cantidad considerable de restaurantes chinos; además de que es común encontrar apellidos chinos en la ciudad. Este trabajo se enfoca en Mazatán, una comunidad a una hora de distancia de Tapachula, en donde encontramos diez apellidos chinos: Wong, Chong, Hau, Juan, Chiu, Yong, Cinco, Lan, Lay y Ley; los cuales representan la variedad y, al mismo tiempo, la relevancia de las familias chino-mexicanas en Chiapas.

1 Los primeros resultados que aquí se presentan forman parte del proyecto financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado (VIEP) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) bajo el siguiente título: “Los chinos de Mazatán, Chiapas: Movilidad y desafío económico-social en México y China” (2017). La Dra. Manzano-Munguía es la investigadora principal de dicho proyecto grupal y del cual el Dr. Jorge Gómez Izquierdo, las Dras. Colette Despaigne y Lorena Carrillo son colaboradores (este proyecto de investigación forma parte de las actividades del Cuerpo Académico “Racismo, Identidades y Modos de Subjetivación”, BUAP). De igual manera, recibió fondos económicos del PRODEP del Cuerpo Académico BUAP 266 en el otoño 2017, para una estancia corta de trabajo de campo en Mazatán, Chiapas, a cargo de la Mtra. Liliana Juárez Palomino y aquí se incluyen algunos datos de esa estancia en campo.

Aquí pretendemos analizar cómo los descendientes de las primeras familias chinas, que llegaron a Mazatán, se reconocen como chino descendientes; aun con la movilidad que ha sido una constante en su vida cotidiana. De ahí que pretendemos observar la relación que tienen éstos descendientes de segunda y tercera generación con sus antepasados chinos; y cómo en un país como México se tejen estas redes de movilidad y mestizaje que conlleva al proceso de expresiones culturales cambiantes.

Pero antes de abordar estas cuestiones con más detalle, procedemos a dar un bosquejo teórico-metodológico que guiará nuestro trabajo.

1. Desarrollo

1.1. Movilidades en el mundo globalizante

La presencia de los chinos en los ámbitos económico, social y cultural en México tiene un mayor auge conforme nos aproximamos a la segunda década del siglo XXI. Los trabajos realizados sobre las relaciones México-China han enfatizado la necesidad de continuar con el estudio de los aspectos económicos como inversión y comercio entre ambas naciones, así como la complejidad de la interacción social, cultural y ambiental que se da dentro y fuera del contexto mexicano (véase: Arsovska 2012; Botton Beja 2012; Dussel Peters 2012, 2013; Martínez Rivera y Trápaga Delfín 2012).

La comunidad de chinos en Mazatán no es una comunidad aislada al sur de Chiapas, más bien guarda una relación económica, social y cultural con México, Guatemala, Estados Unidos y China. Estudios locales que tienen implicaciones globales ilustran precisamente los caminos que se requieren desdibujar para fortalecer los lazos que van más allá de México y China. Concordamos con Appadurai (1996:9) al señalar que los “procesos globales que involucran textos móviles y audiencias migrantes crean la implosión de eventos que disuaden

presiones globales en pequeño, [y] en escenas de por sí altamente politizadas, produciendo lo local en nuevas maneras globalizadas”.

Aquí nos interesa, precisamente, estudiar aquellas vivencias locales que se desdoblán desde sus experiencias de movilidad y transnacionalidad. Los estudios sobre transnacionalismo contrapuntearon los estudios sobre sedentarización metafísica (Malkki 1992:31), los cuales enfatizaban la idea errónea de la territorialización de las poblaciones alrededor del mundo. El interés por estudiar la desterritorialización, movilidad, nomadismo, diáspora, transnacionalismo y migración, fue una respuesta a la crítica puntual de la sedentarización como proyecto colonial y del Estado (ver Bhabha 1994; Clifford 1997; Basch *et al.* 1994; Ong y Onini, 1997; Van der Veer 1995).

Consecuentemente pensamos que el concepto de movilidad es útil para estudiar a los descendientes de chinos en la región del Soconusco. El bagaje teórico sobre movilidad se ha ido cristalizando, pero no está limitada a la óptica de los geógrafos (Cresswell 2006), sociólogos (Sheller y Urry 2006; Urry 2007) y antropólogos (Clifford 1997; Darnell 2004, 2005; Salazar 2010; Watson 2010). La movilidad es un constructo social que forma parte de un proceso de producción social en tiempo y espacio (Cresswell 2006:4); es por ello que se debe extender el proceso de producción no sólo al ámbito social, sino también en lo económico, político y cultural, ya que permite entender desde diferentes ópticas los procesos de movilidad con relación a lo local, nacional e internacional.

Cresswell (2006:3) señala que la movilidad requiere pensar en tres momentos: en una moción pura observable y una realidad empírica en las representaciones y en los significados sobre movilidad que son ideológicos; y la movilidad como una “práctica, [que] se vive, [y] se personifica” (2006:3). Su propuesta la pensamos en términos de los diferentes procesos de movilidad humana y las conexiones que puedan resultar de una lógica explicativa (Cresswell 2006:7).

Sin embargo, esta propuesta no es posible llevarla a la práctica, ya que una lógica explicativa en singular nos estaría limitando a un

significante amo en términos (Žižek 2008), es decir, no se pueden encapsular procesos tan fragmentados de movilidad bajo una explicación y un modelo que permita entender la gran diversidad en la construcción de las poblaciones móviles. Por lo que los trabajos de Urry (2007) y Sheller y Urry (2006) son más viables para entender el *nuevo paradigma de movilidades* (Sheller y Urry 2006:209), ya que en su propuesta no existe una nueva gran narrativa sobre movilidad que se contraponga con la propuesta de Cresswell (2006); por el contrario, estos autores enfatizan los patrones de concentración de poblaciones en donde existe fluidez/porosidad y que se consideran zonas de desconexión, exclusión y centralidad (Sheller y Urry 2006). La propuesta es estudiar la movilidad más allá de las fronteras geopolíticas y de los límites disciplinarios (Salazar 2010; Sheller y Urry 2006; Urry 2007).

Sheller y Urry (2006) proponen utilizar la teoría sobre movilidades al analizar como híbridos los sistemas socio-tecnológicos de movilidad y dar prioridad a la espacialidad en las ciencias sociales, al construir geografías emocionales en donde se enfatice al cuerpo con sus diferentes experiencias y personificaciones (2006:216).

Cabe resaltar la contribución de la etnografía móvil que permite, precisamente, seguir a las poblaciones en movimiento, lo cual en este trabajo no es posible explorar, ya que aquí se analiza un primer momento de acercamiento a la población de chinos-mexicanos en Mazatán, pero pensamos darle continuidad a este aspecto de nuestra investigación. El “complejo y desconectado orden” (Appadurai 1990:296) está presente en los diferentes periodos de la movilidad de chinos a México y América Latina (ver Arsovska 2017; Dussel Peters 2012; Manzano-Munguía *et al.* 2015); específicamente hacia Mazatán, Tapachula y la frontera con Guatemala.

La presencia de inmigrantes chinos en México data desde antes de la colonia y ha recibido su estudio un énfasis sobre el racismo (Gómez Izquierdo, 1991). Por lo tanto, nos interesa explorar con precisión esas construcciones que guardan relación con las familias de Mazatán, con su antepasado chino y cómo en un país como México se tejen estas

redes de movilidad y mestizaje que conllevan al proceso de expresiones culturales cambiantes y, al mismo tiempo, éstas responden a los intereses sociales, económicos e históricos.

1.2. "Somos los chinos" de Mazatán, Chiapas

Llegué a Tapachula, el 20 de junio del año pasado [2017]; era un día lluvioso, pero caluroso, y Marco Antonio Wong me esperaba [en el aeropuerto] junto con su pareja para llevarme a Mazatán. Un pueblo ubicado cerca de Tapachula, en el Soconusco chiapaneco; al llegar pude sentir el golpe de calor y fui recibido por Mina Wong y su nieto Ever en su casa (Efraín Gómez Parra, Diario de Campo 2017).

De esta manera inicia el trabajo de campo de Efraín Gómez Parra² en Mazatán, cabecera municipal del municipio homónimo, uno de los 122 municipios del estado de Chiapas. El municipio posee una superficie de 386.6 km² y se localiza al suroeste del estado de Chiapas (ver gráfico 1). En el 2010, de acuerdo con el censo de población y vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), se registró una población de 26,573 habitantes en todo el municipio.

En el poblado de Mazatán se reporta, para ese mismo año, una población de 6,838 habitantes (Secretaría de Desarrollo Social 2018). La razón por la que se seleccionó Mazatán fue porque Conchita Wong³, una de las participantes en la investigación de Manzano-Munguía desde 2014 (ver Manzano-Munguía, Periañez de la Rosa y López García, 2017), era oriunda de este pueblo y nos hizo la invitación expresa a investigar sus orígenes en la comunidad chino-mexicana de esta zona.

2 Efraín Gómez Parra, becario del proyecto de investigación "Los Chinos Mazatán Chiapas: Movilidad y desafío económico-social en México y China" (2017) y realizador de las entrevistas para este proyecto.

3 Lamentablemente, Conchita Wong falleció en el 2016, en paz descanse. Le dedicamos este trabajo.

Gráfico 1. Localización de Mazatán, Chiapas, México



Fuente: Manazano-Munguía. Diseño personal.

Actualmente, en Mazatán se encuentran diez apellidos chinos: Wong, Chong, Hau, Juan, Chiu, Yong, Cinco, Lan, Lay y Ley. Sin embargo, para este trabajo se utilizó información de las primeras seis familias. De este modo se profundizó en la vida de los siguientes ancestros:

Wong: Agustín Wong Cinco y Vicente Wong Chang.

Chong: Francisco Chong Chan y Federico Chong.

Hau: Santiago Hau Lau.

Juan: Martín Juan Chi.

Chiu: Federico Chiu Lan y Francisco Chiu.

Yong: Victorino Yong.

Cinco: Valentín Cinco Wong.

En el siguiente cuadro se incluyen los nombres de los entrevistados por Gómez Parra en el 2017:

Cuadro 1: Descendientes chinos entrevistados en Mazatán

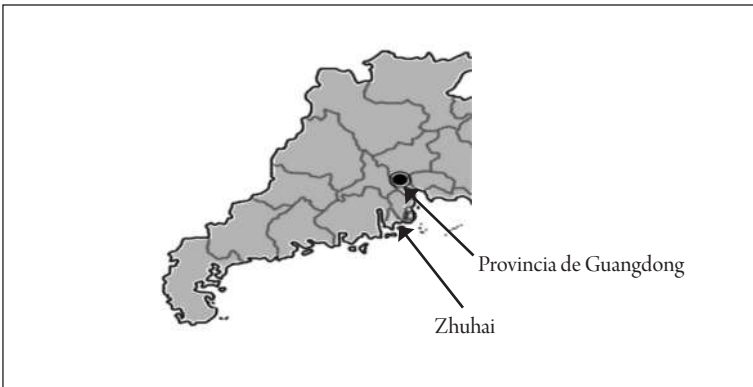
Nombre	Generación	Antepasado	Edad
Herminia Wong Villarreal	Tercera generación	Agustín Wong Cinco	72
Esperanza Wong Villarreal	Tercera generación	Agustín Wong Cinco	75
María del Carmen Wong Castañeda	Tercera generación	Agustín Wong Cinco	66
María del Rosario Wong Santos	Tercera generación	Agustín Wong Cinco	63
Lucía Wong Santos	Tercera generación	Agustín Wong Cinco	62
Catalina Wong Santos	Tercera generación	Agustín Wong Cinco	55
Elizabeth Wong Nolasco	Tercera generación	Vicente Wong Chang	>65
Andrés Hau Sandoval	Segunda generación	Santiago Hau Lau	73
Teodulo Hau Juan	Tercera generación	Santiago Hau Lau y Martín Juan Chi	62
Sueyleng Hau Chiu	Tercera y segunda generación	Santiago Hau Lau y Esperanza Chiu	53
Didier Chong Villarreal	Tercera generación	Francisco Chong Chan	56
Alida del Carmen Vázquez Suárez	Tercera generación	Federico Chong	68
Valentín Cinco de la Cruz	Tercera generación	Valentín Cinco Wong	56
Sandra Ho Chiu	Tercera Generación	Federico Chiu Lan y Sebastián Ho	>65
Esperanza Palacios Chiu	Tercera generación	Francisco Chiu	71
Raúl Eduardo Yong Zúñiga	Tercera generación	Victorino Yong	52
Saúl Hau Sandoval	Tercera generación	Santiago Hau Lau	42

Todos los entrevistados, a excepción de Raúl Yong, mencionaron que sus ancestros provienen de la provincia de Cantón. Raúl Yong comentó que él no sabe de dónde vino su abuelo; esto se debe a que su abuelo dejó al padre de Raúl y sus tíos muy pequeños, lo que provocó que la relación que tiene Raúl con China se base sólo en un apellido. Las únicas personas que fueron más específicas fueron Sueyleng Hau y Saúl Hau. La primera comentó lo siguiente al hablar de su familia:

La historia que puedo ser testigo y manifestar de lo que he vivido [...] contar es la de mi familia [...] Soy hija del señor Saúl Hau Sandoval, originario de aquí de Mazatán, hijo del Señor Santiago Hau Lau y la señora María Sandoval Villalobos; y mi madre es la señora Esperanza Chiu Ye, originaria de Cantón Macao China, hija de la señora Sing Mun Ye de Chiu y el señor Luis Chiu Gordillo. [A]mbas familias son de Cantón, Macao; china por una parte y por la otra mexicana (Entrevista a Sueyleng Hau, julio 2017).

Cuando Gómez Parra le preguntó si era exactamente de Macao su respuesta fue negativa y sólo mencionó que era de esa zona. Su hermano Saúl fue más específico y explicó que su abuelo venía de Zhuhai, Cantón; ciudad que está al lado de Macao, con lo que se confirmó completamente la historia de la familia Hau (ver Gráfico 2).

Gráfico 2. Ubicación de la Ciudad de Zhuhai perteneciente a la provincia Guangdong



Fuente: Manzano-Munguía

En contraste, en su diario de campo Gómez Parra narra que al momento de hablar tanto con familiares, como con personas del pueblo, existía desconocimiento del lugar de procedencia llegando a escuchar a personas decir que venían de Corea. En este caso, como con otras

familias, la llegada a Mazatán fue el resultado de situarse en más de un lugar mientras lograban colocarse en el lugar de residencia. De igual manera, se convierte en un mito la exactitud del lugar de origen, quedando una serie de historias que cuentan sobre la relevancia de salir de un puerto en la costa sur de China con destino al nuevo mundo, en específico, las costas del pacífico de México, por lo que la mayoría de las primeras generaciones de chino descendientes no llegaron directamente a Mazatán, pero sí al estado de Chiapas, aunque no siempre se tuvo esta constante, ya que en mucho dependía de las redes establecidas y las condiciones para iniciar un trabajo.

Sobre el arribo al estado de Chiapas, los entrevistados puntualizaron que la llegada de sus ancestros fue en barco. Sin embargo, al indagar sobre la llegada de Agustín Wong y Valentín Cinco se cuentan historias un tanto diferentes.

Las entrevistadas de la familia Wong (Herminia, Esperanza, María del Carmen, María del Rosario, Lucía y Catalina) están de acuerdo en que su abuelo Agustín y el señor Valentín llegaron junto con Ramón Ley. Como Esperanza Wong puntualizó:

Le preguntaba a Chusi y me decía que vino una [investigadora] de México también a recabar datos, y recabó datos del abuelo donde decía ella que “habían llegado a Puerto Madero, por ahí habían llegado los tres”, porque eran tres: tío Ramón Ley, Agustín Wong y tío Valentín Cinco. Se quedaron en Puerto y ahí se establecieron y pusieron una tienda (Entrevista a Esperanza Wong, junio 2017).

En cambio, el nieto de Valentín Cinco (entrevistado julio 2017) mencionó que su abuelo llegó con otros Cinco (de apellido) y no con Agustín Wong y Ramón Ley. Debido a esta contradicción, Gómez Parra buscó corroborar esta información y encontró dos fuentes que coincidieron con lo dicho por las descendientes Wong.

La primera fuente fue el libro *Palabra viva del Soconusco: nuestra frontera sur* de Martha Patricia Ponce Jiménez, en el cual, al hablar de

Puerto Madero, se menciona que en dicho lugar habitó Agustín Wong. Asimismo, Gómez Parra tuvo acceso a documentos de Valentín Cinco, que fueron mostrados por su hija Elizabeth Cinco; en donde se señala que Valentín, Agustín y Ramón llegaron a Puerto Chiapas (conocido también como San Benito o Puerto Madero) en el año de 1905. Fue en esa plática con Elizabeth Cinco que ella le explicó a Gómez Parra que ellos eran primos, con lo cual Valentín Cinco no estaba equivocado; simplemente, él no había entendido que los tres hombres eran primos y su primera reacción fue desmentir la teoría.

En el caso del arribo de Santiago Hau a Mazatán, aunque no se tiene claridad sobre el lugar exacto de arribo, hay un punto importante: llegó en un barco el cual no puede atracar; entonces cuando se terminó el alimento, Santiago Hau junto con otros de sus familiares decidieron saltar del barco y nadar. Andrés Hau relata lo siguiente:

Por ejemplo, mi papá cuando venía América no venía para México; iba para Perú porque ya se habían adelantado otros familiares. Ellos se vinieron en un barco inglés, entonces ya ves que los barcos llegan a los puertos a cargar combustible o x cosa, pero el barco inglés se descompu-so en Salina Cruz y tardaron cerca de 6 meses para componer el barco. Entonces ellos se desesperaron, se les acabó el arroz y decidieron buscar [alimento]. Así que se bajaron del barco, dice él: “nos tuvimos que cortar la colita [...]”. Cuando se bajaron de ahí, venía mi papá Santiago Hau Lau, Víctor Yong, Rafa Lan y un tal Beto Li (Entrevista a Andrés Hau, junio 2017).

Asimismo, Francisco y Federico Chong llegan juntos, ya que son primos y ambos se quedan en Mazatán. La migración en grupo es la constante en los casos que se fueron documentando dada la necesidad de apoyo en una nueva tierra y, al mismo tiempo, buscaban mantener un lazo con su tierra de origen a través de lo chino-tradicional como su comida, en este caso el arroz.

Como las familias Chiu y Hau, quienes enviaron a alguno de sus hijos a China para que aprendiera sobre la cultura, las tradiciones y el idioma. De los Hau fueron dos hijos que pudieron regresar y de los Chiu fue uno, pero ya no pudo salir de China y muere allá según lo mencionado por Esperanza Palacios:

Es que acostumbraban los chinos de 10 años u 11 años mandarlos [a] estudiar a China, la mayoría. Entonces mi abuelo mandó al hijo más grande que se llamaba Roberto hermano de mi mamá (Entrevista a Esperanza Palacios, julio 2017).

Ella sí sabe toda la historia [refiriéndose a su comadre Esperanza], lo poco que me ha contado ella de todos los parientes que se fueron de acá [Mazatán] para allá [China] y llegaban allí pues... [D]e mi tío que se fue de acá [Mazatán], el hermano de mi mamá que allá [China] murió, que no pudo regresar porque se dedicaba; ya te imaginarás el hombre del carrito andaba en esos como triciclos de ahí como taxis en la época de la guerra. Él quería venirse pero no podía [falta de dinero], no quisieron sus hermanos porque él tenía su parte en el rancho, por la herencia, (...) yo les decía: "Vendan lo que le toca a él, lo va a desquitar" (Entrevista a Esperanza Palacios, julio 2017).

Pensamos que la movilidad es parte de esta dinámica de reconstituirse a sí mismos como chinos y chiapanecos del Soconusco, por lo que también se documentó que Federico Chong decidió irse a Cacaohatán; mientras que Francisco Chong se quedó en Mazatán. Martín Juan llegó a Mazatán, se casó y después se fue a Huixtla con su segunda mujer. Victorino Yong llegó también a Mazatán, pero estuvo viviendo en Cacaohatán.

La búsqueda de un lugar en donde residir temporal y no de manera permanente juega un papel muy importante en la vida de estos chino-descendientes. No se maneja la idea de un sitio permanente para residir, sino mas bien y siguiendo a Darnell (2004, 2005), es el patrón

de culturas nómadas lo que llama la atención en esta población que, de igual manera, se apuntala hacia la etnografía móvil, siendo necesaria para darle seguimiento a estas generaciones de chinos que se han ido desplazando a lo largo del país y no sólo en el área del Soconusco.

El punto de origen que es China no se olvida. El recordar, regresar, pensar, idealizar y compartir los orígenes es un proceso de legitimación que se lleva a cabo desde diferentes ámbitos incluyendo el cultural, social y económico. No existen momentos en los que no se piense en construir, de manera subjetiva e idealizada, la tierra que vio nacer a sus ancestros. Siguiendo la propuesta de Appadurai (1996) y Ong (1999) al proponer de manera seminal el transnacionalismo en el campo de lo imaginario, nos adentramos en el construir y deconstruir del ser chino-mexicano más allá de la zona del Soconusco, ya que varios de los entrevistados también se desplazan a Guatemala cruzando la frontera política que divide y conecta. Puesto que esta población no se queda en este lugar de manera permanente, pero sí temporal.

De igual manera podemos pensar en el caso de Saúl y Eutiquio Hau que regresaron de Cantón en 1956, a su llegada hablaban sólo en cantónés con su padre y practicaban algunas de las costumbres culturales de allá. Saúl Hau comenta lo siguiente:

Haz de cuenta mi papá tenía 8 años cuando lo mandaron a China, mi abuelo tenía dinero para poderlos mandar, pero el problema es cuando ellos llegaron allá. Empezó el comunismo con lo de Mao Tse Tung y... Él vivía con un tío que se llamaba (...) Yo nada más recuerdo que le decían tío Nacho (...) [S]e fue a los 8, vino a los 20; 12 años... Ya hablaba bien el chino, el español ya no lo hablaba (Entrevista a Saúl Hau, julio 2017).

En este punto se enfatizan los procesos identitarios, en donde se refuerzan los lazos que se forman más allá de las fronteras nacionales y que motivan relaciones transnacionales, que no se dan de manera habitual o sostenida en los contextos económicos, políticos y socioculturales

(Manzano-Munguía 2016:27). Primero, se van construyendo estas relaciones a partir de las dinámicas mismas de los que viven ese transnacionalismo desde “abajo” y que se realiza de manera fragmentada e irregular (Ong 1999). Aquí se ilustra el estudio de los chinos, pero también se desdibuja un transnacionalismo que guarda similitudes con los indígenas de las Primeras Naciones de Canadá que viven en zonas urbanas y que elaboró Manzano-Munguía (2016), en donde la práctica misma es fragmentada de manera irregular con su lugar de origen dado el (des)orden de ser móvil.

Un ejemplo de este transnacionalismo en movimiento se encuentra reflejado, precisamente, en las relaciones que se establecen con China y que se materializan con la costumbre cultural que se realiza desde la llegada misma de estos pobladores chinos en la región. Nos referimos a la danza del dragón chino, que es una de las costumbres que la familia *Hau* lleva a cabo en Mazatán para el año nuevo chino, y que se entrelaza con la fiesta patronal de la Virgen de la Concepción que se celebra el 8 de diciembre de cada año.

Actualmente, participan no sólo chino-descendientes, sino cualquier persona que sea invitada a participar y acepte (independientemente de la nacionalidad de origen: mexicano, centroamericano y sudamericano). Además, el dragón entra a la iglesia de Mazatán donde le muestra respeto a la virgen sin darle la espalda al salir de la iglesia. Esto conlleva a pensar en cuestiones culturales que se ven reflejadas en la práctica misma de ser chino en Mazatán.

1.3. Más allá del ser chinos-mexicanos

Sobre algunos aspectos de la cultura china, que todavía se mantienen entre la tercera y cuarta generación de chino descendientes, no se encontró a ningún hablante de cantonés (por la zona de donde vinieron), y la gran mayoría de los entrevistados (15 en total) dicen que en

otro momento de sus vidas les hubiese gustado aprender el idioma; y otros más indicaron “no tener interés”.

Por ejemplo, al preguntarles a Herminia y Esperanza Wong al respecto mencionaron lo siguiente:

Esperanza: – “Es muy enredado [el idioma chino]. Yo veo que, hújole, cómo hablan eso.” –

Mina: – “Yo eso le digo, a mí no me gustaría.” –

Esperanza: – “Cómo es que están hablando (empieza a hacer ruidos), pues no se les entiende. A veces no sabes si te están regañando o qué (risas). Ay no sé, ni el inglés (no) me llama.” –

Mina: – “Ahora yo le decía: ahora pues ya si me dejaban solita con ese idioma, pues me tenía yo que enseñar porque no iba a saber qué” –

(Entrevista a Esperanza y Herminia Wong, junio 2017).

Saúl también comenta e insiste que:

El idioma que traía él [haciendo referencia a su padre] que nos empezó a inculcar, pero uno como que no se lo tomó en serio o tal vez mi papá no nos lo inculcó bien. Porque para que nosotros lo habláramos, pues, al menos de toda la familia yo soy el que sabe un poco más, se sabe unas palabras y el que estoy más interesado en la cultura china (Entrevista a Saúl Hau, julio 2017).

De ahí que existe un interés por el cantonés por parte de algunos de ellos. Sin embargo, el idioma se perdió al querer formar parte de lo que se denomina *main stream society*; y porque ello implicaba vivir en México con menos violencia y discriminación.

Como acertadamente señala Gómez Izquierdo (1991:47-48) los chinos jornaleros para el tercer cuarto del siglo XIX no tendrían derechos del “verdadero ciudadano” y debían “aceptar el papel que se les

asigna [aba] como peones, como simples herramientas de trabajo o fuerza motriz del capital tal como se calificó a los chinos en los periódicos de aquella época” (Gómez Izquierdo 1991:47-48).

En el escenario sigue dominando el racismo, que fue y es una constante para los chinos, y merece ser explorado bajo una perspectiva transdisciplinaria e histórica en donde se naturaliza desde el momento mismo en que es observado o documentado. Un ejemplo de este racismo es, precisamente, lo que señala la familia Wong y Chong, quienes llevaron a cabo el proceso de poner las tierras y los negocios a nombre de sus esposas para evitar la prevalencia del racismo y, consecuentemente, perder sus posesiones y negocios durante la época de persecución china (de 1911 hasta 1936) que Gómez Izquierdo (1991) y Shicheng (2007) han documentado.

Aunque las campañas anti-chinas se intensificaron en el norte del país, donde hubo muertos en ciudades como Torreón; en Mazatán sólo se llegó a escuchar sobre las noticias en el norte, que fueron suficientes para tomar medidas. Por lo cual también hubo una práctica común en cuanto a los nombres y apellidos de los hijos, ya que éstos se organizaron a la inversa: primero el apellido de la madre y luego el chino. De esta manera se podía argumentar que eran mexicanos y no ser víctimas de la deportación. Así lo expresó Alida:

Mi mamá es Vázquez, le pusieron el apellido de mi abuela porque anteriormente tenían la idea de que como ellos eran inmigrantes, los chinos, se los podían llevar a sus hijos, entonces tenían ese miedo y por eso lo registraron con el apellido de mi abuela (...) [Y]o debería ser Suárez Chong, y soy Suárez Vázquez (Entrevista con Alida del Carmen, julio 2017).

El caso de Alida es interesante, debido a que su familia fue de las pocas que no buscó recuperar el orden de los apellidos como fue el caso de los Wong. Esta decisión no respondió a un sólo factor, pero sus consecuencias, aunque sutiles, se muestran en el comentario de Alida, ya que el apellido es parte de su identidad como persona chino-descendiente.

La mayoría de los chinos que inmigraron fueron comerciantes o agricultores. Primero, se pusieron a trabajar para poderse capitalizar y así iniciar sus propios negocios. El caso de Santiago Hau es una constante, ya que su historia no sólo representa a la familia Hau, sino a muchas. Su hijo Andrés elaboró lo siguiente:

Llegando a Tapachula su trabajo fue primero en las legumbres. No especificó ni tiempo, no me especificó ni fechas él [Santiago Hau], pero estuvo un tiempo trabajando, [ahí] decía él: “Yo estuve trabajando un tiempo ahí en las verduras.” De ahí, de las verduras, hay un lapso que no conozco y que, de repente, aparece trabajando con Agustín Wong allá en la finca. En ese lapso ya mi papá casi [ya] tenía ... ¿Qué será, unos 20 años? No sé qué tiempo él trabajó ahí, pero sí trabajó. Él era alambiquero (destilador del aguardiente). [D]e ahí hay un tiempo que no conozco cómo hizo su capital hasta 1944-47. Yo ya estoy de buen entendimiento, estoy viendo el gran negocio que tiene (Entrevista con Andrés Hau, julio 2017).

Así como la historia de Santiago otros explicaron que, entre chinos, lo que hacían era apoyar a su paisano recién llegado para que se capitalizara y así iniciara su propio negocio. En la actualidad, las únicas personas dedicadas al comercio son Saúl Hau, Alida del Carmen y Esperanza Wong. Sin embargo, ninguno siguió como tal con el negocio de sus antepasados, sino que iniciaron uno propio o trabajaron las tierras que recibieron o compraron.

La relación que tuvieron o tienen con Mazatán se relaciona con la primera generación que siempre estuvo agradecida por haberlos recibido y permitirles salir adelante.

Ninguno de los 12 ancestros chinos de los entrevistados regresó a China. La segunda y tercera generación se considera Mazateco cien por ciento y quieren a su pueblo (Mazatán), pero se autodenominan mestizos (chino-mexicano). El único que se consideró más chino que mexicano fue Valentín Cinco, puesto que al momento de hablar sobre su persona se menciona como chino: “... las mexicanas nos hacen

pecar a nosotros los chinos, esa es la verdad [se refería a las relaciones extramaritales]” (Entrevista a Valentín Cinco, julio 2017). Cabe destacar que, durante la entrevista a Valentín Cinco, era una constante el que se refiriera a sí mismo como chino, lo cual puede ser explicado por sus relaciones con los chinos que en años recientes llegaron a Tapachula, donde se ha convertido en un miembro activo de la comunidad.

Finalmente, todos los entrevistados concuerdan en que están orgullosos de tener sangre china porque consideran que son un pueblo trabajador y con principios.

2. Conclusiones

Retomando la necesidad de los estudios de movilidad en la época actual, este trabajo comprueba que las poblaciones son cambiantes y dinámicas, tanto en su composición como en su territorialización. De esta manera, se observa cómo esta población china se construye no sólo acorde a su identidad chino-mexicana, sino que también mediante procesos que se encuentran ligados a su situación de descendientes por ser migrantes y estar en conexión con su lugar de origen, aunque sea en muchas ocasiones en el imaginario, es decir, un transnacionalismo imaginario (Appadurai 1996; Ong 1999).

Por esta razón, la segunda y tercera generación se autodenominan mestizas, porque reconocen sus raíces y las muestran en situaciones de la vida diaria como en la comida o en las más álgidas; cómo vivir el racismo. Sin embargo, no sólo sus raíces los definen, sino también el lugar donde nacieron, su movilidad, las redes geográficas que se materializan con sus actividades económicas y culturales que se extienden más allá de la frontera nacional (México) y que dan sentido a su existencia.

Asimismo, su influencia en el territorio donde viven es importante, ya que existe una relación recíproca entre ambos; los migrantes modifican los modos de vida de las personas del lugar; sus vivencias muestran

cambios en la existencia misma de ellos y aspectos cambiantes de su identidad y movilidad geográfica.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Theory, Culture & Society* 7, pp. 295-310.
- Arsovska, Liljana (ed.). 2015. *América Latina y el Caribe y China Historia Cultura y Aprendizaje del Chino*. México: UDUAL / UNAM.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. London: Routledge.
- Bhabha, Hommi. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Botton Beja, Flora. 2012. "Continuidad y fractura en la cultura china". En, Dussel Peters, Enrique (ed.) *América 40 años de la relación entre México y China. Acuerdos, desencuentros y futuro*. México: UNAM.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press. Massachusetts: Cambridge.
- Cohen, Lucy. 1984. *Chinese in the Post-Civil War South. A people without a history*. New Orleans: Louisiana State University Press.
- Cresswell, Tim. 2006. *On the move: Mobility in the Modern Western World*. London: Routledge.
- Darnell, Regna. 2004. "Qualitative Demographics of Aboriginal Urban-Rural Migration: The Persistence of Nomadic Habits". En, Wolfart, H. Christophe (ed.). *The Proceedings of the 35th Algonquian Conference*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Darnell, Regna. 2005. "Linguistic anthropology in Canada: some personal reflections". *Canadian Journal of Linguistics* 50, pp. 151-172.
- Dussel Peters, Enrique (ed.). 2012. *América 40 Años de la Relación entre México y China. Acuerdos, Desencuentros y Futuro*. México: UNAM.
- Dussel Peters, Enrique (ed.). 2013. *América Latina y el Caribe- China Economía, comercio e inversiones*. México: UDUAL / UNAM.

- Gómez Izquierdo, Jorge. 1991. *El movimiento anti-chino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana.* : INAH.
- Malkki, Lisa. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees". *Cultural Anthropology* 7, pp. 1- 31.
- Manzano-Munguía, María Cristina, José Chilián Muñoz y Federico Chilián Orduña. 2013. "Recordando al abuelo: Memorias de los orígenes de un inmigrante chino en Puebla". En, Pérez, Victoria (ed.). *La (in)fidelidad de la memoria*. Puebla: ICSyH, BUAP / UEPB / Universidad de Laval, pp.121-134.
- Manzano-Munguía, María Cristina, María Eugenia D'Aubeterre Buznego y María Leticia Rivermar Pérez. 2015. "Being Chinese in Puebla": Connecting Transnational Stories in Mexico". *Journal of American Studies of Turkey* 42, pp.149-163.
- Manzano-Munguía, María Cristina. 2016. "First Na' Urban Transnationals in Canada. In Survivance and Reconciliation: 7 Forward / 7 Back." En, Scott Hele, Karl (ed.). *2015 Candian Indigenous Native Studies Association Conference Proceedings*. Manitoba: University of Manitoba Press
- Manzano-Munguía, María Cristina, Juan Periañez de la Rosa y Fernanda López García. 2017. "Chinas-poblanas: confrontando Imágenes, (De) construcciones culturales, y realidades." En Arsovska, Liljana (ed.). *Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino del Tercer Seminario Internacional de la Red América Latina y el Caribe sobre China*. México: CECHIMEX / UNAM.
- Martínez Rivera, Sergio y Yolanda Trápaga Delfín (ed.). 2012. *Construyendo ciudades sustentables: experiencias de Pekín y la Ciudad de México*. México: CECHIMEX / UNAM.
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.

- Ong, Aihwa & Donald M. Nonini. 1997. *Ungrounded Empires The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. New York: Routledge.
- Ponce, Jiménez y Martha Patricia. 1985. *Palabra viva del Soconusco: nuestra frontera sur*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Salazar, Noe. 2010. "Towards an Anthropology of Cultural Mobilities". *Crossings: Journal of Migration and Culture* 1, pp. 53-68.
- Secretaría de Desarrollo Social. En: [<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=07&mun=054>]. Consultado en mayo de 2018.
- Sheller, Mimi & John Urry. 2006. "The New Mobilities Paradigm". *Environment and Planning* 38, pp. 207-26.
- Shicheng, Xu. 2007. "Los chinos a lo largo de la historia de México". En, Dussel Peters, Enrique y Yolanda Trápaga Delfin (eds.). *China y México: implicaciones de una nueva relación*. México: La Jornada Ediciones.
- Urry, John. 2007. *Mobilities*. Oxford: Polity Press.
- Van der Veer, Peter. 1995. *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Watson, Mark K. 2010. "Diasporic Indigeneity: Place and the Articulation of Ainu identity in Tokyo, Japan". *Environment and Planning* 42, pp. 268-84.



SECCIÓN 4

Difusión

Literatura china en español: traducciones y libros como cooperación internacional

Gloria Elena Bazán Barraza

Introducción

La literatura es también entendimiento. Es el resultado de un proceso largo y analítico, la exposición de un amplio conocimiento sobre lo que se escribe. En la literatura encontramos a la gente, incluso a un país entero en tan solo unas páginas; es una forma de entender el mundo. Octavio Paz (2004), en uno de los ensayos más destacados del siglo xx, habla justamente del entendimiento del mexicano. En su metodología destaca el análisis de uno a través del reflejo del otro. Y lo prioriza con la selección del epígrafe de una de sus más grandes obras, con las palabras de Antonio Machado: “Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes ...”. La literatura es una valiosa herramienta, el arte, el discurso que permite que nos conozcamos, en este caso, los occidentales y los orientales de manera directa –estando tan lejos geográficamente– e íntimamente –sin tal vez siquiera haber conocido a un chino antes de leer a sus autores ni hablar su idioma, por ejemplo–, y es así un recurso que propicia cruzar

fronteras. Este cuarto seminario internacional de la Red ALC-China es una muestra de los esfuerzos de especialistas, profesionistas, sinólogos, académicos, instituciones, de todo el mundo en aproximar y entender, para colaborar y enlazarse con China. Desde mi profesión como editora, propongo acercar China a todos los que no han tenido siquiera un primer contacto con Asia y de la manera más directa y penetrante posible –en mi entendimiento–: desde las páginas de autores chinos traducidos directamente al español. Además, apostar por la cooperación en la industria editorial entre China y editoriales hispanoamericanas significa generar economía, modelos de negocios, firmar acuerdos, propiciar intercambios entre profesionistas de todas nacionalidades e impulsar la aún joven industria cultural colaborativa occidental-oriental.

Para mí, abordar la literatura y la traducción como cooperación internacional se trata de visualizar grandes posibilidades de intercambio económico y cultural entre nosotros.

La industria editorial es una de las más globales, cuyo objetivo principal es generar intercambios entre países llevando a más autores de un hemisferio al otro. Los seis mercados más grandes del libro son Estados Unidos, China, Alemania, Japón, Reino Unido y Francia, que “agrupan casi el 70% [2015] de los ingresos generados por la venta de libros en el mundo” (CERLALC 2017). El resto de los países representa el 33%, y en esa tercera parte del mundo es donde destaca América Latina.

Y es que es lo editorial un mercado en sí mismo. El Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe (CERLALC) lo define como economía creativa¹ (CERLALC 2009): el mercado mundial del libro se estima en cerca de 122,000 millones de euros [2017] (Vázquez 2017).

Un aspecto muy favorecedor como industria es la inmediata interrelación entre sus participantes, sin importar el país del que procedan,

1 “La Economía Creativa es la que permite así, analizar otras formas de organización de procesos, relaciones y dinámicas económicas de los sectores que trabajan con la creatividad como primicia.”

justo la finalidad de sus eventos cumbre: las ferias del libro. Actualmente, las dos principales en el mundo son la Feria Internacional del Libro de Fráncfort (FBM) –octubre–, que cada año acoge a 170,000 editores, agentes, *scouts*, bibliotecarios, consultores, proveedores de servicios, autores y profesionales de la industria de 100 países, y 100,000 visitantes en dos días de evento abierto al público, además de que este encuentro lo cubren mediáticamente cerca de 9,000 periodistas de todo el mundo; y la Feria Internacional del Libro de Guadalajara (FIL Guadalajara) –noviembre-diciembre– que alberga a 2,187 casas editoriales de 47 países y 814,000 visitantes al año (FIL 2018). Destaco estas cifras como el contexto de negociaciones de la industria para visualizar las oportunidades de cooperación entre países y editoriales. Sólo hace falta pasar tres días en estos eventos para tener socios potenciales en cualquier lugar del mundo.

Asimismo, el interés de China por exportar sus productos editoriales comienza a ser notorio. Beijing Publishing Fellowship, lanzado en 2016 por la Feria Internacional del Libro de Beijing (BIBF), es un programa de intercambio de alto nivel en el que se invita a editores, agentes y *scouts* literarios de todo el mundo a conocer y hacer negocios en el marco de la feria –agosto–. Sólo se puede acceder a él por postulación y selección, y al año se aceptan únicamente entre ocho y diez participantes. Este programa es un modelo chino de cómo generar industria por medio de la cooperación, en el que uno de los principales objetivos es que los profesionistas de la edición de todo el mundo viajen al país asiático para relacionarse con personas y la cultura china de manera inmediata, real, palpable.

1. Literatura china en español: traducciones directas

Latinoamérica tiene una gran tradición de traducciones, pero hasta ahora la poca variedad de un catálogo de títulos chinos que ha llegado

a nuestros lectores ha sido a través de traducciones de lenguas anglosajonas y romances. Este es un grave error, pues limita el conocimiento verídico, profundo, inmediato del texto, por lo tanto, del otro, del chino. Para eliminar esta brecha, es trascendental difundir la necesidad de literatura traducida directamente del chino al español, y considero que la industria está lista para ello.

Cuando hablamos de traducción, hay que considerar que representa a la lengua en sí misma, y en este caso, chino-español, español-chino, tiene un trasfondo a considerar. En 2016, el español como lengua materna (472 millones) más sus usuarios potenciales en el mundo (dominio nativo, competencia limitada y aprendices de lengua extranjera) sumó 567 millones de hispanoparlantes (Instituto Cervantes 2016). ¿Queremos propiciar un futuro estable de cooperación cultural china-hispanoamérica? Aquí hay un enlace: el español es la segunda lengua materna del mundo por número de hablantes tras el chino. Por lo tanto, las traducciones entre estas lenguas podrían posicionarse como uno de los mercados emergentes más necesarios e inmediatos.

Así pues, esta literatura china en español permitirá cuestionarnos ¿qué sabemos los unos de los otros, de su historia, pensamiento, cotidianidad, costumbres, su actualidad, su estructura sociopolítica, su particular visión del mundo...? ¿En México nos interesa China? Por ejemplo, ¿en China les interesa mi país?

La traducción de literatura es un gran marco para el entendimiento de nuestros hemisferios, para salvar las distancias sociales, culturales, geográficas, y, principalmente, de lengua.

2. Ediciones para el lector hispanoparlante: El País del Centro

La tradición de la academia en estudios de China-Occidente, incluso trabajos sobre autores chinos de ficción es basta, pero toda mi interpretación de este momento en la industria editorial se centra

en la literatura china contemporánea y clásica. Y en este campo hay poco. Sí, infinitas ediciones de *El arte de la guerra* o del *I Ching*, pero esas publicaciones no pueden significar todo un país ni su actualidad, por eso voltear a ver la literatura contemporánea es tan importante, y en ese campo los esfuerzos son contados.

En 2017 Siglo XXI Editores, editorial mexicana con más de 50 años de trayectoria, especializada, principal pero no exclusivamente, en humanidades, ciencias sociales y traducciones, creó la primera colección literaria en México de literatura china en español con traducciones directas: El País del Centro. Los principales objetivos del sello, al momento de su creación, fueron adelantarse a un mercado emergente (China como el panorama editorial del futuro), impulsar en la industria editorial traducciones literarias directas del chino en ediciones especializadas para nuestro continente (América), y también como una oportunidad de profesionalizar a traductores en una industria que cada vez necesitará a más especialistas del chino.

El País del Centro de Siglo XXI Editores tiene como principal traductora a la intérprete, traductora e investigadora del Colegio de México (COLMEX) la Dra. Liljana Arsovska, quien también es coordinadora del eje temático Historia cultura y aprendizaje del chino de la Red ALC-China.

Literatura china en español para Hispanoamérica: visión en un negocio que en realidad no contempla a autores chinos en sus catálogos y que a la vez propiciará la profesionalización en la industria de traductores chino-español, español-chino, y nuevos catálogos. Esto también es industria cultural y sólo puede ser factible en un marco de cooperación internacional.

Además de las ferias del libro, la cooperación internacional más directa son las coediciones y los patrocinios de industrias culturales.

Los dos primeros libros publicados (2017) en El País del Centro, *La palabra que vale por diez mil* y *El pequeño gran salto de Liu*, ambos del afamado autor chino Liu Zhenyun, se publicaron en México en colaboración con las editoriales chinas Changjiang New Century Culture

and Media Ltd. Beijing y China Intercontinental Press. Como editora de la colección, con el estudio de servicios editoriales se hacen libros en colaboración con Siglo XXI Editores, puedo asegurar que en nuestro país existe ya un intercambio editorial con características tan específicas como las que describo.

A la fecha de esta ponencia, existe ya un catálogo de producción editorial de cuatro títulos para 2018 y para 2019 hay cuatro títulos más acordados, y todas estas obras tienen como base la cooperación entre un grupo mexicano y distintos grupos editoriales chinos. Por ejemplo, el escritor Jia Pingwa en colaboración con People's Literature Publishing House Co., Ltd. y la escritora Fang Fang con East China Normal University Press Ltd. como contraparte.

Desde México, esta podría ser la punta de lanza de la relación con China en la industria literaria hispanoparlante, tanto en publicaciones, como en participación en ferias del libro, catálogos de obra y de compraventa de derechos internacionales, todo ello traducido en industria cultural y cooperación internacional.

3. Conclusiones

Las traducciones directas del chino al español de literatura en ediciones especializadas para Hispanoamérica propician el entendimiento del otro, de China, que es el primer paso para generar cooperaciones internacionales en cualquier ámbito, porque se trata de personas, de su lengua y de su entendimiento del mundo.

El interés propicia acercamiento, el entendimiento genera lazos verdaderamente profundos y es la literatura un vínculo permanente tanto social como individual. Así, considero el intercambio editorial china-hispanoamérica indispensable, casi un eje, para entablar lazos culturales, sociales y económicos en la industria cultural entre nuestros continentes.

Bibliografía

- Arsovska, Liljana. 2016. *El prólogo en Yo no soy Pan Jinlian-Yo no soy una mujerzuela*. Tercer Seminario Internacional América Latina y el Caribe y China: condiciones y retos en el siglo XXI. México: Red ALC-China-UNAM.
- Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Victoria Arribas. 1998. *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Argentina: Eudeba.
- Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe (CERLALC). 2017. En: [http://www.cerlalc.org/wp-content/uploads/publicaciones/olb/PUBLICACIONES_OLB_El_libro_en_cifras_11_310817.pdf]. Consultado en enero de 2018.
- Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe (CERLALC). 2009. En: [<http://cerlalc.org/es/noticias/2009/el-debate-economico-y-politico-de-la-economia-creativa-en-america-latina-asia-y-africa-economia-creativa-como-estrategia-de-desarrollo-una-vision-de-los-paises-en-desarrollo-2/>]. Consultado en enero de 2018.
- Feria Internacional del Libro de Guadalajara. 2018. En: [https://www.fil.com.mx/info/info_somos.asp]. Consultado en mayo de 2018.
- Instituto Cervantes. 2016. En: [<http://www.cervantes.es/imagenes/File/prensa/EspanolLenguaViva16.pdf>]. Consultado en agosto de 2017.
- Javary, Cyrille J.D. 2014. *100 palabras para entender a los chinos*. México: Siglo XXI Editores.
- Johnson, Hannah. 2014. En: [http://www.dosdoce.com/upload/ficheros/noticias/201409/guia_de_autores_de_la_feria_del_libro_de_frankfurt_de_dosdoce.pdf]. Consultado en mayo de 2018.
- Liu Zhenyun. 2017. *El pequeño gran salto de Liu*, traducción de Liljana Arsovska. México: Siglo XXI Editores.

- Liu Zhenyun. 2017. *La palabra que vale por diez mil*, traducción de Liljana Arsovska. México: Siglo XXI Editores.
- Paz, Octavio. 2004. *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Vázquez, José Antonio. 2017. En: [<http://www.dosdoce.com/2017/10/09/tamano-mundial-del-sector-editorial/>]. Consultado en enero de 2018.

Bi Feiyu: La construcción de un escritor chino estrella

Adriana Martínez González

Introducción

Decir China, en 2018, es hablar de éxito económico de un modelo de apertura que se acerca al capitalismo y se aleja del maoísmo. Las últimas 4 décadas han afectado todo el paisaje chino: el económico, el urbano y, por supuesto, también, el literario.

Si en 1986 Mo Yan se valía de la estructura del sistema literario socialista para publicar *Sorgo rojo* en la revista *Literatura del pueblo*, en 1987 Zhang Yimou llevaba dicha novela al cine y al año siguiente era premiada por la crítica europea con un Oso de Berlín.

La transición de un sistema literario socialista a uno de mercado ha sido, como evidencia el ejemplo anterior, más que acelerada. Los escritores pasaron del cobijo de las Asociaciones de Escritores (nacional y provinciales) a lidiar con agentes literarios, que los ayudan a insertarse dentro de mercados extranjeros vía la traducción de su obra a otros idiomas, a la reescritura de su obra en otros lenguajes, con mayor frecuencia, al cine, aunque también a telenovelas, guiones para radio e incluso óperas. El proceso de Reforma y Apertura, aunado al uso acelerado de internet, celulares y redes sociales, ha abierto nuevos foros de publicación para los escritores chinos. Hoy en día ellos no

requieren pertenecer a su Asociación de Escritores para publicar, ser leídos, generar ventas ni llamar la atención de los directores de cine que compran los derechos para adaptar sus obras.

En medio de este panorama tan vasto y lleno de posibilidades conviven escritores de distintas generaciones. La edad, el temperamento y el destino han forjado un camino muy distinto para cada uno. Es en este marco que el presente artículo pretende rastrear la trayectoria de Bi Feiyu, narrador de gran fama dentro y fuera de China. Este texto revisará de manera muy somera los aspectos más relevantes de la relación del escritor con el *establishment* literario, la fama y su trasvase a otras artes.

1. Vida y obra de Bi Feiyu

La infancia de Bi Feiyu transcurrió en las planicies del norte de Jiangsu. Sus padres, ambos maestros de profesión, se habían visto forzados a migrar de la ciudad al campo en 1958 pues su progenitor había sido tachado de derechista. Bi Feiyu pasó sus primeros años jugando al aire libre con los sonidos de la naturaleza como fondo. Su madre fue quien le enseñó en el aula el programa de primaria de la época: gritar consignas maoístas con entusiasmo.

El autor, interesado en la escritura desde temprana edad, recibió muchos premios por sus redacciones, que él mismo descarta ahora por carecer por completo de originalidad, pues se premiaba una repetición infinita del discurso oficial (cabe señalar que otros escritores chinos de la misma generación, como Yu Hua, han expresado sentimientos similares, pues consideran que debieron luchar por encontrar sus propias voces, uniformadas por el discurso maoísta.) Al llegar a la preparatoria Bi Feiyu empezó a redactar textos que ahora califica de autocomplacientes. Jamás fueron publicados, pues a diferencia de lo que ocurre hoy en día, la figura de los escritores adolescentes prometedores aún estaba por aparecer en el imaginario chino: “Empecé a escribir muy temprano, pero en aquel entonces nadie me calificó de joven escritor.

El ambiente intelectual no era lo que es hoy (...) Veo muy bien que los jóvenes actuales tengan tantas oportunidades” (肖杨 2007).

En 1979 abandonó el campo y se trasladó a la ciudad. Comenzaba el proceso de Reforma y Apertura. Toda la narrativa triunfalista de su niñez se derrumbaba ante la entrada del nuevo modelo económico: “Pertenezco a una generación rota. Recibimos una educación idealista, pero justo antes de entrar a la universidad todo aquello colapsó. Ya no entendíamos al mundo. Hubo que adaptarse, responder a la presión económica” (Duzan 2018).

En 1983 ingresó a la Facultad de Letras Chinas de la Escuela Normal de Yangzhou. Fue un período de apertura en el que la poesía de Bei Dao se puso de moda. Bi Feiyu escribió versos y fue jefe de una asociación de poetas universitarios. En 1987 se graduó con el grado de Licenciado en Letras. Él ubica este año como la fecha formal de inicio de su trabajo como escritor: “Mi verdadera unión con la literatura comenzó en 1987. Fue a partir de esa fecha que dejé de escribir para satisfacer mis propias necesidades personales y comencé a hacerlo para vincularme con la vida” (晓航 2005).

Bi Feiyu abandonó por completo la poesía y se dedicó a la narrativa en sus distintas extensiones: cuento, *nouvelle*, novela. Más recientemente, también ha escrito un libro de memorias, *Una infancia quijotesca en Subei*, aún sin traducción a una lengua extranjera.

En 1991, logró publicar por primera vez en la revista *Flor de la ciudad* un texto titulado “Islote”, escrito en el abundante tiempo libre que tenía mientras trabajaba como maestro en la Normal de Nanjing. Esta primera difusión resultó muy significativa para él, pues intentaba darse a conocer como escritor en una época en la que sólo podía hacerse vía las revistas oficiales de literatura.

En 1992 trabajó en el *Diario de Nanjing*. La experiencia le sirvió para darse cuenta de que no servía para escribir noticias, pues las redactaba con un toque de ficción. En 1998 comenzó a trabajar como editor en la revista literaria *Flor de lluvia*. Para entonces ya había publicado varios cuentos y había recibido el prestigioso Premio Literario Luxun

por el cuento *Mujeres lactando*. Ese mismo año se alineó a las estructuras oficiales del *establishment* literario chino al entrar a formar parte de la Asociación de Escritores de Jiangsu.

En 1999, publicó *La ópera de la luna, nouvelle* centrada en el conflicto intergeneracional de dos estrellas de ópera, una de ellas naciente y la otra en proceso de retirarse. Esta obra ha tenido una enorme difusión y aceptación entre el público, además de haber sido adaptada a otras artes. *La ópera de la luna* fue traducida al inglés en 2009 por Howard Goldblatt y Silvia Li-Chun Li. También, ha sido traducida al español y al francés. En 2013 Bi Feiyu vendió los derechos de esta *nouvelle* por un monto de 1 RMB para que fuera adaptada a una versión tipo ópera china tradicional de Jiangxi. La puesta en escena fue premiada en el Festival de Teatro Chino. En 2015 la directora, coreógrafa y bailarina china Wang Yapin la convirtió en una ópera contemporánea con el apoyo del Festival internacional de las Artes de Shanghái. El resultado final combinó elementos de baile clásico chino, ópera de Pekín y *breakdance*. La producción contó con la participación de un equipo internacional, pues los escenarios fueron diseñados por Matt Deely de Reino Unido y el vestuario fue del japonés Nakano Kimie. La música de la obra también constó de un dueto bicultural, el compositor chino Guo Sida y la polaca Olga Wojciechowska. Resulta interesante descubrir que Wang conectó con esta obra de Bi Feiyu porque entendió un principio central que subyace a toda ella, a saber, que el dolor es parte fundamental de la existencia: “Veo constantemente el dolor de la vida, es algo de lo que aprendes a través del baile, cómo soportar la vida cuando se vuelve dolorosa, como cuando pierdes algo o a una persona a la que amas” (Lenkinski 2017).

El propio Bi Feiyu ha dicho muchas veces que el dolor es el hilo conductor de su obra: “Yo siempre escribo sobre el dolor, lo que varía son las historias y los personajes” (互动百科 2007). La versión de Wang Yapin de *La ópera de la luna* se presentó de 2014 a 2017 en China, en 2016 en el Festival de Primavera de Budapest, en 2017 en Tel Aviv

y se presentará en octubre de 2018 en el Festival Internacional de Danza de Oslo.

En 2008, Bi Feiyu publicó *Masaje*, una novela sobre personajes poco presentes en la literatura china, los masajistas ciegos. En 2011, el texto recibió el prestigioso Premio Mao Dun. En 2012, fue puesta en escena por el dramaturgo y director chino Nick Yu Rongjun. En 2013, se le adaptó a una versión televisiva que constó de 30 capítulos y fue proyectada por CCTV-1. Un año después, el cineasta chino Luo Ye la llevó a la gran pantalla con el título *Masaje ciego*. Dicha coproducción sino-francesa obtuvo el Premio a la Mejor Película Asiática y el Premio Caballo Dorado al mejor largometraje. En 2015 fue traducida al inglés por Howard Goldblatt y Silvia Li-Chun Li.

En 2008, Bi Feiyu escribió *Maíz*, una novela tripartita que cuenta la historia de tres hermanas, de donde deriva el título que favorecieron sus traductores al inglés, Howard Goldblatt y Silvia Li-Chun Li. En 2010 la novela recibió el Premio Man Asian. El autor recibió la suma de 30, 000 dólares, mientras que sus traductores al inglés recibieron un total de 5, 000 dólares. Esta novela también obtuvo el Premio Luxun en China.

A pesar de que se han realizado numerosas adaptaciones de sus textos a otros medios, Bi Feiyu no se ha enriquecido gran cosa con ellas, además de que considera que su reescritura las convierte en obras pertenecientes a sus nuevos creadores.

No obstante estar inmerso en un sistema en el que todas las artes se conectan entre sí y se alimentan unas de otras, Bi Feiyu se niega a lucrar de manera ostentosa con su trabajo, por el contrario, permanece fiel a una declaración que hizo en 2005: “Yo creo que escribir es una necesidad interna, no un medio de subsistencia. No quiero que mi escritura se convierta en mi forma de ganarme el sustento” (晓航 2005). De este modo, si nos atenemos a la taxonomía hecha por Marco Fumian en su artículo *The Temple and the Market* en el que divide a la literatura china en comercial y pura, Bi Feiyu, con su formación en la Facultad de Letras, su gusto por publicar en editoriales chinas y su

costumbre de dar su permiso (que no pedir una cuota elevada) para llevar sus obras a otros formatos hace todo por mantenerse dentro de los parámetros de la literatura pura.

La traducción a otros idiomas y la adaptación a otras artes son parte fundamental del éxito y el reconocimiento de los que, actualmente, goza Bi Feiyu, tanto en su país como en el exterior. Es necesario resaltar que sus obras funcionan como semillas para generar más arte, que a su vez amplía su público y es validado por los premios propios de cada ámbito. Si bien este autor siempre ha ambientado su trabajo en China, la adaptación de sus obras a lenguajes más universales como la danza convierte su trabajo en algo mucho más asimilable por un público extranjero. Ejemplo claro de esto es la danza basada en su *nouvelle*, *La ópera de la luna* que con su mezcla de música occidental y china, así como de distintos tipos de baile apela a un receptor internacional y a motivos de un imaginario colectivo, ya no circunscrito al texto original, que enmarcaba el conflicto dentro de la historia de la ópera china.

2. Conclusiones

La obra de Bi Feiyu ha recibido múltiples premios, desde los más destacados a nivel nacional como el Luxun y el Mao Dun, hasta algunos internacionales como el Man Asia. Esto, aunado a las traducciones, conferencias e intercambios en distintos foros con otros escritores chinos y extranjeros ha contribuido a forjar su fama, siempre acotada dentro de los parámetros aceptados por la crítica literaria académica de su país y alimentada por algunas etiquetas que lo han acompañado a lo largo de su carrera, la más famosa (aunque bastante cuestionable) la de ser “el escritor que mejor conoce el corazón de las mujeres”; la más banal, la de “escritor guapo”. A pesar de mantener una participación constante en eventos culturales donde funge como figura pública reconocida, Bi Feiyu siempre ha encontrado tiempo para escribir. Su reconocimiento está basado en un aparato cultural y crítico creciente, cada vez más

internacional e interconectado con otras artes. Antes que estrella, él siempre se ha definido a sí mismo como un escritor en busca de su próxima obra: “Mi próxima obra está en la vastedad. Parece un gran pájaro que tiene fuerza en sus alas, pero no sabe dónde posarse. Lo único que sé es que debo seguir escribiendo” (侯虹斌 2005).

Bibliografía

- Duzan, Brigitte. 2018. “Bi Feiyu. Présentation”. En: [http://www.chinese-shortstories.com/Auteurs_de_a_z_BiFeiyu.htm]. Consultado en septiembre de 2018.
- 侯虹斌. 2005. ““中国人真是很健忘” 作家毕飞宇25日在中山大学谈“疯狂的理性”并接受本报专访”. En: [<http://ent.sina.com.cn/x/2005-10-27/1001877526.html>]. Consultado en junio de 2007.
- 互动百科. 2007. “毕飞宇”. En: [<http://www.hudong.com/wiki/毕飞宇>] Consultado en junio de 2007.
- Lenkinski, Ori. 2017. “Pinning Her Life on Dance. Choreographer Yabin Wang Reinterpret the Novel “The Moon Opera””. En: [<https://www.jpost.com/Israel-News/Culture/Pinning-her-life-on-dance-493848>] Consultado en septiembre de 2018.
- 晓航. 2005. “毕飞宇:小说家说真话不容易”. En: [http://www.ycwb.com.cn/gb/content/2005-10/26/content_1006874.htm XiǎoHáng.] Consultado en junio de 2007.
- 肖杨. 2007. “写作对我来说就是一个一个日子 -- 毕飞宇新浪访谈”. En: [<http://www.douban.com/group/topic/1727646/>] Consultado en junio de 2007.

Los alumnos de chino en un campamento de invierno. Una experiencia

María de Lourdes Cuéllar Valcárcel

Introducción

El objetivo principal de este escrito es rescatar la experiencia de algunos jóvenes mexicanos que participaron en el campamento de invierno organizado por el gobierno chino, a través de la oficina para la enseñanza del chino en el extranjero (Hanban) y la Universidad de Shenyang en enero de 2018. Se presenta un primer análisis de lo sucedido en dicho campamento, basado en las narrativas de la mayoría de los asistentes, redactadas al regreso del viaje. Se muestran los elementos de motivación y los que generaron un choque cultural, y se analiza la integración de dos paisajes sociales distintos y hasta dónde todos estos elementos contribuyen a la formación intercultural, al acercamiento a la cultura y la mejora del dominio de la lengua.

Para la elaboración de este artículo se les pidió a los nueve participantes, que escribieran libremente sobre sus creencias, con base en un breve cuestionario que se les proporcionó poco antes de regresar a México.

1. Los campamentos de invierno

Con el fin de incentivar el aprendizaje del estudio del chino y también la participación en los exámenes de certificación para los estudiantes extranjeros, Hanban ha establecido diversos programas de becas que ofrecen la posibilidad de visitar China por un periodo de tiempo determinado para estudiar la lengua y la cultura. Las becas tienen diferente duración y diferente nivel de profundidad en cuanto a los contenidos ofrecidos a los becarios. Entre estos programas se encuentran los campamentos, tanto de invierno como de verano, que se ofrecen a jóvenes de entre 18 y 22 años que hayan presentado el examen de certificación HSK (sin importar el nivel). Estos campamentos por lo general tienen una duración aproximada de 10 días, en los cuales se ofrecen clases de lengua y cultura, así como paseos y viajes culturales, todo financiado por el gobierno chino y la universidad receptora.

Los campamentos pretenden, de acuerdo con lo publicado en su portal de internet, incentivar el aprendizaje del chino y la participación en los exámenes de certificación HSK, pero también se corresponden con una política que busca avanzar en el posicionamiento de China a nivel internacional para facilitar su expansión económica y su liderazgo. El fuerte crecimiento económico de los últimos años ha fortalecido una creencia muy arraigada sobre la supremacía de China y su fortaleza como civilización milenaria. Los chinos, a decir de Fábrega y Pérez, “conectan al ciudadano corriente con una cultura milenaria y es motivo de un orgullo chino que hace que la élite política y el ciudadano común por igual sientan que China es una sociedad superior. Por eso, incluso ante la adversidad, sus habitantes nunca han dejado de sentir que China es el centro de la civilización humana” (Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China 2018).

2. Creencias previas

Cuando una persona viaja a otro país inevitablemente va con ciertas expectativas o, al menos, con ciertas creencias de lo que puede encontrar en el lugar de destino. Según la Real Academia Española (RAE), una creencia es “un firme asentimiento y conformidad con algo” o un “completo crédito que se presta a un hecho o noticia como seguros o ciertos”. Lo más importante de las creencias es justamente que, sin tener un sustrato de experiencia y sin ser elementos pensados o atendidos de manera intencional por nuestra conciencia, se dan como un hecho seguro, y son la base para la interpretación de la realidad y, por tanto, para nuestras conductas frente a los otros. Para Silo “Cuando este sustrato con el que se cuenta, varía o cae, es la imagen del mundo la que cambia o se transforma” (2010:42).

Profundizando un poco más sobre el concepto de creencia encontramos que se trata de lo que García (Centro de Estudios – Parque de estudio y reflexión – Punta de vacas 2012) nombra una estructura de ideación antepredicativa, es decir, es aquello con lo que se cuenta antes de emitirse un juicio. La creencia determina la perspectiva desde la que se desarrolla una idea o un sistema de ideas, y es a través de la experiencia personal o social que se va modificando este sistema de creencias, pues se modifica el desde dónde se puede o se quiere observar el mundo. El cambio de perspectiva, dado por la ampliación de la experiencia vital, es la base para el surgimiento de nuevas ideas, las cuales se asientan en el nuevo momento histórico y se establecen de manera copresente, o sea fuera del campo central de la atención. Estas ideas copresentes configuran los nuevos antepredicativos, las nuevas proposiciones que ya no se discuten y que dan lugar a las nuevas creencias.

Los participantes de este campamento llegaron a China con un sistema de creencias previo que evidentemente actuaba como el marco con el que interpretarían su experiencia en China. Este sistema no es un simple contexto en el que se asentarán las nuevas ideas, sino que marcaban ya una disposición y una actitud frente a esa nueva cultura

por conocer. Sus creencias, sin ellos notarlo, estaban cargadas con su paisaje social, cultural y generacional, y constituían su particular visión del mundo.

Las creencias positivas que los estudiantes dijeron tener sobre China antes de partir fueron las siguientes: es una potencia económica, cuenta con una cultura milenaria, tiene una gran capacidad de formación de gente, ha logrado un rápido desarrollo en su infraestructura, es ejemplo a seguir en el campo de la ingeniería y, además, es un gran país poco valorado. ¿Sobre qué bases se sustentaban dichas creencias? ¿De dónde salía esa visión de lo que es China? Las creencias sobre China no sólo provenían de fuentes académicas o periodísticas, sino de todo lo que se escucha, se dice, se lee y se cree en el medio inmediato. Se cree que es una potencia económica y se da por hecho que es así, pero ninguno contaba con datos duros sobre la veracidad de esta afirmación. Lo mismo se puede decir sobre esta idea generalizada de que China cuenta con una cultura milenaria, pues tampoco se mostraron indicios de tener datos precisos sobre lo que es o significa esa cultura milenaria. Se trataba de ideas que venían de muchos lados y que formaban ya parte de sus convicciones, pero que influyeron en su comportamiento y actitud hacia la cultura milenaria en cuestión. Había una actitud de respeto, de admiración, de valoración, basada en un supuesto irrefutable: China cuenta con una cultura milenaria.

Las creencias negativas previas operaron también como antepredicativos: es un país sobrepoblado, con un alto índice de suicidios, con estudiantes sobrepresionados, con gente fea, egoísta y sucia, muy contaminado, con ciudades descuidadas. Es un país pobre, atrasado y poco interesante, donde la gente come insectos y ratas.

Vale la pena observar el contraste entre las creencias positivas y las negativas previas a su viaje a China. Los aspectos positivos sobre China pueden rastrearse tanto en los libros de texto que nos describen las grandes civilizaciones de la historia antigua, como en la difusión que la misma China ha hecho sobre sus avances económicos de los últimos años. También operan desde la copresencia las campañas antichinos

que, si bien no fueron parte del paisaje de formación de estos jóvenes, sí lo fueron, muy probablemente, del de sus padres. La imagen de una China pobre, sucia, con ciudades descuidadas, o la creencia de que comen insectos y ratas, tampoco tiene fundamento, o por lo menos no se cuenta con argumentos sólidos o fuentes confiables que puedan dar testimonio de semejante verdad, por lo que llama la atención que sean parte de sus supuestos previos. El contraste entre los aspectos positivos y los negativos puede resultar en la creencia, más descriptiva, de que se trata de un lugar extraño y donde hay un diferente interactuar social, como mencionaron algunos de los participantes.

Dice Rogoff: “Cuando una persona actúa en base a su experiencia previa, su pasado se hace presente. No es sólo un recuerdo almacenado invocado desde el presente; las participaciones previas de las personas contribuyen al desarrollo del acontecimiento presente preparándolo de antemano” (Rogoff 1997: 122).

3. Los supuestos

Silo dice que “En el caso del diálogo, aun del más racional, las partes que dialogan dan por supuestas proposiciones no demostradas y con las que se cuenta sin discusión” (Silo, diccionario del nuevo humanismo). Pero estas proposiciones no demostradas no son visibles en primera instancia para el individuo, quien tendría que tomar perspectiva de su propia visión de la realidad. Se trata de los supuestos que consolidan nuestra visión del mundo. Si no los hubiera, la comunicación sería complicada o incluso imposible, pues en la vida cotidiana no sería posible argumentar o demostrar todos nuestros decires, además de que no habría necesidad para hacerlo, porque se comparte el sustrato cultural y el sistema de creencias en los que se basa dicha comunicación. Ya Dewey, en 1916, nos decía que “Todo individuo ha crecido, y debe crecer siempre, en un medio social. Sus respuestas se vuelven inteligentes o alcanzan su significado, simplemente porque vive y actúa en un medio

de significados y valores aceptados” (citado por Rogoff 1997:112). El problema es cuando se dialoga en un medio donde no se comparten significados y valores, donde eso que uno dice o piensa ya no tiene eco con el interlocutor. Este es el momento del choque cultural, pero también es el momento que posibilita el enfrentamiento con el propio sistema de creencias y pone al sujeto en situación de modificarlo. Sea cual sea el resultado, y aun cuando el individuo no quisiera modificar su manera de pensar, la situación obliga a asumir una postura distinta, aunque esta se centre en la reafirmación de mi propia cultura y la negación de aquello que se encuentra distinto o incluso amenazante a la estabilidad del yo.

Así entonces, las creencias previas, originadas a nivel personal en el paisaje de formación, el sustrato histórico social y las experiencias personales, y a nivel social, la manipulación de los medios o las opiniones, comentarios y ocurrencias de quienes nos rodean, o incluso, en el caso de los mexicanos, por las campañas antichinas, constituyen el punto de partida de quienes asisten a un campamento como los que ofrecen los chinos en la actualidad.

4. La participación directa

Los campamentos ofrecen la posibilidad de una participación directa en actividades o acontecimientos dentro del marco de otra cultura. Aún cuando en nuestro caso no hubo una participación directa en ámbitos compartidos con jóvenes chinos, sí se participa en actividades de interrelación con ese medio distinto. En un primer momento se convive con los profesores anfitriones y con el personal de la institución receptora, pero también hay participación en actividades cotidianas como comprar alguna golosina o un chip para el celular, o preguntar cómo llegar a algún lado. Finalmente, también se propicia una actividad cultural donde se convive con otros grupos de extranjeros que participan de manera paralela en el mismo campamento.

Un punto importante para tomar en cuenta es que independientemente de sus creencias negativas sobre China, todos los participantes han sido becados para vivir una experiencia en un país exótico y esta situación pone una condición particular propicia para el diálogo. Se busca el entendimiento, la comprensión de lo que se vive, y de alguna manera hay una buena disposición para lograr ese entendimiento. Los anfitriones, igualmente, buscan agradar a los invitados y mostrar lo mejor de su cultura, por supuesto desde la valoración que ellos mismos hacen de ella. Hay por lo menos dos condiciones de partida que propician una comunicación efectiva; por un lado, la disposición mutua para la comunicación, y por otro, el hecho mismo de lograr, a través de las actividades propuestas por el campamento, una participación efectiva en actividades sociales auténticas.

5. La visión sobre China después del campamento

Al preguntarles a los muchachos sobre su visión, después de la visita a China, las respuestas, mayoritariamente positivas, fueron las siguientes (se transcriben algunos extractos):

- Universidad increíble
- Personas maravillosas
- País totalmente actualizado
- Historia increíble e interesante
- Visión más completa de lo que es China
- Gente linda, cariñosa y dispuesta a ayudarte
- Igual que en todos lados, buscan cumplir sus anhelos, pero de otras maneras
- Comida muy sabrosa y diversa (no comen ratas ni insectos)
- Apertura y muchos beneficios para los extranjeros
- Sociedad organizada, amable y segura

- Los chinos no son pobres. No vi gente que viviera en estado de pobreza
- No vi zonas pobres o en malas condiciones
- Las ciudades se ven muy bien
- Sociedad organizada, amable y segura
- Buena planeación urbana (fruto del esfuerzo, disciplina y trabajo en equipo)
- Los productos no son necesariamente malos
- Gran contraste generacional (los jóvenes no son tan tradicionales)
- El control del gobierno sirve al funcionamiento del sistema
- Respeto por Mao Zedong
- Cultura machista
- Diálogo limitado sobre la situación política

El sistema de creencias se va modificando a medida que cambia el sustrato histórico e individual. Fueron las experiencias vividas, y no la adquisición o acumulación de datos intelectuales, la que generó un verdadero cambio en el sistema de creencias. Nos referimos a experiencia en el sentido de la interacción del ser humano con su medio y al resultado de esta interacción. Así entonces, el hecho de poner a los participantes del campamento en una situación de interacción real y auténtica en un medio diferente al suyo es una experiencia significativa que inevitablemente modifica la percepción del mundo. No se trata de una mirada pasiva frente a ese medio, sino de una interacción obligada por las circunstancias, que demanda una adecuación de la mirada y de la acción ante las nuevas situaciones. Al respecto, Silo dice que “No hay aprendizaje, por pequeño que sea, que se cumpla sólo al contemplar. Aprendes porque algo haces con lo que contemplas y cuanto más haces más aprendes, ya que según avanzas se modifica tu visión” (1990:73)

Toda experiencia que ayude a cambiar la perspectiva de la vida hará crecer a nuestros estudiantes. Y aun cuando los contenidos o las actividades propuestas no fueran de la total aceptación de los asistentes o

de cualquiera de los entes involucrados, los campamentos ofrecen una excelente oportunidad para el desarrollo de la competencia comunicativa intercultural. También, por supuesto, podrían ser aprovechados por los mismos chinos para conocer un poco más de los sustratos de los estudiantes becados, provenientes de prácticamente todos los países del mundo.

La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), indudablemente, podría explorar la posibilidad de hacer campamentos en México con estudiantes chinos o de otros países.

6. Las impresiones

Una impresión es una huella, una marca. Hay experiencias en la vida que dejan impresión, y esa impresión a su vez, siguiendo la definición de la RAE, deja un efecto o sensación en el ánimo. Lo que impresiona a la conciencia y deja una sensación en el ánimo son aquellas experiencias que no reconozco dentro de mi paisaje, que no corresponden a ninguna experiencia previa de vida; también impresiona aquello que no reconozco como válido y por tanto no es aceptado dentro de mi marco de interpretación del mundo (por demás e inevitablemente subjetivo y que, como ya hemos dicho, no corresponde con proposiciones demostradas o corroboradas por el mismo sujeto).

Estas impresiones quedan fuertemente grabadas en memoria, entre otras cosas, porque sobresalen o resaltan por falta de contexto, de ese contexto que me daría mi paisaje o mi experiencia. Eso que resalta y se vive con el asombro de algo imposible, predispone a una mayor atención, lo que fortalece aún más la grabación. Dividimos a continuación las impresiones de los estudiantes en algunos rubros:

Con respecto a Mao Zedong, los comentarios referidos a sus impresiones fueron los siguientes:

- Admiración y respeto por Mao Zedong y el nacionalismo chino

- Ver el cadáver de Mao, me impresiona cómo lo idealizan, me dio un poco de miedo
- Que Mao fuera retratado en varios cuadros como una buena persona, como un líder popular.
- Pasión y respeto por el nacionalismo chino: no lo cuestionan, no lo contradicen, sólo lo acatan y lo celebran.
- Los chinos viven de acuerdo con su gobierno.
- Sobre el clima:
- Ver nevar (esto fue una experiencia importante para varios de los asistentes)
- El horrible viento frío de Pekín
- Sobre el entorno:
- El tamaño y la enorme cantidad de todo lo que se ve
- Escuchar y visualizar el cambio radical que ha logrado en tan poco tiempo
- La organización de todo lo relacionado con la vida cotidiana
- Lo ágil del transporte público
- Los baños (totalmente distintos a los de occidente)
- En relación con la gente y el trato:
- El regateo
- No esperaba que el trato fuera tan increíble y que nos dieran la atención que nos dieron

Lo que impresiona parece ser un espejo del reconocimiento de lo propio. ¿Por qué impresiona el nacionalismo chino y el respeto y admiración por Mao? Porque, aun cuando es ampliamente reconocido el nacionalismo mexicano, son muy pocos los presidentes que han logrado respeto y admiración. Es probable que tenga que ver también con la observación de Fábrega y Pérez en el sentido de que “ser chino no es una categoría individual, sino colectiva”. Para estos autores, el gobierno chino ha jugado un rol importante de “indoctrinamiento que se da mediante el sistema educacional que [...] tiene un alto componente moral en su formación”. Y como un elemento importante de la

identidad china se encuentran el pasado común (la cultura milenaria), que el Estado chino ha resaltado como elemento de unidad (a pesar su realidad multiétnica) y nos lleva a comprender “la actual modernización por la que transita China como un proceso mediante el que el pueblo chino siente que recupera su centralidad en el orbe y no como un proceso en el que dicha población siente que alcanza estadios de desarrollo previamente logrados por otras naciones”. Esta mentalidad china que resalta la cultura milenaria y el pasado común de todos los chinos, y que justifica el desarrollo actual como producto de la grandeza de su pueblo y del liderazgo de sus presidentes, particularmente Mao Zedong, Deng Xiaoping y, ahora Xi Jinping, es reconocida por los estudiantes, no a través de un proceso de reflexión o estudio, sino a través de su manifestación en la vida cotidiana china, de lo que se filtra en las conversaciones, en la actitud hacia estos personajes e incluso en las actividades organizadas dentro del campamento.

7. Lo que gusta y lo que no

Si me gusta algo es porque me produce (por asociación, contigüidad o contraste), un registro cenestésico agradable, entendiendo por sentido cenestésico aquel que me da información sobre los estímulos del intracuerpo. Tanto lo agradable como lo desagradable no son sólo datos intelectuales, sino que, sobre todo, son registros sensoriales en muchos casos ambiguos y difusos que provienen del intracuerpo y que tiñen nuestra interpretación. Esos datos sensoriales que acompañan la percepción y que al menos en un primer momento no son controlados, están relacionados con grabaciones anteriores, pues el acto de percibir es un acto complejo en el que se fusionan los tres tiempos de conciencia (pasado, presente y futuro), y en el que también interviene la carga emotiva de los elementos fusionados.

En el momento en que los estímulos cenestésicos son recibidos en la conciencia, ésta va a sintetizar la información en una imagen,

que no necesariamente es visual, y esta “imagen” va a activar un tipo de respuesta. La estructura de percepción produce una sensación de placer o displacer que moviliza una respuesta externa o interna, y es el elemento emotivo el que aportará lo correspondiente a la adhesión o rechazo del estímulo recibido. Cuando la sensación cenestésica, ambigua y difusa, se traduce en una imagen visual, normalmente lo hace en forma alegórica y se suelen decir cosas como “mariposas en el estómago”, “hormigas sobre mi brazo” o “fuego que quema por dentro”. Por ejemplo, frente a lo que representa peligro, sea real o imaginario, el individuo busca una salida, sea cambiando las circunstancias del medio que generan la situación sufriente o huyendo de la fuente de dolor. Ese peligro no necesariamente es aquel que pone en juego la sobrevivencia vital, puede ser también el peligro que amenaza la estabilidad que le proporciona a un individuo la identidad, la cultura o el sistema de creencias. Así entonces, el ser humano se moverá hacia el mundo que lo circunda siguiendo estos indicadores de placer y displacer, y lo hará sin percatarse intelectualmente de este hecho.

De acuerdo con la propuesta de Silo (2010), la experiencia humana surge por tres vías: la sensación, la imagen y el recuerdo, y estas tres vías pueden ser verdaderas o ilusorias. Asimismo, Ammann menciona que “Los estímulos son recibidos por los sentidos como sensaciones y llevados a la conciencia como percepciones (es decir, como sensaciones estructuradas)” (1991:141-143). Hay sensación de las percepciones de los sentidos externos, pero también hay sensación cenestésica de los datos de memoria e incluso de los datos imaginarios, y es por eso que se puede sufrir (o gozar) con el solo recuerdo de la situación vivida o con sólo proyectarla como posibilidad futura. Para Silo “La sensación [...] invade el campo de la memoria, invade el campo de la imaginación. La sensación invade todo el campo de esa estructura que experimenta el dolor [o la felicidad]” (2010, p. 104). Esta estructura de percepción que va del punto del estímulo al punto de registro es dinámica, pues va a marcar la dirección de toda la estructura en una dirección muy precisa. “Si el estímulo que llega a ese punto es doloroso, la respuesta

tiende a modificar ese estímulo. Si el estímulo [...] se experimenta como placentero, la respuesta tiende a hacer permanecer ese estímulo. Es como si el dolor quisiera el instante y el placer quisiera eternidad” (Silo 2010:105). Como se puede observar, la memoria cumple con una función fundamental en todo acto de percepción, pero no la memoria de datos aislados, sino la memoria entendida como una estructura de datos grabados en situación, con su respectivo registro cenestésico.

Pasando de la teoría a la experiencia práctica de nuestros estudiantes, encontramos que, a los asistentes al campamento, lo que les gustó fue:

- La Gran Muralla y el Parque Yuyuan de Shanghái
- Las clases de cultura y las visitas turísticas
- Lo arraigado de la cultura del té
- Lo vastos para servir la comida y la forma de compartirla
- La disciplina y el compromiso que tiene cada uno de los chinos con el país.
- La comida
- Conocer la historia y el arte chino

El placer va acompañado del descubrimiento de lo nuevo, reforzado porque nada de lo mencionado pone “en peligr” su forma de pensar, nada de lo anterior cuestiona su visión del mundo.

- Por el contrario, lo que no gustó fue lo siguiente:
- Que eructen y escupan en la vía pública
- Que defequen en la vía pública
- Que se saquen los mocos
- Los baños *antihigiénicos*
- Que sean renuentes a platicar sobre temas de gobierno
- Que comieran directamente con los mismos palillos de los platos del centro

Los elementos desagradables aquí comentados tienen que ver con el sistema de valoración de los estudiantes con respecto a lo bien visto, a las reglas de etiqueta, a lo que se considera higiénico en su medio inmediato, en su cultura. No se trata aquí de cuestionar ni argumentar a favor o en contra de la higiene en una u otra cultura, sino de resaltar el hecho de que lo desagradable es tal porque choca con una particular manera de ver y valorar el mundo y las costumbres en el día a día.

8. El descubrimiento de lo propio

Decíamos anteriormente que lo que impresiona podría ser considerado un espejo de lo propio. Nuestros mecanismos mentales, nuestra forma de interpretar, nuestro paisaje, no se pueden ver porque estamos inmersos en él. Tenemos que salir de ese contexto, de esa forma mental, para poder tener una visión de nosotros mismos. La “otra cultura” nos sirve de espejo, y puede servir para ubicarse desde otra perspectiva. Es un espejo que muestra lo que está escondido para nuestros ojos. Algunos de estos descubrimientos podrían parecer obvios; sin embargo, es la toma de perspectiva la que permite valorarlos y traerlos a nuestro presente como parte de nuestra experiencia de vida útil. Lo que los muchachos descubrieron fue lo siguiente:

- Que me gusta aprender de las costumbres y de la cultura de otros países porque me enriquece no solo académicamente, sino también personalmente
- Me di cuenta de que era más brusca de lo que quería, como si estuviera a la defensiva, también me di cuenta de que alejarme, si lo deseo, está bien
- Que mis experiencias dependen solamente de mí
- Que soy muy tolerante y abierta a experimentar con nuevas culturas

- Que la forma en la que yo vivo no es la única, y que no por ello la de los demás está mal.
- Que puedo hacer amigos de manera muy rápida
- Que aprendí mucho chino.

La mayoría de estas apreciaciones se refiere a la propia imagen de sí que se ve afectada cuando la persona se encuentra en una situación distinta a la habitual. Las situaciones nuevas obligan a dar nuevas respuestas, las cuales no necesariamente corresponden con lo que se creía que uno sería capaz de hacer, y de ahí deviene una nueva configuración de la propia imagen, normalmente más amplia, con mayores posibilidades de encontrar respuestas diversas a un mundo cambiante, diversificado e interconectado como el actual.

Llama la atención el descubrimiento acerca de que la forma en la que se vive no es la única y que, no por ello, la de los demás está mal. Si bien sólo en un caso encontramos esta idea de manera claramente plasmada en los escritos recibidos, fue un tema de intercambio constante durante el campamento y fue un aspecto fundamental a la hora de interactuar con la cultura china. Lo habitual, como un mecanismo de defensa, es que en el momento en que la persona se siente vulnerable, se reafirme en su cultura y degrade lo distinto. Por supuesto que estas actitudes y estas tendencias estuvieron presentes durante los días en China, pero la reflexión y el intercambio constante entre los partícipes, ayudaron a llevar estas diferencias a la comprensión de la experiencia y a la integración de una nueva forma de ver y estructurar el mundo.

9. Conclusiones

Con el análisis de la experiencia vivida, podemos decir que los campamentos permiten construir un nuevo sustrato para comprender la cultura china, ofrecen a los asistentes la posibilidad de contrastar su propia cultura y aprender de esta experiencia, dan la oportunidad de

aprender a dar respuestas nuevas frente al mundo y a los compañeros, forman en la dimensión intercultural y ayudan a fortalecer una interacción más madura, de mayor sensibilidad y con un mayor sentido humanista. Más allá de las motivaciones políticas que puedan existir detrás de la organización de estos campamentos, definitivamente son una oportunidad para que nuestros estudiantes amplíen la visión que tienen de China y, además, descubran algo de sí mismos y de su propia cultura.

Bibliografía

- Ammann, Luis Alberto. 1991. *Autoliberación*. México: Plaza y Valdéz.
- Centro de Estudios – Parque de Estudio y Reflexión – Punta de vacas. 2012. En: [http://200.55.58.50/WebPPdeV/Producciones/Fernando_Garcia/Terminologia_de_Escuela.pdf]. Consultado en marzo de 2018.
- Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China. En: [<http://www.redalc-china.org/Fabrega%20y%20Perez%20Karina.pdf>]. Consultado en marzo de 2018.
- Rogoff, Barbara. 1997. “Los tres planos de la actividad sociocultural: apropiación participativa, participación guiada y aprendizaje”. En, James VF. Wertsch, Pablo del Río y Amelia Álvarez (eds). *La mente sociocultural: aproximaciones teóricas y aplicadas*. España: Fundación Infancia y Aprendizaje, pp. 111-128.
- Silo. 2010. *Apuntes de psicología*. Santiago de Chile: Virtual Ediciones Silo.
- Silo. 1990. *Humanizar la tierra*. México: Plaza y Valdés.

Motivaciones para estudiar el idioma chino en el Instituto Confucio de la Universidad de la Habana

Aleagna Cabrera Milanés

Daianah Aida Liao Mendoza

Introducción

Los chinos comprendieron que divulgando su cultura establecerían relaciones estrechas con los países del mundo. Con la máxima de ser diligentes en las acciones para promover el interés en el idioma y la realidad de una nación fascinante y enigmática. Los Institutos Confucio constituyen una plataforma de desarrollo de las comunicaciones con las naciones del mundo.

Los Institutos Confucio han devenido en una ventana para entender y acercarse a la cultura milenaria china. Ninguna figura mejor que la de Confucio, el más universal dentro de la cultura, para identificar esta gran misión y exponer, de forma suprema, que solamente educándose se llega a ser una persona libre y capaz.

En Latinoamérica, específicamente en Cuba, comprender la lengua y cultura china significa un reto, sin embargo, nos permite conocer nuestras diferencias y entenderlas, de esta manera todas las distancias se hacen pequeñas. Para ello se fundó el Instituto Confucio de la Universidad de La Habana.

El Instituto Confucio de La Universidad de La Habana se inauguró en noviembre de 2009 y comenzó sus actividades académicas en

enero de 2010, tras la firma de un acuerdo de cooperación entre la Oficina del Consejo Internacional para la Enseñanza del idioma chino (Hanban) y la Universidad de La Habana. La apertura de este centro educativo abrió una ventana para que los cubanos apreciaran mejor a China y para que los maestros y voluntarios, provenientes del gigante asiático, se familiarizaran con lo que sucede en nuestro país.

En octubre del 2015, tras laborar durante 6 años dentro del campus de la Universidad de La Habana, abrió sus puertas la nueva sede permanente de nuestro instituto, situada en el emblemático edificio Pacífico del Barrio Chino de la capital cubana. Esto permitió que todo el que se acercara al lugar referido, interesado en conocer sobre la milenaria cultura, casi sin proponérselo, llegue a nuestra institución; y pocos segundos después de recibir la respuesta a la pregunta, casi obligada, de: ¿a qué se dedican aquí?, se encuentren indagando sobre los posibles cursos y sus requisitos de aceptación.

Cada año es mayor el número de personas que llega a nuestro instituto interesadas en matricular en alguno de los diferentes cursos que en él se imparten. Actualmente, la matrícula total es de aproximadamente 630 estudiantes. La cultura y tradiciones chinas siempre han llamado la atención de nuestro pueblo, por lo que no resulta extraño que niños, adolescentes, jóvenes y otros –no tanto–, se aglutinen cada final de agosto en la entrada de nuestra escuela, procurando asegurar su ingreso. Sin embargo, al concluir el primer nivel, aproximadamente, el 50 % de los alumnos matriculados abandona su estudio, por lo que el mayor problema que enfrenta nuestro instituto está relacionado con la permanencia de los estudiantes. No solo en el primer año se experimentan bajas, a medida que los estudiantes avanzan hacia niveles superiores, van quedando en el camino otros tantos, que convierten el esquema de permanencia en una pirámide, cuya base sería la totalidad de alumnos matriculados en el nivel inicial y su vértice, el total de alumnos graduados del último nivel, lo cual, al parecer es característica generalizada en todos los países.

Debido a esto nos dimos a la tarea de profundizar en cuanto a las verdaderas razones que motivan a los cubanos a aprender la lengua china. Sobre las causas que originan la desmotivación, también se han realizado investigaciones cuyo análisis arrojan resultados objetivos y subjetivos, un tanto complicados de solucionar para los profesores de nuestro instituto, al menos a corto plazo. Es por ello que decidimos enfocarnos en un primer momento en las motivaciones. Una vez analizadas las mismas, podremos organizar actividades y preparar clases teniéndolas en cuenta, para mantener y de ser posible, fomentar el interés por el estudio y dominio del idioma de los estudiantes que permanecen en el centro, quienes a pesar de las múltiples dificultades perseveran en su empeño.

1. Desarrollo

En el instituto, hoy aprenden la lengua china directivos, especialistas, técnicos pertenecientes a organismos, empresas o instituciones del Estado que están vinculados de una manera u otra a los proyectos de colaboración de Cuba y China, descendientes de chinos, adolescentes, bachilleres, estudiantes universitarios, estudiantes extranjeros, amas de casa, jubilados, trabajadores por cuenta propia, etc.

La motivación para aprender este idioma en la isla se intensifica con el sorprendente y alentador progreso que ha alcanzado Pekín en los últimos años, con nuevas propuestas de desarrollo que resultan estimulantes. Este asombroso desarrollo es aún más impactante al convertirse China, en el segundo socio comercial de Cuba. Actualmente, se han profundizado los intercambios y la cooperación en todas las áreas, fundamentalmente, en materia de biotecnología, cooperación que se ha convertido en locomotora de las relaciones bilaterales, con una gran perspectiva futura. En cuanto los lineamientos de la política económica de nuestro país, priorizan desarrollar los resultados en este campo, así como extender su uso y compartirlos con la humanidad. En los últimos

10 años la cooperación ha traído beneficios mutuos, insistiéndose en la profundización de la cooperación para el desarrollo económico y social de los pueblos.

Se ha avanzado mucho en los vínculos económicos, comerciales y de inversiones. Más de 20 empresas chinas han colaborado con Cuba y están por implementarse nuevos proyectos de cooperación biotecnológica. Diversas empresas del gigante asiático desean abrir talleres de producción en el país, así como invertir en la Zona de Desarrollo Especial del Mariel.

A partir de esta posición existen mayores nexos, y la presencia de empresas chinas en Cuba es creciente, de manera que se ha impuesto como una necesidad, contar de forma creciente con personal local calificado. Muchos cubanos se han dado cuenta de esta relación y han decidido aprender el idioma para entenderse mejor con los representantes chinos y prepararse para poder acceder a mejores ofertas laborales.

Otros han decidido matricular en los cursos por exigencias de algunos Ministerios¹, empresas o centros laborales estatales que tienen gran interés en formar especialistas capacitados que dominen el idioma chino, para establecer relaciones de negocios con los clientes del país asiático. Para otro importante grupo de estudiantes, descendientes de chinos, ingresar al Instituto Confucio ha sido la oportunidad para reencontrar sus raíces, profundizar en el conocimiento de la cultura, costumbres y la lengua de sus predecesores.

Otros simplemente lo han hecho motivados por el desconocimiento total de la lengua, la curiosidad por desentrañar su significado y por las recomendaciones o comentarios de los amigos. Con los conocimientos que muchos de ellos han adquirido, incluso han podido desempeñarse como profesores de idioma chino en el propio Instituto o enseñar español a chinos. Del mismo modo, ingenieros y técnicos han

1 Los Ministerios que han estado representado la mayor cantidad de estudiantes son el de la Construcción, Comercio Exterior, así como el de Ciencias, Tecnología y Medio Ambiente.

matriculados en los cursos por la necesidad de acercarse a las nuevas tecnologías producidas por el gigante asiático.

En el caso de los adolescentes que estudian la lengua china, ha sido la orientación visionaria de sus padres, fundamentalmente, la que en la mayoría de los casos ha posibilitado que ellos matriculen en los cursos. Una vez que se inician estos estudios desde edades tempranas (12 años) logran un nivel elevado en el idioma y como resultado están más preparados para acceder a las becas de estudios superiores en China o acceder a oportunidades laborales mejor remuneradas. También, tenemos practicantes de las diferentes modalidades chinas de artes marciales, quienes comienzan interesados en el deporte y luego desarrollan un gran interés en todo lo relativo a la cultura china. Pues si bien es cierto que nuestro instituto es el centro educativo del país con el mayor número de estudiantes de esta lengua, no podemos decir que sea el único que se propone la difusión y promoción de los mejores valores de la historia, cultura y tradiciones chinas en esta ciudad, pues el Casino Chung Wah, Centro Principal de la Comunidad China en Cuba, la Escuela Cubana de Wushú, La Casa de Artes y Tradiciones Chinas, las diferentes Sociedades Chinas existentes en todo el país, así como otras entidades vinculadas a estas, juegan un papel fundamental y decisivo en el cumplimiento de este objetivo, contando siempre con el apoyo de la embajada de la República Popular China en nuestro territorio nacional.

Ahora, aunque en menor medida, también existen otros motivos para estudiar el idioma chino, tal vez no serán tan altruistas como los de aquellos que desean trabajar en función del desarrollo científico de todos los pueblos, tan prácticos como los que apuestan por un futuro mejor para ellos y sus hijos, tan románticos como los de aquellos que desean comunicarse en la lengua materna de sus seres amados o acompañarlos (en el caso de ser cubanos) en el estudio de una lengua que se dice difícil pero fascinante. Tampoco son motivos profesionales como el de aquellos ingenieros que comprendían a la perfección el funcionamiento de las más complicadas maquinarias y eran capaces de realizar

análisis sorprendentes para deducir problemas que ni siquiera sabemos que existen, pero a los que les resultaba imposible entender que debía seguirse un orden para la escritura de caracteres y que a pesar de existir reglas para ello no siempre se aplicaban.

No, hablamos de aquellos interesados en el funcionamiento de su cuerpo como un todo y tan ávidos de adquirir los conocimientos de la medicina tradicional china, que prefieren aprender el idioma para leer directamente los textos en la lengua original, pues no confían en que existan traducciones exactas y temen perder algún dato importante producido por alguna mala interpretación o de los amantes de alguna manifestación artística específica de esa nación, que tiene tantas, para todos los gustos y preferencias como la pintura tradicional china; la caligrafía china; el papel recortado; el arte culinario, con todas sus diferentes características según las regiones donde se desarrollan y que no nos permiten englobarla en una categoría, aunque los occidentales insistimos en llamarla comida tradicional china; los admiradores de sus esculturas de jade o de porcelana; los finos bordados; la seda; el sensual *qipao*, que se admiró por primera vez en una película norteamericana; el arte de confeccionar la cometa china que alguien prometió enseñarle y no cumplió; el abanico, tan hermoso que le regaló la abuela junto a una caja negra preciosa, decorada con nácar de diferentes colores que formaban divinas flores o los fascinado con su arquitectura; tan antigua, única y resistente, esos palacios imperiales, los templos, los puentes en sitios, prácticamente, inaccesibles hasta para la propia fauna del lugar.

¿Qué decir de los que conocen su geografía mejor que la de su propio país? Las sorprendentes cascadas, las montañas, hay quien desea escalar el monte Everest, pero el pasado febrero cerró todas las ventanas del aula porque la temperatura en La Habana era de 12 grados Celsius. Está también quien comenzó interesado en el cultivo de perlas, ya que las plantas no se le “daban bien” o el maravillado con el folklore de este país; tan amplio y diverso gracias a sus 56 etnias, que piensa

que el programa televisivo *Así es China*, nunca pudiera terminar, pues los temas a tratar son infinitos.

Debemos reconocer que aunque nuestro trabajo aún está lejos de terminar, existe un número importante de estudiantes que se han decidido por el estudio de este idioma, gracias a la información brindada por programas televisivos como el anteriormente mencionado u otros como *Prisma, la Cultura que nos ilumina*, que llega a nuestras casas a través de Telesur. Por ello, una de las medidas que ha tomado nuestro instituto para minimizar las bajas es incrementar el número de actividades relacionadas con la cultura china. Estas actividades permiten a los estudiantes vincularse, directamente, con aspectos de la cultura milenaria relacionados con los diferentes festivales que se celebran en China, y aunque en muchos casos, lo que podemos brindarles es un híbrido entre sus tradiciones y las nuestras, es evidente que todos los involucrados, independientemente del estrés que genera la organización de las mismas, disfrutan su realización.

En la preparación de estas actividades trabajan juntos profesores y alumnos, chinos y cubanos, esta cooperación permite que se acorten las distancias entre ellos, lo que influye de manera muy positiva en el posterior desarrollo de las clases, por cuanto los estudiantes comienzan a transformar esa definición que, involuntariamente, se crea del profesor, cuando es visto únicamente como una autoridad encargada de impartir un contenido, dirigir, criticar, establecer pautas de comportamiento, y comienzan a ser vistos como amigos –con más experiencia– que desean compartir sus conocimientos, pero que también son responsables del proceso de enseñanza-aprendizaje. Por lo que de incumplir con las tareas orientadas por esos profesores también significaría estar incumpliendo con un amigo, lo que según mi criterio, es mucho peor; lo que hace que el estudiante se esfuerce por ser mejor.

Por supuesto que no todos piensan de esta manera, está quien cree que llevarse bien con su profesor implica no tener la necesidad de estudiar, pero le corresponde al profesor “amigo”, dejar bien claro que

es todo lo contrario, ya que ahora tendrá que estudiar el doble, para quedar bien como alumno, pero también como amigo.

Si bien lo anterior contribuye a mejorar el ambiente durante el tiempo real de clases, no ha sido suficiente, pues otros factores continuaron influyendo, negativamente, en la permanencia de los estudiantes.

En este momento no pretendemos mencionarlas todas, pero una de las causas de abandono de los estudios de idioma chino es el lento progreso en el dominio de la lengua, producto del escaso tiempo de autoestudio que le dedican los estudiantes. ¿Por qué sucede esto? Causas subjetivas individuales pueden haber muchas, ahora, creemos que va más allá de éstas.

El estudio del mandarín requiere no solo del repaso posterior a la clase para fijar los nuevos conocimientos, sino también es necesario estudiar el contenido de cada lección antes de que nos sea impartida, especialmente, cuando el docente no domina nuestra lengua materna. No digo que nadie lo haga, en el mundo debe haber muchos estudiosos de habla hispana que se aprendan las lecciones antes de recibir la clase correspondiente, pero la realidad, es que no es costumbre, al menos en mi país.

De hecho, hasta podría decir que la mayoría de los que estudian una clase con antelación no tienen como objetivo entender mejor el nuevo contenido una vez impartido por el profesor, sino demostrarle al profesor o a alguien más, que ya dominan ese tema, que no necesitan ni asistir a clases.

Concretamente, para estudiar el idioma chino, tenemos que prepararnos siempre antes de recibir la clase, incluso cuando nuestro profesor explica, perfectamente, usando nuestra lengua materna y es lo suficientemente sincero como para decirnos que, aunque él es chino, tampoco entiende por qué se dice así, pero es “así” o cuando de forma jocosa nos repite una y otra vez que “el chino no se entiende, se acepta”.

De todos modos el idioma chino es precioso, horas y horas de repetir la misma sílaba –sin llegar a pronunciarla correctamente– no han mermado nuestro gusto por su fonética, horas y horas de repetir los

mismos caracteres –sin lograr colocarlos en la memoria a largo plazo–, no han hecho que desistamos de su estudio y es que la determinación es otro de los rasgos que debemos cultivar para poder dominar, en un futuro no muy cercano, este idioma colmado de belleza, poesía y misterio. Sí, misterio, no solo por los caracteres que se nos pierden en los exámenes, o los que encontramos pero no recordamos dónde, y hasta los que constituyen la máxima expresión ya haberlos visto en otra vida, también está el orden de los trazos que no siempre se cumple; las palabras homófonas con significados muy contradictorios o embarazosos, el cambio de tono que convierte el tema más serio del mundo en el chiste del año, etc.

Son muchas las características misteriosas de este idioma que nos hacen disfrutar su aprendizaje. Aunque en ocasiones puede tornarse repetitivo y agotador, son muchos más los momentos en los que vamos a aprender riendo.

Los cubanos no estamos acostumbrados a fijar conocimientos mediante un proceso basado en la constante repetición de vocabulario, pues, independientemente, de la asociación que pudiera establecerse entre caracteres ya estudiados con otros similares o derivados, producto de la experiencia y práctica del idioma, y de esta manera acertar en la pronunciación, escritura o significado de caracteres desconocidos.

No podemos negar que la repetición de caracteres es exigida a los estudiantes por la gran mayoría de los profesores de este idioma, lo cual se torna agotador, sobre todo, si no se interioriza –por parte del estudiante– que no se trata de repetir para llenar cuartillas, sino que se debe prestar atención a detalles mínimos, pues un trazo, incluso un punto, puede cambiar radicalmente el significado de un carácter.

Tampoco nos adaptamos con facilidad al aprendizaje de estructuras gramaticales fijas, pues, por lo general, nuestro idioma no establece un orden rígido de las palabras dentro de la oración, como sucede en el idioma chino, en el que la mayoría de las palabras pueden cumplir diversas funciones gramaticales en dependencia del lugar que ocupen en la oración, de lo que se deriva la importancia de mantener inalterables

dichas estructuras, con el fin de lograr la total comprensión de lo expresado.

Es por todo esto que debemos esforzarnos por descubrir los verdaderos motivos que conllevan al estudio de esta lengua, lo que en verdad los atrae. Pues solo a través de ello lograremos derribar el muro del que se ocultan detrás los alumnos en las clases. Solo sumándolos a nuestro entusiasmo, haciéndolos olvidar que existen palabras como evaluación y ridículo, lograremos convertir las clases en un momento de relajación, diversión y, fundamentalmente, de adquisición de conocimientos.

2. Conclusiones

Son muchos y muy variados los motivos que impulsan a los cubanos a interesarse por el estudio del idioma chino, pero, indudablemente, la máxima expresión de este interés viene dado por el desarrollo alcanzado por ese país. Definitivamente, muchos jóvenes –y algunos no tanto– consideran importante aprender el mandarín porque al igual que el inglés fue el más usado a nivel internacional en el siglo xx, irremediablemente, por el ascenso de China como potencia mundial, el idioma chino lo será en el xxi.

Los referentes culturales que tenía el cubano contemporáneo sobre la lejana cultura china, no pasaban del emblemático barrio chino habanero de la corneta china, el *Taichí*, el *Wushú*, la medicina tradicional china o los refranes más usados: “Kilo a kilo como los chinos”, “a ese no lo salva ni el médico chino”.

En la era de la globalización, por el pujante desarrollo de China y sus estrechas relaciones con Cuba, el conocimiento del gigante asiático se ha convertido para muchos cubanos en una necesidad que puede ser satisfecha de forma más efectiva a través del dominio del idioma.

La enseñanza de la lengua y de la cultura de China propicia no solo adecuados interlocutores, sino que a la vez, posibilita a las entidades oficiales, empresas y otras instituciones vinculadas a proyectos

de comercio, inversión e intercambio con China; contar con personal capacitado que pueda intercambiar, directamente, con los colegas de esa nación.

Quisiéramos terminar nuestro trabajo citando las palabras del ex embajador de la República China en Cuba, el Excmo. Sr. Zhang Tuo:

Actualmente, para entender los cambios mundiales hay que conocer a China; para conocer a China, hay que conocer profundamente la cultura china; para conocer mejor la cultura china, hay que entender el idioma chino y con este objetivo es que existe el Instituto Confucio de La Habana.

Bibliografía

- Castellanos Simons, Beatriz. 1982. *Selección de temas de Metodología de la Investigación Social*. Editora Política: Cuba.
- Embajada de la República Popular China en la República de Cuba. 2015. <http://cu.chineseembassy.org/esp/yw/gbgx/t1308409.htm>. Consultado en octubre de 2015.
- Embajada de la República Popular China en la República de Cuba. 2015. <http://cu.chineseembassy.org/esp/yw/gbgx/t1279058.htm>. Consultado en julio del 2015.
- Nocedo de León, Irma, Beatriz Castellanos Simons y otros. 2002. *Metodología de la investigación educativa*. Editorial Pueblo y Educación: Cuba.
- Silva Correa, Yenía. 2015. “Estrena el Instituto Confucio sede en La Habana”. *Granma*, octubre.

Propuesta de esquema de anotación semántica para el sitio web de la biblioteca digital del Instituto Confucio de la Universidad de la Habana

Yorbelis Rosell León

Introducción

La creación de una biblioteca digital es un tema de trabajo común entre profesionales de la información, informáticos, ingenieros electrónicos, sociólogos, antropólogos, etc., todos en pos de garantizar la organización de los sistemas de información. Desde el ámbito académico, en los últimos años, su desarrollo evolutivo se adentra en el contexto digital de la web semántica y la reutilización de lenguajes universales, que permitan encontrar respuestas de forma eficiente a preguntas formuladas, desde las necesidades cognitivas de los usuarios, al generar relaciones que dotan la información de significado, entendible para los buscadores.

Este nuevo contexto ofrece a las bibliotecas con acceso desde la web, un nuevo mundo de posibilidades de interacción y consulta. Por tanto, sus servicios deben adaptarse y modificar los procesos de descripción y representación de la información que gestionan y almacenan en el entorno digital.

1. Hipótesis

La biblioteca digital a implementar en el Instituto Confucio de la Universidad de La Habana (IC-UH), basa su procesamiento y gestión de información en principios de análisis de información occidentales. La implementación de mecanismos que permitan la anotación semántica sobre los textos, imágenes y audiovisuales por parte de los profesores chinos, contribuiría al enriquecimiento de la información contenida en los fondos digitales de la biblioteca, marcando otros puntos de acceso visibles para la recuperación de la información y para la detección de entidades o datos relevantes. Dicha propuesta representa un salto cualitativo importante para la biblioteca en la prestación de servicios y la oferta a los estudiantes que acuden a ella, como herramienta de apoyo en el proceso de aprendizaje del chino mandarín.

2. Preguntas de investigación

A partir de los elementos anteriormente expuestos, en el trabajo se intenta responder a los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo implementar una biblioteca digital en el Instituto Confucio de la Universidad de La Habana, de modo que se involucre de manera paulatina, en el entorno digital de la web semántica? ¿Cómo involucrar a los profesores de Instituto en la construcción del fondo bibliográfico, de manera que aporten sus conocimientos sobre la enseñanza de la cultura y el idioma, como parte del procesamiento de la información?

3. Objetivo

El objetivo de la ponencia es mostrar las bases para la construcción de la biblioteca digital del Instituto Confucio que integre un sistema

de anotación semántica como herramienta de apoyo en el proceso de aprendizaje del chino mandarín.

4. Biblioteca digital del Confucio: Principios de construcción

En el *Digital Library Project*, se define el concepto de biblioteca digital como:

[...] el concepto de biblioteca digital no es únicamente el equivalente de repertorios digitalizados con métodos de gestión de la información. Es más bien, un entorno donde se reúnen colecciones, servicios, y personal que favorece el ciclo completo de la creación, difusión, uso y preservación de los datos, para la información y el conocimiento.

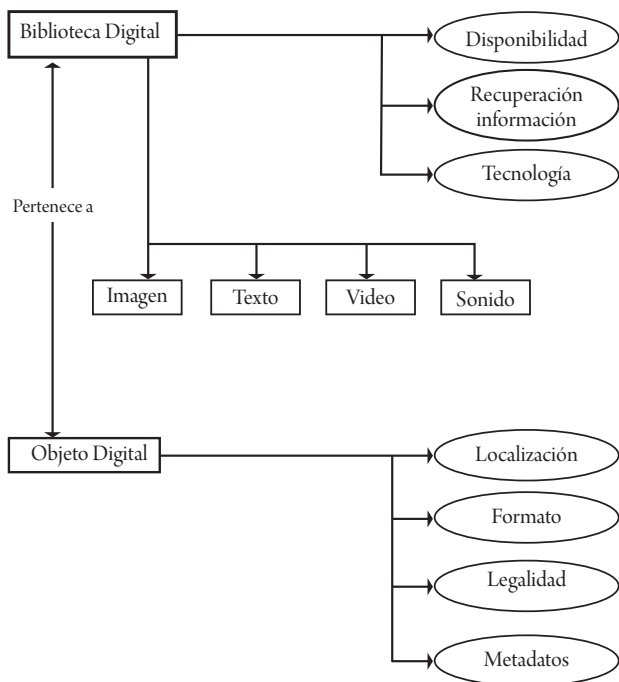
La biblioteca digital del IC-UH avistará las pautas básicas comunes a cualquier biblioteca de este tipo, con relación a los servicios previstos:

- Los usuarios podrán solicitar información, independientemente, de su área geográfica.
- Los usuarios serán muy variados: estudiantes y profesores del propio IC-UH, comunidad del barrio chino, estudiosos de la cultura china.
- Gran cantidad de información no está todavía en formato digital, pero la biblioteca digital no pretende copiar la producción impresa, sino que debe generar una nueva estructura de la información; por lo que, en lugar de digitalizarla sin más, lo mejor será recoger los metadatos de índices y catálogos de monografías y publicaciones periódicas no digitalizadas
- Estará erigida sobre sistemas y plataformas convencionales que admitan la compatibilidad e integración con otros estándares.

- La biblioteca digital deberá incluir servicios de seguridad y autenticación en las transmisiones, así como el control de la propiedad intelectual.

Para insertar una biblioteca dentro de los procesos de la web semántica, requiere en primer lugar de la integración de una o más ontologías que permitan la gestión y almacenamiento de los datos. Partiendo de esta premisa, presentamos el diagrama conceptual de los objetos digitales modelados desde el punto de vista de las bibliotecas digitales propuesto por Giraldo Plaza, Ruiz y Mateus (2011), para determinar cuáles serían los atributos apropiados que puedan ser modelados semánticamente (ver Gráfico 1).

Gráfico 1. Diagrama conceptual objeto digital en biblioteca digital



Fuente: Giraldo Plaza, Ruiz y Mateus (2011).

A partir de esta modelación pueden diseñarse e implementarse una red de ontologías que respondan a la descripción y representación de las estructuras de los documentos, representación de los conceptos manejados desde los dominios temáticos y lingüísticos referentes a la cultura china, normalización y gestión de los nombres propios y autoridades en general, la gestión de anotaciones, etc.

Las ontologías integradas se implementarían para realizar consultas semánticas en un posterior desarrollo de un módulo de consulta.

Dicho lo anterior, es imprescindible la reutilización de ontologías y lenguajes ontológicos que garanticen la interoperabilidad y el intercambio de información normalizada y respaldada por el proyecto W3C (por ejemplo, las disponibles en <http://www.daml.org/ontologies/>: *SKOS*, con funciones de tesaurus; *FOAF*, que sirve de herramienta de control de autoridades; *BIBO*, que se utiliza para describir objetos bibliográficos en la web semántica en *RDF*, se puede utilizar como una ontología citación, como una clasificación ontología documento, o simplemente como una forma de describir cualquier tipo de documento en *RDF*).

5. Propuesta del sistema de anotación semántica

Hemos mostrado que con la llegada del concepto de web semántica, la revolución en el terreno de la web, los usos de ontologías y los marcadores semánticos hicieron que estas acogieran una filosofía que, si bien no desvirtuaba las formas tradicionales de navegación, dota a la web (sintáctica) de nuevas formas de razonamiento cada vez más apegadas a las necesidades de sus usuarios finales, al expresar la forma de comunicación de un dominio y sus particularidades léxicas.

La anotación es el proceso mediante el cual se describen los contenidos asociados a un sitio web como notas, comentarios, observaciones externas de cualquier tipo o explicaciones que se pueden adjuntar al documento web o una parte seleccionada de este sin necesidad de alterar

o modificar el documento original. Desde el punto de vista de la web semántica se ha convertido en un proceso que permite el marcado de puntos de acceso visibles para la recuperación de la información y para la detección de entidades o datos relevantes en el “texto html”.

Aprovechar las herramientas de construcción de la web semántica para enriquecer el funcionamiento de la biblioteca, constituye una fortaleza en el apoyo a la docencia, al mostrar una propuesta de personalización en la creación de un sistema de anotación para la biblioteca digital del IC-UH, que contribuya a una mayor efectividad en los procesos de búsqueda y recuperación de la información, que haga que los sistemas automatizados reconozcan parte de la semántica los contenidos expuestos, desde las interacciones realizadas por los usuarios. Para la propuesta se parte de sistemas ya existentes como *ANNOTEA* y *FLERSA*.

Annotea es un proyecto de la W3C, que permite hacer anotaciones en las páginas Web sin que el documento original sufra ninguna transformación. Su formato principal es RDF. Tiene un estilo de anotación semiformal, donde “las anotaciones son sentencias de texto libre sobre documentos. Estas sentencias deben tener metadatos y pueden ser clasificadas de acuerdo con un esquema RDF de complejidad arbitraria definido por el usuario” (Navarro Galindo 2012).

El sistema de anotación propuesto requeriría considerar:

- Capacidad para la anotación semiautomática: gestión de anotaciones semiautomáticas basadas en otros estándares de descripción que aprovechan, coherentemente, los metadatos de los documentos y de otras entidades no considerados como tal.
- Anotación de contenidos semánticos usuales: la anotación de contenidos que usualmente se anotan en los CMS-Semánticos, entre ellos: páginas web en formato XHTML, imágenes y elementos multimedia.
- Anotación de contenidos semánticos inusuales: la anotación de contenidos que, usualmente, no se anotan en los CMS-Semánticos, entre ellos encontramos elementos connotativos

y denotativos, que se van más allá de la descripción física de un recurso.

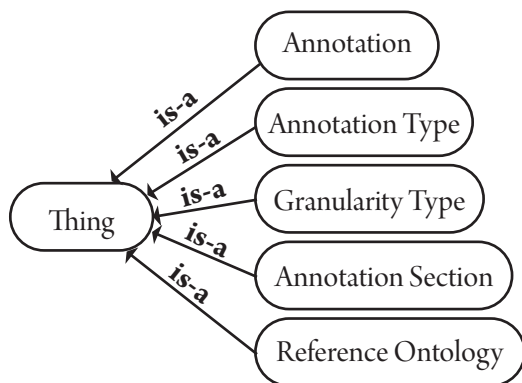
- Consistencia en la anotación: vela por el seguimiento de las anotaciones semánticas cuando existen modificaciones en la información en los documentos anotados.
- Normalización de las anotaciones: anotaciones homogéneas y normalizadas para cada tipo de recursos en función con las necesidades de las distintas entidades de la universidad y la información que estas demandan.
- Integración de las anotaciones: La integración de las anotaciones asociadas al recurso que se describe y almacenadas en una ontología o base de conocimiento.

Se proponen tres requisitos, basado en la propuesta de Navarro Galindo (2012) que deben estar presentes en el proceso de anotación:

1. El uso de una ontología tanto a nivel de infraestructura durante el proceso de creación de anotaciones semánticas, como a nivel de referencia durante el proceso de asociación de significado a los textos marcados.
2. El uso de algún esquema de anotación propuesto por W3C. Para este caso particular se parte de Annotea y se enriquece en función de las necesidades de la propuesta.
3. El uso de estándares de la W3C para el marcado semántico. Para este caso se implementan RDFS, RDFa y OWL.

En la propuesta presentada, el framework Annotea, diseñado por la W3C y también aplicado en el proyecto FLERSA (Navarro Galindo, 2012), es la base para el manejo de la estrategia de anotación. Aunque se mantiene la taxonomía de clases de infraestructura (ver Gráfico. 2), al mismo se le adicionan un conjunto de clases de anotación que hacen más potentes sus procesos de marcado semántico (ver Gráfico 3 y 4) (ver además <https://www.w3.org/2000/10/annotation-ns#schemaClasses>).

Gráfico 2. Taxonomía de clases de infraestructura de Annotea



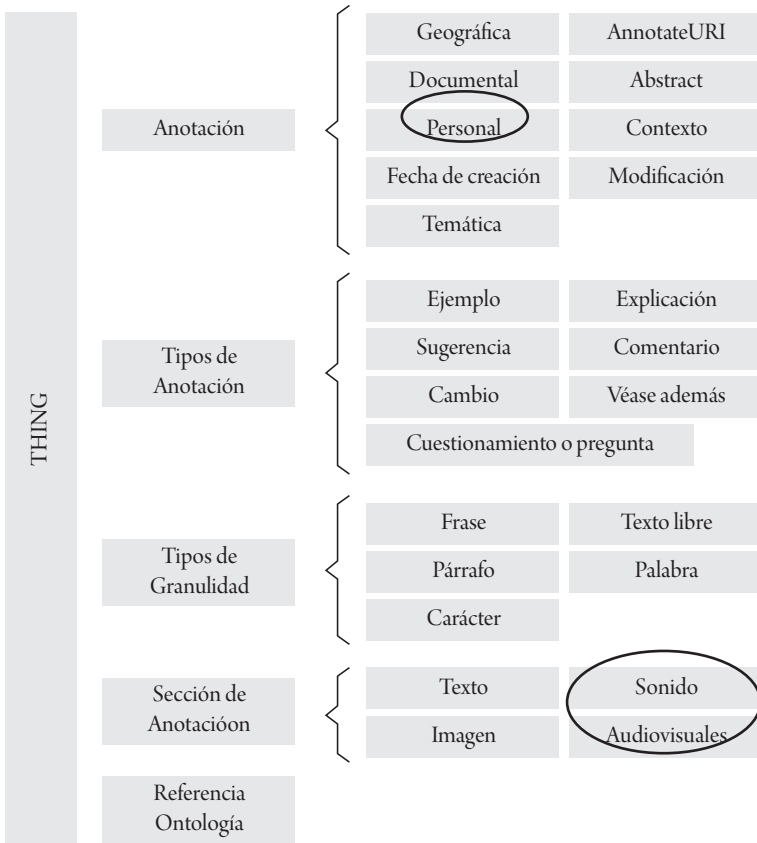
Fuente: Navarro Galindo (2012).

A Annotea se le proponen los siguientes cambios (ver Gráfico 3).

Se modifican dos de las clases de Annotea:

- Clase Anotación: entre las propiedades definidas, originalmente, para la clase, se cambia el concepto de “Autor” por el concepto de “Persona” pues se asume que podrían realizarse anotaciones más genéricas no solo referidas a los autores, sino también a personajes, autoridades, investigadores, profesores; o sea, desde la perspectiva de cualquier rol desarrollado por una persona dentro de la universidad o desde una visión documental.
- Clase Sección de Anotación: se agregan dos propiedades a la clase original: Sonido y Audiovisuales, considerando que desde las universidades cubanas suelen manejarse bancos documentales de mayor riqueza.

Gráfico 3. Taxonomía de clases de infraestructura para las anotaciones



Fuente: elaboración propia.

Se debe diseñar e implementar una ontología para la gestión de las anotaciones, construida sobre las mismas clases de anotación de la taxonomía presentada en la figura 3, utilizando lenguajes ontológicos con un alto nivel de especificación.

A continuación, se mostrarán las clases principales propuestas para la anotación semántica:

- Anotación ID: es la clase principal y dispones de las siguientes propiedades:
 - 1) Annotate URI (*annotate URI*): Al igual que en Annotea y en FLERSA se dedica una anotación a asociar una anotación con la página web o recurso de información sobre el que se anota. Ejemplo: <http://intranet.uh.cu/>
 - 2) Área Geográfica (*geographic*): Se reconoce a partir de las coordenadas establecidas en la ontología.
 - 3) Documento (*document*): Es un tipo de anotación que permite la selección de los datos bibliográficos de cada documento descrito en el sistema, para ello se utilizan los lenguajes ontológicos Bibo y DublinCore. Esta clase de anotación genera anotaciones de tipo de frecuencia, número, volumen, páginas, editorial.
 - 4) Persona (*person*): Anota no solo autores de los documentos, sino toda la información asociada la creación, modificación y manejo del documento *html*. Además, este tipo de anotación reconoce en el texto aquellos elementos internos del texto que se asocien a personas.
 - 5) Resumen (*abstract*): Sirve para anotar el texto del documento y dentro del mismo, se utiliza el sistema de marcado sugerido por Leiva (2011) para desarrollar los procesos de marcación de los elementos del texto se determina organizar las unidades textuales en segmentos (Leiva Mederos, 2011). Dichos segmentos aúnan elementos de diversos órdenes como el discursivo, el sintáctico y el comunicativo, los cuales son referentes internos de las cargas semánticas y estructurales de cada oración. Las concepciones en que nos hemos basado para el diseño de las etiquetas obedecen a tres criterios esenciales: a) la secuencia en que se etiquetan los niveles en la práctica, b) la simbología utilizada para declarar los elementos cohesivos del texto y c) la presencia en el texto de elementos geográficos, personales, documentales

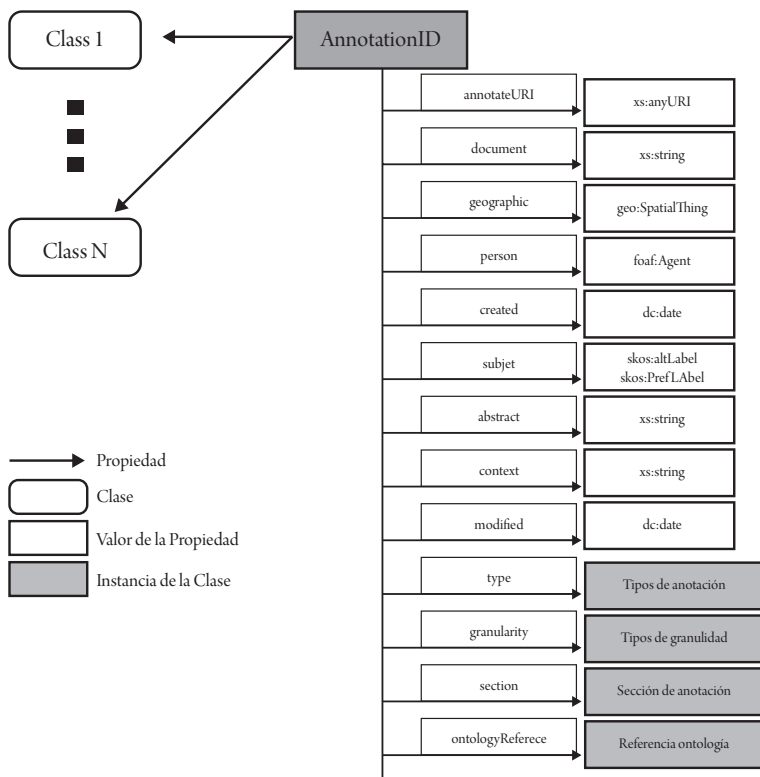
y de entidades. El texto se marca utilizando la ontología con sus niveles de instanciación que describe todos los procesos, maneja todas las personas de la UH.

- 6) Fecha de creación (*created*): Identifica mediante una etiqueta de *DublinCore* denominada *DublinCore: Date*
- 7) Temática (*subject*): Identifica los temas principales que con carácter denotativo se encuentran en los documentos para ello cuenta con una el lenguaje ontológico *SKOS* alojado en la ontología y con las propiedades *altLabel* y *PrefLabel*, esto permite reconocer las temáticas de las que tratan los documentos mediante el análisis de texto. Generalmente, la mayoría de los autores resuelven este problema usando algoritmos de agrupamiento sin explotar las bondades de la ontologías o usan las ontologías para la desambiguación de los textos, procesos de que encarece el marcado semántico, tal es el caso del algoritmo Aguirre (Aguirre 1998) y Rigau (Rigau 2002) el cual funciona mediante: Determinación de la totalidad de los nodos que identifican los sentidos de los vocablos a desambiguar y los términos contextuales, lo que permite medir la densidad conceptual referente al sentido de cada término. Los elementos connotativos se marcan a partir de la propia experiencia del usuario y se aplican solo a materiales audiovisuales.
- 8) Contexto (*context*): Describe la posición donde se encuentra el texto o documento audiovisual que se anota.

Se establecerán además otras clases para la anotación, como puede observarse en los Gráficos 4:

- Tipos de anotación (*type*): Asocia la anotación a un concepto dentro de la taxonomía *AnnotationType*, heredada de *FLERSA*, indicando el tipo de anotación. Los tipos de anotación que se

Gráfico 4. Instancia de la clase AnnotationID



Fuente: elaboración propia.

pueden realizar son ejemplo, sugerencia, cambio, cuestionamiento, explicación, comentario y véase, además.

- Tipos de granularidad (*granularity*): Asocia la anotación a un concepto dentro de la taxonomía *GranularityType*, heredada de FLERSA, indicando el tipo de granularidad de la anotación. Los tipos de granularidad son caracter, palabra, frase, párrafo o texto libre. A sugerencia de Navarro Galindo (2012), el tipo de granularidad se debe asignar de forma automática dependiendo de las características del fragmento de texto que se anote, así

como, no debe utilizarse en la anotación de textos multimedia (Navarro Galindo 2012).

- Identificación de las secciones de anotación (*section*): se utiliza para asociar una anotación a los formatos contenidos en un recurso y sobre el cual se realiza la anotación. Por tanto, se identifica *texto e imagen* al igual que en *FLERSA*, se adiciona sonido y audiovisuales, dadas las características de los recursos gestionados desde IC-UH, especialmente, los de fines educativos (*learningrecourse*)
- Referencia de ontología (*ontologyReference*): establece la relación entre la anotación y las ontologías de referencia que se usan a modo de taxonomías. Se utilizará para asociar la anotación con el concepto del que se habla en ella.

Este esquema de anotación facilitará la realización de consultas en SPARQL EndPoint.

Para el modelo propuesto se trabaja sobre la base de la anotación semántica de palabras. Para ello se emplea la propuesta de Leiva (2011) desarrollando los procesos de marcación de los elementos del texto a través de la organización de las unidades textuales en segmentos. Dichos segmentos aúnan elementos de diversos órdenes como el discursivo, el sintáctico y el comunicativo, los cuales son referentes internos de las cargas semánticas y estructurales de cada oración. El desarrollo de estas etiquetas permite la obtención de resúmenes extractos de un texto único, por tanto, en este apartado de la investigación nos centraremos en el diseño de las etiquetas necesarias para estructurar los textos, que serán la entrada del sistema.

A partir de ello, la autora para el diseño de etiquetas a partir de los siguientes criterios:

- La secuencia en que se etiquetan los niveles en la práctica,
- La simbología utilizada para declarar los elementos cohesivos del texto

- La presencia en el texto de elementos geográficos, personas y documentos.

Las marcas o etiquetas están trazadas en *xml* y están integradas por un *tag* de inicio y un *tag* de salida. Ejemplo:

```
<rdfs:commentxml:lang="en">  
The resource in which another resource is reproduced.  
</rdfs:comment>
```

Se propone realizar el proceso mediante la herramienta *XML Marker*. La cual, es una interfaz gráfica de usuario que permite a los anotadores tener vistas simultáneas de todos los niveles de las anotaciones anteriores, mientras trabaja en una tarea particular. Además, está equipada con instalaciones de comparación que permiten la inspección de inter acuerdo anotador o rendimiento de la herramienta, expresada en precisión y por recordar las medidas.

6. Conclusiones

El sistema de anotación semántica para la biblioteca digital del IC-UH, convierte a la biblioteca en una herramienta de mayor potencia y eficiencia en el proceso de aprendizaje del chino mandarín, para sus usuarios potenciales.

La posibilidad de integrar a los documentos anotaciones sobre los recursos de información que la biblioteca ofrece, con las visiones y recomendaciones de los profesores del instituto, y hacer de ellas puntos de acceso para la recuperación de la información, la convierte en una herramienta de trabajo perfectamente imbricable a la docencia.

La implementación de ontologías para la gestión de datos de la biblioteca digital, fortalece su servicio y los modos de interacción con sus usuarios potenciales (profesores y estudiantes del IC-UH). Enriquece

y condiciona sus catálogos para los procesos de búsqueda y recuperación de la información, al insertar la posibilidad de estrategias de pesquisa que asimilen el lenguaje natural y posibiliten inferencias semánticas a partir del reconocimiento de los usos lingüísticos del dominio particular.

Este esquema de anotación facilitará la realización de consultas a la ontología en SPARQL EndPoint.

La propuesta se basa en un modelo flexible, que puede extrapolarse a otros contextos universitarios.

Una propuesta como la que se sugiere requiere del trabajo de un grupo interdisciplinario que integre la construcción de la biblioteca con herramientas tecnológicas desde una visión de social de las necesidades cognitivas de los estudiantes.

Bibliografía

Anotaciones semánticas [Online] En:

[<https://www.infor.uva.es/~sblanco/Tesis/Anotaciones%20Sem%C3%A1nticas.pdf>] Consultado el 27 de marzo de 2017.

Giraldo Plaza, Jorge. E., Maryem A. Ruiz y Sandra Patricia Mateu. 2011.

“Modelo para búsqueda y recuperación semántica en bibliotecas digitales”. *Revista Facultad de Ingeniería, UPTC*, I Semestre 2011, vol.20, núm. 30, pp.31-39.

Koivunen, Marja.R. *Annotea: Metadata Based Annotation Infrastructure*.

2001 [Online]. En: [<https://www.w3.org/Talks/2001/1102-annotea-fin/Overview.html>]. Consultado el 12 diciembre 2017.

Koivunen, Marja.R. 2005. *Annotea Project* [Online]. En: [<https://www.w3.org/2001/Annotea/>]. Consultado el 12 diciembre 2017.

Leiva Mederos, Amed. Abel. 2011. *Texminer: Un modelo para el resumen*

automático y la desambiguación de textos científicos en el dominio de ingeniería de puertos y costas. Tesis doctoral: Universidad de Granada, España.

- Navarro Galindo, José. L. 2012. *FLERSA: un sistema semántico de gestión de contenido web (s-CMS)*. Tesis doctoral: Universidad de Granada, España.
- Navarro Galindo, José. L. y J. Samos. “FLERSA: Soporte a la Definición de Anotaciones y Búsquedas Semánticas en un CMS”. *Actas de las XVI Jornadas de Ingeniería del Software y Bases de Datos*, 101. La Coruña, España.
- Rosell León, Yorbelis. 2016. “UH-WEB: Propuesta de diseño de un CMS semántico para la Universidad de La Habana”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, España

Similitudes históricas y contrastes culturales entre culturas milenarias: China-Mesoamérica

Victor Manuel Sánchez Sánchez

Introducción

El emplazamiento con el que abordamos este trabajo es ofrecer una aproximación a algunas similitudes históricas y contrastes culturales entre estas dos grandes culturas milenarias: China y Mesoamérica.

Hoy en día no se puede omitir hablar sobre China y su relación con el mundo, en los ámbitos sociales, político-económicos, académicos, tecnológicos, etc. Sería un contrasentido tomando en cuenta cómo China vuelve a ubicarse como una de las principales protagonistas de la historia actual. El resurgimiento de China en la década de los noventa tiene sus antecedentes manifiestos desde la revolución de Mao Zedong. Desde entonces, China ha buscado a través de diferentes estrategias, proyectarse a un crecimiento económico sin parangón. Las acciones de China en esta dirección han tenido no sólo fuertes repercusiones en la región, sino que están cambiando drásticamente el escenario mundial en el marco del desarrollo de los pueblos.

No se puede percibir con ingenuidad la preponderancia actual de China en el ámbito internacional, la cual no surge de manera espontánea, ni se puede considerar como “un milagro”. Es el resultado de un

largo proceso de una cultura ancestral que ha hecho sus grandes aportes, como otras en otras latitudes, al proceso evolutivo de la humanidad.

A través de este escrito, nos interesa pasar una mirada rápida y muy general sobre algunas similitudes y contrastes en las formas de percibir, interpretar y asumir la realidad de China y de la región mesoamericana.

1. Antecedentes históricos

A decir de Dussel Ambrosini en su alocución sobre la descolonización cultural (Dussel Ambrosini 2018) China y Mesoamérica son dos de las seis columnas sobre las que se basa la historia universal o, dicho de otro modo, del proceso histórico del ser humano. Estas son: Mesopotamia, Egipto, India, China, Mesoamérica y el imperio inca en Perú. Sin embargo, la visión con la que se enseña la historia universal en Occidente es totalmente eurocéntrica, con lo que, en Mesoamérica y dentro de ella México como su centro, no se valora lo propio, como diría Dussel. La visión que se tiene desde Mesoamérica de China también se basa en esa visión eurocéntrica. En nuestra formación escolar y académica se la incluye como parte de las grandes culturas de la antigüedad, pero se ignora su historia posterior. Así entonces, estas dos culturas, por referirnos únicamente al tema que nos ocupa, han sido largamente ignoradas y esto, queramos o no, es parte de nuestro paisaje histórico-social, entendiendo paisaje en términos de Ortega y Gasset.

Dentro del contexto de la necesaria descolonización cultural que propone Dussel Ambrosini es que queremos poner la mirada en lo que une y/o complementa, desde la antigüedad, a estas dos culturas. Mesoamérica en sí misma es un crisol de culturas, al igual que China es un país multicultural. Ambas regiones tienen más de 50 grupos étnicos distintos.

Definir geográficamente a China nos remite a un país multiétnico hoy políticamente unificado en la República Popular China. En cuanto Mesoamérica, asumimos el término que el antropólogo alemán

Paul Kirchhoff usa y publica por primera vez en 1943, luego que en el XXVII Congreso de Americanistas de 1939 le comisionara, junto con Robert J. Weitlaner y Wigberto Jiménez para definir y darle nombre a esta región cultural, que significa América Media. (Cfr. JSTOR 1939)

En la antigüedad, tanto China como Mesoamérica fueron zonas de gran influencia histórico-cultural, tanto en el orden político, como en lo social, económico y religioso. En ambas regiones se consolidaron grandes imperios de manera concomitante. Por ejemplo, mientras en Asia la dinastía Qin unificaba China entre el año 221-210 a.n.e., en Mesoamérica, en el periodo preclásico, florecían ya las culturas teotihuacana, tlalilca, olmeca, chupicuaro, y por supuesto la maya.

La relación histórica entre estas dos regiones es muy antigua. Aunque hay controversia con respecto a si los chinos llegaron a América antes que Cristóbal Colón, hipótesis por cierto no respaldada por los intelectuales chinos, se tiene la certeza de que la comunicación entre ambas regiones data de por lo menos el siglo XV. “Durante la mayor parte de la Edad Moderna [siglo XV-Siglo XVIII], el país americano que mayor relación tenía con China no era otro que México, a través de la ruta del Galeón de Manila o Nao de China” (Cervera 2013:33). Desde entonces, la relación entre China y Mesoamérica siempre ha existido, aunque se ha transformado de acuerdo con los acontecimientos históricos y la visión que cada una de estas regiones tiene sobre sí misma, su historia y su cultura.

2. Algunas similitudes y contrastes sobre la concepción del mundo

“Las culturas y los pueblos dan su singular respuesta al paisaje externo siempre teñida por modelos internos que el propio cuerpo y la historia han ido definiendo” (Silo 2002:113). ¿Cuáles son esos modelos internos que sirven de base a estas culturas para su interpretación del mundo? Algunos de estos modelos se pueden rastrear desde las

cosmogonías, mitos de creación o filosofías antiguas. Tomemos algunos elementos comunes, concomitantes, en la formación de su pensamiento.

Los primeros pobladores de América llegaron al continente desde Asia hace entre 15,000 y 17,000 años. Estos grupos nómadas se fueron asentando a lo largo de América desde el estrecho de Bering hasta Tierra del Fuego. Los mitos de creación de estas culturas mesoamericanas se basaban en una visión materialista y con un componente fuertemente chamánico y de conciencia mágica. En ellos, el tema de las migraciones está siempre presente, como es el caso de la peregrinación de los mexicas, guiados por el dios Huitzilopochtli, desde Aztlán a Chicomoztoc. Esta migración termina cuando llegan al lugar señalado por el dios de donde posteriormente saldrían los grupos nahuatlacas a diferentes rumbos y entre ellos se fundaría Tenochtitlán.

“Los chinos, a diferencia de otros pueblos, no tienen mitos de leyendas o migraciones de otras partes del mundo. Sus orígenes se encuentran en la región misma que habitan, y sus hallazgos, cada día más abundantes, señalan que China ha sido poblada desde épocas muy remotas, seguramente desde el pleistoceno bajo” (Botton Beja 1984:31). Esta imagen de una China unificada es también una imagen fortalecida y difundida por la misma China, pues es importante decir que, a lo largo de su historia, este país también se ha visto atravesado por infinidad de luchas internas y de sometimientos de unas etnias sobre otras, e incluso de algunas invasiones extranjeras. Estos hechos históricos que dan cuenta de la multiétnicidad han sido interpretados y valorados por los historiadores y los políticos chinos como parte de una historia de unificación que se consolidó con el primer emperador Qinshihuangdi. “Las relaciones interraciales –que no siempre fueron pacíficas– no son interpretadas como conquistas de una raza sobre otras (lo que sería una interpretación natural para un observador occidental) sino como procesos de unificación de la civilización china” (Fábrega-Lacoa *et al.* 2011). Siguiendo a estos mismos autores podemos decir que China no vivió una ruptura cultural, y los elementos

fundamentales para mantener su unidad han sido: “el confucianismo, el compartir un mismo sistema gramatical en todo su territorio, su homogeneidad racial y una concepción del Estado cuya legitimidad no descansa en los procedimientos, sino en la mantención de la unidad de la civilización china” (Fábrega-Lacoa *et al.* 2011). El empeño de mantener esta visión de una China unificada ha permitido que los chinos consideren sus raíces históricas no sólo desde la formación del imperio unificado de Qin en el 221 a.n.e., sino incluso muchos siglos antes, en el pleistoceno, con el hombre de Pekín que vivió hace 500,000 años. Este tratamiento de su historia nos da una idea de la fuerte identidad cultural de este pueblo.

Mesoamérica, por el contrario, tiene una historia truncada en diferentes momentos por las invasiones y migraciones de otras culturas que impusieron su religión, su lengua y sus formas organizativas. Al contrario de lo sucedido en China, en esta región no hubo este intento de unificación. Aun cuando hubo intercambio y colaboración entre distintas culturas mesoamericanas, y aunque se consolidaron algunos imperios como el mexica o el tarasco, esto no derivó en la interpretación de un pasado común. La llegada de los españoles incluso fortaleció las diferencias y las rencillas encontradas, de las que se aprovechó para la conquista, también llamada por algunos, encuentro de culturas.

Un dato interesante que explica la identidad mexicana y que fortaleció el concepto de nación después de la independencia con respecto a España, fue el hecho de fortalecer la imagen del mestizaje como el origen del pueblo mexicano, lo cual aun cuando lamentablemente no reconoció ni valoró en su magnitud sus antecedentes indígenas, sí sirvió como fundamento de su identidad como nación, que hoy por hoy renueva con gran esfuerzo la búsqueda de sus raíces culturales prehispánicas.

Un elemento común entre México y China, aun con gestaciones distintas, es justamente la fortaleza que les ha dado su identidad cultural.

3. Algunas similitudes y contrastes sobre el sistema de pensamiento

El estudio de las relaciones entre China y Mesoamérica ha estado teñido por una visión eurocentrista que divide al mundo entre Oriente y Occidente. Esta visión, asumida incluso desde China, por lo menos a nivel popular, presupone que todo el continente americano pertenece a Occidente. El pensamiento mesoamericano no es pensamiento occidental de origen, aunque este concepto europeo pretenda incluir a todo el continente americano. Cuando hablamos de Mesoamérica, estamos hablando de una cultura anterior a la llegada de los países europeos a América y, de hecho, el remontarnos al pensamiento mesoamericano nos permite encontrar más similitudes que contrastes entre las culturas de nuestro estudio.

Al tratar de contrastar el pensamiento chino y mesoamericano nos encontramos con la dificultad del acceso a las fuentes. China logró conservar sus fuentes originales en mucha mayor medida que lo que se ha logrado en Mesoamérica. Así encontramos la posibilidad de acceder casi de manera directa a los escritos de las escuelas chinas más antiguas (siglos VI-IV a.n.e.), mientras en Mesoamérica, sólo encontramos algunos escritos de poetas o filósofos del siglo xv d.n.e. como Nezahualcóyotl (1402-1472), Nezahualpilli (1464-1515) o Axayácatl (1449-481), interpretados en épocas posteriores desde la mirada católica de misioneros españoles como Torquemada o Sahagún.

De entre estos tres poetas pensadores, el más importante es, sin duda, Nezahualcóyotl. No sólo fue poeta, sino gobernante, constructor y sabio. “Su reinado duró más de 40 años y es reconocido este periodo en Texcoco, como una época de esplendor en la que en ese lugar florecen las artes y la cultura” (Reyes 2013). Nezahualcóyotl fue un filósofo en toda la extensión de la palabra que ya se preguntaba sobre las verdades aceptadas en su tiempo. León-Portilla se refiere a él diciendo:

“La persuasión de que en la tierra sólo por breve tiempo dura la reunión de los rostros y corazones es raíz de la tristeza, pero también

principio de nuevas formas de pensamiento en el ánimo de Nezahualcóyotl” (León-Portilla 2002:90) De acuerdo con este autor, las doctrinas religiosas predominantes en la época de Nezahualcóyotl ya eran cuestionadas por este pensador y otros *tlamatinimes* (los que saben cosas). Dice León-Portilla: Nezahualcóyotl, recordando conceptos antiguos, tal vez de origen tolteca, expresa su duda preguntándose a dónde hay que ir, o qué sabiduría hay que encontrar para llegar a *Quenonamican*, “donde de algún modo se vive”, a *can on ayac micohua* a “donde la muerte no existe” (León-Portilla 2002:91). Y cita al poeta en el manuscrito de *Cantares mexicanos*:

¿A dónde iremos
donde la muerte no existe?
Mas, ¿por esto viviré llorando?
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.
Aun los príncipes a morir vinieron,
hay incineramiento de gente.
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre” (fol. 70 r)

Este pensamiento es parte de una obra que da muestra de una búsqueda profunda de la trascendencia, del sentido de la vida.

Con respecto a China, de acuerdo con José Antonio Cervera (2017), las escuelas de conocimiento de mayor relevancia surgidas en China se concentran en dos periodos. El primero, entre los siglos VI y III a.n.e. y corresponden a Confucio, Mengzi y Xunzi (confucianos), a Laozi y Zhuangzi (daoístas) y a otras escuelas importantes, como el moísmo o legismo. El segundo periodo corresponde a la dinastía Han (206 a.n.e.-220 d.n.e.), cuando se institucionaliza el confucianismo, desaparece la mayoría de las escuelas filosóficas de la etapa anterior y sólo se conserva el daoísmo que coexiste y complementa al confucianismo, a decir de Cervera. Posteriormente aparece el

budismo, siendo esta corriente de gran arraigo, pero cuyo origen no es chino, sino indio.

La existencia de estas escuelas muestra una interpretación de la realidad que se basa en ver la vida como un todo en el que está incluido el ser humano. No hay un cuestionamiento sobre el ser del hombre y la naturaleza, sino que se parte del hecho irrefutable de que existen, y ese es el punto de partida. Ni el daoísmo ni el confucianismo, como las escuelas más trascendentes de China, parten de dioses creadores, vengadores o dadores de sentido, referentes reguladores de la vida de los hombres; sino que el hacer del hombre debería acercarse lo más posible, y en contra de la intencionalidad humana, a un fluir armónico con la naturaleza. Fernández (2017) nos recuerda que el *dao* ha sido traducido como “camino”, “curso”, “sendero” o “vía”, y sintetiza sus principios básicos con respecto al ser humano y la naturaleza de la siguiente manera: “en tiempos pasados, el ser humano y la naturaleza habrían compartido un mismo camino; después, el primero, debido a su intencionalidad, se habría separado del camino auténtico, y después de ese momento en adelante todo en el hombre habría sido extravío, lo que habría dado como resultado un ansioso reencuentro con el origen” (Fernández 2017:18).

En Mesoamérica, por el contrario, sí existen los mitos de origen en la creación del mundo y un complejo sistema de dioses que dan respuesta a las diferentes interrogantes sobre la vida, pero entre los sistemas de pensamiento preponderantes en cada una de estas culturas encontramos algunos rasgos que expresan la búsqueda profunda de sentido, y la necesidad de orientarse en la vida hacia la trascendencia, como hemos visto en Nezahualcóyotl.

Sea a través de mitos o de doctrinas filosóficas y religiosas, y más allá de la veracidad o falsedad de los hechos que narran, lo que queremos resaltar son las verdades psicológicas que representan. Dice Silo: “no entiendo a los mitos como falsedades absolutas, sino, opuestamente, como verdades psicológicas que coinciden o no con la percepción del mundo que nos toca vivir” (Silo 2002:956). Estas verdades de las que

hablan los mitos corresponden con las búsquedas más profundas del ser humano y “no son solamente esquemas pasivos, sino tensiones y climas emotivos que, plasmándose en imágenes, se convierten en fuerzas orientadoras de la actividad individual o colectiva” (Silo 2002: p. 956). Tomando como base estas afirmaciones, podemos observar la importancia que el daoísmo y el confucianismo, por una parte, o las ideas de Nezahualcóyotl y otros pensadores mesoamericanos por otra, han tenido como referentes en la acción del hombre, en la ética de su comportamiento. Silo afirma que “cada momento histórico cuenta con creencias básicas fuertes, con una estructura mítica colectiva, sacralizada o no, que sirve a la cohesión de los conjuntos humanos, que les da identidad y participación en un ámbito común” (Silo 2002:956). Estos sistemas de creencias que datan de los orígenes de estas culturas son un elemento importante en la construcción de su identidad, incluso cuando en el caso de Mesoamérica, el sistema de creencias de los pueblos originarios haya sido enfrentado a un sistema de pensamiento nuevo que se impuso por la fuerza a través de la evangelización.

Volviendo al tema de las similitudes en algunos conceptos filosóficos, ambas culturas consideran una idea similar sobre el principio de dualidad. En el caso de China, el daoísmo utiliza el concepto del *yin* y el *yang* para describir la dualidad en todo, tanto lo que es susceptible de ser percibido por el hombre, como lo que no. Se trata de elementos complementarios y nunca excluyentes, cuya proporción determina la cualidad de las cosas.



En el caso de Mesoamérica, también existe el concepto de dualidad al considerar que existen opuestos complementarios presentes en todos los seres, en distintas proporciones, y es también la proporción entre los elementos complementarios, la que determina la naturaleza de las

cosas. Esta idea está representada en el símbolo de *ollin*, el cual representa a ese *uno* que es emanación de otra dimensión.¹



Entre los mexicas, el concepto mismo de divinidad es dual. Todos los dioses tienen consorte; así Ometecuhli (el Señor Dos) se complementa con Omecíhuatl (la Señora Dos) para constituir el principio creador (o “eso” que es mayor a la suma de ambos opuestos). Finalmente, el concepto de dualidad también está representado por el nahual y el tonal. El nahual es lo invisible, lo que no se ve, lo mágico, lo que limpia al tonal; el tonal es lo que ordena lo que los sentidos captan, la razón.

4. Algunas similitudes y contrastes en los ritos funerarios

En casi todas las culturas de la antigüedad, de Oriente y Occidente, el cinabrio (HgS), sulfuro de mercurio, estuvo relacionado con prácticas místicas, ritos funerarios o búsqueda de estados alterados o de inspiración conciencia. En China, el mercurio estaba asociado a las prácticas de búsqueda de la inmortalidad, lo que los llevó incluso a ingerirlo, como se dice que fue el caso del primer emperador Qinshihuangdi, quien estaba obsesionado por el tema de alcanzar la inmortalidad y apoyó y participó en estas prácticas místicas. Está documentado que su mausoleo, enterrado junto con el famoso ejército de terracota en Xi'an, estaba rodeado de canales de mercurio. Este metal se puede encontrar en la naturaleza solo o como sulfuro de mercurio: cinabrio. El cinabrio

¹ Imagen tomada de: <https://puri2aprendiendovida.wordpress.com/2012/06/22/simbolos-precolombinos-ollin/>.

también se utilizó en China para la fabricación de objetos de ornato en la corte imperial. Servía para darle el color rojo a las apreciadas lacas en las que se guardaban diversos objetos de valor. Al cinabrio también se le atribuía el poder de conferir energía e inmortalidad y se le conocía como sangre de dragón.

En Mesoamérica, al igual que en China, hubo grandes yacimientos de cinabrio y su uso estuvo ligado también a los ritos funerarios y a la idea de inmortalidad. En casi todas las culturas mesoamericanas se tenía la costumbre de que cuando moría algún gobernante o personaje de la nobleza, su cuerpo era cubierto con cinabrio para proporcionarle así la sangre que necesitaría para bajar los nueve niveles del inframundo y luego subir 13 niveles más para renacer en otro mundo, en el Tlalocan, que era una suerte de paraíso. En Mesoamérica los casos más conocidos son las tumbas del gobernante Pakal y la llamada Reina Roja, en la cultura maya, a quienes se cubrió con una enorme cantidad de cinabrio. También se usó para dar color a diferentes objetos de uso ritual, particularmente a aquellos relacionados con los ritos funerarios, e incluso se utilizó en la pintura mural de algunas edificaciones.

En la China tradicional, también se creyó en que el difunto tenía que hacer un viaje. Dice Romer Cornejo: “En general, existía la creencia de que el alma hacía ‘un viaje’. Este viaje tenía diversos momentos, uno era el ‘paso’ al otro mundo. [...] había que cruzar tres ríos: dos pequeños, uno de oro y otro de plata, para lo cual se proporcionaban dos puentes, y un río grande, el del *yin* y el *yang* o de la vida y la muerte, para el cual se proporcionaba un bote” (Cornejo 1988:433).

Algunos datos que contrastan con los ritos de Mesoamérica es el hecho de que los elementos que ayudaban a hacer el recorrido, como los puentes de los ríos o el bote, así como las ofrendas en las tumbas, eran hechos de papel y se quemaban para hacerlos llegar al difunto. “Estos objetos constituían ofrendas y debían ser quemados en miniatura” (Cornejo 1988:433). Esta costumbre todavía se mantiene, aunque ha tenido que adaptarse a las condiciones y las medidas de seguridad de los cementerios modernos.

En las dos culturas que estamos revisando existe la idea de alma o espíritu, pero el concepto de lo que es y cómo se forma es muy distinta. En China, “a nivel popular se manejaba la idea de *Ling hun*, que es aquel componente que hace que el ser humano no sea sólo un cuerpo físico, sino una persona que se comporta de una manera socialmente aceptable, y además con características individuales. Eso es lo que en español podría traducirse como ‘alma’ o espíritu.” (Cornejo 1988:434). Estas almas son las que dan origen a los seres sobrenaturales, que no son iguales. Sus características y su “destino” dependen del vínculo con quienes les dan origen y con la veneración que se les tenga. Dice Cornejo: “La mayoría de los seres sobrenaturales se originan del alma de un hombre muerto. Los dioses, *shen*, son almas de personas meritorias muertas; los ancestros, *zuxian*, son las almas de los ascendientes de una persona y los fantasmas, *gui*, son las almas de personas fallecidas por muerte violenta, a destiempo o que no tuvieron descendientes que les rindieran culto.” (Cornejo 1988:432)

En el caso de Mesoamérica, lo que determinaba el lugar del difunto en el otro mundo eran las condiciones de su muerte. Los seres humanos comunes iban al Mictlán, región de los muertos, pero los hombres que morían en la batalla o los niños que morían al nacer, o las mujeres que morían en el parto, por mencionar algunos ejemplos, ocupaban un lugar especial en el Tlalocan que, como ya dijimos, era una suerte de paraíso. Las mujeres que morían en el parto no sólo tenían un lugar especial, sino que se convertían en semidiosas (cihuatateas), y los niños en tloques, que servían de intermediarios para hablar con el dios de la lluvia, Tláloc, para pedirle lluvias en épocas de sequías. El culto a los ancestros era de gran importancia, pero estaba más ligado a las ceremonias de los gobernantes, sacerdotes o pueblo, que al culto individual o familiar.

Lo que es un hecho es que en ambas culturas se creía en términos generales en la existencia de otro mundo al que se llegaba al final del camino después la muerte. En el caso de China se trataba de un mundo paralelo, como en espejo, prácticamente igual al mundo que conocemos.

En Mesoamérica, el Tlalocan correspondía al tipo de acciones y actitudes que el difunto hubiera tenido en vida.

En ambos casos, para facilitar al difunto su vida en ese otro mundo, se colocaban en su tumba todos aquellos objetos de uso cotidiano que pudiera requerir e, incluso, se llegó a sacrificar a doncellas o sirvientes para acompañarlo, aunque en el caso de China, estos personajes o las ofrendas mismas fueron sustituidas en muchos casos por figuras de arcilla o miniaturas de papel.

En el entierro más conocido de la China antigua, el del emperador Qinshihuangdi, se construyó un enorme ejército de terracota para acompañarlo y servirle en su otra vida. También se moldearon en arcilla todo tipo de personajes de la vida cotidiana del emperador, como sirvientes y músicos, e inclusive carretas con caballos.

El jade, el cinabrio y la cerámica fueron elementos comunes en los entierros de estas dos culturas, aunque es preciso decir que, gracias a que en China se logró elevar mucho más la temperatura de sus hornos, la cerámica y la porcelana alcanzaron un alto nivel de manufactura, además de haber logrado la fusión temprana de metales, particularmente el bronce, que fue el metal más utilizado tanto en los ritos funerarios como en otros objetos de uso cotidiano. En Mesoamérica no se conoció ni la porcelana ni el bronce, pues no se llegó a ese nivel de desarrollo. En contraste, se alcanzó un gran desarrollo en la manufactura de productos a partir del extraordinario manejo de la obsidiana o el sílex.

5. Algunas similitudes y contrastes actuales

China, país del centro, *Zhonguo* en chino, es hoy el foco atencional del progreso en el mundo; Mesoamérica, es decir México y Centroamérica, no. China es el “termómetro” del éxito, mientras que Centroamérica representa cierto estancamiento, y es un “barómetro” del acontecer social.

Lo primero que llama la atención es el interés que tiene un país sobre el otro. En términos generales China, mucho más que México

y Centroamérica, ha prestado mayor atención a lo que sucede en la región e incluso en general en América Latina.

México ha sido para China una ventana hacia América Latina en todos los campos. Por ejemplo, en el caso de la literatura, los chinos se han preocupado en traducir a su lengua a los escritores latinoamericanos más representativos, como es el caso de García Márquez, Borges, Isabel Allende, y de la zona de nuestro estudio, a Octavio Paz, Juan Rulfo, Jorge Ibarguengoitia, José Emilio Pacheco, Carlos Fuentes, Laura Esquivel, León-Portilla, Martín Luis Guzmán, Elena Poniatowska, Luis Spota y hasta el “más chino” de todos los escritores mexicanos, Sergio Pitol. Junto con ellos, aunque en menor medida, se ha traducido también a escritores de la región de estudio como Miguel Ángel Asturias, Rubén Darío, Gioconda Belli, Sergio Ramírez, y otros. La razón por la que los escritores centroamericanos no han sido tan traducidos es por “la falta de intercambios culturales entre China y los países de Centroamérica, ya que, en el presente, China no mantiene relaciones exteriores con la mayoría de los países de aquella región. Sin embargo, los investigadores chinos se han dado cuenta de la existencia de las obras de buena calidad de los escritores centroamericanos y están conscientes de la necesidad de estudiarlos” (Huang 2015:163)

En el caso de nuestra región, la traducción de los autores chinos al español ha sido escasa. Tenemos algunas traducciones de autores clásicos como Li Bai, Du Fu, Wang Wei y Yuan Zhen, autores que vivieron entre el siglo IV y VIII d.n.e., pero la traducción de la literatura contemporánea es reciente, y va en aumento gracias al impulso que ha dado China a la difusión de su cultura a todos los niveles. Así se han empezado a traducir autores como Mai Jia, Yan Lianke, Mo Yan (premio Nóbel de Literatura 2012), Xiao Hong, Qiu Xiaolong, y Liu Zhenyun, de quien recientemente se publicaron las obras *El pequeño gran salto de Liu* y *La palabra que vale por diez mil* en una colección especial llamada El País del Centro, de la Editorial Siglo XXI, dedicada exclusivamente a la obra literaria contemporánea de China.

Tal vez otra razón que dificulta la publicación de literatura china al español es la dificultad de la traducción de la lengua china. En una nota de Xinhua en la que se entrevista al exsubdirector de la Oficina Central de Recopilación y Traducción, Yin Chendong, el profesor Yin afirma que “traducir del chino al español es más difícil, puesto que la esencia cultural del chino es muy difícil de expresar en una lengua extranjera [...]. Así que necesitamos colaborar más con expertos extranjeros en traducción y literatura.”²

Seguramente que el proyecto “*One Belt One Road*” impulsado fuertemente por China dará nuevos impulsos a la traducción y publicación no sólo de los autores más importantes, sino que muy probablemente podremos apreciar en ambas regiones a otros autores que tal vez no sean tan conocidos, pero que sin duda podrán mostrarnos un espectro más amplio del quehacer literario tanto de China como de la región mesoamericana.

En relación con las cuestiones político-sociales entre ambas regiones se pueden observar desencuentros y tensiones por lo menos desde principios del siglo xx, cuando inicia en el norte de México una fuerte campaña antichina que dura aproximadamente dos décadas y durante la cual incluso se perpetúan algunas matanzas de chinos en el norte del país. Esta campaña promovió una imagen discriminatoria de los chinos que ha dejado una huella profunda en el imaginario colectivo mexicano, que sólo ahora, a raíz del crecimiento económico y el actual fortalecimiento económico-político de China, empieza a modificarse. Sobre esto, Mariana Escalante, haciendo un estudio sobre las percepciones mutuas entre diplomáticos chinos y mexicanos, entre otros sectores, rescata que “los diplomáticos chinos se destacan por su dominio del idioma español, en comparación con los mexicanos que en su mayoría no hablan chino” (Escalante 2015:112). Más allá de la dificultad que pueda implicar el estudio de la lengua china, el poco interés en aprenderla indica por lo menos falta de interés en la cultura,

2 Xinhua. 27 de agosto de 2017. En http://spanish.xinhuanet.com/2017-08/27/c_136559369.htm, consultado en febrero de 2019.

o poca dedicación a su labor diplomática en ese país. El contraste entre las posturas de un país frente al otro no contribuye al establecimiento de relaciones de paridad, tan necesarias en un momento en el que China emerge como potencia mundial no sólo en el campo económico. Escalante continúa: “los diplomáticos chinos por lo general resaltan de México su larga historia, la riqueza de su cultura, el clima y los recursos naturales que posee, entre otras características” (Escalante 2015:112).

Como hemos apuntado más arriba, la riqueza cultural de ambas regiones es un tema reconocido y valorado por China, tanto como el hecho de que fue México, el primer país latinoamericano que estableció relaciones diplomáticas con la RPCh, en el mandato de Luis Echeverría, pese a la presión que Estados Unidos siempre ha ejercido sobre los gobiernos de nuestro país, como fue el caso del presidente López Mateos, anterior a Echeverría, que a pesar de su interés en el establecimiento de relaciones diplomáticas, no logró librarse de la presión estadounidense. Cabe resaltar que esta presión ha sido constante y se mantiene hasta nuestros días, lo que ha dificultado las relaciones bilaterales entre ambos países e incluso entre ambas regiones.

La actitud solidaria y la excelente capacidad diplomática de México permitió el establecimiento de las relaciones México-RPCh en 1972, pero en los últimos 18 años esta relación ha tenido sus vaivenes. En el momento actual se vislumbra un giro político por el próximo cambio de gobierno, que podría contribuir a recuperar la tradición diplomática y, como consecuencia, daría una oportunidad al fortalecimiento de las relaciones entre China y México basadas en el respeto a las soberanías nacionales.

Seguir hablando de las similitudes y contrastes entre China y Mesoamérica a lo largo de la historia y en diferentes campos es una tarea que excede este primer acercamiento al tema. Baste resaltar la importancia que tienen los estudios comparativos para tratar de comprender las relaciones desde una perspectiva más amplia, que pueda contribuir a la construcción de una Nación Humana Universal o a la Primera Civilización Planetaria.

6. Conclusiones

Sin duda alguna se trata de dos grandes culturas con una fuerte identidad cultural, y tal vez es por esta razón que su relación es y ha sido intensa y compleja.

No cabe duda, que “en esta época de gran cambio están en crisis los individuos, las instituciones y la sociedad. El cambio será cada vez más rápido y también las crisis individuales, institucionales y sociales. Esto anuncia perturbaciones que tal vez no sean asimiladas por amplios sectores humanos” (Silo 2002:633). Es por esta situación generalizada de cambios constantes y acelerados, que reflexionar sobre los caminos hacia una convergencia cultural, donde veamos lo que nos une y no lo que nos desune, resulta tan necesaria. Es de las pocas vías coherentes que tenemos para hacer frente a una desestructuración social y personal que se vive en todo el planeta, y que puede convertirse en un gran impedimento para el desarrollo humano.

Ahora bien, es importante aclarar que, aun cuando “Las transformaciones que están ocurriendo toman direcciones inesperadas produciendo desorientación general respecto al futuro y a lo que se debe hacer en el presente. En realidad, no es el cambio lo que nos perturba ya que en él observamos muchos aspectos positivos. Lo que nos inquieta es no saber en qué dirección va el cambio y hacia donde orientar nuestra actividad” (Silo 2002:634).

Acercarnos como pueblos, requiere preguntarnos: “¿Qué es lo que nos provoca el rechazo, la adhesión o la dificultad de entendernos? El encuentro con el otro puede provocar que nos reafirmemos en nuestra cultura y que rechacemos lo que no encaja con nuestra visión del mundo. Sin embargo, también puede ser una oportunidad para abrirnos a la diversidad” (Cuéllar 2017:83).

Si bien China está de moda, “es una cultura de éxito”, es un modelo a seguir para muchos y pareciera que el momento histórico pasa por ella, es importante decir que no tiene comprado el futuro, y justamente por la gran influencia que está ejerciendo sobre la humanidad, será

necesaria una reflexión profunda sobre su hacer como gobierno y como población.

En México, se avizoran nuevos tiempos con el futuro cambio de gobierno, se respira en grandes sectores de la población la esperanza de un cambio en todos los frentes sociales, políticos y culturales para las mayorías; y en este contexto se impone la imperiosa necesidad de una reconciliación social y personal en cada uno de los aspectos de nuestras vidas. Tanto el futuro gobierno como la población tenemos una ardua tarea para poner en pie nuevamente esta cultura, para reconciliarnos con nuestro paisaje histórico social, para modificar nuestra forma mental, es decir nuestro sistema de creencias. Necesitamos rescatar la memoria histórica y revalorizar nuestra cultura.

A China le espera, en su próximo congreso, decidir sobre su avance para mejorar su relación con todos los pueblos del orbe. Veremos si esto es posible. Como diría José Ortega y Gasset “no sabemos lo que nos pasa y eso es precisamente lo que nos pasa”.

Es muy deseable para las mayorías que se vaya a una convergencia entre las culturas, pero es aún más deseable que esa convergencia tenga una dirección humanista. Con lo vertido en este escrito, nuestra actitud ha buscado seguir esa postura.

Bibliografía

- _____. 2002. “Cantares mexicanos” (ms. de la Biblioteca Nacional de México. Citado en: León-Portilla, Miguel. *Quince poetas del mundo náhuatl*. Editorial Diana: México.
- Botton Beja, Flora. 1984. *China. Su historia y cultura hasta 1800*. El Colegio de México: México.
- Cervera Jiménez, José Antonio. 2013. “El conocimiento de China en Europa y América en el siglo XVI a través de los misioneros agustinos”. En, Arsovska, Liljana (coord.). *América Latina y El Caribe—*

- China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2013*. Red ALC-China y UDUAL: México, pp. 33-50.
- Cervera Jiménez, José Antonio. 2017. “Cosmología y ontología en el Neoconfucianismo: *taiji* 太極, *qi* 氣 y *li* 理 en Zhou Dunyi, Zhang Zai y los hermanos Cheng”. En, Arsovska, Liljana (coord.). *América Latina y El Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017*. Red ALC-China y UDUAL: México, pp. 35-46.
- Cornejo Bustamante, Romer. 1988. “Los ritos funerarios en la familia tradicional china”. *Estudios de Asia y África* XXIII 3, pp. 431-444.
- Cuéllar Valcárcel, María de Lourdes. 2017. “Aprender chino es aprender de uno mismo. La importancia de la *copresencia* en la formación intercultural”. En, Arsovska, Liljana (coord.). *América Latina y El Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017*. Red ALC-China y UDUAL: México, pp. 83-97.
- Dussel Ambrosini, Enrique. 2018. “La descolonización cultural”. *Escuela de Formación Política Carlos Ometochtzin*. https://www.youtube.com/watch?v=Q86_LPat-IQ, consultado en septiembre de 2019.
- Escalante, Mariana. 2015. “Prejuicios, estereotipos y percepciones mutuas en la relación China-México desde el imaginario colectivo”. En, Arsovska, Liljana (coord.). *América Latina y El Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2015*. Red ALC-China y UDUAL: México, pp. 109-123.
- Fábrega-Lacoa, Rodrigo Alejandro *et al.* 2013. ¿Por qué el aprendizaje del Chino Mandarín puede generar beneficios de larga duración en el bienestar de un país como Chile? Apostar por aprender Mandarín. En <https://www.redalc-china.org/Fabrega%20y%20Perez%20Karina.pdf>.
- Fernández Defez, Francisco José. 2017. “El Dào como estructura de la naturaleza”. En, Arsovska, Liljana (coord.). *América Latina y El Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017*. Red ALC-China y UDUAL: México, pp. 17-33.

- Huang, Xunyi. 2015. "La literatura de Gioconda Belli en China". En, Arsovska, Liljana (coord.). *América Latina y El Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2015*. Red ALC-China y UDUAL: México, pp. 163-170.
- JSTOR. "Pan American Institute of Geography and History". *Boletín bibliográfico de Antropología Americana 1937-1948* 1(1/2), pp. 110-114.
- León-Portilla, Miguel. 2002. *Quince poetas del mundo náhuatl*. Editorial Diana: México.
- Reyes García, Silvia. 2013. "Estudio sobre la obra poética de Netzahualcōyotl; como expresión de contacto con lo sagrado". En <https://www.parclabelleidee.fr/docs/productions/monografianetzahualcoyotl.pdf>.
- Silo. 2002. "Cartas a mis amigos". En, *Obras completas* I. Plaza y Valdés: México, pp. 603-764.
- Silo. 2002. "Humanizar la Tierra". En, *Obras completas* I. Plaza y Valdés: México, pp. 25-160.
- Silo. 2002. "Mitos raíces universales". En, *Obras completas* I. Plaza y Valdés: México, pp. 944-962.

Sobre los autores

Yanelda Caridad Acosta Estévez. Licenciada en Derecho. Asesora jurídica del Grupo Empresarial Labiofam desde 2011 hasta la actualidad. Maestría Gestión Empresarial, Universidad de la Habana. Diplomados en Derecho Mercantil y de Empresa. Cursó el idioma inglés en el Instituto de Comercio Exterior; estudios del idioma chino en el Instituto Confucio. Autora de varias ponencias referentes a la República Popular China, en eventos nacionales e internacionales. Adscripción institucional y área de investigación en el Instituto Confucio de la Universidad de la Habana y en el Grupo Empresarial Labiofam. Temas de investigación: gestión empresarial en lo referente a proceso de negociación, contratos internacionales y temas relacionados con la R.P.C.

Ricardo Arriaga Campos. Maestría y doctorado en Lingüística con mención honorífica por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desarrolló una teoría y modelo de análisis del vocabulario de individuos y grupos sociales. Líneas de investigación: estudio de la estructura lexicomental y detección de complejidad lingüística para elaborar modelos y materiales didácticos para la evolución de habilidades lingüístico-comunicativas. Autor de varios libros de investigación

sobre enseñanza de la lengua. Ha dictado numerosas conferencias y escrito múltiples artículos especializados. Ha impartido cuantiosos cursos en diversos niveles (licenciatura, posgrado, actualización docente, capacitación a instituciones) sobre habilidades para la comunicación escrita. Responsable de tres proyectos de investigación sobre el desarrollo de competencias lingüísticas y lexicoconceptuales.

Liljana Arsovska. Profesora e investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México. Ha publicado los siguientes libros: *Gramática práctica del chino* y *Antología de cuentos contemporáneos - Vidas I*. Sus temas de investigación son: lengua china, lingüística, relación entre el lenguaje y el pensamiento chino, y traducción literaria del chino al español.

Flor de María Balboa Reyna. Licenciada en Filosofía, maestra en Economía y doctora en Economía Política de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de Economía Política de la Facultad de Economía en el área de Economía Política. Publicó un capítulo de los libros de la Red América Latina y el Caribe y China: *Historia, cultura y aprendizaje del chino 2013, 2015 y 2017*. Correo electrónico: florbaloa5@gmail.com

Elena Bazán Barraza. Gestora, editora y correctora. En su trayectoria ha gestionado proyectos editoriales y colaborado con diversas empresas en México, España, China y Alemania. Editora de la colección “El País del Centro” de Siglo XXI Editores, especializada en literatura china en español. Socia fundadora de “Se hacen libros”, empresa de servicios editoriales con sedes en Ciudad de México y Madrid. Licenciada en Letras Iberoamericanas por la Universidad del Claustro de Sor Juana, México; máster en Edición por la Universidad Autónoma de Madrid, España y máster en Lexicografía Hispánica por la Escuela de Lexicografía Hispánica de la Real Academia Española. Autora del libro

Manual de escritura competitiva, publicado en 2019. Miembro de la Red ALC-China, en el eje Historia, cultura y aprendizaje del chino.

Rosario Blanco Facal. Traductora, investigadora y docente de la Universidad Johns Hopkins, SAIS Europe y del Istituto di Alti Studi SSML, Carlo Bo en Italia. Profesora en la Escuela de Estudios Internacionales de la Universidad de Zhejiang. En 2005 publica la 3ra edición de *La vida sexual en la antigua China*, segunda edición en 2000 y la primera en 1995. Ha traducido la obra de *Han Shaogong*, publicada en “Un’altra Cina poeti e narratori degli anni Novanta”, revista literaria italiana *In Forma di Parole*. Estudia e investiga la figura femenina en la obra de Su Tong y Zhang Jie.

Aleagna Cabrera Milanés. Es maestra en Historia Contemporánea. Estudios Latinoamericanos en el Programa de Excelencia de la Universidad de La Habana, Cuba. Licenciada en Historia por la Universidad de Oriente. Profesora Asistente de la Universidad de La Habana. Jefa del Departamento Docente del Instituto Confucio de la Universidad de La Habana. Adscripción institucional: Universidad de la Habana y el Instituto Confucio. Área de Investigación: enseñanza del idioma chino. Correo electrónico: aleagna.cabrera@rect.uh.cu

María de Lourdes Cuéllar Valcárcel. Egresada de la Maestría en Entornos Virtuales de Aprendizaje por la Universidad de Panamá. Estudió chino en el Instituto de Lenguas de Pekín y se ha actualizado tanto en China como en México. Es Trabajadora Social y participa en la corriente Humanismo Universalista desde 1989. Desde 2004 se desempeña como profesora de chino en la Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente es profesora de tiempo completo. Además de su trabajo de docencia e investigación, es asesora en la mediateca de la escuela.

Luciana Denardi. Es Doctora en Antropología Social, maestra en Antropología Social y licenciada en Sociología. Profesora en la Universidad Nacional de San Martín. Becaria posdoctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas. Área de investigación: antropología y etnografía. Especialista en migración china en Buenos Aires: identificaciones, asociacionismo, rituales y prácticas comerciales.

Mariana Escalante. Candidata a Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestra en Relaciones Internacionales por la Universidad de Pekín en el programa de idioma chino. Es profesora responsable del curso “China: lengua y cultura”, impartido en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Trabajó como creadora de contenidos y editora en español, chino e inglés en la Oficina Regional para América Latina de la Agencia de Noticias Xinhua. Líneas de investigación: nacionalismo chino, sociedad china contemporánea, cultura y política china, política exterior china. Correo electrónico: mje@realitat.com

José Jorge Gómez Izquierdo. Profesor e investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con perfil PRODEP; pertenece al cuerpo académico “Racismo, Identidades y Modos de Subjetivación”. Con una amplia trayectoria académica en investigaciones y publicaciones nacionales e internacionales sobre racismo y discriminación en México y América Latina. Sus intereses de investigación incluyen los estudios sobre Foucault, racismo, discriminación y filosofía de la violencia.

Efraín Gómez Parra. Egresado de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha participado en diversos congresos en donde ha trabajado temas sobre la diversidad sexual. En 2017 participó como asistente de investigación en el proyecto grupal

financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla intitulado: “Los Chinos de Mazatán Chiapas: Movilidad y desafío económico-social en México y China”, bajo la dirección de la Dra. María Cristina Manzano-Munguía.

Ricardo Omar Heredia Ortega. Es licenciado en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Diplomado en Traducción de Textos Especializados de Inglés a Español (textos jurídico-políticos) por parte del Centro de Enseñanza de Lenguas de la UNAM. Becario del gobierno chino para estudiar el idioma en la Universidad de Comunicaciones de Xi’an (2012-2013). Traductor de varios cortos de animación del chino al español para el ciclo de animación “Maestros de la animación china” organizado por la Filmoteca de la UNAM del 24 al 28 de septiembre de 2014. Becario por parte del gobierno chino para estudiar la maestría en China Studies-Chinese History en la Universidad de Shanghai (2015-presente).

Mengzhen Jia. Licenciatura en la Facultad de Español de la Universidad de Jilin, y estudiante de la Universidad Pontificia de Salamanca. Actualmente cursa la maestría en la Facultad de Estudios Españoles y Latinoamericanos de la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghai. Laboró de 2018 a 2019 en la Universidad de Guadalajara como personal académico. Instituto: Universidad de Estudios Internacionales de Shanghai. Área de investigación: Teoría y práctica de traducción. Correo electrónico: 1600411794@qq.com

Cheng Li (李程). Doctor en Estudios Artísticos, Literarios y de la Cultura por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente es director del Instituto Confucio de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de Beijing Language and Culture University.

Daianah Aida Liao Mendoza. Licenciada en Derecho por la Universidad de Camagüey, Cuba. Profesora instructora del Instituto Confucio de La Universidad de La Habana. Adscripción institucional: Universidad de la Habana e Instituto Confucio Habana Vieja, La Habana. Correo electrónico: daianah.liao@rect.uh.cu

Ying Liu. Licenciada en Filología Hispánica de la Universidad de Jilin. Cuenta con un posgrado de Filología Hispánica de la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghái; profesora de chino mandarín en la Preparatoria No.5 de la Universidad de Guadalajara, México. Cuenta con certificado del Departamento de posgrado No. 2, Universidad de Estudios Extranjeros de Shanghái. Correo electrónico: estelaliu@163.com

María Cristina Manzano Munguía. Profesora investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1), con perfil PRODEP y al cuerpo académico “Racismo, Identidades y Modos de Subjetivación”. Sus intereses de investigación y publicaciones están relacionados con el transnacionalismo forzado indígena, transnacionalismo y movilidades, diáspora indígena y gubernamentalidad.

Adriana Martínez González. Es licenciada en Letras Latinoamericanas por la Universidad Iberoamericana y maestra en estudios de Asia y África por el Colegio de México. Cuenta con Diplomado en Teatro por la Universidad Iberoamericana, y en Estudios sobre Asia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 2012 enseña la lengua extranjera, literatura y traducción del chino. Ha publicado cuentos de Bi Feiyu y Chen Xuhong, crónica de Ye Duo Duo y teatro de Nick Yu Rongjun en traducción directa del chino al español. Es coautora de la sección chino-español de la aplicación *Exprésate, traducción de expresiones idiomáticas*. Actualmente cursa el Diplomado en Traducción

Humanista y Literaria de la CANIEM-Amelti en la combinación inglés-español, imparte clases de idioma y continúa traduciendo.

Yan Ni. Estudiante del tercer curso del posgrado de la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghái. Adscripción institucional: Universidad de Estudios Internacionales de Shanghái. Área de investigación: traducción entre chino y español. Correo electrónico: 764747721@qq.com

Omar Pérez Rizo. Maestro en enseñanza internacional del chino por la Universidad Normal de Shanghái. Es profesor de chino y ha sido asesor académico para proyectos privados de enseñanza del chino en México. Ha realizado estancias de investigación financiadas en Suzhou y Taibei. Sus líneas de investigación son la lingüística histórica del chino y la enseñanza del chino a hispanohablantes. Correo electrónico: omar.prizo@outlook.com.

Luz Helena Rodríguez Tapia. Maestra en Estudios de Población por El Colegio de la Frontera Norte y socióloga por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde sus inicios académicos ha investigado sobre temas referentes a los procesos de inmigración, extranjería y estudios asiáticos. Ha tenido la oportunidad de ser profesora y de colaborar en distintos proyectos de investigación tanto de la UNAM, como de otras instituciones públicas y privadas. Su último proyecto de grado giró en torno a la situación ocupacional y las trayectorias laborales de los inmigrantes chinos en Baja California, México. Adscripción: El Colegio de la Frontera Norte, maestrante en Estudios de Población. Línea de investigación: Migración internacional.

Yorbellis Rosell León. Es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Granada, España. Máster en Ciencias de la Información por la Universidad de La Habana, Cuba. Profesora Asistente en la carrera de Ciencias de la Información (pregrado y postgrado), Facultad de

Comunicación de la Universidad de la Habana. Directora Ejecutiva del Instituto Confucio. Adscripción institucional: Universidad de la Habana e Instituto Confucio de la Habana. Áreas de investigación: bibliotecología, web, semántica, sistemas gestores de contenido. Correo electrónico: yorbelisr@gmail.com

José Augusto Salazar Carbonell. Doctor en literatura clásica china por la Universidad de Lenguas y Cultura de Pekín; cursó en este centro sus estudios la licenciatura y maestría en Lengua y Filosofía china. Es profesor e investigador a tiempo completo en la Universidad San Francisco de Quito, Ecuador. Sus temas de investigación son: Filosofía, Literatura y lengua china, taoísmo, confucianismo y budismo; investiga sobre la complejidad de la traducción del chino al español del período anterior a la Dinastía Qin (siglo 221 a.n.e), así como las traducciones existentes en español. Ha impartido cursos y conferencias en universidades de China, Estados Unidos, México, España, Perú. Participa activamente en eventos académicos nacionales e internacionales. Ha publicado un sin número de artículos en libros colectivos, revistas y memorias de congresos. Correo electrónico: jsalazar@usfq.edu.ec

Víctor Manuel Sánchez Sánchez. Investigador de culturas meso-americanas. Adscrito a la Red ALC-China.

Fan Shanping. Máster de Filología Hispánica en la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghái, profesora auxiliar del español en la Universidad de Ciencia y Tecnología del Suroeste. Áreas de interés: lingüística contrastiva y lingüística cognitiva. Correo electrónico: fan_blanca@163.com

Marisol Villela Balderrama. Es doctoranda en Historia del Arte y la Arquitectura en la Universidad de Pittsburgh, donde investiga los intercambios artísticos entre China y Latinoamérica en la segunda mitad del siglo xx. Licenciada en Humanidades por la Universidad de

Navarra, maestra en Teoría del Arte por la Academia de Arte de China en Hangzhou, y en Historia del Arte Contemporáneo por la Universidad Complutense de Madrid y el Museo Reina Sofía. Ha colaborado con investigación y curaduría con el Museo de Bellas Artes de Bilbao, el Museo de Arte Moderno de Nueva York y el Museo USC Asia-Pacífico.

Ignacio Villagrán. Es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Doctor en Lenguas y Culturas Asiáticas por la Universidad de Michigan. Maestro en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Profesor Adjunto en la Facultad de Ciencias Sociales en dicha universidad e Investigador-Doctrante en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Coordinador del Grupo de Estudios del Este Asiático en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani”.

Unión de Universidades de América Latina y el Caribe
Red Académica de América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Economía
Centro de Estudios China-México

América Latina y el Caribe - China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2019

Esta edición se terminó de imprimir en el mes de enero de 2020
en los talleres de Editores Buena Onda, S.A. de C.V.

Suiza 14, Col. Portales Oriente, Ciudad de México 03570

Su composición se realizó con las familias tipográficas:

Arno Pro 8:10; 9:15; 12:15

Museo 11:15; 12:15; 20:30; 24:26; 32:34

El tiraje consta de 500 ejemplares

El cuidado de la edición estuvo a cargo de:

Horacio José Almada Anderson y Víctor Manuel Sánchez Sánchez.



América Latina y el Caribe - China

Historia, cultura y aprendizaje del chino 2019

La Red ALC-China, con los años y el esfuerzo de los colegas de China y del continente americano que comparten la pasión y el interés en generar conocimiento, da a luz su cuarta publicación, producto de las ponencias presentadas en el IV Seminario Internacional que se llevó a cabo en el mes de mayo de 2018 en la Universidad Nacional Autónoma de México.

La naturaleza incluyente y muy diversificada de este eje temático, englobada en su mismo título, está ampliamente reflejada en el abanico de textos sobre literatura, traducción, enseñanza del chino en el habla hispana, la migración china y su influencia en América Latina y el Caribe a través de los siglos, etc.

Deseamos que esta publicación contribuya a la comprensión de China, el gigante económico, político y cultural del siglo XXI.

