



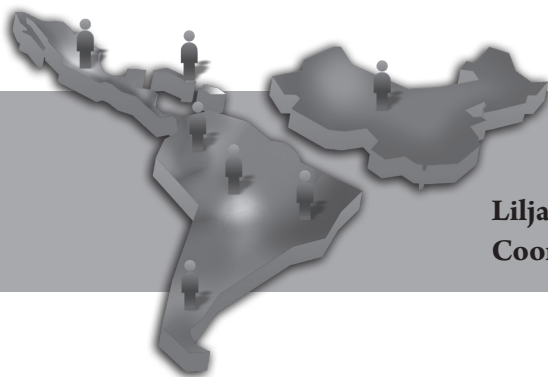
América Latina y el Caribe y China Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017



Liljana Arsovska
Coordinadora



América Latina y el Caribe y China **Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017**



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
Dr. Antonio Ibarra Romero	Representante de la Unión de Universidades de América Latina y el Caribe

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

Unión de Universidades de América Latina y el Caribe

Dr. Henning Jensen Pennington	Presidente
Dr. Roberto Escalante Semerena	Secretario General

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Enrique Graue Wiechers	Rector
Dr. Leonardo Lomeli Vanegas	Secretario General
Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez	Secretario Administrativo
Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa	Secretario de Desarrollo Institucional
Mtro. Javier de la Fuente Hernández	Secretario de Atención a la Comunidad 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 y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017

Coordinadora: Liljana Arsovska

Diseño de portada e interiores: Socorro García

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: 2017
ISBN: 978-607-8066-29-2
Impreso en México

América Latina y el Caribe y China
Historia, cultura y
aprendizaje del chino 2017

Liljana Arsovska
Coordinadora

Índice

Introducción	11
Sección 1	15
Filosofía	
El Dào como estructura de la naturaleza. <i>Francisco José Fernández Defez</i>	17
<hr/>	
Cosmología y ontología en el Neoconfucianismo: <i>taiji</i> 太極, <i>qi</i> 氣 y <i>li</i> 理 en Zhou Dunyi, Zhang Zai y los hermanos Cheng. <i>José Antonio Cervera</i>	35
<hr/>	
El auto-conocimiento como fundamento de la moralidad. <i>Flor de María Balboa Reyna</i>	47
<hr/>	

Sección 2	63
Lengua y la literatura	
Reflexiones en torno a la simplificación de la escritura china. <i>Pablo Rodríguez Durán</i>	65
<hr/>	
Aprender chino es aprender de uno mismo. La importancia de la <i>copresencia</i> en la formación intercultural. <i>Lourdes Cuéllar</i>	83
<hr/>	
Análisis del discurso periodístico en torno a China desde una perspectiva léxico-métrica. Un discurso fatuo o fracaso del <i>softpower</i> chino. <i>Ricardo Arriaga Campos</i>	99
<hr/>	
Qian Zhongshu y la teoría de la perfección en la traducción (化境论) El caso de la traducción de <i>Yo no soy una mujerzuela</i> , de Liu Zhenyun. <i>Liljana Arsovska</i>	119
<hr/>	
Humanidad y Justicia en la obra de Lu Xun. <i>Rosario Blanco Facal</i>	133
<hr/>	
La traducción de la literatura china contemporánea al árabe: panorama del tema en 2016. <i>Adriana Martínez González</i>	145
<hr/>	

Sección 3	155
Sociedad	
Lo chino en lo cubano. <i>Yrmina Gloria Eng Menéndez</i>	157
<hr/>	
Segregación y adaptación de los chinos en México. <i>Itzel Monserrat López López</i>	177
<hr/>	
Chinas-poblanas: confrontando imágenes. (De) construcciones culturales y realidades. <i>María Cristina Manzano Munguía,</i> <i>Juan Periañez de la Rosa y Fernanda López García</i>	187
<hr/>	
Sistemas educativos en comparación: necesidades y desafíos en el siglo XXI. <i>Evelia Ana Romano</i>	203
<hr/>	
Sobre los autores.	225
<hr/>	

Introducción

Le damos la bienvenida a la tercera contribución del eje temático “Historia, cultura y aprendizaje del chino” de la Red ALC-China, producto del Tercer Seminario de la Red, que se llevó a cabo en el mes de mayo de 2016.

La presencia de China en la región es cada vez más vigorosa. Los mega proyectos de infraestructura; el crecimiento de empresas chinas en el suelo latinoamericano; los constantes intercambios entre China y América Latina y el Caribe a distintos niveles y en distintos ramos de la economía, la industria y la sociedad en general dan constancia de ello. En la última década, la Red ALC-China ha congregado a los académicos del continente que deseamos contribuir para elevar y fortalecer el conocimiento, la equidad y el beneficio mutuo del intercambio económico, político y social entre China y nuestra región.

Este volumen, que aborda temas de historia, lengua y cultura, contiene trece trabajos divididos en tres ejes temáticos: filosofía, lengua y literatura y sociedad.

En el apartado de filosofía se incluyen tres trabajos. Francisco José Fernández Defez, con el artículo “El *Dao* como estructura de la naturaleza”, se une a la interminable discusión filosófica de la naturaleza, características y definición propia del *Dao* con el afán de contribuir a su esclarecimiento. José Antonio Cervera, en su artículo “Cosmología

y ontología en el neoconfucianismo: *taiji* 太極, *qi* 氣 y *li* 理 en Zhou Dunyi, Zhang Zai y los hermanos Cheng”, aborda de manera magistral las contribuciones de varios neoconfucianos del periodo de la dinastía Song, a fin de esclarecer conceptos claves de distintas escuelas y corrientes filosóficas chinas. Con base en la ética confuciana, Flor de María Balboa plantea la centralidad del auto conocimiento a partir de la moralidad universal.

El apartado de lengua y literatura incluye seis trabajos que parten de ángulos muy distintos para contribuir al proceso del aprendizaje de la lengua y medir los alcances del discurso, además de comentar la naturaleza de la traducción literaria del chino al español. Pablo Durán Rodríguez explica, de manera clara y amena, los procesos de la simplificación de los caracteres chinos y la lógica intrínseca en ellos. Lourdes Cuéllar, destacada exponente en el terreno del auto aprendizaje del chino, ofrece al lector procedimientos y consejos útiles en el proceso autodidacta de estudio de lenguas extranjeras, en particular del chino. Liljana Arsovska, en su trabajo sobre las dificultades de la traducción en el proceso de transmisión de valores culturales, expone el caso de la traducción de “Yo no soy una mujerzuela” de Liu Zhenyun, del chino al español, y argumenta la necesidad de redactar prólogos que tengan como propósito introducir el ambiente cultural que le da origen a la novela que se traduce. De manera magistral Ricardo Arriaga Campos analiza los alcances del discurso académico y periodístico chino como herramienta fundamental del *soft-power*. Rosario Blanco Facal en su trabajo “Humanidad y justicia en la obra de Lu Xun” nos lleva hacia la época y personajes que dieron origen a la China contemporánea en el vigor de las reformas y la apertura. Según la autora, Lu Xun no sólo no ha perdido vigencia, sino que funciona como la voz de la conciencia del ser humano. Adriana Martínez González revisa el proceso de la traducción de obras de literatura contemporánea al árabe, argumentando que la ventana de la literatura es una de las más efectivas en el proceso del acercamiento de distintas culturas.

Por otra parte, en la sección de Sociedad se incluyen cuatro trabajos. Yrmina Gloria Eng Menéndez examina los efectos de la convivencia entre el pueblo cubano y la inmigración china en los terrenos de la cul-

tura y la sociedad; Itzel Monserrat López López se ocupa del proceso de adaptación de la migración china en México, señalando la presencia de segregación y racismo en la convivencia interracial. María Cristina Manzano Munguía, Juan Periañez de la Rosa y Fernanda López García mediante entrevistas a migrantes chinas establecidas en Puebla, buscan identificar patrones en los procesos de adaptación y fusión entre las culturas receptora y emisora. Evelia Ana Romano examina los alcances de la educación en el proceso del desarrollo económico de China y enfatiza los retos y las necesidades de la educación en Latinoamérica en miras a convertirla en el motor del desarrollo.

Esperamos que este volumen contribuya a conocer más sobre la cultura 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.

La Red ALC-China está muy agradecida por el financiamiento obtenido por el CAF –Banco de Desarrollo de América Latina–, sin su apoyo e interés esta publicación y diversas otras actividades de la Red ALC-China no serían posibles. La UDUAL (Unión de Universidades de América Latina y el Caribe) y el CECHEMEX (Centro de Estudios China-México de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México), de igual forma, han apoyado crucialmente las actividades de la Red ALC-China.

Liljana Arsovska
Coordinadora del eje temático:
“Historia, cultura y aprendizaje del chino”
Red ALC-China

Sección 1

Filosofía



El Dào como estructura de la naturaleza

Francisco José Fernández Defez

Introducción

Dar una definición unívoca de “daoísmo” resulta una tarea compleja debido, fundamentalmente, a la riqueza de matices y elementos que lo constituyen y a su especial carácter entreverado de filosofía, religión, meditación y prácticas inmersas en la vida cotidiana. Según el sinólogo estadounidense H. G. Creel, esta dificultad para definir el daoísmo se debe a dos factores: el primero, a que cuanto más se estudia, con más claridad se manifiesta que no estamos ante una escuela unitaria, sino ante una confluencia de diversas doctrinas; el segundo, a la propia naturaleza de los textos daoístas, antologías redactadas en un estilo críptico por diversos autores, debido a lo cual suelen resultar contradictorias y basarse en opiniones con frecuencia divergentes (Creel, 1956: 139).

Sin embargo, una frase de Kristofer Schipper comentando cierto pasaje de los libros interiores del *Zhuāngzi* puede acercarnos a una idea aproximada. Al referirse a la conversación que mantienen tres amigos en dicho pasaje, el sinólogo holandés nos dice que hablan de “cierta relación entre el cuerpo físico, el cuerpo cósmico y el cuerpo social” (Schipper, 1993: 1),¹ y justo es ese sentido de unidad armónica absoluta,

1 La traducción es nuestra.

que todo lo abarca, el que creemos que mejor representa a este modo de actuar y de pensar que es el daoísmo,² y cuyo objetivo consiste en la búsqueda o retorno a un camino, a un lugar en el cosmos, a un curso natural, en suma, que los seres humanos habríamos perdido o abandonado en un momento pretérito determinado. Esta última es una suposición fundamental, si se quiere, enunciada de un modo demasiado simple, pero a la que en sentido estricto no habría nada más que añadir. Repetimos esquemáticamente: 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 desde ese momento en adelante todo en el hombre habría sido extravío, lo que habría dado como resultado un ansiado reencuentro con el origen.

1. Algunas caracterizaciones del Dào

Por lo tanto, la noción central en torno a la cual gira el daoísmo es la de *Dào*, 道, que ha solido traducirse al español como “camino”, “curso”, “sendero” o “vía”. En ese sentido, Alan Watts señala que “la antigua filosofía del Tao implica seguir con habilidad e inteligencia el curso, la corriente y la textura del fenómeno natural, considerando la vida humana como un rasgo integrante del proceso global y no como algo ajeno y opuesto a él” (Watts, 1976: 52). Como vemos, una perspectiva que no deja lugar a separación alguna entre sujeto y objeto, entre ser humano y mundo, que postula y toma como punto de partida un universo unificado con nosotros en su interior, formando parte de un mismo proceso, integrando el todo. Eso es a lo que según Watts los chinos denominan *Dào*, y por tanto, dicho sea de paso, en nuestra opinión, el daoísmo no concede al hombre

2 Por cuestiones de espacio, no entramos aquí en la explicación sobre los distintos tipos de daoísmo existentes. Raro es el texto sobre daoísmo que no dedique algunos párrafos al tema, por lo cual el lector puede dirigirse a cualquiera de ellos. El artículo anteriormente citado de Creel es una buena muestra. También lo son el clásico de Feng Youlan (1989) y el de Henri Maspero (1971). Baste señalar que lo que aquí digamos toma como fuentes los textos clásicos daoístas *Zhuāngzǐ* y *Lǎozǐ*, que junto con el *Lǐzǐ* conforman, en general, lo que podríamos denominar el daoísmo filosófico, para diferenciarlo del religioso y del mágico.

ningún estatus especial o privilegiado, y mucho menos una posición desde la cual ejercer algún tipo de dominio o tiranía hacia el mundo y el resto de especies que lo forman, postulados que en Occidente, durante los siglos XX y XXI, tuvieron y siguen teniendo importantes representantes en las figuras de pensadores como Aldo Leopold, Arne Naess o Fritjof Capra, entre otros, y que dada la grave crisis medioambiental que experimentamos, deberíamos poner en el centro de muchos de los debates actuales, no sólo filosóficos, sino también políticos.³

Pero pasemos lista, de manera sucinta, a algunas caracterizaciones clásicas del Dào:

1. Kristofer Schipper señala que se trata de un principio al mismo tiempo trascendente e inmanente presente en todas las cosas, aunque puntualiza que no sólo es un mero principio, sino algo más. Añade que el Dào es “algo subyacente al cambio y a la transformación de todos los seres; el proceso espontáneo que regula el ciclo natural del universo”. Ese proceso es, por tanto, en el que el mundo encuentra su unidad con nosotros en su interior, como una parte integrante más. No obstante, Schipper puntualiza que no hay que cometer el error de identificar esta unidad con el Dào mismo, ya que “El Dào puede hacerlo todo, pero no es la Totalidad, puede darle vida al Uno, puede ser el Uno, pero también puede separar esta unidad en fragmentos, dividirla”. Esta capacidad de generación del Dào es su poder, su fuerza, *dé*, 德, su virtud. De ahí el título del principal escrito daoísta, el *Dàodéjīng* o *Libro clásico del camino y la virtud*, 道德经. En resumen, para Schipper, el Dào es “flujo, transformación, proceso de alternancia y principio del tiempo cíclico” (Schipper, 1993: 3-4).⁴
2. Marcel Granet, en su ya clásico estudio sobre la cultura china, *La pensée chinoise*, también hace referencia a la unidad. El sociólogo francés parte de la idea, anclada en la tradición más remota

3 Algunas referencias clave para los temas de la ética de la tierra y la ecología profunda pueden ser: Aldo Leopold (2005); Arne Naess (2008), y Fritjof Capra (1998).

4 Las traducciones son nuestras.

—y por tanto perteneciente al pensamiento común chino—, de la existencia de una fuerza reguladora, de un principio ordenador supremamente eficaz, llamado *Dào*. Entre los daoístas, en específico, Granet indica que el término se usa para expresar “el orden eficaz que domina el conjunto de las realidades aparentes, permaneciendo, en cuanto a él mismo, rebelde a toda realización determinada” (Granet, 2004: 180).⁵ Y como Schipper, Granet también hace hincapié en el uso que el término tuvo en conjunción inseparable con el concepto de “fuerza”, *dé*, desde el inicio del daoísmo,⁶ una conjunción que siempre quiso decir “virtud”, no en el sentido moral, sino más bien en el de una eficacia o fuerza reguladora capaz de organizar y clasificar (Granet, 2004: 181).

3. Wolfgang Bauer, sinólogo alemán, define al *Dào* como “una fuerza motriz y vivificadora”, “directriz y vital”, que aunque fue usado por los confucianistas con una acepción más cercana a la *areté* griega, en el sentido de cumplir con la función que cada quien tiene encomendada, en los daoístas tuvo un significado más próximo al de fuerza o potencia que todo lo dirige (Bauer, 2009: 94-95). Asimismo, toma los capítulos 1, 25 y 40 del *Dàodéjīng* para caracterizar el *Dào* como origen de todas las cosas. Sea como anterior al cielo y la tierra (DDJ, 25),⁷ sea como origen del ser y del no-ser (DDJ, 1 y 40), en el análisis de Bauer el *Dào* siempre ocupa un lugar de primacía ontológica, aunque el resultado final sean dos jerarquías distribuidas de modo diferente. La que surge del capítulo 25 quedaría encabezada, en orden de prioridad, por el *Dào*, al que seguirían el cielo, la tierra y el hombre, respectivamente:

5 La traducción es nuestra.

6 El uso conjunto de ambos términos también puede verse en una tradición muchas veces opuesta al daoísmo: el confucianismo. Por ejemplo: “Aspira a la *vía*. Bájate en la *virtud*. Apóyate en la humanidad. Recréate en las artes” (LY, VII-6). Y también: “Quien practica la *virtud* sin magnanimidad y profesa la *vía* sin profundidad, ¿puede considerarse que las posee o carece de ellas?” (LY, XIX-2). Véase Angus Charles Graham (2012). Con las siglas LY nos referimos al *Lunyu* de Confucio, las *Analectas*, en la versión que realiza Anne-Hélène Suárez Girard (1997).

7 Con las siglas DDJ nos referimos al *Dàodéjīng* en la versión de Anne-Hélène Suárez Girard (2009). En caso de usar otra versión, lo anotamos en el propio paréntesis.

Hay algo confuso y perfecto, anterior al nacimiento del cielo y la tierra. Silencioso y solitario, absoluto e inmutable, evoluciona por doquier sin desfallecer. Podemos tenerlo por madre de cuanto hay bajo el cielo. No conociendo su nombre, le daré el sobrenombre de ‘curso’. Forzado a nombrarlo más, diría ‘grandeza’. Grandeza que transcurre, que transcurre y se aleja, que se aleja y retorna. Por eso, grande es el curso; grande, el cielo; grande, la tierra; y grande, el rey. Hay en el universo cuatro grandes, y el hombre se halla entre ellos. El hombre tiene por norma la tierra, la tierra tiene por norma el cielo, el cielo tiene por norma el curso, el curso tiene por norma a sí mismo (DDJ, 25).

Lo que se sigue de los capítulos 1 y 40 nos anuncia al *Dào* como principio de todo, viniendo a continuación la nada o el no-ser, posteriormente el ser, y para finalizar, todos los seres o diez mil cosas, nombre que se le da a la multiplicidad en China: “Sin nombre es el origen del cielo y la tierra. Con nombre es el origen de todos los seres” (DDJ, 1); “bajo el cielo, todos los seres surgen del ser. El ser surge de la nada” (DDJ, 40). Para Bauer, la proximidad del *Dào* a la nada podría incluso confundirlos, algo susceptible de observarse en las propiedades que a ambos se les conceden usualmente: naturaleza indefinible, vaciedad, fugacidad, mansedumbre, debilidad, insignificancia y continencia, entre otras (Bauer, 2009: 102-104).

4. D. C. Lau también se expresa en términos de anterioridad ontológica y concibe el *Dào* como responsable de la creación y soporte del universo, concediéndole una esencialidad genuina, si bien reconoce que, en todo caso, no podemos hablar aquí de “producir” en el sentido usual del término, es decir, como un padre produce a su hijo, sino más bien en un sentido figurado (Lao Tzu, 1963: xiv-xix).⁸ Asimismo, el sinólogo hongkonés sitúa esta concepción –o resignificación– en la época de Lǎozǐ, ya que tradicionalmente dicha función creadora le pertenecía en China al cielo, *tiān*, 天,

8 Véase el estudio introductorio.

como testimonian el *Libro de las odas* (*Shījīng*) y el *Libro de los documentos* (*Shūjīng*), dos de los cinco clásicos chinos,⁹ así como el *Lúnyǐ* de Confucio, el *Mòzǐ*, el *Mèngzǐ* y el *Xúnzǐ*, textos correspondientes a diversas escuelas de pensamiento filosófico. Mientras que en el *Zhuāngzǐ* –anterior al *Dàodéjīng*– todavía *tiān* es uno de los conceptos más importantes y el término *Dào* se utiliza para indicar “el camino de algo”, ya sea el que sigue el cielo o el que debe seguir el hombre, tanto para dirigir su vida como para gobernar el Estado, en el *Dàodéjīng* *Lǎozǐ* ya no se sirve del término *Dào* para referirse al “camino de algo”, sino más bien con la intención de apuntar hacia una entidad totalmente independiente que sustituye al cielo en todas sus funciones. Por eso, según Lau, la lectura del *Dàodéjīng* deja entrever que la línea divisoria entre el *Dào* como una entidad y el *Dào* como un principio abstracto a seguir ha desaparecido (D. C. Lau, 1963: xx-xxii).

Hasta aquí, un sucinto recuento de algunas de las que podríamos llamar concepciones clásicas del *Dào*, que poco a poco se van abandonando con el objetivo de caracterizarlo de un modo más genuino, más original, más apegado al modo de pensar donde el concepto surge y tiene mayor validez: la China antigua.

2. El *Dào* como estructura del orden natural

Uno de dichos intentos está a cargo del filósofo alemán, Hans-Georg Moeller, quien rompe con la idea del *Dào* como un principio trascendente y por lo tanto aporta ideas frescas al estado de la cuestión. Si tenemos en cuenta lo apuntado en el párrafo anterior, no es extraño que Moeller

9 Los cinco textos elevados a clásicos por el confucianismo son los siguientes, cada uno de los cuales se encuadra, respectivamente, en una de las áreas de interés de la tradición china, es decir, la historia, los rituales, la política, las canciones y la adivinación: 1) *Chūnqū* o *Anales de las primaveras y otoños* (crónica histórica del Estado de Lu); 2) *Yǐ* o *Ceremonias y ritos* (compendio de los rituales y ceremonias que se practicaban durante la dinastía Zhōu); 3) *Shījīng* o *Libro de los documentos* (colección de instrucciones, anuncios y discursos políticos de las primeras dinastías); 4) *Shījīng* o *Libro de las odas* (canciones populares y ceremoniales), y 5) *Yǐjīng* o *Libro de las mutaciones* (libro oracular o de presagios).

ubique el problema para una correcta definición del *Dào* en el sesgo occidental que han tenido sus interpretaciones, incluso las llevadas a cabo por pensadores chinos. En ese sentido, hasta cierto punto resulta lógica la intensa carga de metafísica occidental de la mayoría de las definiciones que hemos repasado en la primera parte de este trabajo, y que de un modo u otro asimilaban el *Dào* a un “origen absoluto” o a un “principio último” (sobre todo Bauer, Lau y Schipper), cuando más bien debería ser entendido, según Moeller, como el “fluido camino de la naturaleza” o el “curso en desarrollo de la fertilidad y la producción, de la vida y a la muerte”. Por todo ello, en su opinión, es que también ha existido la tendencia a ver en el *Dào* una suerte de realidad mística situada más allá de toda comprensión –y por tanto del lenguaje–, olvidando tal vez el punto más importante: que el *Dào* no está más allá de nada, que no es un principio trascendente, sino algo “natural y simple y de este mundo”, por lo que no debería ser una idea tan difícil de entender (Moeller, 2004: vii).

Por tanto, la postura de Moeller –a la que nos sentimos muy cercanos– no coincidiría con la mayoría de las caracterizaciones del *Dào* que hemos repasado hasta el momento. A la de Schipper, que lo entiende como principio a la vez trascendente e inmanente; a la de Lau, que piensa en una especie de entidad esencial responsable de la creación y el mantenimiento del universo; e incluso a la de Creel, de la cual no hemos hecho referencia, pero que defiende que el *Dào* no es tan sólo un principio –como en el confucianismo–, sino también una sustancia (Creel, 1956: 139-140).

Creemos que la primera barrera que habría que superar para una correcta comprensión del concepto de *Dào* se relaciona con la obsesión que durante gran parte de la historia de la filosofía occidental han tenido los filósofos en la búsqueda de la verdad, que llevada al terreno de la religión ha tenido su equivalente en el entendimiento de una realidad polarizada entre el bien y el mal, y en cuya resolución final el primero vence al último. Lo mismo sucedería, a fin de cuentas, con la verdad sobre la mentira. Pero el daoísmo, como atinadamente señala Moeller, no se ocupa de la verdadera esencia de las cosas, sino del orden, tanto

del cuerpo, como de la sociedad y del universo, que al fin y al cabo son para los daoístas tres expresiones del mismo orden, idea que cuadra con la referencia que hacíamos al *Zhuāngzǐ* por la vía de Schipper al inicio del presente trabajo.¹⁰ Por ello no extraña que para Moeller el *Dào* sea “una expresión del escenario para el último orden”, un *Dào* al modo de “un orden perfecto para todos los procesos, una suerte de curso para todos los cursos, un método para todos los métodos, un patrón para todos los patrones”. (Moeller, 2004: 24-25)

Se trataría, por tanto, de una estructura específica, continua y distinta al mismo tiempo, una estructura cimentada sobre dos únicos elementos, el ser y la nada, si bien más que de “ser” y “nada” habría que hablar de “plenitud” y “vacío”, o mejor incluso, de “presencia” y “no presencia”. No podemos olvidar, añadimos nosotros, que en el *hànyǐ* o chino mandarín no existe el verbo *ser* y, por tanto, tampoco la expresión *no-ser* (nada). Por tanto, la asimilación que suele hacerse de algunos caracteres chinos a estas formas son otro signo más de la occidentalización que ha tamizado toda interpretación del pensamiento daoísta original.¹¹

Por tanto, olvidando un poco la distinción ser/no-ser, la combinación de vacío y plenitud, de presencia y no presencia, sería entonces, según Moeller, la mejor manera de definir el curso daoísta. Veamos un

10 La conversación a la que hace referencia Schipper va como sigue: “Zi Sanghu, Meng Zifan y Zi Qinzhang dijeron hablando entre ellos: ‘¿Quién es capaz de trabar amistad con otro, más sin intención de hacerlo? ¿Quién de ayudar a otro, pero sin que lo parezca? ¿Quién es capaz de levantarse hasta el cielo y andar por entre las nubes, y de saltar al infinito, y de olvidarse de la vida y de la muerte, y no tener final?’ Miráronse los tres, y dieron en reír. Concertáronse y se hicieron amigos”. (Zhuang Zi, 1996: vi-6). En el presente trabajo seguimos esta versión del clásico chino, a la que nos referiremos en el cuerpo del texto, entre paréntesis, con las siglas ZZ, seguidas del número de libro y del número de apartado.

11 Como lo señala la profesora Liljana Arsovska, las proposiciones chinas se dividen en dos tipos: por un lado, las de acción, que contienen un verbo en la estructura sujeto-verbo-predicado; por el otro, las descriptivas, en las que no existe ningún verbo como tal, y cuya estructura sería, simplemente, sujeto y atributos. Mientras que las primeras tendrían una estructura similar a la nuestra, las segundas se formarían de modo diferente: así como nosotros, en español (y en otros muchos idiomas), a la hora de describir un árbol, por ejemplo, diríamos “el árbol es alto, verde y frondoso”, en mandarín el verbo no aparecería por ningún sitio, quedando la frase *mù zhuō lǜ mào*, 木卓绿茂, es decir, “árbol alto verde frondoso”. Como vemos, el verbo “ser” como cópula habría desaparecido, junto con su enorme carga ontológica. Lamentablemente, no podemos evitar por completo el uso de estos términos al utilizar versiones de los clásicos daoístas en los que aparecen una y otra vez.

símil para entender mejor la idea: justo en el momento en el que el núcleo de un proceso se ha vaciado totalmente, el proceso alcanza su punto álgido, su más desarrollada plenitud, como cuando el corredor, después de un prolongado esfuerzo físico, llega un momento en el que parece no sentir el cansancio, en el que su yo desaparece, se vacía, y entonces el proceso del correr aparece en su mayor esplendor, dejándose ir como de forma automática, a semejanza de un mecanismo que funciona en plenitud gracias precisamente al vaciamiento que ha sufrido. “Tan pronto como el centro del proceso deja de estar presente, el proceso está perfectamente presente”. Por ello presencia y no presencia, plenitud y vacío, se pertenecen mutuamente, así como dependen mutuamente. (Moeller, 2004: 25-26)

En este sentido, si pretendemos siquiera acercarnos a una comprensión del Dào y del daoísmo, no hay que perder de vista el papel crucial que desempeñan los contrarios en esta filosofía, que desde ninguna perspectiva pueden considerarse opuestos, elementos en conflicto, sino polaridades que forman parte de algo, sin alguna de las cuales ese algo desaparecería, pues ambas son partes constitutivas de una dualidad, como queda perfectamente ejemplificado en la articulación del *yīn* y el *yáng*, polos negativo y positivo, respectivamente, de la energía cósmica, por lo general asociados a lo masculino, lo fuerte, lo firme, la luz y el cielo (*yáng*), ya lo femenino, lo débil, lo flojo, la oscuridad y la tierra (*yīn*). Como principios de lo masculino y lo femenino deben existir en perfecta armonía, pues no pueden hacerlo el uno sin el otro, de ahí que a la clave de la relación entre el *yīn* y el *yáng* se la llame *xiāng shēng*, 相生, “surgimiento mutuo” o “inseparabilidad” (Watts, 1976: 55-61).

Lejos de la postura de Parménides, quien comprendía el ser y el no-ser como elementos que se excluyen entre sí, que son contradictorios, el daoísmo los ve como las dos caras de la misma moneda, sin posibilidad de resolución final. En suma, la contradicción no sólo no resulta problemática para el daoísmo, sino que incluso podríamos decir que es inherente a él, como atestiguan tanto el *Lǎozǐ* como el *Zhuāngzǐ*: “El ser y la nada se generan uno a otro” (DDJ, 2), o en un estilo más poético, “el otro surge del sí mismo, aunque también éste depende de aquél. Nacen

ambos al mismo tiempo, y aun así cumple decir que el nacer es morir y el morir nacer, y que el poder es no poder y lo imposible posible” (ZZ, II-3). Por consiguiente, nos hallamos ante una nada (o no presencia) con capacidad creativa; ante un vacío que lo incluye todo, y así, ante la complementariedad y necesidad del ser y el no-ser (si se nos permite la licencia), reflejada en el principio de equilibrio del *yīn-yáng*. No existe forma sin vacío, contenido sin continente, todo sin nada, lleno sin hueco, luz sin oscuridad, *yáng* sin *yīn*. Por tanto, nada más alejado al pensamiento chino, sobre todo al daoísta, que un *Dào* trascendente –y menos aún opuesto– a este mundo.

El capítulo 42 del *Dàodéjīng* nos ofrece una buena muestra de lo que aquí afirmamos: “El curso genera el uno, el uno genera el dos, el dos genera el tres, el tres genera todos los seres.” En su comentario al clásico chino, Anne-Hélène Suárez Girard nos aclara esta sentencia: del curso (*Dào* innombrable) surge el uno (*Dào* con nombre); de éste surge el dos (el *yīn* y el *yáng*, nada y ser, tierra y cielo, oscuridad y luz); del dos surge el tres, (la unión del *yīn* y el *yáng* y la fusión de los fluidos que brotan de ambos), y finalmente, del tres se generan todos los seres, también llamados “los diez mil seres” –por ejemplo, en las traducciones de Iñaki Preciado y Carmelo Elorduy–, es decir, la multiplicidad (Suárez Girard, 2009: 112). Así, aquello que posibilita la existencia del mundo, de la realidad, es el principio del *yīn-yáng*, los fluidos (o energía vital, *qi*, 氣) que de su armonía brotan. Por ello, al provenir el mundo del equilibrio entre el ser y el no-ser, de su mutua necesidad, los seres de este mundo están constituidos por las dos caras del principio.

Complementamos esta idea con otro fragmento del mismo capítulo 42 del *Dàodéjīng*. La traducción de Elorduy dice que “los diez mil seres llevan a sus espaldas el *Yīn* (oscuridad) y en sus brazos al *Yang* (luz) y el vapor de la oquedad queda armonizado” (Lao-Tse, 2007). Por su parte, la de Preciado señala que “los diez mil seres albergan en su seno el *yīn* y el *yang*, cuyas energías vitales (*qi*) chocan para tornarse en armónica unidad” (Lao Zi, 1996). Como podemos observar, dos modos de traducir la misma frase que cuadran con la idea de Watts acerca de que el principio *yīn-yáng* no es un simple dualismo, sino “una dualidad

explícita que expresa una unidad implícita” (Watts, 1976: 60-65).¹² En suma, dualidad y unidad, unidad y dualidad, posibilitadoras ambas al mismo tiempo de la multiplicidad entre la que nos movemos cotidianamente, una multiplicidad que no puede entenderse independientemente de lo uno y de lo continuo.

3. La inseparabilidad de lo uno y lo múltiple: *yīduō bùfēnguān*

Roger Ames y David Hall llevan a cabo una traducción menos literal de este capítulo 42, influenciados por la idea cosmológica del pensador neoconfucianista Táng Jūnyì (1909-1978) acerca de la “inseparabilidad de lo uno y lo múltiple”, de “la continuidad y la multiplicidad”, *yīduō bùfēnguān*, 一多不分觀. Su traducción al inglés queda de la siguiente manera: “Way-making (dao) gives rise to continuity, continuity gives rise to difference, difference gives rise to plurality, and plurality gives rise to the manifold of everything that is happening (wanwu)” (Ames y Hall, 2003: 142-144). Y una lectura atenta del segundo de los capítulos interiores del *Zhuāngzǐ* nos remite de manera directa a esta misma idea. Dicho capítulo –cuyo título, 齐物论 o *qí wù lùn*, podríamos traducir como “sobre la ordenación de las cosas”– gira en torno a esa mutua necesidad de lo uno y lo múltiple, de la continuidad y la multiplicidad (*yīduō bùfēnguān*) que Ames y Hall toman de Táng Jūnyì. Aunque la idea del devenir como armonía de los contrarios, como unidad en la multiplicidad y como continuidad en el cambio, puede rastrearse durante todo el capítulo, es en la parte final donde adquiere mayor intensidad.

En el contexto de un debate irresoluble de opiniones entre sabios, y conservando el aroma de la armonía musical que permea todo el capítulo, *Zhuāngzǐ* dice: “Los sonidos que cambian, aunque se oponen mutuamente, es como si no se opusieran. Armonízalos con los límites del Cielo, y acomódalos con la libertad del natural discurrir” (ZZ, II-6).

12 Asimismo, resulta de gran interés la explicación que ofrece el autor sobre los significados sexuales de la unión entre el *yīn* y el *yáng*.

Aunque el traductor Iñaki Preciado anota que los “sonidos que cambian”, *huà shēng*, 化声, se refieren a lo verdadero y a lo falso, al sí y al no, nosotros preferimos efectuar una lectura en clave musical, acorde al capítulo, como ya hemos dicho. Así, en nuestra opinión, la diversidad de sonidos no consiste en una disputa entre ellos que desemboca en una disarmonía, sino todo lo contrario, en una unidad armoniosa en forma de continuidad, alcanzada cuando los sonidos que varían armonizan con los límites del Cielo, concepto que el propio Zhuāngzǐ nos aclara a continuación: “¿Qué significa armonizar con los límites del Cielo? El ‘es’ es ‘no es’, y el ‘sí’ es ‘no’ [...] Olvida los años que pasan, olvida las distinciones (entre ‘es’ y ‘no es’); antes viaja hasta el lugar que no existe y aposéntate en él” (ZZ, II-6). Creemos que la explicación de Zhuāngzǐ, aunque ciertamente críptica –siendo fiel a su estilo–, es descifrable: las disputas entre opuestos, las distinciones, deben ser superadas de modo que queden subsumidas bajo el manto de lo unitario y lo continuo. Ese es el sentido, en nuestra opinión, que en el fragmento tiene *wú jìng* o “lugar que no existe”, 無鏡, y que por lo general suele ser equiparado al *Dào*, que al no estar restringido por límite alguno englobaría lo uno y lo múltiple o, visto desde otra perspectiva, lo fijo y lo cambiante.

No obstante, el hecho de caracterizar al *Dào* como algo fijo no puede llevarnos a concebirlo como trascendente, ya que estaríamos olvidando la parte complementaria de la definición: también es cambiante. Y para ilustrarlo es difícil encontrar una mejor analogía que la que establece Hans-Georg Moeller entre el *Dào* y la rueda, sobre todo si reparamos en los dos elementos que conforman la estructura de esta última, los radios y el cubo, y que son mencionados en el capítulo 11 del *Dàodéjīng*, que citamos completo:

Treinta radios convergen en el cubo [de la rueda], mas en su nada radica la utilidad del carro. Se labra el barro para hacer vasijas, mas en su nada radica la utilidad de la vasija. Se horadan puertas y ventanas para hacer un aposento, mas en su nada radica la utilidad del aposento. El ser es lo práctico, la nada es lo útil (DDJ, 11).

Radios y cubo trabajan de manera armónica para lograr el correcto funcionamiento de la rueda y, por tanto, en ese sentido, ambos son necesarios para que el mecanismo resulte eficaz. Pero la evidente complementariedad no basta para negar que el cubo ocupa una posición privilegiada dentro de la relación: se encuentra en el centro; es vacío; no se mueve y, por consiguiente, permanece, y es único.

A pesar de la importancia, crucial para el daoísmo, de la vaciedad del cubo en la rueda –como la de la oquedad en la vasija y la del vano en las puertas y ventanas–, pues es precisamente el aspecto que permite a lo inmaterial dar utilidad a lo material, por parafrasear a Anne-Hélène Suárez Girard (2009: 50), y que mucho tiene que ver con los comentarios sobre prioridades ontológicas que hemos señalado al inicio de este trabajo, preferimos, por cuestiones de tiempo, centrarnos en los puntos 3 y 4 por entroncar directamente con la idea de *yīduō bìfēnguān*. Así, en el punto 3, vemos cómo se conjugan movimiento y reposo, lo cambiante y lo fijo, como decíamos más arriba: los radios giran y giran dentro de la rueda, mientras el cubo permanece siempre quieto, sin alteración, cumpliendo su función de manera simple, sin hacer nada, pero esta no-acción (*wú wéi*, 无为)¹³ posibilita la acción de los radios, que no es otra que girar de modo regular y armonioso; una permanencia del cubo, además, en su función de pivote, como señala Moeller, que permite el ordenado movimiento circular de los radios y le otorga la estabilidad necesaria a la rueda para que no deje de girar. Y finalmente, el punto 4, que coincide con lo que hemos llamado lo uno y lo múltiple reunidos en armonía: en una rueda, independientemente de cuántos sean los radios, el cubo es único, no sólo en el sentido numérico del término sino también en el de que le provee unidad a una multiplicidad, los radios. Unidad y continuidad en la multiplicidad, lo fijo en lo cambiante, *yīduō bìfēnguān*.¹⁴

13 Otro concepto fundamental en el daoísmo es este de no-acción o *wú wéi* (无为), tanto en el terreno metafísico como en el moral. Hemos tratado de no incluirlo en nuestro planteamiento por cuestiones de espacio, pero sin duda su inclusión y desarrollo facilitaría una visión más completa del daoísmo.

14 Para la imagen de la rueda somos deudores de nuestro estimado Hans-Georg Moeller (2004: 27-34); las relaciones con la idea de *yīduō bìfēnguān* son nuestras.

De nueva cuenta hacemos referencia al segundo capítulo interior del *Zhuāngzǐ* porque el autor nos da una definición del *Dào* en términos de la perfecta armonía entre el cambio y lo fijo, entre la unidad y la multiplicidad: “¿Verdaderamente hay diferencia entre el otro y uno mismo? [...] Que el otro y el yo no se contrapongan: a eso nombran eje del Tao. Sólo acomodándose a ese eje se puede penetrar en el círculo, para así corresponder a los infinitos cambios. Los cambios del ‘es’ son infinitos, e infinitos los cambios del ‘no es’” (ZZ, 11-3). En suma, el *Dào* como lugar donde los opuestos se han disuelto o fundido hasta ya no aparecer enfrentados, igual que sucedía con la rueda en busca de su eficacia.

Ensayemos nuestra propia traducción de esta parte del *Zhuāngzǐ*: 彼是莫得其偶 (*bǐ shì mò dé qí ǒu*), “donde esto y aquello terminan coincidiendo”, 謂之道樞 (*wèi zhī dào shū*), “se llama el núcleo del *Dào*”. Procedamos con la primera parte: “Donde esto y aquello terminan coincidiendo”. “Esto” y “aquello”, 彼 (*bǐ*) y 其 (*qí*), significan dos cosas diferentes, incluso opuestas. Sin embargo, la particularidad de la oposición aquí presentada es que no es una oposición *conflictiva*, sino una oposición que se resuelve *adecuadamente*, de forma satisfactoria, podríamos decir, pues ese y no otro es el sentido concreto de acabamiento que implica el carácter 得 (*dé*), al contrario, por ejemplo, de otros como 了 (*liǎo*) o 毕 (*bì*), cuyo sentido también es “terminar” o “acabar”, pero sin la especificidad de consumación complaciente de aquello que se buscaba al finalizar la acción. Finalmente, 偶 (*ǒu*) refuerza este cierre de un ciclo de modo satisfactorio en la coincidencia, en la idea de formar un par, al estilo de dos amantes, pues no hay que olvidar que en chino, el significado de 偶, 偶, puede ser, entre otros, “par” o “cónyuge”.

Vayamos ahora con la segunda parte de la oración: 謂之道樞 (*wèi zhī dào shū*) (謂之道樞), “se llama el núcleo del *Dào*”. Se trata del lugar donde se produce esa coincidencia satisfactoria de los opuestos. El significado parece no ofrecer dudas: “se llama el *shū* del *Dào*”, donde *shū* (樞) tiene el significado de “quicio”, “gozne”, “centro” o “núcleo”. Por tanto, si en el cubo como centro de la rueda convergen los radios, siendo todos iguales porque ocupan sus posiciones alternativa y constantemente, lo mismo puede decirse del *Dào* y los opuestos: el primero sería el centro

o el lugar de primacía donde los segundos, si seguimos lo que hemos dicho sobre el principio del *yīn* y el *yáng*, resolverían su aparente oposición o contradicción.

La última parte de la frase, que define ese núcleo del *Dào* como un círculo desde el cual corresponder a los infinitos cambios, es, si cabe, aún más clarificadora: 樞始得其环中以应无穷 (*shū shǐ dé qí huán zhōng yǐ yīng wú qióng*). Según nuestra propia traducción: sólo cuando (*shǐ*, 始) se conviene (*dé*, 得) en ese núcleo (*qí shū*, 其樞) se está dentro (*zhōng*, 中) del anillo (*huán*, 环), y por tanto (*yǐ*, 以) de acuerdo (*yīng*, 应) con lo infinito (*wú qióng*, 无穷). En otras palabras, las oposiciones se han superado, han quedado resueltas y por lo tanto nos instalamos en el terreno de lo uno y lo múltiple, en un devenir armónico donde no hay cabida para distinciones y diferencias. Un movimiento de cambios infinitos que sólo son variaciones dentro de algo fijo que no cambia: “Todo en el Tao se hace uno. Divídese la unidad y toman forma los seres, y al tiempo se destruyen. Mas ninguna cosa se forma ni se destruye, que todas retornan a la originaria unidad” (ZZ, II-4).

Quizá por todo ello, Moeller, huyendo de las caracterizaciones del *Dào* como fundamento o principio creador de los seres y las cosas, prefiera asimilarlo a una estructura o un patrón de los acontecimientos, a la manera de una “ley fundamental de la lógica o de la naturaleza” (Moeller, 2004: 28).¹⁵ Y ciertamente, este modo de verlo y de entenderlo está perfectamente de acuerdo, en nuestra opinión, con el significado que podemos extraer del carácter usado por los chinos para referirse al *Dào*,

15 La traducción es nuestra. Cabe destacar el parecido que guarda el *Dào*, en esta interpretación de Moeller, con el modo como Wittgenstein entiende la lógica en el *Tractatus logico-philosophicus*. Allí, el pensador austriaco partía del supuesto de que mundo y lenguaje compartían una estructura, la lógica, que era justamente aquello que nos permitía hablar con sentido (con verdad y falsedad) sobre los hechos del mundo o los acontecimientos, pues para él, de no existir esta base estructural común, carecería de sentido *decir* cualquier cosa mediante el lenguaje respecto del mundo. Quizá el punto conflictivo de una visión tal sería el papel de la contradicción en la estructura lógica planteada por Wittgenstein. Puede verse un estudio comparativo entre la única obra publicada por Wittgenstein en vida y el *Dàodéjīng* en Francisco José Fernández Defez, “Un esbozo comparativo entre los ámbitos ético y metafísico del *Daodejing* y el *Tractatus logico-philosophicus*”, en Paulina Rivero Weber (coord.) (2016).

道, mismo que podemos desglosar en tres partes.¹⁶ La primera, arriba a la derecha, está formada por un yīn y un yáng que coinciden en una unidad, representada por el carácter 一, yī, “uno”. La segunda parte es el carácter 自, zì, “sí mismo”, “espontáneo”, “naturalmente”. Y la tercera y última parte, a la izquierda, es el radical 辵, zōu, “caminar”, que inequívocamente implica movimiento en los caracteres donde aparece. Por tanto, el significado del carácter 道 sería el siguiente: un yīn y un yáng concurren en una unidad que, por sí misma, de manera espontánea, empieza a caminar. Eso sería el Dào, en modo alguno una entidad trascendente ni un principio generador, sino más bien una suerte de estructura inmanente de la naturaleza, capaz de aceptar cualquier posibilidad, incluso, en este caso, la propia contradicción.

Bibliografía

- Ames, Roger T. y David L. Hall. 2003. *Dao De Jing. Making This Life Significant. A Philosophical Translation*. Nueva York: Ballantine Books.
- Bauer, Wolfgang. 2009. *Historia de la filosofía china*. Barcelona: Herder.
- Capra, Fritjof. 1998. *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Confucio. 1997. *Lunyu. Reflexiones y enseñanzas*, trad., intro. y notas de Anne-Hélène Suarez. Barcelona: Girard, Kairós.
- Creel, Herrlee Glessner. 1956. “What Is Taoism?”, en *Journal of the American Oriental Society* 76, núm. 3. Michigan, Estados Unidos: American Oriental Society, Ann Arbor, pp. 139-152.
- Fernández Defez, Francisco José. “Un esbozo comparativo entre los ámbitos ético y metafísico del *Daod g* y el *Tractatus logico-philosophicus*”, en Paulina Rivero Weber (coord.), *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*. México: UNAM [en prensa].

16 Debemos la explicación del carácter de Dào a nuestra querida profesora Liljana Arsovska y a las conversaciones con ella mantenidas, que siempre resultan tanto o más enriquecedoras que la lectura de cualquier texto especializado. Quede aquí manifiesta nuestra enorme deuda y nuestro sincero agradecimiento.

- Graham, Angus Charles. 2012. *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. México: FCE.
- Granet, Marcel. 2004. *La pensée chinoise*. Chicoutimi, Canadá: Université du Québec.
- Lao-Tse. 2007. *Tao Te Ching*, trad. y análisis de Carmelo Elorduy. México: Tecnos.
- Lao Zi. 2009. *Tao te King*, ed. y trad. de Anne-Hélène Suárez Girard. México: Siruela.
- Lao Zi. 1996. *El libro del Tao*, trad., pról. y notas de Iñaki Preciado Ydoeta. Madrid: Alfagura.
- Lau, D. C. 1963. "Introduction", en Lao Tzu, *Tao Te Ching*. Londres: Penguin Books.
- Leopold, Aldo. 2005. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Maspero, Henri, 1971. *Le taoïsme et les religions chinoises*. París: Gallimard.
- Moeller, Hans-Georg. 2004. *Daoism Explained. From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Chicago-La Salle: Open Court.
- Naess, Arne. 2008. *The Ecology of Wisdom*. Berkley: Counter Point.
- Rivero Weber, Paulina (coord.). 2016. *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*. México, UNAM [en prensa].
- Schipper, Kristofer. 1993. *The Taoist Body*. Berkeley, Los Ángeles: University of California Press.
- Suárez Girard, Anne-Hélène (ed. y trad.). 2009. *Dàodéjīng*. Barcelona: Editorial Sirio.
- Watts, Alan. 1976. *El camino del Tao*. Barcelona: Kairós.
- Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Youlan, Feng. 1989. *Breve historia de la filosofía china*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Zhuangzi. 1996. *Maestro Chuang*, trad., introd. y notas Iñaki Preciado Idoeta. Barcelona: Kairós.

Cosmología y ontología en el Neoconfucianismo: *taiji* 太極, *qi* 氣 y *li* 理 en Zhou Dunyi, Zhang Zai y los hermanos Cheng

José Antonio Cervera

Introducción

1. Filosofía china autóctona e influencia del budismo

En los últimos tres milenios de historia se pueden distinguir dos momentos especialmente relevantes para la producción filosófica china. El primero de ellos es considerado como el periodo clásico y corresponde al final de las épocas de Primavera y Otoño y al periodo de los Reinos Combatientes (siglos VI-III a. n. e., aproximadamente). Es la época de Confucio (551-479 a. n. e.), así como de sus dos seguidores más famosos: Mengzi (372-289 a. n. e.) y Xunzi (ca. 312-230 a. n. e.). A partir de esos y otros autores surgiría la escuela *ru* o *rujia* 儒家, que en Occidente es conocida como confucianismo a partir de su fundador. En la misma época surgirían los textos daoístas más influyentes (el *Dao De Jing* y el *Zhuangzi*), así como otras corrientes de pensamiento importantes en su tiempo: moísmo, legismo, escuela del *yin* y el *yang*, etcétera.

Sería durante la larga dinastía Han (206 a. n. e. - 220 d. n. e.) cuando se definirían algunos de los elementos fundamentales de la civilización china que sobrevivirían durante los siguientes dos milenios. Uno de ellos fue la institucionalización de la escuela *ru*, o confucianismo, como filosofía de Estado. La riqueza del pensamiento de la época anterior se

perdió, y muchas de las corrientes filosóficas de la época de Primavera y Otoño y del periodo de los Reinos Combatientes desaparecieron para siempre. La excepción la constituye el daoísmo, el cual, como corriente filosófica y religiosa, nunca desapareció del panorama chino. De hecho, confucianismo y daoísmo en general no constituyeron cosmovisiones confrontadas, sino más bien complementarias.

Tras la caída de la dinastía Han, llegó un largo periodo de más de tres siglos y medio durante el cual China estuvo dividida (220-581). Fue entonces cuando se dio el caldo de cultivo que llevaría al establecimiento y la expansión de la que es considerada como la tercera gran corriente de pensamiento chino: el budismo, el cual, a diferencia del confucianismo y del daoísmo, tenía un origen extranjero. La llegada del budismo al país en parte se debe a las relaciones que el imperio chino estableció con otros países asiáticos a partir de la dinastía Han. Sin embargo, sería durante el periodo de desunión y aún más en las dinastías Sui (581-618) y Tang (618-907) cuando llegaría a convertirse en la principal referencia religiosa y filosófica en China, tanto a nivel popular como entre los miembros de la clase intelectual y gobernante.

En un momento histórico de gran inestabilidad, inseguridad y caos, como fue el periodo de desunión, es lógico que muchas personas se hayan interesado en una doctrina como el budismo, con unas creencias sobre la vida y la muerte que podían proporcionar respuesta a algunos de las grandes interrogantes que no eran tratadas por el confucianismo ni por el daoísmo, pero que al mismo tiempo se pueden considerar de interés humano universal. Además de contestar a preguntas religiosas y filosóficas que los chinos se habían planteado desde antiguo, el budismo respondía a las preocupaciones de la gente en tiempos turbulentos (Schwartz, 1985: 21).

Así, durante la dinastía Tang existió en China un panorama intelectual y religioso en gran parte dominado por el budismo. Sin embargo, tras la reunificación de todo el territorio chino, el emperador quiso legitimar y fortalecer su poder mediante los exámenes imperiales. Instituidos en Sui y con continuidad en Tang, el currículo para los exámenes se basó desde el principio en la corriente filosófica que más se había

preocupado por la manera de gobernar, y por cómo se podía lograr una convivencia armónica en sociedad: el confucianismo. Se dio entonces la paradoja de que los servidores públicos tuvieron que estudiar a los clásicos confucianos, aunque les parecieran lejanos y sin demasiado interés, mientras que a nivel personal se emocionaban más con las enseñanzas budistas y daoístas. El resultado de todas estas influencias entre los pensadores chinos llevó a la eclosión del segundo periodo de gran desarrollo filosófico de la historia de China: el neoconfucianismo.

2. Aparición del neoconfucianismo

Lo que inicialmente en Occidente llamamos neoconfucianismo, en China se conocía como *Daoxue* 道學; es decir, la “escuela del *Dao*” (Fung Yu-lan, 1967: 268). El *Dao* había sido un concepto importante no sólo para los daoístas, sino también para los confucianos. Uno de los objetivos fundamentales de Confucio era describir cómo tendría que ser el *Dao* ideal, el “camino perfecto”. En el texto confuciano más influyente, las *Analectas* o *Conversaciones* de Confucio (*Lunyu* 論語), el *Dao* significa el orden social y político, así como todo el conjunto de relaciones entre las personas, tanto a nivel familiar como público (Folch, 2002: 146). Ahora bien, aunque utilicen el mismo concepto, confucianos y daoístas tenían concepciones diferentes del *Dao*. Si para los primeros tenía un sentido claramente social, para los segundos se trataba del camino de la naturaleza y del universo. Precisamente lo que hicieron los neoconfucianos fue unificar ambas concepciones; es decir, dar un significado cosmológico y metafísico al *Dao* social y político del que hablaban los autores confucianos del periodo clásico. Algunos de los autores neoconfucianos más importantes reivindicaron el estudio del *Dao* como la base para su pensamiento. A través del *Dao* se consigue unir el estudio del cielo (la cosmología) con la actuación en la Tierra (la ética), mediante la relación entre el *Dao* del cielo (*Tiandao* 天道) y el *Dao* del hombre (*rendao* 人道). De esta manera, el mundo puede estar en paz y armonía (Costantini, 2014: 12).

Actualmente, en chino, este gran movimiento filosófico que se dio en China a partir del siglo XI se conoce como la “escuela del *li* de Song y Ming” (*Song Ming lixue* 宋明理學), debido a que su desarrollo se dio, sobre todo, durante las dinastías Song (960-1279) y Ming (1368-1644). En las lenguas occidentales, se conoce como neoconfucianismo, para enfatizar el papel preponderante que se quiso dar al confucianismo en esta época. Los autores neoconfucianos intentaron dar a la escuela *ru* el valor y la frescura que había tenido siglos antes. Para ello tuvieron que incorporar elementos ajenos al confucianismo original, procedentes del budismo y del daoísmo, corrientes que criticaron profundamente, pero de las que no pudieron escapar. En el neoconfucianismo se desarrolló una metafísica, una cosmología y una ontología, inexistentes en las obras originales de Confucio o de Mencio, y sus resultados se incorporaron, junto con la ética y la política de la escuela *ru*, para conformar un edificio armonioso que dominaría el panorama del pensamiento chino hasta el siglo XX.

La época dorada del neoconfucianismo fue la dinastía Song. Algunos de los autores más representativos de Song del Norte (960-1125) son Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), Zhang Zai 張載 (1020-1078), y los hermanos Cheng Hao 程顥 (1032-1085) y Cheng Yi 程頤 (1033-1107). El filósofo más famoso, perteneciente ya a Song del Sur (1125-1279), es Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Habitualmente se conoce como *lixue* 理學 al desarrollo del neoconfucianismo de la dinastía Song, haciendo referencia al concepto más importante para Zhu Xi: el *li* 理, considerado por este filósofo como el principio de todo lo existente. Sin embargo, varios siglos después, hubo un giro hacia la interiorización y hacia la mente. Es lo que se conoce como *xinxue* 心學 o ‘escuela de la mente’, cuya figura más importante, perteneciente ya a la dinastía Ming, es Wang Yangming 王陽明 (1472-1529).

3. La cosmología de Zhou Dunyi y la realidad del mundo

Zhou Dunyi fue quien proporcionó un sistema metafísico al confucianismo, tomando elementos del budismo, del daoísmo y, en general, de las ideas tradicionales chinas, como los conceptos del *yin* y el *yang*. El mérito de este autor fue integrar todas esas ideas que existían en el pensamiento chino tradicional, para elaborar un sistema cosmológico dentro de un esquema confuciano.

Zhou Dunyi publicó un diagrama sobre el *taiji* (el *Taijitu* 太極圖), concepto fundamental del neoconfucianismo que se podría traducir como ‘gran extremo’, ‘supremo último’ o ‘culmen supremo’ (Wang, 2005: 314; Zhang Dainian, 2002: 179).¹ El propio Zhou Dunyi escribió un texto muy breve con la explicación o el comentario del diagrama: el *Taijitu shuo* 太極圖說 (*Comentario sobre el diagrama del taiji*).² A pesar de su brevedad, este texto ha sido ampliamente comentado por los autores posteriores.

El *Taijitu shuo* comienza con la siguiente oración, de cinco caracteres: “*Wuji er taiji* 無極而太極”. El primer carácter, *wu* 無, es un concepto fundamental del daoísmo. Para los filósofos de esa corriente de pensamiento, *wu* es el vacío, el generador, el primer principio de todo lo existente. En el *Dao De Jing*, el universo parece conformado por dos principios, el ‘haber’ (*you* 有) y el ‘no-haber’ (*wu* 無),³ siendo precisamente este último, la dimensión del no-haber o ausencia, el que tiene un papel activo y posibilita que pueda surgir todo lo existente (Galvany, 2010: 68).

1 Robin R. Wang traduce *taiji* como ‘supremo último’ y Anne Cheng lo traduce como ‘culmen supremo’.

2 Robin R. Wang (2005) analiza el diagrama y su comentario. En él se encuentra una traducción al inglés del *Taijitu shuo*.

3 No es fácil traducir al español los caracteres chinos, más en casos como éste, que involucra conceptos filosóficos que no existen en el pensamiento occidental. Algunos autores traducen *you* 有 como ‘ser’, y *wu* 無 como ‘no ser’ o ‘vacío’. En mi opinión, el concepto del ‘ser’ tiene unas connotaciones filosóficas fuertes, que pueden llevar a confusión al hablar del pensamiento chino. Por eso prefiero dejar estos y otros conceptos filosóficos chinos en su idioma original y, en caso de necesidad, traducir de la manera más neutra, como en este caso *you*, como ‘haber’.

Esos cinco primeros caracteres del *Taijitu shuo* permiten dos posibles traducciones. La primera de ellas es ‘Del *wuji* emerge el *taiji*’. Es decir, primero está el *wuji* (el supremo vacío), y después aparece el *taiji*. Según esa interpretación, Zhou Dunyi sería prácticamente daoísta, ya que estaría siguiendo la idea de esta corriente filosófica de que el vacío (*wu*), o más bien el supremo vacío (*wuji*), es el generador del *taiji*, a partir del cual surgirá todo lo demás. Sin embargo, normalmente se suele traducir esa primera oración como ‘El *wuji* es el *taiji*’ (Wang, 2005: 314).⁴ Eso implica considerar a Zhou Dunyi básicamente como confuciano. Una traducción al español que, por su ambigüedad, deja abierta la posibilidad a ambas interpretaciones, es la que Anne-Hélène Suárez realiza en su traducción al libro de Anne Cheng: “Sin Culmen y, sin embargo, es el Culmen supremo” (Cheng, 2006: 381).

Los confucianos no podían asumir la existencia del *wu*, del vacío. Para ellos, todo tenía que empezar en el ‘haber’ (*you*). Antes de Zhou Dunyi, pocos se habían preocupado por cuestiones metafísicas en el confucianismo. Este autor tomó el concepto del *wu* del daoísmo, pero lo transformó en *wuji*, en supremo vacío.⁵ Y lo igualó con el *taiji*, el supremo último. De esta manera, el concepto ontológico y cosmológico fundamental para Zhou Dunyi es el *taiji*, el cual, para este autor, tiene un significado próximo al *Dao*.⁶ También se puede relacionar el *taiji* de Zhou Dunyi con el significado que los neoconfucianos posteriores, particularmente Cheng Yi y Zhu Xi, dieron al término *li* del que se hablará posteriormente (Cheng Chung-ying, 2009: 88-89; Costantini, 2014: 16-17).

4 Así hace, por ejemplo, Robin R. Wang, cuando traduce el inicio del *Taijitu shuo* como “Ultimate void is the supreme ultimate”.

5 Hay que señalar que, además del *wu* 無, también el *wuji* 無極 es un concepto de origen daoísta. Aparece en el capítulo 28 del *Dao De Jing*.

6 *Taiji* y *Dao* son conceptos relacionados y ambos se encuentran en uno de los libros clásicos chinos más influyentes de la historia: el *Yijing* o *Libro de los cambios*. En una parte de ese libro, el *Xici*, aparecen ambos conceptos, que caracterizan la realidad última que el ser humano puede experimentar. *Dao* y *taiji* provienen de nuestra experiencia de la formación y transformación de las cosas, es decir, de las mutaciones en la naturaleza y de los cambios en términos de *yin* y *yang*. De esta manera, la onto-cosmología del *taiji* y del *Dao* no es solo confuciana, sino que engloba toda la forma tradicional china de observar e interpretar la realidad.

Una de las ideas más importantes del neoconfucianismo es su afirmación de la realidad del mundo. En esto se opuso frontalmente al budismo, para el cual, como es bien conocido, el mundo externo no es real; es decir, lo que nuestros sentidos nos dicen del mundo es pura ilusión. Es por ello que la realidad de este mundo se convirtió en la premisa más importante de la filosofía neoconfuciana. El énfasis en la realidad del mundo se relacionaba precisamente con la responsabilidad social que siempre había tenido la escuela confuciana. Los filósofos neoconfucianos acusaron a los budistas de ser egoístas y antisociales. Es probable que la mayor diferencia entre el budismo y el confucianismo sea precisamente esta: la firme creencia entre los confucianos de la realidad del mundo. El ser humano tiene un papel importante dentro de este mundo, siendo responsable de construir un sistema moral más fuerte (Botton, 1975: 195).

Volviendo al *Taijitu shuo*, el texto continúa diciendo que cuando el *taiji* se mueve (*dong* 動), produce el *yang* 陽; cuando se llega al extremo del movimiento, se produce la quietud (*jing* 靜), la cual produce el *yin* 陰. Cuando la quietud llega al extremo, de nuevo se vuelve al movimiento. El movimiento y la quietud se alternan y cada uno se convierte en la raíz o el principio del otro. El *yang* y el *yin* se encuentran en continuo movimiento y cambio. Posteriormente, el cambio del *yang* junto con el *yin* produce el agua (*shui* 水), el fuego (*huo* 火), la madera (*mu* 木), el metal (*jin* 金) y la tierra (*tu* 土), es decir, los cinco elementos o procesos (*wuxing* 五行). El *Taijitu shuo* continúa afirmando que esas cinco fuerzas o energías (*wuqi* 五氣), al fluir armoniosamente, producen las cuatro estaciones.

Más adelante, aparece una cita procedente del *Yijing* y que se ve reflejada también en el diagrama (el *Taijitu*): “*qian dao cheng nan, kun dao cheng nü* 乾道成男，坤道成女” (el camino del *qian* –cielo– forma al hombre –o lo masculino–, el camino del *kun* –tierra– forma a la mujer –o lo femenino–). La interacción de ambos principios (masculino y femenino) forma todo lo existente (las ‘diez mil cosas’, *wanwu* 萬物). Aunque buena parte de la cosmología que aparece en este texto de Zhou Dunyi proviene de la escuela del *yin* y el *yang* y del daoísmo, las raíces

no hay que buscarlas en ningún otro lugar que en el *Yijing* o *Libro de los cambios*.

El breve *Taijitu shuo* de Zhou Dunyi resume la teoría cosmológica que ha dominado el panorama de la filosofía china en el último milenio. Todo se origina a partir del *taiji*. Con su movimiento genera el *yang*, y con su quietud el *yin*. *Yang* y *yin*, al interaccionar, forman los cinco elementos o procesos, a partir de los cuales se genera todo lo que existe en el mundo (las ‘diez mil cosas’). Se encuentra aquí la formulación más pura del dinamismo de la filosofía china.

4. *Li* y *qi* en el neoconfucianismo

Los dos conceptos fundamentales para los neoconfucianos posteriores a Zhou Dunyi son el *li* 理 y el *qi* 氣. Empezaré por el segundo. El *qi* tiene un significado filosófico que no es fácil de entender desde los esquemas occidentales. Se podría traducir como ‘materia’, o ‘fuerza’, o ‘energía’ (Wing-Tsit Chan, 1987: 106)⁷ aunque estos conceptos occidentales (todos ellos presentes en la física newtoniana) no reflejan en absoluto la concepción del *qi* en la China tradicional, donde se hablaría tanto de la energía vital del Universo como de la energía que circula en el interior del cuerpo humano y que le da vida. Uno de los filósofos chinos contemporáneos más reputados, Zhang Dainian, explica el *qi* de la siguiente manera:

Quizá la mejor traducción de la palabra china *qi* se encuentra en la ecuación de Einstein, $e=mc^2$. Según esta ecuación, la materia y la energía son convertibles. En algunos lugares el elemento material puede ponerse en evidencia, mientras que en otros, domina lo que llamamos energía. *Qi* reúne ambos. El uso filosófico del término deriva de su uso popular pero es, al mismo tiempo, distinto. Popularmente, *qi* se aplica al aire que respiramos, al vapor, al humo y a todas las sustancias gaseosas. El uso filosófico del término

7 Wing-Tsit Chan traduce *qi* como ‘fuerza material’.

subraya el movimiento del *qi*. *Qi* es tanto lo que existe realmente como lo que tiene la habilidad de convertirse en algo. Enfatizar un aspecto a expensas del otro es malinterpretar el *qi*. *Qi* es el principio de vida pero también la ‘cosa’ de los objetos inanimados.⁸ Como una categoría filosófica *qi* se refiere originalmente a la existencia de cualquier cosa cuya naturaleza es el cambio. (Zhang Dainian, 2002: 45)

Es decir, todo lo existente, tanto animado como inanimado, tiene *qi*, concepto que enfatiza el movimiento, el cambio. Desde un cierto punto de vista, el *qi* es la ‘cosa’, que lleva a pensar en un sustrato material, pero va mucho más allá. Hay que tener en cuenta el carácter dinámico de la cosmovisión china, que aparecía tan claramente en el *Taijitu shuo* de Zhou Dunyi. Por eso el *qi* no es sólo materia, sino también energía, es proceso, es transformación.

Para que ese proceso se lleve a cabo, se necesita un principio rector que ordene cómo se llevan a cabo las transformaciones. El *li* 理 es ese principio. Si el *qi* es el sustrato material de las cosas (en continuo cambio), el *li* es lo que explica que esas cosas puedan ser clasificadas en grupos o categorías (Botton, 1975: 177). Es el ‘patrón’ o ‘ley’ que gobierna la continua transformación del *qi* y la formación de todo lo que existe en el Universo (Van Norden, 2011: 210).⁹ Se trata de un principio ontológico, no temporal. El tiempo, en general, fue considerado como algo ilusorio, probablemente por influencia del budismo. Es tan importante ese principio (el *li*), incluso más importante que el propio *qi* para algunos autores, que da nombre a la *lixue* 理學 y, de hecho, a toda la escuela neoconfuciana.

En gran parte, el debate que animó el desarrollo del pensamiento neoconfuciano durante la dinastía Song fue precisamente la relación entre *li* y *qi*. Para Zhang Zai, el concepto fundamental es el *qi*. Según este autor, el *qi* es el único elemento del universo, y contiene la capacidad

8 En la edición inglesa del libro consultado dice, textualmente: “*Qi* is the life principle but is also the stuff of inanimate objects”. Traduzco *stuff* como ‘cosa’, para evitar términos con mayor carga en la filosofía occidental, tales como ‘esencia’ o ‘sustancia’.

9 Se suele traducir *li* 理 como ‘principio’, aunque se pueden encontrar traducciones alternativas. Por ejemplo, Bryan W. Van Norden traduce *li* como ‘patrón’ (*pattern*).

de agregación y la capacidad de disgregación, es decir, permite que las cosas se formen y se destruyan (Costantini, 2014: 15). Por tanto, para Zhang Zai, el *qi* es el principio unificador al cual se debe la multiplicidad de todo lo existente. Para los hermanos Cheng, por el contrario, lo fundamental es el *li*. Cheng Yi es el que realiza una teoría más coherente del *li*, del principio de las cosas. Para él, el *li* es “lo que hace que una cosa sea como es (o actúe como actúa), *suoyiran* 所以然” (Cheng, 2006: 411). Según la concepción de Cheng Yi, *li* es ontológicamente superior a *qi*, no sólo es el principio de las cosas sino también el ‘primer principio’ en sentido cosmológico, algo similar al *taiji* de Zhou Dunyi. Para el menor de los hermanos Cheng, el *qi* no es eterno, es temporal, se forma y desaparece.

Si de una manera burda pensamos que el *qi* es la ‘cosa’ y que el *li* es el ‘principio’ que ordena la cosa, entonces se podría decir que para los hermanos Cheng, sin principio no se puede transformar las cosas, mientras que para Zhang Zai, sin cosas no hay principio. Pero hay que tener en cuenta el carácter dinámico de ambos conceptos.

Conclusión

La síntesis de Zhu Xi

Un siglo después de la época de los grandes filósofos de Song del Norte, vivió Zhu Xi, quien logró superar la polémica entre Zhang Zai y los hermanos Cheng al tomar del primero el concepto de *qi* y de los segundos (especialmente Cheng Yi) el concepto de *li*. Zhu Xi es, probablemente, el filósofo que más influiría en el pensamiento chino entre todos los neoconfucianos (Wing-Tsit Chan, 1987: 71). Para Zhu Xi, el *qi* es anterior a las cosas del mundo. Se puede hablar de *qi* antes de agregarse y formar las cosas, y también después de disgregarse. Pero se necesita el *li* para que ese proceso de condensación y disolución que sufre el *qi* pueda ser ordenado y pueda dar lugar a todo lo existente. Es decir, según Zhu Xi, *li* y *qi* nunca pueden estar separados (Wing-Tsit Chan, 1987: 112).

A partir de este autor de Song del Sur, se impondrá la dualidad de *li* y *qi* (dualidad no entendida de manera antagónica, sino armoniosa). En realidad, Zhu Xi coloca en un nivel superior, ontológicamente hablando, el *li*; en este sentido, se acerca a los hermanos Cheng. Esto explica que se considere a la ‘escuela Cheng-Zhu’ (en chino, ‘escuela del *li* de Cheng y Zhu’, *Cheng Zhu lixue* 程朱理學) como la hegemónica del neoconfucianismo, y que el apelativo de *lixue* 理學 se aplique a toda esta corriente filosófica. Sin embargo, a diferencia de Cheng Yi, Zhu Xi no consideraba el *qi* como algo temporal, sino que lo colocaba casi al mismo nivel que el *li*.

Se podría decir, por tanto, que el sistema filosófico de Zhu Xi se basa en la concepción del *li* de Cheng Yi, y la concepción del *qi* de Zhang Zai. A ambos conceptos, añade el *taiji*, como principio cosmológico fundamental, tomado del *Taijitu shuo* de Zhou Dunyi. Con esta síntesis realizada por Zhu Xi de las ideas de los autores de Song del Norte, se configura la onto-cosmología neoconfuciana, la más influyente en el pensamiento chino de los últimos mil años.

Bibliografía

- Botton Beja, Flora. 1975. “El budismo y la crítica de la escuela Ch’eng Chu”, en *Estudios de Asia y África* vol. x, núm. 2, pp. 173-197.
- Chan, Wing-Tsit. 1987. *Chu Hsi, Life and Thought*. Nueva York: St. Martin’s.
- Cheng, Anne. 2006. *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Bellaterra.
- Cheng Chung-ying. 2009. “The Yi-Jing and Yin-Yang way of thinking”, en Mou Bo (ed.). *Routledge History of World Philosophies*, vol. 3, *History of Chinese Philosophy*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 71-106.
- Costantini, Filippo. 2014. “La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 張載 (1020-1078)”, en *Estudios de Asia y África* XLIX, núm. 1, pp. 9-30.

- Folch, Dolors. 2002. *La construcción de China. El periodo formativo de la civilización china*. Barcelona: Península.
- Fung Yu-lan. 1967. *A short history of Chinese philosophy*. Nueva York: The Free Press.
- Galvany, Albert. 2010. “La dinastía Zhou (1045-221 a. C.)”, en Flora Botton (coord.). *Historia mínima de China*. México: El Colegio de México, pp. 53-78.
- Schwartz, Benjamin. 1985. *China's Cultural Values*. Tempe, Arizona: Arizona State University.
- Van Norden, Bryan W. 2011. *Introduction to Classical Chinese Philosophy*. Indianapolis, Estados Unidos: Hackett Publishing Company.
- Wang, Robin R. 2005. “Zhou Dunyi's *Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo)*: A Construction of the Confucian Metaphysics”, en *Journal of the History of Ideas* 66, núm. 3, pp. 307-323.
- Wing-Tsit Chan. 1987. *Chu Hsi, Life and Thought*. St Martin's, Nueva York.
- Zhang Dainian. 2002. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

El auto-conocimiento como fundamento de la moralidad

Flor de María Balboa Reyna

En el convulsionado, turbulento y enfermo siglo XXI; consultar a Confucio, personalidad portentosa del siglo V a. C., con su benevolente sabiduría, su apacible meditación y su impasible placidez, nos llama a la reflexión. En la actualidad, el sujeto social capitalista se encuentra inmerso en diferentes tipos de crisis: económica, ambiental, política, social, discursiva, psicológica, entre otras. En suma, lo que existe en realidad en nuestro tiempo es una crisis que se ha dado en llamar estructural, sistémica y global, pero que en realidad es una crisis totalizadora, una crisis civilizatoria. “La crisis de la civilización que se ha diseñado según el proyecto capitalista de modernidad lleva más de cien años”. (Bolívar, 2011: 34)

El hombre unidimensional es parte de una sociedad que sufre “[...] una infelicidad general, y la conciencia feliz es bastante débil: una delgada superficie que apenas cubre el temor, la frustración y el disgusto”. (Herbert, 1981: 97). El hombre unidimensional del capitalismo se encuentra físicamente aislado y psicológicamente fragmentado. La atomización de las personas que avanza como desintegración del tejido social se disfraza de autonomía, se enaltece como individualismo, se sobrevalora como independencia, pero las más de las veces sólo oculta a seres solitarios y desesperados. Vivimos en tiempos tan mezquinos, que la moralidad está transida de corrupción. Ser en el capitalismo significa

tener; la importancia social implica poseer propiedades, y triunfar quiere decir acumular. En los países más desarrollados, el capitalismo más avanzado ha escindido la socialidad a tal extremo que la soledad se padece como mal endémico: la drogadicción, el alcoholismo, el tabaquismo, el cáncer son formas de suicidio lento, pero consistente. La idolatría, el fanatismo, la adicción, el culto excesivo a diferentes tótems, y otros males son manifestaciones mórbidas de una clara descomposición social. La quinta parte de la población mundial está condenada a morir de hambre; la tercera parte sobrevive de milagro en condiciones precarias. El problema es social, pero se sufre en lo personal, a nivel de complejos, frustraciones, traumatismos y, en general, de infelicidad. Todos los miembros de la sociedad se ocupan del fetiche del dinero; todas las actividades sociales parecen estar concentradas en su creación, posesión y conservación, dado un sistema cuya finalidad es la acumulación de capital.

La conclusión de Carlos Marx al análisis científico del modo de reproducción social capitalista es que es un sistema bipolar, que crea una acumulación creciente, en paralelo al desempleo y a la precariedad general. El capitalismo es incapaz de generar la satisfacción de la totalidad del sujeto social, porque su finalidad no es la reproducción del sujeto sino del capital, aunque ello signifique sacrificar la vida humana y la objetividad natural que condiciona su desarrollo. En suma, el modo de reproducción social capitalista es un sistema que en esencia es devastador, autodestructivo para el hombre, y predatorio de la naturaleza. En tanto su eclosión ocurra, tarde o temprano los miembros del capitalismo estamos obligados a mantener un perfil de sobrevivencia crítico. Vivimos en un mundo de apariencias (y por eso es un fetiche), en el que el dinero es el fin supremo y, en apariencia, quien lo posee es feliz. Desde niños aprendemos a movernos con familiaridad en este mundo belicoso y avaro, donde el oportunismo, la mentira y la astucia parecen ser las conductas triunfadoras. En apariencia, en nuestra sociedad cualquiera puede conseguir dinero, por la vía del robo, el soborno, la corrupción, la delincuencia o incluso el asesinato. Pero esto sólo ocurre en el plano de la apariencia de la realidad, pues la esencia debe buscarse en el camino de la investigación, que para Carlos Marx es la dialéctica,

para los primeros científicos griegos es la filosofía y para Confucio es el camino del estudio y la meditación.

Nosotros, los herederos de la ciencia griega, fundamentamos nuestro conocimiento en la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles, pero olvidamos sus enseñanzas. Sin embargo, para una gran cantidad de ciudadanos chinos, a pesar de la revolución y del tiempo, las enseñanzas de Confucio son vitales y las tienen presentes en su cotidianidad. Están presentes en su historia y también en el futuro exitoso que construyen. Confucio encomia los valores que sustentan los principios de la sinceridad, la benevolencia, el amor filial y la propiedad. Éste último se refiere a lo que en Occidente llamaríamos “el deber ser”, el comportarse con propiedad, el cumplir con el deber de acuerdo a un conocimiento del yo y a un ejercicio de la libertad.

Para Confucio, el camino certero para una vida feliz es el equilibrio, relacionado con el ordenamiento cósmico y con el desarrollo del acaecer natural. El equilibrio hace referencia a lo equidistante, a lo simétrico, pero también es correlato de la estabilidad y de la armonía. En el compendio de su pensamiento, en los *Cuatro libros*, Confucio afirma que “El camino recto del universo es el centro, la armonía es su ley universal y constante”. (Confucio, s/a: libro II: 7)

Para los filósofos presocráticos en Grecia, y también para los grandes filósofos, como Sócrates, Platón y Aristóteles, el equilibrio y la armonía –percibidos como ejes axiales de la realidad natural– serán convertidos en finalidades básicas a conseguir en la realidad social. Recordemos que para los griegos “cosmos” significa orden. Por su parte, Confucio identifica con claridad el equilibrio natural con el equilibrio social, y de aquí pasa de un modo directo al equilibrio que debe lograr el ser humano en una vida digna: “La situación en que nos hallamos, cuando todavía no se ha desarrollado en nuestro ánimo, la alegría, el placer, la cólera o la tristeza se denomina centro. En cuanto empiezan a desarrollarse tales pasiones sin sobrepasar cierto límite, nos hallamos en un estado denominado armónico o equilibrado”. (Confucio, s/a: libro II: 8)

Obsérvese que para Confucio el equilibrio tiene relación con la estabilidad interna, el estado estacionario de la tranquilidad, un estado sin

conflictos. En efecto, la armonía tiene relación directa con la moderación. Los excesos en la conducta individual traerán consigo inquietud, desgaste y zozobra, trastornos que deben ser eliminados de una vida noble.

Esperamos de la naturaleza la continuidad, así como la estabilidad y la regularidad. Deseamos estar libres de catástrofes, hecatombes y siniestros del planeta; y de igual manera anhelamos la prosperidad de una nación, que consiste en la paz y en las relaciones cordiales de la comunidad. “Cuando el centro y la armonía han alcanzado su máximo grado de perfección, la paz y el orden reinan en el cielo y en la tierra, y todos los seres alcanzan su total desarrollo”. (Confucio, s/a: libro II: 10). Y tales relaciones tienen su causa en la actuación reflexiva y cabal de cada uno de los ciudadanos. “Si determinamos con la suficiente antelación nuestra norma de conducta en esta vida, en ningún momento se verá nuestro espíritu asaltado por la inquietud. Si conocemos previamente nuestros deberes, nos resultará fácil su cumplimiento”. (Confucio, s/a: libro II: 7)

Como la armonía universal está dada, y la concordia social se concibe como construcción humana, entonces, resulta evidente lo que procede, que según Confucio es un camino de perfeccionamiento personal: y esto es propio de los príncipes, pero también de los funcionarios, de los maestros, de los empleados y artesanos; de los trabajadores y campesinos. En suma, de todos los miembros del sujeto social.

Para Confucio –como para los griegos– hay una correlación muy clara entre lo individual, lo social y lo político. Para el discurso sociológico que se va a formar en la posteridad, una circunstancia de enfrentamiento comunitario o de violencia social, de amotinamiento o movimiento revolucionario, cuyo fin sea el cambio de régimen, por ejemplo, o la deposición de los gobernantes, tiene su raíz en esta articulación específica y concreta, correspondiente a una determinada época histórica en determinado lugar del mapa continental. Recordemos, por ejemplo, cómo después de la subversión que dio lugar a decapitación del Rey Carlos I en el siglo XVII en Inglaterra, surge la famosa obra de Thomas Hobbes *El gran Leviatán*. El atrevimiento de un sector de la población civil para soliviantarse con su gobernante, apresarlo y condenarlo a muerte, es concebido por Hobbes como un acto de una humanidad desenfrenada,

sin control, ya que el hombre es el lobo del hombre. Se requiere una autoridad que sea capaz de contener –a partir de un acuerdo básico– los ánimos impetuosos que podrían desatar una revuelta desaforada, en la que podría ocurrir una destrucción recíproca entre los seres humanos. Apunta Hobbes: “De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte [...] La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra”. (1884: 109).

Se propone entonces el régimen monárquico como posibilidad de consenso elemental que dé lugar a un convenio social capaz de poner coto a los excesos propios de una humanidad incontrolable y mantener la paz dentro de los cauces de una legislación aceptada de manera comunitaria. Podemos aludir también al “pacto social” propuesto por John Locke, que ante el absolutismo monárquico de Hobbes propone un convenio monarca-súbditos, susceptible de ruptura ante el desacuerdo de las partes. En palabras de Locke: “Tenemos pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometándose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes”. (1973: 93) Cabe enfatizar que este filósofo plantea una elección de los gobernantes, pero constreñida únicamente al voto de gobernados, que al mismo tiempo sean propietarios privados. Finalmente, evoquemos el “contrato social” de Jean Jacques Rousseau, establecido mediante la libertad de elección del gobernante por parte de los gobernados (el total de la población civil), a partir del ejercicio de la libertad y como prueba de existencia de la soberanía popular. “No hay más que una ley que por su naturaleza, exige el consentimiento unánime: la ley del pacto social, pues la asociación civil es el acto más voluntario de todos. Nacido de todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede sojuzgarlo sin su consentimiento”. (Rousseau, 1985)

Según el pensamiento de Confucio, un gobierno floreciente debe su desarrollo al óptimo desenvolvimiento de la población, y ésta a su vez es resultado del afortunado crecimiento individual de cada uno de sus habitantes. Tales reflexiones llevan a Confucio a considerar que lo

importante es el cumplimiento cabal de los principios morales en cada uno de los individuos, para inducir y lograr un comportamiento social propicio. Ahora bien, en tanto que la trayectoria social es en gran medida producto de la conducta individual, entonces Confucio concentra su atención en la posibilidad de lograr un comportamiento personal que pueda ser a la vez simiente y fruto de la armonía colectiva. Por tanto, sus meditaciones versarán sobre la rectitud de la conducta moral. Y la conducta moral que tiene la aprobación del sabio es aquella que no se aleja del justo medio, que tiene su centro en el deber ser (aprendido socialmente mediante la obediencia de las costumbres), y que procede con moderación y comedimiento. “Los antiguos príncipes que deseaban desenvolver [...] el principio [...] de la razón, se aplicaban a gobernar bien sus reinos. Los que deseaban gobernar bien sus reinos, se aplicaban primero a ordenar bien sus familias, los que deseaban gobernar bien sus familias se aplicaban primero a enmendarse [...]”. (Confucio, 2009: 30)

La deducción lógica de Confucio se origina en la premisa que se encuentra en la actividad cabal del gobernante, como funcionario responsable, al que corresponde el respeto de sus súbditos. El concepto idóneo del dirigente político es el que hace referencia al que se preocupa por sus súbditos y les tiene verdadero afecto. En tanto que líder, el gobernante se convierte en ejemplo de dedicación y empeño para sus gobernados, quienes –siguiendo el modelo del dirigente– a su vez intentarán cumplir sus actividades con responsabilidad. De esta manera tenemos un camino de príncipe a súbditos que podrá ser la vía expedita a una idónea funcionalidad social. Pero existe también el camino contrario, el que inicia por el cambio individual y se propaga socialmente. Esto lleva a un proceso de autocorrección como segunda vía, para ser ejemplo de familiares y amigos, lo cual también podrá generar un cambio general. La conclusión es el encauzamiento moral dirigido hacia fines virtuosos, lo cual significa tener como objetivo las buenas intenciones, para lo cual se requiere el conocimiento de los principios de la moralidad. “El perfeccionamiento de sí mismo es la base fundamental de todo desenvolvimiento moral”. (Confucio, 2009: 31)

Para Confucio –como para los griegos– hay una correlación muy clara entre lo individual, lo social y lo político. Así, un gobierno floreciente debe su desarrollo al óptimo desenvolvimiento de pueblo, y éste a su vez es resultado del afortunado crecimiento individual de cada uno de sus habitantes. Tales reflexiones llevan a Confucio a considerar que lo importante es el cumplimiento cabal de los principios morales en cada uno de los individuos, para inducir y lograr un comportamiento social propicio, que derive en una colectividad organizada noblemente.

Cabe insistir en la articulación fundamental concebida entre el cosmos universal, el orden social y la moderación humana. Si bien el orden cósmico representa una realidad dada, el orden social puede ser conquistado a partir del perfeccionamiento moral de los ciudadanos, que se logra con base en la educación. Por lo tanto, el punto de partida es la búsqueda de seres superiores (la superioridad para Confucio se basa en un comportamiento moral ejemplar). Seres que por convicción realicen acciones nobles. “El hombre superior, en todas las circunstancias de la vida, está exento de prejuicios y de obstinación; no se guía sino por la justicia”. (Confucio, 2009: 131)

En esta visión totalizadora de Confucio, lo que encontramos es que la conducta moral se asume como resultado, pero también y necesariamente como premisa y como principio de una armonía global. Por ello nuestro autor estaba tan interesado en convertirse en consejero de dirigentes políticos, porque partía de la idea de que el poder no debía ser ejercido como un privilegio sino como un deber, por lo que las relaciones súbdito-emperador se convertirían en conexiones cuasi filiales, en las que el monarca puede ser ante su pueblo una especie de padre comprensivo –y sobre todo un líder–, cuya una conducta ejemplar se procura imitar, y a quien sigue su pueblo, que como conjunto de hijos obedientes lo venera.

En la China actual existe una tradición secular e incólume de respeto reverente de los hijos hacia los padres. La idea básica que es definitivamente confuciana es honrar a los progenitores con un comportamiento intachable, que sea en vida orgullo y de manera póstuma honor

ancestral. Porque lo que se forma con una conducta no es sólo una biografía particular, sino genealógicamente una historia familiar.

El camino del perfeccionamiento moral seguirá la ruta del conocimiento, con una bifurcación: el conocimiento como auto-análisis, como examen del yo, y la acumulación de conocimientos, dividida a su vez en acopio de información y minuciosa, prolija, profunda reflexión sobre la misma, que por supuesto encuentra en la meditación su preciso dominio. La consecuencia de esta vía es la conversión de la erudición en sabiduría.

Para Confucio el estudio es más importante que la meditación, porque se cavila acerca de lo que se ha aprendido. Pero el conocimiento sin reflexión se convierte en indagación infructuosa. Ambos procesos deben unirse: el conocimiento y la deliberación. El resultado es un aprendizaje continuo en una persona que no sólo es inteligente, sino que tiene la disposición hacia el saber; que ama la verdad profundamente y que se complace en su investigación. De este aprendizaje surgirá un conocimiento en constante ampliación, en el ejercicio del cual la meditación seguirá las pautas del discernimiento y de la disquisición.

Ahora bien, en tanto que la trayectoria social en gran medida es producto de la conducta individual, entonces, Confucio concentra su atención en la posibilidad de lograr un comportamiento personal que pueda ser a la vez simiente y fruto de la armonía colectiva. Si el equilibrio empieza por uno mismo, entonces se transmitirá de padres a hijos hasta crear un concierto familiar que a la vez será comunicado socialmente. En paralelo, según el sabio chino existe una vertical transferencia del equilibrio, desde el gobernante hacia sus gobernados, como tácito convenio de paz social. Este mismo principio de la actuación propicia en los seres humanos y de excelencia en los políticos para la consecución de una comunidad perfecta, se encuentra en la obra de Platón, *La República*, como sociedad utópica. Si pensamos en una colectividad formada por seres racionales, en la que cada uno cumple su función con eficiencia y dedicación, tendríamos evidentemente colectividades y sociedades idóneas.

En tanto que la sociedad honorable de Confucio se forma de gobernantes de noble comportamiento y de gobernados de conducta irreprochable, entonces habrá una doble transmisión de vasos comunicantes

paralelos, del soberano hacia un pueblo que asume súbditos respetables, y del pueblo hacia un gobernante al que debe homenaje. Pero desde la cima del poder, hasta el más humilde servidor, Confucio insiste en la necesidad de una conducta digna; por tanto, sus reflexiones versarán sobre la rectitud de la conducta moral. Y la conducta moral que tiene la aprobación del sabio es aquella que no se aleja del justo medio, que tiene su centro en el deber ser (aprendido socialmente por la vía de la obediencia de las costumbres) y que procede con moderación y comedimiento. Los excesos son merecedores de crítica, en tanto que la circunspección es alabada. Los abusos y el desenfreno son inaceptables. “El hombre de virtud superior, persevera invariablemente en el justo medio”. (Confucio, 2009: 65)

Para Confucio lo más importante es el conocimiento de sí mismo, por el camino del auto-análisis y la reflexión. En la medida en que puedo realizar una indagación acerca de mi persona, puedo llegar a profundizar en mi interior. La finalidad es lograr el conocimiento de mis debilidades, de mis alcances y, desde luego, de mis potencialidades. Todo esto para el control de mi espíritu, para la represión de la soberbia, para no permitirme acciones indignas o deshonrosas. Y el resultado será, justamente, la posibilidad de imprimir un sentido racional hacia mi propia conducta, que por supuesto es la vía que se somete al deber ser. “El hombre superior vela sobre las inspiraciones secretas de su conciencia”. (Confucio, 2009: 156)

Ahora bien, el deber ser es un concepto que Confucio trata y asume como algo dado, sin mayor reflexión ni profundización, pero ‘el deber ser’ constituye un tema fundamental en el estudio de la Ética. Una de las teorías éticas más importantes en la historia de la Filosofía es la que formula Immanuel Kant en *La Crítica de la Razón Pura*, donde afirma que ‘el deber ser’ es el “imperativo categórico”, una intención de cumplir con el deber sin ningún otro propósito que el motivo racional de hacer lo que se debe cuando se debe. Lo importante para Kant en el imperativo categórico son dos consideraciones básicas: la primera es la llamada regla de oro de la ética, que Confucio resume así: “No hagas a los demás lo que no quieras para ti”. La segunda es la siguiente: “obra de tal

manera que puedas convertirte en ejemplo de tus contemporáneos”. Y justamente Confucio se refiere también a que la conducta del hombre superior debe ser una conducta ejemplar. “[...] lo que no deseamos que nos hagan, no lo hagamos a los demás”. (Confucio, 2009: 208)

Pero si Confucio no trata la categoría del ‘deber ser’ como problema, y se refiere a ello como algo dado, es porque el ‘deber ser’ significa para nuestro sabio el acatamiento de lo que se llama “ethos histórico”, al ethos histórico chino que se constituye en este estilo de vida, esta manera de actuar en la cotidianidad y en los momentos cruciales, la manera de relacionarse con los demás, lo que llamaríamos una idiosincrasia secular y lo que Confucio entiende por “propiedad”. (Bolívar, 2011: 12)

El deber ser confuciano se rebela entonces como un deber ser social, un deber ser consagrado a un pasado glorioso y heredado como tradición. Un deber ser basado en costumbres milenarias, que según Confucio no es arcaico, sino que preserva en el tiempo la grandeza de China. Para algunos postmodernos, el acatamiento de las costumbres significa la reiteración obcecada de los mismos errores. Para el escritor ruso: Puchkin: “La costumbre nos es concedida por los dioses para suplir la dicha.” (1967: 69)

Para Karel Kosík, el mundo de la pseudo concreción está plagado de acciones enajenadas que se siguen por hábito, que se originan en un conocimiento unilateral y atemporal de la realidad, pero que implican un contexto cómodo, una zona de familiaridad, y pasiva confianza. “La práctica utilitaria y el sentido común correspondiente ponen a los hombres en condiciones de orientarse en el mundo, de familiarizarse con las cosas y manejarlas, pero no les proporciona una comprensión de las cosas y de la realidad”. (Kosík, 1964: 26)

Por su parte, Confucio, siguiendo la visión totalizadora, concibe al ser humano como ser integral. A su juicio, existe un indisoluble vínculo entre la acción y el pensamiento. Por tanto, para un ser educado, la conducta digna es una consecuencia casi lógica; para un ser superior el comportamiento noble es parte de su naturaleza, porque en dicho ser se unen la brillantez de la inteligencia, el hábito del estudio y la acción bondadosa. Recuérdese que también para Sócrates el sabio es el virtuoso,

y el vicio se deriva de la ignorancia. “El hombre que no tiene un corazón misericordioso y compasivo no es un hombre, [...] el que no posee el sentimiento de lo verdadero y lo falso, de lo justo y de lo injusto, no es un hombre”. (Confucio, s/a: 299)

Para Confucio no existe un escrutinio respecto a la coherencia moral, que es parte del estudio de Ética, en la medida en que no existe una investigación como reflexión filosófica acerca de la moral. La compilación de las enseñanzas del maestro por parte de sus discípulos, así como los escritos de éstos, forman un tratado de moralidad. Pero por supuesto en tales escritos existe la impronta de valiosísimas simientes que se transmitirán y desarrollarán en la filosofía griega, fundamentalmente en la filosofía de la moral o del conocimiento de la moral, o en lo que se ha dado en llamar Ética.

De modo casi visionario, para lo que ocurrirá siglos después en la historia de la humanidad a fines de la Edad Media, cuando el hombre cambia el centro de su indagación de Dios al hombre a partir del humanismo, y posteriormente convierte a la razón en centro de la problemática humana, a partir de la Ilustración. Confucio concentra toda la problemática de la armonía colectiva en la actuación racional de los ciudadanos, de ahí la importancia de la moral. El camino del perfeccionamiento se inicia en la infancia, con una educación adecuada, y se desarrolla con el paso del tiempo. Repetimos que el maestro concede mayor importancia al estudio que a la meditación, pero considera que el conocimiento debe ser apropiado mediante la lectura y la deliberación.

De modo paulatino el hombre irá aprendiendo y construyendo un conocimiento sólido acerca del mundo, pero la meditación formará parte de un esfuerzo constante por la comprensión de la realidad. El estudio requiere retraimiento y soledad, pero también un ambiente sosegado y una paz espiritual. Su conducta será resultado de sus indagaciones, por lo tanto, a un ser reflexivo corresponden acciones racionales. El sujeto está convencido de la necesidad de pensar previamente a la actuación, y así logrará un auto-dominio, una continencia en el quehacer cotidiano, que no permitirá excesos, y logrará un comportamiento sensato a partir de un pensamiento recto. Lo importante será “[...] conocer el fin

de nuestras acciones para alcanzar la perfección”. (Confucio, s/a: 30)
 El perfeccionamiento moral será entonces la senda a seguir, recomendada para todos los niveles jerárquicos y para todas las clases sociales. “Desde el más noble hasta el más humilde, todos los hombres tienen necesidad de mejorar y corregir su propio ser”. (Confucio, s/a: 31)

Pero en la medida en que son las decisiones las que guían las acciones, en tanto más se regulen éstas últimas con la meditación y la reflexión (frutos del conocimiento), más cerca de la perfección estarán los actos morales.

Con lo cual concluimos que para Confucio el desarrollo humano será tanto más encomiable cuanto más se acompañe del pensamiento, que será la práctica constante de un camino iniciado por la educación. De ahí que este quehacer social tenga una importancia fundamental en la conformación del desarrollo humano y la configuración de una boyante comunidad social.

La mediación para lograr el perfeccionamiento moral es la práctica de la reflexión, la moderación, la templanza y la rectitud. Todas estas cualidades se relacionan de manera directa con el deber ser, que si bien no existe en Confucio como propuesta básica a discernir, sí se encuentra como presupuesto, en el postulado de que cada quien debe hacer lo que le corresponde, de acuerdo a su posición social y de acuerdo al trabajo que ocupe. “La virtud en un buen gobierno, se difunde como un río [...]”. (Confucio, s/a: 287)

Es pues el auto-conocimiento el que resulta fundamento y guía, presupuesto y fruto, de una reflexión profunda y sistemática, el camino del perfeccionamiento moral.

En la medida en que me conozco, en esa medida puedo auto-apreciarme como un pensamiento precursor del amor propio, que en la actualidad se conoce como la auto-estima. En esa medida también y en forma gradual aprenderé a respetarme, y el auto respeto será un motivo para actuar con propiedad; es decir realizar la labor que me corresponde, de acuerdo al deber ser, lo cual incluye la sujeción a las costumbres. Yo no puedo faltar a mis deberes porque esto significa una falta de respeto a mi persona. No puedo tampoco dañar a los demás, porque en la medida

en que afecto a otro me lastimo a mí mismo. No se trata de un canon de mala acción y del *mea-culpa* de orden cristiano o de Karma hindú. Se trata de algo por completo diferente, el autoconocimiento me revela como ser humano valioso en un camino de perfeccionamiento: si cometo una mala acción me decepciono a mí mismo. Para preservar mi armonía espiritual la primera persona a la que debo satisfacción es a mí mismo. Si la armonía empieza por mí, yo debo estar orgulloso de mí mismo, de mi actuación, y sólo puedo tener la satisfacción de cumplir con mi deber. Entonces yo viviré en dulce y apacible calma porque ante todo he cumplido precisamente con lo que yo espero de mí. Nos referimos a un proverbio chino que reza: “Tu haz lo que tengas que hacer”. Confucio, en su tratado de la moralidad, ha captado el ethos histórico chino, “[...] ethos histórico. Descrito como una estrategia de construcción del mundo de la vida, que enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada”, (Bolívar, 2011: 12). Según Confucio: “El que se entrega al estudio de la verdad y el bien y se aplica a él con perseverancia, ¿no experimenta una satisfacción profunda?”. (Confucio, s/a: 113)

Para Kant, la realización de un deber moral implica la disposición efectiva de ánimo y el sentido que le damos, como la buena intención. Si en la ejecución de mi actuación existe alguna contingencia y los resultados son negativos, lo importante es la pureza de la intención. Asimismo, para Confucio lo fundamental es la acción que se lleva a cabo sin otro fin que cumplir con el deber. “Practicad la virtud de humanidad como un deber, y no la abandonéis nunca [...]”. (Confucio, s/a: 210)

En la medida en que me aprecio y me respeto seré incapaz de dañar al otro, la circunstancia que lo convierte en lógico es la propia argumentación de Sócrates en el enunciado categórico de que es preferible recibir una injusticia que realizarla. Invoquemos el postulado Socrático “Conócete a ti mismo”. Justamente porque me respeto soy incapaz de obrar injustamente, porque el daño cometido a los demás me afecta de modo personal. Sólo un enfermo se permite obrar de modo indebido, por lo tanto, y en tanto me respeto, seré incapaz de abusar de los demás, porque estoy en ese momento abusando de mí mismo, al permitirme

una acción indebida. La idea del autoconocimiento, es la posibilidad de lograr un autodomínio. Yo no seré capaz de tratar de dominar a los demás, porque finalmente a la única persona que tengo derecho a dominar es a mí mismo. Por el contrario, trataré de bloquear mis instintos de avasallamiento del otro en el más puro objetivo de respetarlo, y con ello lograré el respeto a mí mismo, y con ello el respeto a mi familia, a mis ancestros y a la población en la que habito o a la población que me circunda. Un autodomínio que se convierte en una ventaja para la felicidad del ser humano y para la posibilidad de afectuosa convivencia. Finalmente, lo importante es lograr la cordialidad entre la población y la integración del tejido social.

La auto-exigencia a las propias acciones, así como la tolerancia hacia las fallas de los otros dará lugar a una moderación y a conducta imperturbable, ya que todo se tiene acotado a un control racional. El conocimiento de sí mismo da lugar a una comprensión que decanta en la comprensión del otro, de todos los demás. No sólo significa una posibilidad de comunicación social, sino también de relaciones sociales armoniosas. En efecto, cinco siglos antes de la aparición del cristianismo, Confucio afirma que es preciso amar al prójimo como a uno mismo: “La doctrina consiste en poseer la rectitud de corazón y amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos”. (Confucio, s/a: 131)

Lo importante es la capacidad de autocontrol, que surge de un auto conocimiento. Podemos entender que esta posibilidad de autoconocimiento es una opción precursora de lo que posteriormente en Sócrates será la consigna filosófica de “conócete a ti mismo”. Por los mismos motivos básicos, por una reflexión que aliente el comportamiento más reflexivo, y por tanto las acciones más nobles, lo que sin saber Confucio estaba cimentando es nada menos que lo que después será en filosofía, y en psicología la posibilidad de la introspección, de un auto análisis, de un conocimiento profundo y sistemático del propio sujeto que lo lleve del reflejo del espejo a las ventanas de la comprensión de los demás.

Se trata, entonces, de llevar a cabo el nivel de la comunicación hasta el extremo de la comprensión, de una empatía que signifique entender

al otro, identificarse con él, y compartir sus sentimientos, en suma, de compadecerlo, de sentir con él. Por eso se puede ser riguroso consigo mismo, pero indulgente con los demás. La consecución de una relación social que tenga éstas características será necesariamente idónea. Por otro lado, el autoconocimiento también va a generar la construcción de un individuo más racional y más integral, y si esto es llevado a nivel de comunidad, generará una *polis* de miembros racionales, y dado que el hombre es el constructor de su propia historia, de una nueva sociedad, donde el sujeto social pueda vivir de modo más pleno y feliz.

Bibliografía

- Confucio.s/a. *Los cuatro libros*. En: <<https://es.scribd.com/doc/27155570/Los-cuatro-libros-clasicos-de-Confucio>>.
- Confucio. 2009. *Los cuatro libros*. México: Ed. Bervera.
- Echeverría, Bolívar. 2011. *La modernidad de lo Barroco*. México: Era.
- Gómez, Pérez, Marco Antonio. 2005. *Confucio*. México: Grupo Editorial Tomo.
- Hobbes, Thomas. 1984. *El Leviathan*. Madrid: Ed. Sarpe.
- Kosík, Karel. 1964. *Dialéctica de lo concreto*. México: Ed. Grijalbo.
- Locke, John. 1973. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Ed. Aguilar.
- Marcuse, Herbert. 1981. *El hombre unidimensional*. México: Joaquín Mortíz.
- Pushkin, Aleksandr, S. 1967. *Eugenio Onieguin*. Madrid: Ed. Aguilar.
- Strathern, Paul. 2004. *Confucio en 90 minutos*. México: Siglo XXI.

Sección 2

Lengua y la literatura



Reflexiones en torno a la simplificación de la escritura china

Pablo Rodríguez Durán

Introducción

La familia sino-tibetana engloba centenares de lenguas comprendidas en una extensa área geográfica que va de China, pasa por India y los Himalayas y se extiende hasta el sudeste asiático peninsular. El número de ramas y hojas que tiene el árbol genealógico de esta familia lingüística depende de la perspectiva con la que se estudie, pues según los filólogos chinos se engloban algunas lenguas que la etnolingüística occidental considera sólo cercanas por vocabulario, pero no relacionadas con la familia por sus características intrínsecas.

En específico las lenguas siníticas –llámense dialectos o idiomas– cuentan de igual manera con numerosas ramificaciones, cuyas variaciones fonéticas entre una y otra región las hacen mutuamente incomprensibles desde la lengua hablada, pero no desde la escrita. El factor de cohesión en el caso del chino, desde tiempos remotos, ha sido una única escritura para una multiplicidad de hablas. Si bien las características fonológicas, léxicas y gramaticales del chino hablado –como es natural– han sufrido modificaciones con el paso del tiempo, el longevo carácter chino en su “naturaleza” ha permanecido incólume.

Producto del influjo occidental en la concepción de la lengua y el pensamiento, en la segunda mitad del siglo xx se inicia la labor de

reformular la escritura china con el fin último de hacerla más accesible a las masas. Las palabras de Mao Zedong en 1942 resumen con claridad el objetivo de las reformas: “文字必須改革，要走世界文字共同的拼音方向。”¹

El proyecto de fonetización de la escritura china estuvo a cargo de una serie de comités especializados, creados en específico para tal propósito y contaron con el protagonismo de líderes de la talla de Zhou Enlai y literatos del talante de Mao Dun. Para lograr este objetivo de una manera paulatina y razonable, el primer paso consistió en simplificar la escritura de manera gradual, en este caso con la reducción del número de trazos en los caracteres. Así, en 1956 se publicó la primera “tabla general de caracteres simplificados” 简化字总表 *jianhuaazi zongbiao*. En 1975 se hizo el borrador de una segunda tabla de caracteres simplificados, que fue publicada en 1978. De haber continuado por esa senda, los caracteres chinos habrían desaparecido de la vida cotidiana de China continental. Sin embargo, en 1986, durante la “Segunda Conferencia Nacional de Trabajos sobre el Lenguaje”, se abandonó el rumbo hacia el alfabeto. Sobreviven los milenarios caracteres, pero las reformas dejan como resultado una escritura a medio camino entre su forma tradicional y su versión fonética.

Finalmente, dado que los métodos que se llevaron a cabo para simplificar no fueron uniformes, el resultado ha recibido numerosas críticas. En este ensayo, más que unir mi voz a las críticas o alzarla en apología de las reformas, propongo reflexionar en torno a las causas que llevaron a la simplificación como una ventana para una mejor comprensión del funcionamiento de la escritura china.

1 “wenzǐ bǐxū gǎigē, yào zǒu shìjiè wenzǐ gòngtóng de pīnyīn fāngxiàng”. “La escritura debe reformarse; ha de tomar el rumbo fonético que han seguido todas las demás escrituras del mundo”. La traducción es propia.

1. Creación de la escritura según la tradición china

Desde tiempos remotos, la humanidad se ha valido de diversos medios para comunicarse de una manera distinta a la oral: una roca sobre un montículo puede indicar que hay una persona muerta; una rama colocada en cierto lugar puede indicar una dirección o una empalizada de piedras puede dar cuenta de propiedad. Según la tradición china, podemos identificar tres momentos de evolución en la expresión de las ideas: el primero, de tiempos muy antiguos, fue un método para registrar eventos basado en la formación de nudos sobre cuerdas que los chinos llamaban 結繩 *jiesheng* (literalmente “anudar sogas”) (Ramírez Ballerín, 2004: 64).² El segundo es la creación de los ocho trigramas 八卦 *bagua*, atribuidos a Fuxi 伏羲, (S. XXVIII aec), sobre los que se basa toda la cosmovisión del 易經 *yijing*, el “clásico de las mutaciones”. El tercer momento, el más relevante para nuestros efectos, es la llamada “invención” de la escritura, que se atribuye a 倉頡 *Cangjie*, escriba del semi-mítico emperador Amarillo 黃帝 *Huandgi*. El escriba, dice la historia, fue un personaje con cuatro ojos, quien a partir de la observación de las constelaciones, de las plumas de las aves y de las huellas de las bestias creó los primeros pictogramas.

Según la arqueología científica, la primera prueba contundente de un sistema de escritura integral (pues al ser *integral* es válido llamarlo escritura) son los 甲骨文 *jiaguwen*,³ caracteres inscritos en huesos de animales y caparazones de tortuga de uso oracular que datan de fines de la dinastía 商 *Shang* (1765-1122). Las vasijas de barro provenientes de la cultura 仰韶 *Yangshao*, durante el neolítico, son hallazgos arqueológicos que invitan a pensar que esta escritura ya existía alrededor del 4000 a. e. c., más debido a la escasez de registros contundentes, toda afirmación

-
2. Otras culturas indígenas de la región andina, como la quechua, emplearon este mismo método de anudación, al que llamaron “quipo”, para llevar las cuentas.
 3. Caparazones de tortuga (龜甲 *guijia*) o en huesos de “bestias” (獸骨 *shougu*).

científica es sólo aproximada (Ramírez Ballarín, 2004: 66-67).⁴ En cualquier caso, a partir de la fecha aceptada por la arqueología como el primer momento de los 甲骨文 *jiaguwen*, y durante los próximos trece o catorce siglos, coexisten varias grafías de un mismo carácter, y no será sino hasta la efímera dinastía 秦 *Qin* (221-207) cuando el primer emperador, mejor conocido como 秦始皇 *Qinshihuang*, junto con el imperio, unificaría la escritura. Muchos afirman que ésta fue la primera “simplificación” de los caracteres, pero en realidad más que una simplificación de los componentes internos del carácter (como sí sucedió en la segunda mitad del siglo XX), se trató de una reducción de las muchas grafías coexistentes. Así, aunque muchos caracteres desaparecieron, los que subsistieron no sufrieron modificación interna.

2. Evolución gráfica y caligrafía

Hablar de evolución en la escritura china no se refiere tanto a la modificación de los componentes de un carácter, como a la evolución en la *forma* de escribirlo. Caligrafía, *lato sensu*, se refiere a un grupo de palabras, en cualquier idioma, escritas a mano y continentes del pensamiento humano. Pocas veces se hace uso de esta palabra para expresar el arte subyacente en ella. En China es, en sí misma, un arte, y en cierto sentido, el elemento más importante en todas las ramificaciones de éste. Al estudiar la caligrafía puede entreverse la fuente primigenia del carácter como expresión del pensamiento humano y también como vehículo para apreciar visualmente la belleza de este pensamiento. La evolución de la caligrafía en China tuvo un considerable impacto en términos instrumentales y superficiales (literalmente superficiales: la capacidad de determinar del instrumento de la superficie de escritura).

4. Las discusiones arqueológicas están lejos de llegar a un punto de común acuerdo. El profesor Liu Zhiyi relaciona los primeros caracteres chinos con los de la nación *yi* 彝 hace unos 9000 años, e investigadores del instituto de arqueología de Huadong afirman haber hallado en *Juxian* 莒县, en la provincia de *Shandong* 山東 un ánfora con pictogramas que datan de 2800 a. e. c.

En cuanto a la superficie, primero se escribió sobre caparzones o huesos.⁵ Desde finales de *Shang* y hasta finales de la dinastía 周 *Zhou* (1122-249 a. c.), el siguiente estilo del que se tienen registros se denomina *jinwen* 金文 (caracteres tallados en metal) o *zhongdingwen* 鐘鼎文 (tallados en campanas o vasijas rituales, verosímilmente relacionadas con el antiquísimo culto a los ancestros). En el nombre los diferencia la superficie y en el estilo el instrumento, que ya no era un cuchillo, como en *jiaguwen*, sino un cincel. Así, los primeros caracteres se hicieron *con* bastoncillos de madera, piedras puntiagudas, cuchillos de jade, *sobre* huesos, bronce y cerámica. El empleo de nuevos soportes permite la evolución del instrumento y el último eslabón de este proceso de perfeccionamiento es la invención del pincel, de la tinta y del papel (Ramírez Ballerín, 2004: 67).⁶

Durante la época de “Primavera y Otoño” 春秋 *chunqiu* (770 - 446) un escriba de la corte del Rey *Xuan* 宣, llamado *Zhou* 籀 invento un nuevo estilo que denominó 大篆 *dazhou* o “gran sello”. *Lisi* 李斯, el primer ministro del emperador *Qinshihuang*, creó el *Xiaozhuan* 小篆 o “pequeño sello”. *Lisi* promulgó su reforma en el edicto 罷其不與秦文合者 *baqibuyuqinwenhezhe*. “Supresión de los no acordes a la escritura de *Qin*” por la redacción puede referirse a las otras grafías o a los infractores, pues cabe agregar que los castigos por desobediencia al edicto podían llegar hasta la pena de muerte (Yee, 1973: 58).

Posteriormente un personaje llamado 程邈 *Cheng Miao* tuvo el desatino de ofender a *Qinshihuang*, razón por la cual fue encarcelado en la prisión de *Yunyang* 雲陽. Durante su encierro se dedicó a crear un nuevo estilo de escritura y al cabo de una década produjo unos tres mil caracteres en el estilo que hoy se conoce como *Lishu* 隸書 (estilo oficial o del escriba). Gracias a tal invención, liberaron a *Cheng Miao* y su estilo se adoptó casi universalmente para efectos oficiales, pues era mucho más



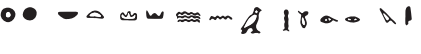
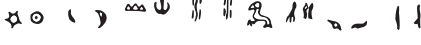
5 En pocas palabras se tallaban en la parte plana del hueso una serie de caracteres haciendo una pregunta alternativa y unos orificios o muescas del otro lado. Al aplicar un hierro candente, los huesos se resquebrajaban por la cara de la pregunta y el adivino interpretaba la posición de las grietas en relación con los caracteres. Para mayor profundidad ver Keightley, 1997: 15-55.

6 Para la teoría de la determinación del instrumento ver Shouhui Zhao y Baldauf Jr., 2008.

práctico que el estilo de “sello pequeño”. Para el período de la dinastía *Han*, el *Lishu* se había oficializado (Yee, 1973: 59-60).

La posterior evolución de los caracteres chinos se relaciona de manera íntima con la caligrafía, mas no con el contenido ni con el concepto dentro de ellos. Únicamente con la expresión. Las siguientes tres “etapas” son 1) *kaishu* 楷書 “escritura regular” empleada a partir de la dinastía de *Han* occidental 西漢 (206 ac -24) y desarrollada en *Han* oriental 東漢, *Wei* 魏 y *Jin* 晉. Los caracteres conservan rasgos característicos de *Lishu*, pero con una forma cuadrada particular. Hoy día son bastante empleados en tipografía.; 2) *Xingshu* 行書 “escritura andante”, es un estilo manuscrito habitual para redactar cartas, apuntes y demás, y 3) *caoshu* 草書, o “escritura herbácea”, cuyo extremo es la variante *kuangcao* 狂草, “escritura demente”, que suele ser empleada por expertos calígrafos y es ciertamente ilegible para el ojo no entrenado, incluso de un chino. Es un estilo que rompe con todo tipo de cuadratura, pero si bien se eliminan trazos según la personalidad del autor, el carácter conceptualmente permanece impoluto.

Junto a la teoría de la capacidad de determinar del instrumento se encuentra la teoría de las fases evolutivas de la escritura, según la cual todas las lenguas civilizadas –considera H. Walter (1994), entre otros investigadores –han pasado por la pictografía, han transitado por la ideografía y han desembocado en la escritura fonética. Los sistemas en los que el signo refleja la pronunciación son, según esta concepción, formas *evolucionadas* a lo largo del tiempo de los sistemas pictográficos. De los primeros sistemas de escritura creados y empleados por las grandes civilizaciones de antaño, los únicos dos más antiguos que el chino son los jeroglíficos egipcios, nacidos en el valle del Nilo, y los caracteres cuneiformes del sumerio-acadio, con origen en Mesopotamia. Las semejanzas entre los antiguos jeroglíficos, el babilonio arcaico y la escritura china sugieren o bien que hubo un influjo de una sobre otra (poco probable, aunque sugerido por algunos académicos) (Ball, 1913: 65), o bien que hubo un estadio común de escritura pictórica en los albores de la creación de la escritura de todos estos pueblos, como se puede apreciar en el siguiente gráfico (Yee, 1973: 23):

<p>Ancient Babylonian: sun house hand comb bird</p>  <p>Ancient Chinese: sun house hand broom swallow</p> 	<p>Ancient Egyptian: sun moon mountain water eagle silk eye knife</p>  <p>Ancient Chinese: sun moon mountain water eagle silk eye knife</p> 
--	--

En algún punto de su historia, tanto glifos egipcios como caracteres cu-neiformes se tornaron escrituras fonéticas, lo cual ha llevado a pensar que las fases de la evolución en las grafías de los pueblos civilizados tienden naturalmente a la fonetización, y que la transformación del pictograma en abstracción fonética corresponde a las lenguas propias de las culturas “evolucionadas” (Walter, 1994: 65). ¿Qué sucede en el caso del chino?

3. Clasificación de los caracteres chinos.

Los caracteres chinos son el único sistema de escritura vigente en el que la relación del signo escrito como espejo de la pronunciación no es el método predominante en su conformación. La escritura china es un sistema que si bien no puede encasillarse en un único método de representación, ha terminado por aceptarse como “ideográfico”. Dice Henri Maspero “L’écriture chinoise [...] est du type que l’on appelle, d’un nom mal approprié, mais consacré par usage, écriture idéographique”. (Maspero, 1934: 58)⁷

Para lograr comprender en un grado básico cómo se componen los “caracteres”, el único nombre, por cierto muy limitado, para designar el variopinto género de la escritura china, valga remitirse al primer diccionario etimológico chino, obra de Xu Shen 許慎, llamado *shuowenjiezi* 說文解字, de alrededor del año 100 a. e. c. Las categorías *wen* y *zi* sirven como géneros para, en la primera, englobar a los pictogramas (象形 *xiangxing*) y a los caracteres indicativos (指事 *zhishi*), y en la segunda a los picto-fonogramas (形聲 *xingsheng*) y a los caracteres asociativos

⁷ “La escritura china [...] pertenece a una clase que llamamos, con un término equívoco pero consagrado por el uso, escritura ideográfica”. La traducción es propia.

(會意 *huiyi*). Adicionalmente menciona la “interpretación sucesiva” (轉注 *zhuanzhu*) y los “préstamos fonéticos” (假借 *jiajie*).

En seguida mostro el cuadro 1 con algunos ejemplos de cada uno:

Cuadro 1. Ejemplos de los diversos caracteres

Caracteres	文	Pictogramas: 羊 <i>yang</i> 龜 <i>gui</i> 馬 <i>ma</i> ; 山 <i>shan</i> 水 <i>shui</i> 木 <i>mu</i> ; 口 <i>kou</i> 耳 <i>er</i> 手 <i>shou</i> ; 人 <i>ren</i> 女 <i>nü</i> 子 <i>zi</i> (cabra, tortuga, caballo; montaña, agua, árbol; boca, oreja, mano; humano, mujer, niño)
		Indicativos: 一 <i>yi</i> 二 <i>er</i> 三 <i>san</i> ; 上 <i>shang</i> 下 <i>xia</i> 中 <i>zhong</i> (uno, dos, tres; arriba, abajo, centro)
	字	Picto-fonogramas: 嗎 <i>ma</i> 罵 <i>ma</i> 嗎 <i>ma</i> ; 飽 <i>bao</i> 抱 <i>pao</i> (pregunta alternativa, insultar, hormiga; llenar, abrazar, cañón)
		Asociativos: 休 <i>xiu</i> 明 <i>ming</i> 濫 <i>wen</i> 突 <i>tu</i> 見 <i>jian</i> 肺 <i>fei</i> (descansar, brillar, calidez, repentino, ver, pulmón)
	轉注	考 <i>kao</i> (proveniente de 老, un anciano con un bastón)
	假借	來 <i>lai</i> (originalmente una suerte de grano, que eventualmente devino en el verbo “venir” debido a su pronunciación)

Al simplificar ligeramente esta clasificación para incluirla en la teoría antes explicada, podemos ver las dos primeras aducidas fases evolutivas: 1) la pictografía: 人 humano 木 árbol 日 sol 月 luna; 2) la “ideografía” 休 árbol y humano: descansar; 明 sol y luna: brillar. Los llamados “picto-fonogramas” serían, según esta óptica, una transición entre el pictograma y el fonema, en donde una parte refleja el significado y la otra la pronunciación. Por ejemplo en 抱 *bao*, (abrazar) el radical de mano 扌 funge como la parte semántica y 包 *bao* sirve como indicador

aproximado de pronunciación.⁸ ¿Cómo se explica que la escritura china no hubiera llegado a la tercera etapa?

4. El derecho de las masas a reformar su escritura

Desde la óptica del marxismo, el desarrollo de la escritura china estuvo íntimamente ligado a los intereses de las clases dominantes por mantener a las clases oprimidas en la ignorancia. La clase dominante estaba compuesta por individuos dedicados su vida entera a memorizar un anacrónico e inverosímilmente difícil sistema de comunicación, pero incapaces de sostener una hoz y un martillo. Éstos vivían a costa de los verdaderos auténticos forjadores del lenguaje: las masas. Un artículo escrito en 1974 en la Facultad de Lenguas de Nanjing, e inspirado en un *slogan* que inventaron los trabajadores de la refinería Meisha, en la misma ciudad, lleva por título “Cangjie es las masas y las masas son Cang Jie”.⁹ Este ensayo hace una crítica a la teoría histórica de los héroes como forjadores de la historia en general, y en particular del “gran hombre” que dice la leyenda que inventó la escritura.

La línea argumental de este ensayo es la siguiente: los emperadores, oficiales y burócratas, mediante la creación de la imposible figura de un ser de cuatro ojos a quien habían de rendirle homenaje cada vez que se escribiera un carácter, se han llevado inmerecidamente el crédito que corresponde a las masas, que son las verdaderas creadoras del lenguaje. Según la interpretación de este artículo, la escritura china es mucho más antigua que Cang Jie, y los creadores fueron y siempre han sido las masas. Cang Jie no es más que una invención de las clases gobernantes para sojuzgar al pueblo creando una historia ilusoria. Enfocado en la

8 Es importante mencionar que aunque en algunos casos la línea es más sutil que en otros, habría que saber disgregar con precisión caracteres que quizás no son ni puramente uno y otro, tales como “confusión” 惑 *huo* (la alternativa de la mente), “abrazar” 抱 *bao* (envolver con los brazos), “venia” 躬 *gong* (arquar el cuerpo) o “estómago” 胃 *wei* (el arrozal de la carne, del cuerpo).

9 The Special Language Unit, Nanking University Language Department. “Cang Jie” menas the masses and the masses mean “Cang Jie”, en Peter Seybolt, J. y Kuei-Ke y Gragory Chiang, 1978: pp. 371-377.

simplificación, menciona que en la antigüedad se castigaba a quienes osaban simplificar los caracteres, pero bajo la guía de Mao y del Partido Comunista comienza una nueva historia en la que las masas reivindican su derecho a crear su propia escritura. Según esta línea, la fonetización sólo es resultado natural del derecho de las masas a reformar su escritura

5. Los movimientos para fonetizar los caracteres chinos

Si bien los intentos por fonetizar los caracteres chinos son muy anteriores a Marx, ningún proyecto ha sido tan serio como el que se sostuvo en China de 1949 a 1986. A manera de referencia, durante los primeros contactos con misioneros cristianos en China en los siglos XVI y XVII, misioneros jesuitas –entre ellos Mateo Ricci y Nicolas Trigault– transliteraron una serie de caracteres chinos. Trigault publicaría 西儒耳目資 *xiru ermu zi* “información oído-vista a los letrados de occidente”. Estos primeros esfuerzos hallarían eco en los propios chinos, y Fang Yi-chi, en una obra titulada 通雅 *tongya* propone reemplazar los milenarios caracteres por un alfabeto. Las guerras del opio, la dominación extranjera y los enfrentamientos con Japón a finales del siglo XIX llevarían en 1892 a Lu Chuangchang a publicar 切音新字 *qieyin xinzi*, y para 1911 había ya unas veinte propuestas distintas de métodos fonéticos para transliterar y fonetizar. En 1926 se publica el 國語羅馬字 *guoyuluomazi*, “caracteres latinos de la lengua nacional”, y éste llevaría a 瞿秋白 *Qu Qiubai* y colaboradores soviéticos a delinear un proyecto en Moscú, que culminaría con la aparición del *latinxua* en 1931, un alfabeto ideado para reemplazar de manera directa a los caracteres. En 1935, durante el régimen del Partido Nacionalista o 國民黨 *Guomindang* (GMD), se propondría una suerte de simplificación, la cual, sin pena ni gloria, pronto se olvidaría, quizás por el poco interés de la élite política del GMD en esta reforma.

6. La simplificación de los caracteres con miras a la fonetización

El Partido Comunista, 共產黨 *gongchandang*, por el contrario, veía la reforma de la escritura con suma seriedad. Tan sólo diez días después del triunfo de la Revolución Comunista el 1 de octubre de 1949, se conformó la “Asociación para la reforma de la escritura”. Para 1952 ya era un órgano directamente supervisado por el Consejo de Estado, y en 1955 un Subcomité del “Comité de investigación del lenguaje escrito chino” presentó seis alfabetos como propuesta para la fonetización. Cuatro venían de los ideogramas (similar a los silabarios japoneses), uno del cirílico y uno del alfabeto latino. Finalmente, por su universalidad, por no dañar el patriotismo chino (como podría haberlo hecho el cirílico o los *kanas* japoneses) y por provenir de una herencia común a todos se elige el alfabeto latino para reemplazar los caracteres.¹⁰ Como parte del proceso de fonetización, este mismo Comité, que contó con la participación de más de doscientas mil personas de diferentes círculos, se dio a la tarea de hacer un borrador de caracteres simplificados. En 1955 se llevó a cabo el “Primer Congreso Nacional para la Reforma de la Escritura”, y el primer borrador para caracteres simplificados vio la luz, promulgado también por el Consejo de Estado. En éste se establecían nuevas formas normativas para 544 caracteres (29 abolidos, 515 simplificados) y 54 componentes de caracteres. Luego, en 1964, se publicó la “Lista general de caracteres simplificados”, 简化字总表 *jianhuazi zongbiao*, con 2 238 caracteres simplificados divididos en tres tablas.

10 En 1958 Zhou Enlai señaló que si el latín proviene del griego y éste del fenicio, y éste a su vez del egipcio, entonces el alfabeto latino, tal como los números arábigos, es de uso común de la humanidad y no privativo de una nación o clase social. Al largo plazo, dado que la tendencia de las escrituras en la historia de la humanidad es que todos los idiomas se fundan en uno solo, la apuesta fue promover el uso del alfabeto latino con miras a eventualmente reemplazar los caracteres chinos. Esto tiene sentido desde un punto de vista de ideología política, pues la dictadura del proletariado llevaría a la supresión de clases y al comunismo sin estados. Trasladado al punto de vista lingüístico, las lenguas de todas partes se acercarán hasta fundirse en una sola, creada por y para las masas. Chou En-lai “Current Tasks of Reforming the Written Language”. 1958. En: <http://pinyin.info/readings/zhou_enlai/zhou_enlai.html#n1>. Consultado en agosto de 2016.

Los métodos de simplificación han sido objeto de numerosas polémicas, pues es difícil encontrar una línea homogénea en su conformación. No sin razón 陳夢家 Chen Mengjia, un connotado filólogo y académico, en un discurso pronunciado ante el Comité de Reforma de la Escritura, en marzo de 1957, en pocas palabras comentó que concordaba con la simplificación y aplaudía la noble intención de hacer la escritura más accesible a las masas. Sin embargo, sugirió un método más ponderado, y propuso a la vez derogar, rehacer y de nuevo publicar una simplificación con pilares más científicos. Por último, ante la aciaga perspectiva de perder tan antiquísima escritura, ruega al Comité replantear el rumbo de la fonetización. Chen Mengjia se suicidaría al inicio de la Revolución Cultural.

En efecto, es difícil hacer una clasificación completa de los métodos de simplificación. Uno de ellos, se argumenta, es la existencia previa de los caracteres reformados, sea porque desde antaño habían sido acuñados por las masas, tales como el mismo término para referirse a las “masas”, 众 *zhong*, o bien porque había una escritura caligráfica que reducía de modo considerable el número de trazos, como el caso de “oriente” *dong* (东, en lugar de 東) o “vehículo” *che* (车 en lugar de 車). Cabe mencionar que en el primer caso, en el carácter para “oriente” ya no puede verse el “sol” (日 *ri*) naciendo a través de las ramas de un árbol (木 *mu*), y en el caso de “vehículo” el pictograma deja de serlo. Otro de los criterios para simplificar se basó en la supresión de la parte “redundante” de un carácter, tal como es el caso de 面 *mian* (simplificado) para designar tanto a “cara” 面 como a “harina” 麵, aunque en el caso de harina el radical es “trigo” 麥 *mai*; o bien “Nube” 雲 *yun* (云 tras la simplificación), removiendo el radical de “lluvia” 雨 *yu*. Otros ejemplos de esto son: “Amor” 愛 *ai*, (爱 tras la simplificación), el cual ahora carece del radical de “corazón”; “Producir” 產 *chan* (产 tras la simplificación), al que se le suprimió el componente “nacer” 生 *sheng*; “Liderar” 導 *dao* (导 tras la simplificación) al que se le eliminó el *dao* 道, entendido como “camino” en este contexto; “electricidad” 電 *dian* (电 tras la simplificación) a las que se les suprimió el radical de “lluvia” 雨 *yu*; “Abrir” 開 *kai*

y “Cerrar” 關 *guan* (开 y 关 tras la reforma) quienes ahora carecen del radical de “puerta” 門 *men*.

Muchos ejemplos similares podrían continuar esta lista, pero sería ocioso para los efectos de este trabajo. Merecen mencionarse algunos contados ejemplos, cuyo método se basó más en la “creación ideográfica” (otros de los métodos empleados) que en su lucidez, y también merecen un aplauso casos como “lágrima” 泪 *lei* (agua y ojo) o “polvo” 尘 *chen* (pequeña tierra). Sin embargo, es importante no olvidar que todas estas modificaciones eran sólo una fase provisional, cuyo fin era la fonetización, y cuyo camino era la reducción en los trazos de los caracteres. Así lo describió Zhou Enlai en su discurso ante la Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino en 1958 sobre las tres tareas inmediatas del Partido Comunista en términos del lenguaje: la simplificación; la enseñanza y el esparcimiento del *putonghua*, y la creación de un alfabeto fonético.

7. El abandono del proyecto de fonetización

En 1978 el Consejo de Estado aprobó la segunda tabla de caracteres simplificados (abreviado en chino como *erjianzi* 二简字), misma que se publicó en los dos periódicos más importantes de China: 人民日报 *Renmin ribao* y 光明日报 *Guangming ribao*. Ante la promulgación, el célebre literato 茅盾 *Mao Dun*, como portavoz oficial del Partido Comunista, afirma que un paso más se ha dado en la simplificación, aun a pesar de la férrea oposición de la “banda de los cuatro” y de su despotismo cultural burgués, cuyo objetivo era privar a las masas del conocimiento de la lengua. Mao Dun menciona los grandes avances logrados en las postrimerías del vigésimo aniversario del discurso de Zhou Enlai acerca de las tareas principales en materia lingüística en 1958; resalta el camino correcto en dirección a la fonetización, y concluye aplaudiendo el fruto producto de los esfuerzos del Partido (Mao Dun, citado en Serruys, 1962: 381-382). Sin embargo, cuando la construcción hacia la transformación fonética parecía consolidarse, la Conferencia

Nacional de Trabajos Sobre el Lenguaje, llevada a cabo en 1986, descartó tanto la simplificación radical como la fonetización, y cedió el protagonismo a la *estandarización* como preocupación central en las políticas lingüísticas gubernamentales. La abrogación de la “Segunda tabla de caracteres simplificados” fue el punto final al intento por erradicar el carácter de la escritura china.

Conclusiones

La “teoría de las tres fases evolutivas” (pictografía, ideografía, escritura fonética) y la “teoría del carácter determinativo del instrumento” (de acuerdo al instrumento se modifica la forma de la escritura)¹¹ son fundamentales para comprender a qué se debieron los movimientos de simplificación y fonetización en la segunda mitad del siglo xx. Según la teoría de las tres fases evolutivas, todas las lenguas se han escrito primero en pictogramas, han pasado por una asociación de ideas a partir de éstos y han terminado, conforme las ideas se tornaron más abstractas, por condensar la escritura en un reflejo de la oralidad. Según esta interpretación, dado que la escritura china, contrario al egipcio y babilonio arcaicos, sí conserva el mismo carácter “ideográfico” planteado desde sus mismos albores, no es una lengua diríamos “superior”. Este estadio habla de una *evolución* en la escritura, estrechamente relacionada con la idea del “progreso”, en términos de civilización como concepto occidental. En China, a partir del triunfo de la revolución comunista y hasta 1986, la reforma de la escritura fue tarea central para el partido comunista y con las fases evolutivas como directriz, estas reformas apuntaban, en último término, a la fonetización del carácter chino.

En cuanto a la “capacidad de determinar del instrumento” podemos afirmar: no es lo mismo escribir con un cuchillo en un caparazón que con un cincel en un metal; tampoco con un pincel en un papel y, finalmente, con un teclado en un computador en la era digital. Haya sido

11 Para mayor detalle véase Zhao y Baldauf (2008).

por nostálgicos¹² o por sensatos, lo cierto es que en 1986 se da un viraje total a las políticas de planeación lingüística en la República Popular China. La fecha coincide con la introducción de la primera camada de computadores y aunque no se dice explícitamente, parece claro que las nuevas preocupaciones ya no son “simplificar” sino –quizás siguiendo a *Qinshihuang*, quien tenía muy claro el valor de la unidad (o muy oscuro el de la variedad) – “estandarizar” los caracteres.

Concuerdo con Chen Mengjia en un aspecto particular: la idea de simplificar una escritura es valiosa en sí misma, pero el método debe ser congruente con el funcionamiento de la escritura que se piensa reformar. Las reformas de simplificación llevadas a cabo de 1949 a 1986, con la noble intención de enseñar a leer y escribir a las masas, menoscabaron una escritura y la dejaron a medio camino entre su forma tradicional y su versión fonética. El mismo planteamiento de la escritura fonética como continente de ideas abstractas (y, por ende, más evolucionadas) rompe con la idea, enraizada en el alma de la cultura china, de la simplicidad como herramienta para explicar el mundo mediante el idioma. Así funciona el lenguaje, la filosofía y una cosmovisión a la que nunca le preocupó el génesis, el apocalipsis ni el verbo “ser”, inexistente en chino clásico. Los procesos de pensamiento según los cuales se construyó esta lengua no parten de la idea de sustancia, atributo y causalidad, sino de la relación entre los componentes en los caracteres; entre las palabras en lingüística y entre los humanos en ética (de ahí el concepto confuciano 仁 *ren*, compuesto por un ser humano y un dos). La visión del universo del chino parte de la concreción según la relación, no de la abstracción según la esencia.

Por último, el chino es un idioma altamente homófono y con más caracteres de los que un cerebro humano puede registrar en una vida. Tanto la escritura coreana, como la japonesa e incluso la vietnamita, otra escritas en caracteres chinos, llegaron a tornarse fonéticas (civilizadas

12 El respeto por la escritura china es tal, que desde la infancia se enseña a no romper ningún papel con caracteres escritos en él, razón por la cual en cada pequeño pueblo hay (o había) una pagoda para quemar este papel, en respeto a los caracteres, llamada 習字塔 *xizita* (Yee, 1973: 5).

dirían algunos), aunque aún conserven algunos caracteres chinos (como en el caso del japonés). Sin embargo, por las características intrínsecas del chino considero que este proyecto estaba destinado a un inefable fracaso, y que por fortuna terminó por abandonarse. Siempre he considerado ejemplificativo e ingenioso un pequeño escrito de Hu Shi, quien sólo con la sílaba *shi* escribió 92 caracteres conformando un cuento que transcribo y traduzco:

石室詩士施氏，嗜獅，誓食十獅。施氏時時適市視獅。
十時，適十獅適市。是時，適施氏適市。氏視是十獅，
恃矢勢，使是十獅逝世。氏拾是十獅屍，適石室。石室
濕，氏使侍拭石室。石室拭，氏始試食是十獅。食時，
始識是十獅，實十石獅屍。試釋是事。

TRADUCCIÓN: A un poeta de nombre Shi, quien vivía en un recinto de piedra, le gustaban los leones. Dado que juró comer diez leones, con frecuencia acudía al mercado a verlos. A las diez, justo diez leones llegaron al mercado, en este momento, Shi también llegó. Al ver estos diez leones, con la fuerza de su flecha Shi mató a los diez leones. Shi recogió los diez cadáveres de león y los llevó a su recinto de piedra. Pero éste estaba húmedo, así que Shi ordenó a los sirvientes limpiarlo. Shi intentó comenzar a comerse a estos diez leones, pero al hacerlo supo que estos diez leones en realidad eran diez cadáveres de leones de piedra. Veamos si Usted puede explicar esto.

Finalizo con un poema de tres caracteres para el que sobran los sonidos, basta seguir la trayectoria del carácter 日 “sol”. El poema dice: “El sol se eleva en el oriente”.

日東昇

Bibliografía

- Ball, C. J. 1913. *Chinese and Sumerian*. Londres: Oxford University Press.
- En-lai, Chou. “Current Tasks of Reforming the Written Language”. 1958. En: <http://pinyin.info/readings/zhou_enlai/zhou_enlai.html#n1>. Consultado en agosto de 2016.
- Chen, Maiping. 1994. “China’s Cultural Landscape after Mao”. 於, en Joakim Enwall (ed.), *Outstretched Leaves on his Bamboo Staff, Studies in Honour of Goran Malmqvist on his 70th Birthday*, 作者. Estocolmo: The Association of Oriental Studies.
- DeJohn, Francis. 1950. *Nationalism and Language Reform in China*. New Jersey: Princeton University Press.
- Keightley, N. David. 1997. “Shang Oracle-Bone inscriptions”. 於, en *New Sources of Early Chinese History*, 作者. Berkeley: Shaughnessy L. Edward, pp. 15-55.
- Maspero, Henri. 1934. *La langue chinoise*. París: Ancienne Librairie Furne, Boivin & Cie.
- Ramírez Ballarín, Laureano. 2004. *Manual de traducción chino-castellano*. Barcelona: Gedisa.
- Serruys L. M., Paul. 1962. *Survey of The Chinese Language Reform and the Anti-Illiteracy Movement in Communist China*. Berkeley, California: Center for Chinese Studies of the University of California.
- Seybolt, Peter, J. Kuei-Ke, Gregory Chiang. 1978. *Language Reform in China*. Nueva York: M. E. Sharpe, Dawson.
- The Special Language Unit, Nanking University Language Department. 1978. “Cang Jie” menas the masses and the masses mean “Cang Jie”. 於, en *Language Reform in China*, 作者: Chiang Seybolt, Gregory Kuei y Peter Ke. Nueva York: M. E. Sharpe, Dawson, pp. 371-377.
- Walter, H. 1994. *L’aventure des langues en Occident: leur origine, leur histoire, leur géographie*. París: Robert Laffont.
- Wang Hongyuan, 且 王 宏源. 1993. *Hanzi ziyuan rumen 汉字字愿入门*. Pekín: Sinolingua.

- Yee, Chiang. 1973. *Chinese Calligraphy: An Introduction to its Aesthetic and Technique*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Zhao Shouhui, 赵, y Richard Baldauf Jr. 2008. *Planning Chinese Characters: Reaction, Evolution or Revolution?* Dordrecht: Springer.

Aprender chino es aprender de uno mismo.

La importancia de la copresencia en la formación intercultural

Lourdes Cuéllar

Introducción

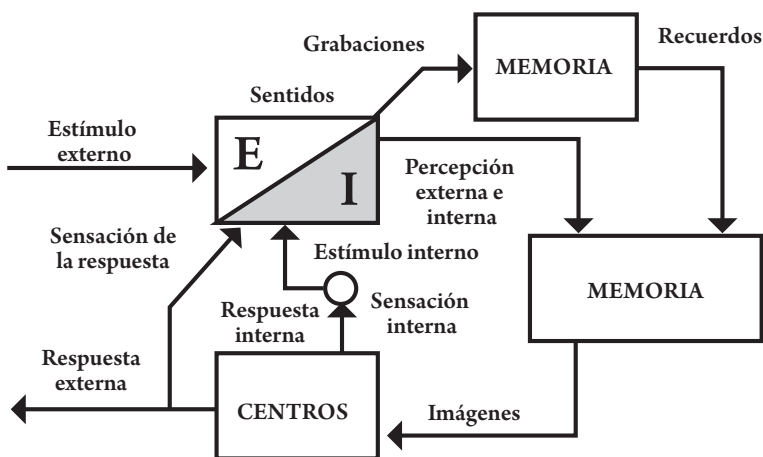
Cuando se aprende chino o cualquier otra lengua extranjera, se pone especial atención en aspectos lingüísticos o comunicativos que se piensa son la base de la comprensión con gente de otra cultura. Es evidente que necesitamos saber gramática, conocer el significado y uso de las palabras, de las expresiones idiomáticas y, en el caso del chino, hasta de los proverbios; sin embargo, en la realidad, esto no parece ser suficiente. ¿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.

En este escrito se abordan dos temas en particular. Por un lado se explora sobre lo que nos provoca el sentimiento de no entender de manera cabal a ese otro que viene de una cultura distinta, y por otro, se analiza cómo es que la falta de entendimiento con el otro puede servirnos de base para aprender un poco más sobre nosotros mismos, como culturas de América Latina, con todas las variantes que a su vez se tienen la región.

1. Siquismo y copresencia

¿Qué pasa cuando nos enfrentamos a un estímulo nuevo, como sería el encuentro con una lengua o cultura distinta? Según la psicología descriptiva que propone el pensador argentino Silo, el estímulo va a seguir el siguiente proceso:

Imagen 1. Esquema del siquismo (Ammann, 1991: 142)



De manera sintética, y para efectos explicativos más que conceptuales, el proceso se puede resumir así: el estímulo entra por los sentidos externos o internos y es percibido por la conciencia al tiempo que se graba en memoria. La conciencia recibe entonces los datos percibidos por los sentidos y también los recuerdos que vienen de la memoria; con esto estructura una síntesis (imagen) que moviliza los centros vegetativo, motriz, emotivo o intelectual, para que éstos den respuesta social y/o personal. La respuesta puede ser externa (moverse en cierta dirección, gritar, brincar, etc.) o interna (un dolor o una enfermedad, por ejemplo), y de esta respuesta también se tiene una sensación que vuelve a alimentar el ciclo y produce una suerte de retroalimentación interna.

Todo proceso de aprendizaje pasa por este ciclo de percepción: memoria, respuesta y registro de la respuesta, y justamente gracias a que

tenemos un registro (sensación interna) de la respuesta que damos, es que podemos aprender, pues ese registro es la clave para distinguir entre acierto y error. Pero hay muchas otras cosas que pasan alrededor de este proceso y no todo es tan claramente perceptible para quien aprende.

La conciencia, que es la parte esencial en el siquismo humano, por ser el elemento coordinador de todo el proceso, “trabaja con más de lo que necesita atender; sobrepasa al objeto observado. La conciencia dirige actos a los objetos, pero también hay otros actos copresentes que no se relacionan con el tema u objeto atendido presentemente” (Silo, 2010: 41-42). En un salón de clases es frecuente que el profesor pida a sus alumnos que atiendan a lo que está en el pizarrón y espera que ellos pongan un *zoom* hacia el contenido señalado y sólo concentren su atención exclusivamente en eso, sin distracciones. Sin embargo, los alumnos, aun cuando no sean distraídos o no estén saturados por la enorme cantidad de estímulos del momento actual, no atienden de manera exclusiva a los contenidos que el profesor quiere transmitir, y no porque no quieran hacerlo, sino porque la conciencia no funciona así, ya que “la presencia [el dato específico] se da en un campo de co-presencia” (Silo, 2010: 42). De hecho, el alumno graba muchos otros datos que no tienen nada que ver con el tema específico de la clase: el profesor con sus características y sus circunstancias, los compañeros, el ambiente, el clima, el estado de ánimo, las circunstancias afectivas y emotivas del estudiante, entre muchas posibilidades más. Cuando percibe, recuerda o evoca alguno de los elementos de esa situación de aprendizaje; es decir que el dato no vendrá sólo, traerá consigo todo lo que se grabó como una estructura unificada, e influirá en la manera en que se dé respuesta al estímulo. Si durante el desarrollo de un tema se vive una humillación, cuando surja el tema surgirá el clima de humillación, y lo mismo sucede si el dato está grabado en un ambiente alegre y de buen trato. Afirma Silo que “el conocimiento se entiende en este horizonte de co-presencia, por lo que al ampliarlo se amplía también la capacidad de relacionar. Presencia y co-presencia configuran la imagen del mundo que tiene un individuo” (Silo, 2010: 42).

Las creencias y supuestos que se han ido grabando a lo largo de la vida y que constituyen la forma de interpretación del mundo tienen como sustrato profundo nuestra cultura y momento histórico, y aun cuando esos supuestos no estén presentes en nuestro campo de atención actúan de manera invisible e influyen y determinan la forma de percibir el mundo, además de ser la base del comportamiento.

Aterricemos estas ideas a un ejemplo cotidiano: lo que significa para un chino o para un latino un baño. En la siguiente imagen aparece un baño chino.

Imagen 2. Baño chino (archivo personal)



¿Qué nos pasa cuando entramos a un baño y nos encontramos con esto? Lo mínimo es que nos sorprenda, porque no es lo que esperábamos. Luego buscaremos alguna respuesta a la incógnita de cómo utilizarlo: ¿cuál es el frente y cuál el revés?, ¿y si me caigo?, etc. Esta imagen refleja esta situación:

Imagen 3. Instructivo para usar un baño chino¹



Lo que le pasa a un chino no es distinto. Cuando ve un baño occidental, también se sorprende y también busca alguna respuesta, que no siempre es la más acertada, lo que provoca la siguiente reacción de los occidentales:

Imagen 4. Baño occidental²(archivo personal).



Pero aún con los letreros y las explicaciones, el problema no se resuelve del todo. Por lo general, ni a unos ni a otros les gusta el baño de la

1 En: <<http://lorenacomte.blogspot.mx/2014/07/ir-al-bano-no-es-tarea-facil-en-china.html?view=snapshot>>.
2 Archivo personal. Foto tomada en un barco turístico en San Diego, Cal, Estados Unidos, en julio de 2016.

contraparte, y todos tienen sus razones. Además, el asunto tiene también una carga emotiva, y la situación puede resultar muy desagradable. El hecho de encontrarse con un baño distinto es lo que nos permite poner atención en cómo es el baño que utilizamos a diario, y también nos abre la puerta a la comprensión de que ese baño que nosotros utilizamos no es el “baño universal”. Y lo mismo sucede con temas menos cotidianos o tangibles.

2. Paisaje de formación

Como ya se ha apuntado, el aprendizaje de cualquier lengua por necesidad implica enfrentar una manera de pensar distinta, lo cual muchas veces produce un choque o encuentro cultural o de “paisajes”, situación que por cierto se da no sólo en el encuentro intercultural, sino también en el intergeneracional.

En 1915 José Ortega y Gasset acuñó el término “paisaje”, durante la conferencia ofrecida en El Ateneo de Madrid, en los términos siguientes (cito a Jordi Gracia):

El paisaje [para Ortega y Gasset] es ya “aquello del mundo que existe realmente para cada individuo, es su realidad, es su vida misma”, y por tanto “no hay un yo sin un paisaje”, ni “hay un paisaje que no sea mi paisaje o el tuyo o el de él”. Para entender a un hombre hay que comprender que su conducta “son reacciones ante cosas que nosotros no vemos, pero que él tiene delante” No existe otro modo de “comprender íntegramente al prójimo que esforzarse en reconstruir y adivinar su paisaje, el mundo hacia el cual se dirige y con quién está en diálogo vital”. (Gracia, 2014)³

Para el filósofo español el paisaje es un coto cerrado del que es imposible salir. En 1990 Silo retoma este concepto, pero lo precisa al señalar que el “paisaje externo es lo que percibimos de las cosas y [el] paisaje

3 En: <<https://books.google.com.mx/books?id=Y7aNAwAAQBAJ&pg>>

interno es lo que tamizamos de ellas con el cedazo de nuestro mundo interno. Estos paisajes son uno y constituyen nuestra indisoluble visión de la realidad”. (Silo, 1990: 72). Esta visión de la realidad es la estructura de interpretación con la que se le da significado al mundo, y es el tamiz con el que se percibe todo a nuestro alrededor, incluidas, por supuesto, las otras culturas.

El paisaje que para Ortega resultaba una prisión insalvable, para Silo es un trasfondo de interpretación que puede ser modificado por la acción intencional de la conciencia. Traspasar el umbral del propio paisaje para lograr el entendimiento de una lengua-cultura distinta a la propia pasa, de manera inevitable y en primera instancia, por el reconocimiento del paisaje formado por ideas, creencias, valoraciones y supuestos, estructurados desde la perspectiva cultural, generacional e histórica con la que se forma el ser humano durante los primeros años de vida, y que con el tiempo se consolida como la vida misma, en términos de Ortega y Gasset.

El reconocimiento de este paisaje personal –que en el campo del aprendizaje de lenguas se produce con el “choque cultural”– permite o facilita lo que, a nuestro parecer, Michael Byram llama conciencia cultural crítica. Cito a Byram:

En un marco educativo que busca desarrollar conciencia cultural crítica, la relativización de los significados, conductas y creencias propias y la valoración de las ajenas no ocurre sin un desafío reflexivo y analítico a las maneras en que tales significados, conductas y creencias han sido construidos y a lo complejo de las fuerzas sociales dentro de las que éstos se experimentan. (Byram, 1997: 35)

Ahora bien, lograr el reconocimiento del propio paisaje no es sencillo, sobre todo porque lo que se ve se considera la realidad misma, no se cuestiona, y no se percibe que sea una interpretación. Sucede de la misma manera que cuando se percibe un objeto, sin darse cuenta del ojo que lo mira; o cuando se mira algo a través de una lupa y se pierde la atención de la lupa.

Desde el punto de vista de la biografía personal, existe una configuración particular del paisaje a la que Silo llama “paisaje de formación”, el cual se constituye por “los acontecimientos que vivió un ser humano desde su nacimiento y en relación con un medio [...] [y que] actúa como un ‘trasfondo’ de interpretación y de acción, como una sensibilidad y como un conjunto de creencias y valoraciones con los que vive un individuo o una generación” (Silo, 2002: 560). El paisaje de formación determina el comportamiento de un individuo y configura un esquema de interpretación, que luego es aplicado a cualquier percepción, pero sin darnos cuenta, actuando desde la copresencia (Ammann, 1991: 263-270).

Todos los datos grabados durante la etapa de formación, con toda su carga emotiva y afectiva, tienen un peso considerable dentro del campo de copresencia de un individuo. El paisaje de formación constituye la espina dorsal del sistema de creencias que funciona como caparazón al mundo de lo dado, de lo consabido, de lo incuestionable. Este caparazón protege al yo; facilita la permanencia de la identidad, y reafirma al individuo como miembro de una sociedad y una cultura propias. Al estar en el campo de la copresencia, este paisaje tiñe de modo silencioso el comportamiento, la manera de relacionarnos con los otros; los juicios de valor con respecto a lo distinto y toda respuesta que damos en nuestro hacer en el mundo. Cabe señalar que el paisaje de formación no sólo se ha gestado en una cultura determinada, sino que también en un momento histórico preciso que, por cierto, no es el actual. Por ejemplo, ¿cómo podría entender un chino la reacción negativa de muchos chilenos o argentinos al encontrarse frente a un militar? No lo comprenderá si no tiene información sobre la dictadura militar que constituyó el paisaje de formación de varias generaciones de chilenos y argentinos. Y si tiene información, tampoco es seguro que comprenda o dimensione la emoción con la que el sudamericano podría reaccionar.

Aprender una lengua y una cultura ofrece al estudiante la oportunidad de encontrarse con un espejo que muestra lo que por lo general uno no ve, y por eso es una excelente oportunidad para conocernos a nosotros mismos y ampliar la perspectiva sobre la sabiduría y el conocimiento humanos.

3. Un ejemplo cotidiano: los proverbios

Cuando un chino utiliza un proverbio para expresar una idea, en su campo de copresencia está operando mucha información que no se ve, como el cuento que explica el proverbio, las circunstancias habituales en las que se utiliza, el dato histórico, la interpretación habitual del mismo, etcétera. Y no necesita atender a esta información, no la piensa, simplemente cuenta con eso. Si habla con otro chino con quien comparte el mismo paisaje, la comunicación fluye sin ningún contratiempo. En cambio, para un extranjero, en su campo de copresencia no existe el bagaje histórico social y cultural chinos. Al escuchar el proverbio apelará a los datos contenidos en su memoria, incluido lo que sepa o no de China, y sin importar tampoco si la información con la que cuenta es cierta o falsa. También se apoyará en su propio sistema de creencias y en su forma mental y, al igual que el chino, no prestará atención a esos elementos que están influyendo en su mirar; los dará por hecho, y desde ahí construirá su interpretación del proverbio y de los chinos. Eso sí: es muy probable que al escuchar el proverbio del chino no entienda nada o entienda otra cosa.

3.1 Un ejemplo filosófico: el Dios único y el Dao

Tal vez uno de los elementos más importantes del desarrollo cultural de Occidente es el surgimiento del cristianismo, y con él la idea de un solo Dios, creador único del universo.

Sin buscar equivalentes ni forzar similitudes, podemos decir que en la cultura china no ha existido nunca el concepto de Dios único creador del mundo. Pareciera que desde esta cultura, la preocupación se centró en comprender el funcionamiento de ese mundo en el que estaban puestos, y no se vio necesario indagar en sus “orígenes”. Para ellos resultaba claro que había cosas que se podían ver y otras que no, que había un mundo tangible y otro intangible, y que estas dos facetas de una misma realidad eran mutuamente complementarias, y no podían existir la una sin la otra. De ahí surge la idea del Dao (concepto inexistente en

Occidente), que pretende describir una suerte de totalidad en la que todo cabe, sea perceptible o no para el ser humano. Sin embargo, esta totalidad no puede ser concebida como un todo acabado, pues está en continuo movimiento, una parte sucede a la otra en un movimiento y transformación permanentes (Arsovska, 2010).

Hoy día, el *Dadodejing* (*Tao Te King* en algunas traducciones) es un libro ampliamente difundido en Occidente. Se pueden encontrar muchas y diversas traducciones al español o al inglés, o incluso algunas ediciones bilingües. Por supuesto que no es un libro sencillo y no es la idea hacer crítica de las diversas traducciones, sino hacer notar algunos sesgos culturales que aparecen en algunas de ellas.

Tomo la versión de John C. H. Wu, traducida al español por Alfonso Colodrón (Lao Tse, 1993: 18). Se trata del capítulo 2, segundo párrafo. El texto original dice:

天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善已

La traducción que hace Wu (en palabras de Colodrón) es la siguiente: “Cuando todo el mundo reconoce lo bello como bello, esto en sí mismo es la fealdad. Cuando todo el mundo reconoce lo bueno como bueno, esto en sí mismo es malo”.

Siguiendo la clase sobre taoísmo dictada por la Dra. Arsovska el 14 de septiembre de 2010, se puede observar que en realidad en la versión en chino no existe la palabra fealdad, ni tampoco la palabra malo, sino sólo lo bello y lo no bello o lo bueno como contraparte de lo no bueno; es decir, en palabras de Arsovska, la idea de este párrafo sería, más o menos, “todos reconocen lo bueno como contraparte de lo no bueno”.

¿Qué implica utilizar palabras como bueno y malo en esta relación que no es complementaria sino opuesta? Si ponemos estas palabras en un contexto occidental, es muy probable que se las relacione con el bien y el mal, conceptos fuertemente cargados en la religión católica. Esto aparece claramente en la nota de traducción de Alfonso Colodrón, quien dice: “Según el Génesis, el inicio de la distinción entre el bien y el mal, lo bello y lo feo, marca el inicio del ‘pecado original’, es decir, de

la separación y del comienzo de la dualidad”. Si este libro llega a un lector sin conocimiento de la filosofía china, esta nota lo llevará a una interpretación totalmente occidentalizada del texto, ligada a la Biblia, al Génesis o al pecado original, pero el mayor problema no radica en ello, sino en que, al ser esta interpretación más cercana a su contexto o a su sistema de creencias, no la cuestionará, y se hará una idea del Dao muy alejada de lo que expresa en realidad el texto en chino.

El traductor Wu fue un jurista chino de Shanghai graduado posteriormente en Estados Unidos. Fue uno de los principales redactores de la Constitución de la República China de Jiang Jieshi (Chiang Kai-shek), un nacionalista convertido al catolicismo que escribió muchos textos sobre espiritualidad cristiana, e incluso fue representante de la República China ante el Vaticano. Estos breves datos biográficos nos muestran el esquema de interpretación desde el cual Wu tradujo a Laozi.

No es de nuestro interés criticar o justificar la versión de Wu, sino sólo mostrar cómo opera la copresencia en la interpretación que se tiene de la realidad, y cómo esta interpretación influye en la comprensión de la otra cultura. Basta que se dé un paso más hacia la imposición de la propia visión del mundo para desatar un conflicto.

3.2 Algunos ejemplos gramaticales

En el chino antiguo no existía el verbo ser, y en el chino moderno, aunque existe, se omite en múltiples ocasiones, sobre todo en las oraciones descriptivas. En español esto resultaría imposible, porque no hay oración sin verbo. La frase “Mi novia **está** muy bonita”, en chino se dice 我女朋友很漂亮 (mi novia muy bonita), mientras que la frase “Hoy **es** miércoles”, se dice 今天星期三 (hoy miércoles). En el taoísmo antiguo, como ya se mencionó en el apartado anterior, lo importante no es el ser (que ya está dado y es obvio), sino su función y su utilidad.

Los profesores de chino explicamos una y mil veces que las oraciones descriptivas no llevan ni el verbo ser ni el verbo estar, y nuestros alumnos, durante un largo periodo, siguen cometiendo el mismo error

de poner el verbo ser en oraciones descriptivas del tipo: 我女朋友是漂亮 (mi novia *es* –que no tendría que ir en chino– muy bonita). Aun cuando se comprendan las explicaciones, hay una grabación que actúa en el momento de hablar. Se trata entonces no sólo de contenidos específicos grabados en memoria, sino también de una “estructura mental”, un esquema de interpretación que está grabado y que utilizamos de manera automática para aplicarlo en cualquier situación, sin hacer ruido, siempre actuando desde el campo de copresencia. Además, está la importancia que tiene el verbo ser para occidente, misma que forma parte de nuestra visión de la realidad. Toda la filosofía y el pensamiento occidental se basan en el verbo ser, en la búsqueda de la “esencia”, en la necesidad de explicar el existir; mientras que para la filosofía china, este concepto no tiene el mismo nivel de importancia, pues resulta más importante describir esa realidad dada, ineludible, y en contante transformación. ¿Para qué fijar la esencia de las cosas si éstas están en continuo movimiento?, ¿si no son eternas?

Cuando se trata de poner género y número a los sustantivos, encontramos un problema similar. Un chino, a la hora de expresar algo sobre un objeto, no necesariamente estará pensando en una cierta cantidad, no necesita especificar esta situación. A nuestros alumnos en cambio, les cuesta trabajo hablar de un objeto sin mencionar el género y el número. Un chino diría, por ejemplo: “Yo comprar libro”, mientras que un mexicano diría “Yo compro un libro” o “Yo compro libros”; es decir, está obligado, por la estructura de la lengua, a mencionar la cantidad (además de la necesidad de conjugar el verbo que ata esta expresión a un tiempo específico). Lo interesante es cómo esta estructura, que actúa desde copresencia, puede complicar la comprensión del alumno, o puede influir en el continuo error de poner un innecesario un / uno (一个), en muchas de sus oraciones. Los sustantivos chinos no tienen ni género ni número, son sólo descriptores de las cosas.

Y aquí vale la pena reflexionar sobre el valor de las palabras en cada una de las dos culturas. ¿Qué tanto hay detrás de “dar tu palabra” o “romper tu palabra”? Aunque es algo en lo que no reflexionamos de manera cotidiana, lo cierto es que el valor que le damos a la palabra en occidente

está en la médula de nuestra cultura. Para Aristóteles, las cosas tienen una esencia, y las palabras –que dan nombre a esas cosas– tienen la capacidad de denotar con cierta precisión esa esencia, por lo que tienen un gran valor; son tan importantes como las cosas mismas.

En cambio, para los chinos, las palabras no tienen la capacidad de expresar cabalmente las ideas, no son suficientes, no son la esencia. El lenguaje, una vez conformado, más que estimular, bloquea y obstruye el pensamiento, lo limita, lo encasilla.

Las palabras no tienen la capacidad de definir, comprender ni expresar las ideas, pero las utilizamos porque no nos queda de otra; es la herramienta que tenemos para expresarnos, aunque resulte imperfecta e insuficiente. El gran pensador chino Zhuangzi decía que las palabras no son sino “moldes vacíos que el hombre llena con partes de una realidad estática, puesto que la realidad no es estática, no puede ser encerrada en moldes que tal vez reflejan sus límites más no su esencia” (Arsovska, 2010). Para los chinos no hay realidad estática ni objetiva, pues lo único permanente es el cambio. Se usa el lenguaje para describir el mundo, pero esa descripción no es eterna, esa realidad descrita en un momento determinado es temporal y relativa.

La lengua china, por la creencia de que las palabras son incapaces de describir la realidad “tal cual es”, cuenta con palabras suficientemente amplias, un tanto ambiguas, que nunca expresan ideas absolutas, sino sólo aspectos de una realidad (*yin* o *yang*), y que forzosamente tendrán su contraparte (*yin* o *yang*), pero este esquema choca con el esquema de interpretación que tenemos instalado como latinoamericanos, o como occidentales en general.

Las palabras chinas no tienen el peso ni el valor que se les da a las palabras en muchas partes de occidente; en chino son “temporales” y flexibles, y esta ambigüedad no siempre es fácil de entender o de aceptar por parte de culturas con estructuras más rígidas. No decimos en ningún caso que una cultura sea mejor que la otra, ni mucho menos que sea imposible la comprensión entre culturas; lo que se quiere enfatizar aquí es la necesidad de desarrollar en los alumnos de chino una competencia que

les permita reconocer su propia visión del mundo como una posibilidad entre miles de interpretar la realidad.

Quien aprende chino lo hace desde su cultura, su momento histórico y su forma mental; y cuando trata de comunicarse con los chinos, se encuentra con individuos que también llevan consigo su cultura, su momento histórico y su forma mental. El resultado no siempre resulta el más óptimo. Algunos estudiantes de chino, por ejemplo, desertan no por la dificultad del idioma, sino porque “no les gusta”, “no va con ellos”. Este desagrado o rechazo puede ser reflejo, entre otros factores, de la dificultad de flexibilizar el punto de vista, o de comprender que existen otras formas de interpretar el mundo, y también puede deberse a la dificultad de permitir que se ponga en tela de juicio la propia visión del mundo.

Conclusiones

Comprender el funcionamiento del siquismo y de la copresencia en el proceso enseñanza-aprendizaje nos permite explicar –desde la perspectiva psicológica– lo que sucede en el momento en que se produce el encuentro entre dos culturas. Profundizar en este tema teórico pretender contribuir a la construcción de una metodología para la formación de la competencia comunicativa intercultural, competencia por demás volátil y difícil de medir.

El concepto de copresencia, propuesto por el pensador argentino Silo, nos permite describir con facilidad el fenómeno del trasfondo cultural que influye en nuestro comportamiento y en nuestra visión del mundo, y que, por supuesto, se ve alterado o enriquecido cuando entramos en relación con personas de otra cultura.

Hemos resaltado algunos ejemplos cotidianos vinculados de manera específica a la lengua y cultura chinas con la idea de comprender que estudiar chino podría ser una aventura en la que se vuelva evidente lo que nunca vemos: nuestro propio sistema de creencias. Enfrentarse con lo distinto podría ser una oportunidad no sólo de conocer eso distinto, sino a nosotros mismos. Pero para que esto sea realmente así, resulta

fundamental estar dispuesto a ese aprendizaje y a ese encuentro, y para ello se requiere de una formación intercultural que no sólo se base en proporcionar datos externos de lo que es la cultura china o la cultura latina, sino que forme en la competencia comunicativa intercultural, que ayude a que los alumnos sean capaces de reconocer lo distinto y lo propio y, por supuesto, lo común; que puedan ir más allá de la tolerancia, el respeto o la admiración, para pasar a la posibilidad de intercambio profundo, enriquecimiento mutuo y colaboración. Aprender una lengua con esta perspectiva podría convertirse en un aporte al mejor entendimiento entre ambas culturas.

Bibliografía

- Arsovska, Liliana. 2010. "Lengua y filosofía china", conferencia dictada por la Dra. Liljana Arsovska el 19 de octubre. México: UNAM - CELE, Auditorio Rosario Castellanos (notas personales).
- Ammann, Luis A. 1991. *Autoliberación*. México: Plaza y Valdés.
- Byram, Michael. 1997. *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Gracia, Jordi. 2014. *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- Lao Tse. 1993. *Tao Te King*. Buenos Aires: EDAF.
- Silo. 2002. *Diccionario del nuevo humanismo*, en *Obras completas*, t. II. México: Plaza y Valdés.
- Silo. 1990. *Humanizar la tierra*. México: Plaza y Valdés.
- Silo. 2010. *Apuntes de psicología*, 2da. ed. Santiago de Chile: Virtual Ediciones.

Análisis del discurso periodístico en torno a China desde una perspectiva léxico-métrica. Un discurso fatuo o fracaso del *softpower* chino

Ricardo Arriaga Campos

“Pulitzer, a fin de cuentas, no congenia fácilmente con Pitágoras. Los periódicos son publicaciones diarias que tratan de los cambiantes detalles de la vida cotidiana, mientras que las matemáticas son una disciplina intemporal, preocupada por la verdad abstracta. Los periódicos tratan del mundanal ruido, la contingencia y el delito, las matemáticas de la simetría, la necesidad y lo sublime [...] ¿Qué aspectos desconocidos nos descubren las matemáticas en las noticias y en la cultura popular?, ¿en qué números, relaciones y asociaciones hay que confiar, y cuáles hay que descartar por causales o absurdo?, ¿cuáles hay que seguir analizando, complementando o interpretando, en sentido alternativo?”

John Allen Paulos, *Un matemático lee el periódico*.

Hace unos años, del 26 al 28 de mayo de 2014, cuando celebrábamos el Segundo Seminario Internacional de la Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China (Red ALC-China) y asimilábamos los textos publicados correspondientes al primer seminario, celebrado del 28 al 30 de mayo de 2012 (*América Latina y el Caribe y China: Relaciones políticas e internacionales; Economía, comercio e inversión; Recursos naturales y medio ambiente; Historia, cultura y aprendizaje del chino*), la temática china era atravesada semánticamente por un discurso que destacaba sobre todo los logros económicos, pero también la política, la cultura, la literatura y

hasta la lengua predominante. La influencia que el *soft power* (poder blando) chino ejercido, entre otros mecanismos, mediante las tecnologías de la información y la comunicación se encontraba –digamos– en coincidencia con el tono del posicionamiento informativo de admiración en los discursos académico y periodístico. Predominaba el señalamiento de los logros de la economía china y su cultura. En esta ocasión analizaremos el curso reciente de la semántica discursiva periodística, la cual –adelanto– hoy destaca, sobre todo, las contradicciones y fallas del sistema político-económico chino, pero también de otros rubros y sectores, en contraste con el discurso positivo que se sintonizaba con las estrategias de difusión del llamado *soft power*. Este análisis, entonces, pretende demostrar, de manera cuantitativa, mediante el instrumental lingüístico de la lexicometría, el análisis del discurso y la estadística, que en el último año la información periodística en torno a China ha cambiado en forma radical, desde el referido eje semántico elogioso, hacia uno oprobioso que destaca las noticias que van desde problemas sociales internos, atropello de derechos humanos, corrupción, opacidad de la política económica, hasta la amenaza ambiental local y planetaria, por ejemplo. En específico empleo una metodología de análisis cuantitativo y cualitativo del léxico, como aplicación del análisis de conglomerados léxico-semánticos.¹

El recuento estadístico de los ítems léxicos morfológicos y morfosintácticos más significativos puede confirmarlo. Para no restringir el seguimiento de este análisis a quienes están familiarizados con la terminología lingüística acoto que con “ítems más significativos” aludo a sustantivos, adjetivos y verbos. Los primeros por ser nodos sintácticos y núcleos temáticos que aglutinan de modo estructural y semántico el discurso; los segundos, por orientar y concretar el tono de la calificación

1 Fórmula de análisis léxico, diseñada y probada en mi tesis de doctorado y aplicada en el proyecto de investigación de la UNAM, PAPIME, PE402411: “Desarrollo de competencias lingüísticas y léxico conceptuales para la comprensión y producción del discurso económico”, como en el tomo I, *Léxico*, del libro de reciente edición *Comprensión y redacción de textos de economía. Desarrollo de habilidades para la comprensión y producción del discurso*, t. I, *Léxico* (Arriaga Campos, 2014). Se puede encontrar una síntesis en: <<http://radiografialexico-conceptualeconomia.blogspot.mx>>.

informativa y 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 discurso. Y ello se puede documentar mediante una metodología de análisis cuantitativo y cualitativo del léxico.²

1. Positividad en el análisis del discurso académico en cuatro libros de la Red ALC-China

Con un fin comparativo, propongo una mirada –también léxico-métrica– a las referencias semánticamente significativas sobre China con los mayores índices de frecuencia en los citados cuatro libros publicados por la Red ALC-China. En estos libros se publican 70 artículos, incluyendo las introducciones de cada uno:

Cuadro 1. Número de artículos de los cuatro libros publicados por la Red ALC-China

Libros publicados por la Red ALC-China	Núm. de artículos
Relaciones políticas e internacionales	25
Economía, comercio e inversiones	24
Historia, cultura y aprendizaje del chino	10
Recursos naturales y medio ambiente	11

De esos textos se extrajeron morfosintácticamente los principales sintagmas (de mayor frecuencia y mayor carga semántica) o secuencias de palabras que se denominarán en términos estadísticos, como ítems), más que los vocablos separados en un análisis meramente morfológico, para efectos de una mayor facilidad de identificación del sentido de las expresiones, debido a que así se conservan los sintagmas de sustantivo

2 Ofrezco una aplicación del análisis de conglomerados léxico semánticos en Arriaga Campos (2014).

y adjetivo, o verbo y complemento directo, inclusive algunas combinaciones de sustantivo y frase adnominal (en las que se ha omitido la preposición conectora para homologar los ítems como pares de vocablos) en las que se plantean propósitos manifiestos: acciones, cualidades y calificaciones, denominaciones, designaciones y definiciones. Como resultado se recogieron 133 ítems: 109 semánticamente positivos y 24 semánticamente negativos.

Cuadro 2. Sintagmas de mayor frecuencia y carga semántica negativa

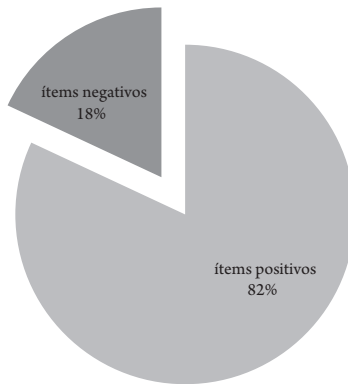
1	Agotamiento de recursos
2	Amenaza ambiente
3	Amenaza democracia
4	Amenaza derechos humanos
5	Corte imperialista
6	Costo fuerza de trabajo
7	Cuestiona democracia
8	Cuestiona derechos
9	Degradación del planeta
10	Degradación de recursos
11	Aumento de emisiones
12	Enorme misterio
13	Externalidades negativas
14	Insustentabilidad ambiental
15	Insustentabilidad social
16	Lazos criminales
17	Mala calidad (agua)
18	Mala distribución (agua)
19	Resolver desequilibrios
20	Reto pobreza
21	Segregación etno-espacial
22	Situación crítica (agua)
23	Uso de fertilizantes
24	Uso de pesticidas

De esos 133 ítems 18 % (24) dan cuenta de una condición negativa (y de éstos es revelador que más del 50 % se concentra en el tema ambiental), de modo que 82 % (109) hacen referencia a una acción, calificación o denominación positiva o elogiosa:

Cuadro 3. Número y porcentaje de ítems positivos y negativos

133 ítems de mayor frecuencia y carga semántica			
positivos	%	negativos	%
109	82	24	18
		50% temas ambientales	

**Gráfico 1. Porcentaje de ítems positivos y negativos
133 ítems de mayor frecuencia y carga semántica**



En aquel segundo seminario comenté –aún sin contar con datos duros– que el amplio porcentaje de literatura sobre la inminente reconfiguración económica y geopolítica abordaban en algún momento el tópico del ascenso de China como potencia protagónica mundial en los ámbitos económico, comercial y cultural. Este análisis léxico-métrico lo confirma.

Desde entonces se decía que China volvía a ser la gran protagonista internacional que había sido en otros periodos de la historia. La gran diferencia es que ahora las tecnologías de la información y los medios de comunicación, mediante el “poder blando”, dan a los países

—en palabras de Diana Gómez Díaz, sobre la definición de *soft power* de Joseph Nye— la “capacidad [...] para tener influencia en eventos con base en la persuasión y la atracción, y no por la vía de la coerción militar y económica [de manera que], un país tiene mayor *soft power* si su cultura, valores e instituciones despiertan la admiración y el respeto en otras latitudes” (Gómez Díaz, 2013: 49).

Según esta autora, el elemento central del poder blando es “la habilidad para conseguir lo que se desea a través de la atracción que genera una nación en razón de los valores culturales que exhorta”, de manera que economía y cultura —o, mejor dicho, la difusión y el posicionamiento internacional de “una cultura” como “marca de prestigio” con propósitos finalmente de naturaleza económica— están estrechamente relacionadas (Gómez Díaz, 2013: 50). La interrogante, hoy, en una revisión actualizada del tópico “China” es ¿qué ha fallado?

2. Negatividad en el análisis del discurso periodístico en torno a China durante 2015

Para efectuar el análisis de la información periodística durante el 2015 se realizó el seguimiento de las incidencias del tópico “China” en un periódico nacional *La Jornada*,³ y es interesante destacar que se en total se ubicaron 529 notas periodísticas que se describen en párrafos siguientes.

En el gráfico 2 se esquematiza el número de incidencias (entendidas como apariciones) del tópico “China” durante 2015 en el periódico señalado y de acuerdo con la clasificación en las categorías que igualmente

3 Se eligió *La Jornada* por ser uno de los principales diarios de circulación nacional, con la singularidad de haber sido el único medio mexicano elegido por WikiLeaks para difundir el acervo calificado como “de interés público fundamental”. Asimismo por la definición respecto de su aportación: “Este diario considera que la difusión de la verdad y el derecho de la ciudadanía a la información es un factor irrenunciable de legalidad, normalidad democrática, rendición de cuentas y soberanía nacional, además de una obligación básica del ejercicio periodístico”. Y por último, porque es un diario que “desde sus orígenes [se definió como] un grupo de periodistas comprometidos con la democracia [...] el apoyo a las causas populares y la homogeneidad de su línea editorial de izquierda, frente a otros periódicos mexicanos”.

se detectaron y definieron como los “centros de interés” (en consonancia con la terminología del análisis léxico-métrico de la lingüística y de mi modelo de análisis de conglomerados léxico-semánticos),⁴ en los que se concentra toda la información que se produjo en ese año; es decir que más que predefinir los centros de interés conforme a las categorías abstractas o ajenas a la estricta y real producción informativa, se procedió en sentido inverso: de acuerdo con la diversidad de la información se distinguieron las categorías en que efectivamente se desarrollan las incidencias.

**Gráfico 2. Incidencias periodísticas del tópico “China”
por categoría durante 2015**



Esos 529 ítems se concentran en 26 temas predominantes. Y ya desde aquí hay una tendencia de la semántica sobre China: 61% de los temas agrupan las incidencias neutrales, es decir que no se califica de positivo

4 Teoría de análisis de conglomerados léxico-semánticos: cada nodo sintáctico y semántico se puede “engazar” en alrededor de + - 5 palabras (enfoque colocacional), pero de acuerdo con otros parámetros, el “núcleo semántico” rector suele encontrarse más allá de esas cinco posiciones, o es aportado por un núcleo temático no que atraviesa el sentido de la frase, de la oración, del párrafo o de todo el texto (Arriaga Campos, 2010: 129)

o negativo, ni se apunta a algún aspecto de la importancia o preponderancia de China; solo 7 % son positivas (y de ellas 75 % son comentarios secundarios en las notas periodísticas, es decir, no alusiones directas; y sólo 25 % de éstas son referencias a la importancia económica de China), y 32 % son negativas.

Gráfico 3. Clasificación semántica de temas por porcentaje de incidencias

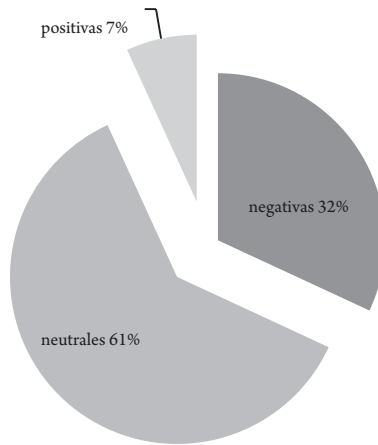
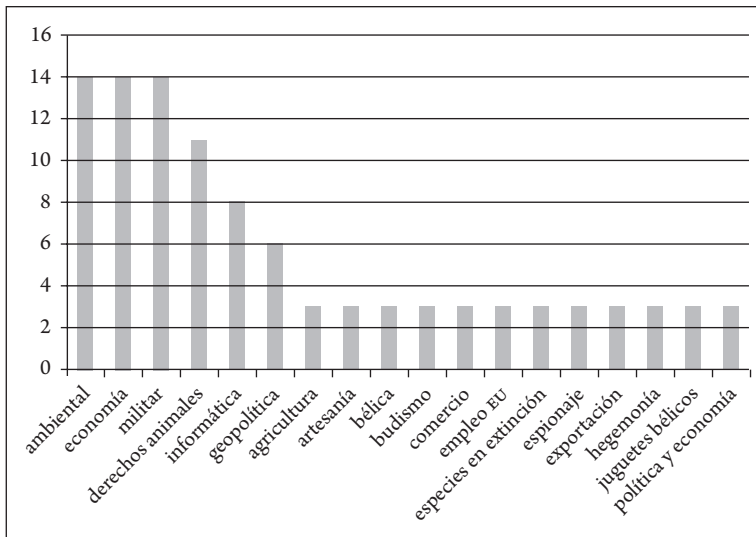


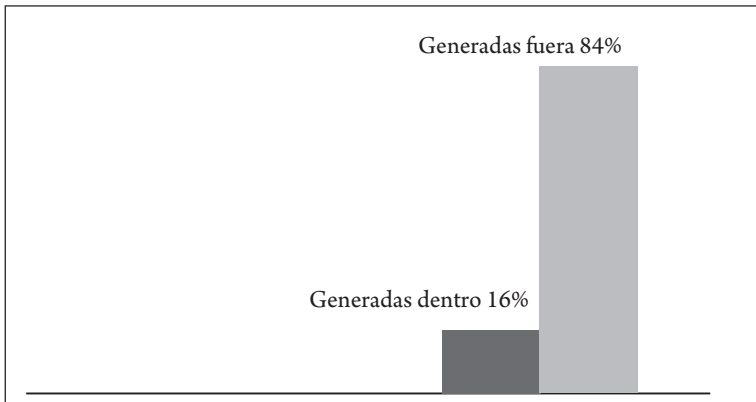
Gráfico 4. Incidencias de “calificación de amenaza”.



Conviene acercar el lente para detallar que las calificaciones negativas se dispersan en los temas de competencia desleal, menor dinamismo económico, corrupción, comentarios secundarios negativos, problemas ambientales internos, atropello de derechos humanos y calificación de amenaza (y, a su vez, de esta incómoda calificación, 67 % se aglutina en seis temas: ambiental, economía, militar, derechos animales, informática, geopolítica).

Dentro de aspectos generales de las incidencias un dato interesante es que 84 % de éstas no tiene como origen información generada en o desde China, sino en diversos países. Podría pensarse que es natural que el principal mortero en el que se cuecen estas incidencias es México, porque aquí hacemos el análisis y porque es un periódico mexicano el que estamos tomando como *corpus*, pero lo cierto es que abundan las notas procedentes de ciudades y países tan diversos como Nueva York, Estados Unidos; Alemania, Tokio, París, Buenos Aires, Helsinki, Tokio, Miami, La Paz, Ginebra, Nepal, Venezuela, Rusia, Corea, Ankara,

Gráfico 5. Origen de las incidencias periodísticas del tópico “China”



Madrid, Brasilia, y de organizaciones internacionales como el OECB, la ONU, el FMI, fundaciones e instituciones como la Fundación Steve Jobs, Forbes, Nobel, entre otras.

Si lo vemos con detalle, observamos que de 98 orígenes, diez son de entidades de nuestro país, es decir diez localidades, sí, evidentemente

la gran mayoría en la Ciudad de México (117 incidencias), contra 18 en otras ciudades y regiones. Sin embargo, si restamos las diez de México y las 88 de otros orígenes del mundo, suman 200 incidencias: no se

Cuadro 4. Orígenes internacionales que concentran casi tantas incidencias como México

	Incidencias	Origen
1	34	Washington
2	18	Nueva York
3	17	París
4	14	Londres
5	6	Katmandú
6	5	Berlín
7	5	Ginebra
8	5	La Habana
9	3	Los Ángeles
10	3	Madrid
11	3	Managua
12	3	Moscú
13	3	Roma
14	3	Seúl
15	3	Tokio
	Total: 25	

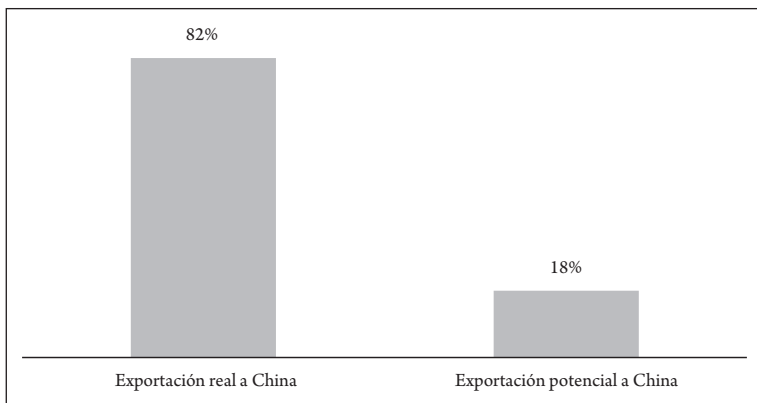
Cuadro 5. Incidencias generadas en localidades de México

1	115	Ciudad de México
2	8	Estado de México
3	3	Cancún
4	1	Boca del Río, Veracruz
5	1	Torreón
6	1	Valle de Bravo
7	1	Valle del Mezquital, Hidalgo
8	1	Zumpango
9	1	León
10	1	Monterrey
	135	

sostiene entonces que México predominara como origen de la información. De hecho, unas cuantas incidencias concentran por sí mismas casi el total de las de México:

En relación con ese predominio de fuentes externas de información sobre China, un razonamiento preliminar supondría que buena parte de esas incidencias verían a China como un destino potencial de productos, o como un codiciado importador, dada la demanda implícita en su crecimiento. Sin embargo, la abrumadora minoría de las referencias a China como destino se asocian con una expectativa (18 %); es decir, que pese a las documentadas y reiteradas advertencias del sector académico y de investigación, como el Cechimex, en México no ha madurado la idea de definir una relación estratégica con China, que deje de ver al país oriental más como un competidor y una amenaza comercial, que como un aliado o socio. 82 % de las incidencias sugieren exportaciones efectivas, mediante negociaciones para exportar (16 de diciembre) maíz, tabaco, plátano, moras, sorgo, aguacate, alfalfa y lácteos y el crecimiento de la exportación de harina, o (28 de septiembre) “México expandirá sus exportaciones agroalimentarias a China; a los 160 productos que ya vende se sumarán leche, maíz blanco, carne de res congelada y tequila”, una nota, por demás positiva, informa (10 de julio)

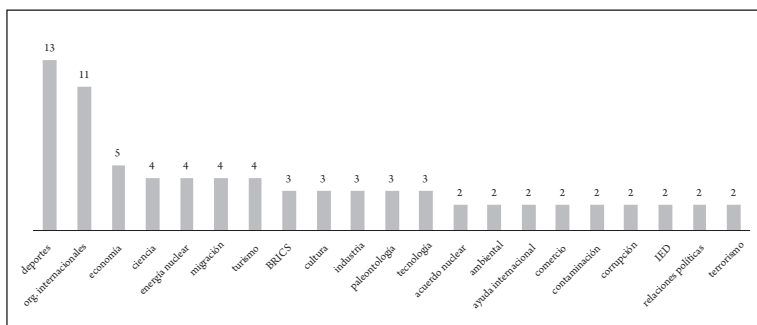
**Gráfico 6. Origen de las incidencias periodísticas del tópico
“Exportación a China”**



que “México es el único país emergente que hoy exporta automóviles a China”, y hasta ahí todo va bien, pero la recurrente negatividad acecha la información periodística: lo mismo se “exporta” –no como expectativa sino como remisiones prácticas– cocaína (15 de abril, “cuatro contenedores procedentes de Perú y Colombia, que tenían como destino los puertos de Puerto Quetzal, en Guatemala; Shanghái, China”) o se deja de exportar (6 de junio, “Las exportaciones latinoamericanas hacia China, realizadas principalmente por los países sudamericanos, se desplomaron 6 % de enero a marzo”). El balance, pues, no es necesariamente positivo. Hablamos de la información, no del comercio.

Por otro lado, es útil registrar la baja dispersión de temas, pues 65 % de las incidencias sobre China durante todo el año 2015 se restringen a solo la mitad de temas:

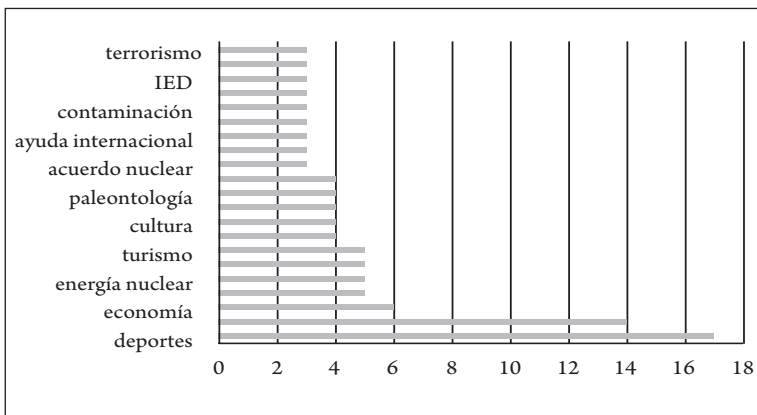
Gráfico 7. 65 % de incidencias concentradas en 50 % de temas



En el gráfico 2 (Incidencias periodísticas del tópico “China” por categoría durante 2015) es evidente que inicialmente el tema “Listado de países” registra, de manera abrumadora, el mayor número de incidencias, y esto abona a la confirmación de la hipótesis sobre el cambio semántico de discurso, en tanto que este rubro produce incidencias neutrales en las que la nominalización de China es parte de una serie de nombres de naciones que participan –o no participan– en indicadores económicos, acuerdos, grupos u organizaciones internacionales como brics,

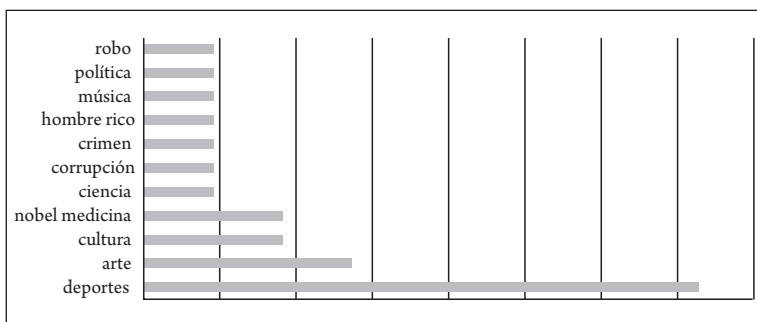
TTP, temas generales, presencia de productos, exposiciones que recorren el mundo, etc., pero más aún porque entre el tema de deportes y el de organizaciones internacionales abarcan la tercera parte (31 %) de las menciones. De nuevo, éstos son señalamientos neutrales, ni positivos ni negativos, además de que 17 % de esa clasificación se concentra en el tema de deportes, rubro que además debe correlacionarse con la clasificación de “Expresiones individuales”, pues cierto es que la mayoría de esas menciones responde a la presencia y a los lugares obtenidos por deportistas de manera individual, y no a una acción deportiva de China como nación que busque generar una percepción suya en el mundo, hecho que quizás solo sucede en certámenes de amplia difusión mundial, como las Olimpiadas. De modo que si hacemos a un lado esos dos grandes aglutinadores de incidencias, temas que por sí mismos podrían incidir en la difusión de una imagen positiva de China, como aspectos tecnológicos, culturales o ayuda internacional, hallazgos paleontológicos, son cuantitativamente semejantes a temas negativos como corrupción, terrorismo o contaminación. Y sabemos que en el terreno de la comunicación masiva, aun cuando haya un equilibrio de informaciones, suelen pesar más las notas negativas en la apreciación de los receptores, que las positivas, inclusive de los informadores.

Gráfico 8. Clasificación por frecuencia del tópico “China” en listados de países



Se anotó antes que si correlacionamos, al menos en la visualización esquemática, el tema “Listado de países” con el de “Expresiones individuales” se confirma que el grueso de la presencia periodística de China en este último tema se le debe a deportistas que de forma singular obtienen algún lugar en competencias internacionales, y cuyo nombre y posición aparecen en enumeraciones –insisto– neutrales, pues no se hace en ellas ninguna apología ni de la recurrencia de la representación china (porque además en estos listados no es abundante –como sí lo es en certámenes como las Olimpiadas– la obtención de primeros lugares). Así, tenemos que la tercera parte (36 %) de esa clasificación “Expresiones individuales” se centra en deportes. A simple vista llama la atención –y podría ser una expresión positiva– el que los subtemas de arte, cultura o premio Nobel registran respectivamente 14, 9 y 9 %, pero la mala noticia es que el arte es mencionado no necesariamente por el posicionamiento artístico de China, y con él la búsqueda de una influencia internacional, sino –de nuevo– a expresiones individuales. (Por ejemplo: “Entre las 74 macro piezas de esta edición se encuentra la famosa instalación de bicicletas del artista chino Ai Weiwei, “Forever Bicycles”) y la mayoría de éstas se dan fuera de China. Por ejemplo: “Londres. El gobierno británico cambió una decisión que le valió grandes críticas y acabó dando este viernes una visa de seis meses al artista y disidente chino Ai Weiwei, ante quien se disculpó”. El subtema de Nobel de Medicina, que aparece con un aparente alto nivel de incidencias, se

Gráfico 9. Incidencias del tópico “expresiones individuales”



limita a una noticia en realidad, que se repite: el Nobel de Medicina de 2015, atribuido conjuntamente al irlandés William Campbell, al japonés Satoshi Omura y a la china Youyou Tu, y el subtema de cultura tampoco aporta elementos de difusión de la cultura china, pues se restringe a temas muy limitados, como el lanzamiento de una película o de un videojuego, incidencias que además están en la misma proporción que otros temas negativos como robos, crímenes o corrupción.

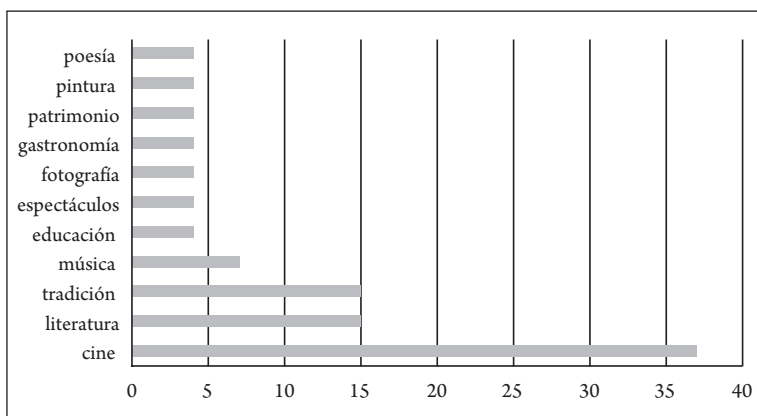
De esta clasificación, y en consonancia con la hipótesis de este trabajo, resulta evidente que no hay una estrategia de difusión de logros nacionales, sino el resultado de esfuerzos individuales, mismos que, además, se concentran sobre todo en deportes. Esta tendencia se confirma y complementa con el tema “Listados de países”, es decir que las incidencias en que el tópico China sólo aparecen dentro de una enumeración de países, de acuerdo con determinado subtema, de ahí que se presenta en secuencia con la anterior y se observa que de nuevo es el campo de los deportes el que registra mayor número de apariciones.

Sobre esta última clasificación, “Expresiones individuales”, debe anotarse que las incidencias sobre cultura, en particular las más representativas, las relativas a cine, no necesariamente señalan a China como protagonista de actividades cinematográficas, sino a la presencia de producciones occidentales en aquella nación, o bien obras de otra índole, como literarias, que ofrecen versiones cinematográficas con algún elemento o temática relacionado con China (en concreto a la exposición por los cincuenta años de *Farabeuf o la crónica de un instante* de Salvador Elizondo, nota que además se repite varios días en la información periodística, es decir que limita los temas, pero aumenta las incidencias).

Inclusive, y en relación ahora con el asunto “cultura”, no sólo como subtema de “Expresiones individuales”, sino con la clasificación de cultura como uno de los temas generales de análisis, se observa que el rubro que mayor aportación hace es el cine (37 %), pero de nuevo no corresponde a una estrategia de posicionamiento del cine chino en el mundo o la influencia de China en el cine, etcétera, sino a la participación individual (a veces solo una mención indirecta) de un cineasta chino o de

una película de origen chino en algún encuentro o festival de cine o, peor aún, un comentario sobre la expectativa de llevar a China una producción mexicana o estadounidense (como *La guerra de las galaxias*), es decir, como un potencial mercado, lo que se traduce más en la –llamémosle irónicamente– infiltración del cine internacional en China, que la búsqueda de esta nación del uso del fuerte poder cultural del cine. Solo se da una mención al “Festival de Cine de Pekín”, a propósito de la participación de un cineasta mexicano (Bernardo Arellano), y debe tomarse en cuenta que sólo una producción cinematográfica china (*Las montañas deben partir*) se repite en varias notas, lo cual abulta las incidencias del tema de cultura y del subtema cine, sin que en efecto haya más incidencias diversificadas.

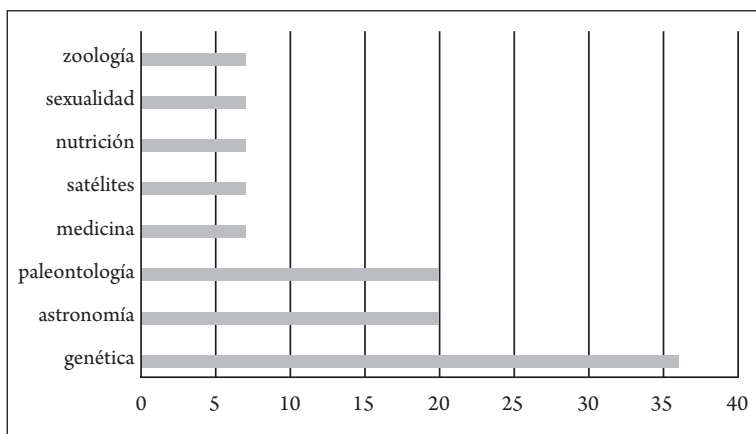
Gráfico 10. Incidencias del tópico “cultura”



Quizá en el tema ciencia es en el que se advierte una estrategia de difusión de los avances de la nación o del propósito de recordarle al mundo su importancia en el largo plazo de la historia, o hasta la prehistoria, pues tres disciplinas ocupan el mayor número de incidencias (paleontología, astronomía y genética), y las tres hacen alusión a algún aspecto del protagonismo chino, o al afán de ubicarse a la vanguardia científica o tecnológica (por ejemplo, la paleontología china asegura que “los primeros humanos, tal y como los conocemos –que se piensa emergieron

en África Oriental hace unos doscientos mil años– fueron chinos antes de ser europeos”, o “científicos chinos revelaron que fueron capaces de manipular por primera vez el genoma de embriones humanos”, “China está construyendo el mayor centro mundial de clonación de animales, con la ambición de “fabricar perros, caballos y vacas en serie”, “El grupo Boyalife y sus socios están construyendo unas gigantescas instalaciones en la ciudad de Tianjin donde esperan crear un millón de vacas antes de 2020”. Sin embargo, aún en ese rubro un porcentaje de la información no está en esa línea positiva, sino que la nominalización de China aparece como un aspecto negativo, por ejemplo, cuando se lee que “la genética podría ofrecer la reproducción de cuernos artificiales de rinoceronte para evitar la caza furtiva que busca satisfacer a toda costa el mercado chino”, o que el mismo laboratorio de clonación no sólo ha prometido “*fabricar* vacas, caballos y perros, sino que asegura disponer de la tecnología necesaria para duplicar seres humanos”.

Gráfico 11. Incidencias del tópico “ciencia”



3. Más que conclusión, una serie de interrogantes

Aún pueden desplegarse algunas otras subclasificaciones y correlaciones, pero ya es posible concluir que hay un evidente giro en las referencias a China en la información periodística nacional, lo cual, además de esa “estadística certeza”, despierta una serie de interrogantes: ¿ha fallado dramáticamente el *soft power* chino para seguir colocando la llamada “marca país” como una realidad virtuosa, proactiva, dominante y rica en las diversas expresiones culturales?, ¿o hay un plan de bajar el perfil de su protagonismo internacional para concentrarse en un reacomodo interior, como parece suceder en el terreno estrictamente económico?, ¿nos resulta tan incomprensible la estrategia del poder blando chino que seguimos una tendencia sin comprender el fondo de ese cambio?, como lo advierte Jorge Retana cuando afirma que China es un “gigantesco aparato de poder de complejidades inasequibles al observador o académico medio” (Retana, 2013, p. 69).

Bibliografía

- Allen Paulos, John. 2009, *Un matemático lee el periódico*, 6ª. ed. España: Tusquets Editores.
- Arriaga Campos, Ricardo. 2010. *Involución de la complejidad lingüística. Análisis de la complejidad lexicosemántica de estudiantes de primaria y secundaria*, tesis de doctorado. México: UNAM.
- Arriaga Campos, Ricardo. 2014. *Comprensión y redacción de textos de economía. Desarrollo de habilidades para la comprensión y producción del discurso*, 2da. ed. México, UNAM. En: <<http://www.facebook.com/ricardoarriagacampos>>.
- Gómez Díaz, Diana A. 2013. “China y su relación con América Latina. Una aproximación desde el poder blando”, en J. Martínez Cortés (coord.), *América Latina y El Caribe-China, Relaciones Políticas e Internacionales*. México, UDUAL.
- La Jornada*, ediciones del 1 de enero al 31 de diciembre de 2015.

Red China-ALC. 2013. *Relaciones políticas e internacionales; Economía, comercio e inversión; Recursos naturales y medio ambiente; Historia, cultura y aprendizaje del chino*. México, UDUAL.

Retana Yarto, Jorge. 2013. “China y América Latina, un subsistema internacional con mirada estratégica por el desarrollo en el siglo XXI”, en Enrique Dussel Peters (coord.), *América Latina y el Caribe-China: economía, comercio e inversión*. México, UNAM.

Qian Zhongshu y la teoría de la perfección en la traducción

(化境论)

El caso de la traducción de *Yo no soy una mujerzuela*, de Liu Zhenyun

Liljana Arsovska

La traducción, tan antigua como el lenguaje mismo, tiene en China una larga trayectoria y mucha historia. Existen numerosos escritos acerca de las tres grandes olas en la traducción en China: 1. La traducción de textos budistas del sánscrito al chino, entre los siglos I y VIII; 2. La traducción de obras de las ciencias exactas y las humanidades entre la segunda mitad del siglo XIX hasta los años cuarentas del siglo XX; 3. El *boom* de la traducción a partir de la década de 1970-1979, a raíz de las políticas de reforma y apertura.

Como resultado de esa prolífica labor de traducción, China cuenta con obras de toda índole traducidas a muy diversas lenguas del mundo.

El proceso de traducción también ha producido muy valiosos comentarios, análisis y teorías que, de una u otra manera, han guiado la práctica de la traducción. Podemos mencionar la teoría de Yan Fu (1853-1924): 信 fidelidad, 达 relevancia, 雅 elegancia, los preceptos 神韵 captar el espíritu de la obra, 气韵 captar el encanto artístico y 神似 producir semejanza, preferidos por muchos escritores chinos que a su vez eran traductores, tales como Mao Dun, Guo Moruo, Fu Lei, Lin Yutang, Zeng Xubai, entre otros. Y también tenemos la teoría de 化境, desarrollada por Qian Zhongshu (1910-1998), cuya traducción simple, pero muy simple, puede ser la teoría de la perfección.

Las diversas teorías chinas de traducción, prescriptivas y descriptivas, le hacen honor al entorno lingüístico y cultural del que se originaron; es decir, entonan y embonan con los preceptos sobre el lenguaje, la estética y la creación literaria, y forman parte de la idea holística (arte) en la que confluyen la pintura, la poesía, la literatura y toda creación humana que cabe en la palabra arte 艺术.

El lenguaje en China es una suma de la lengua compuesta de palabras 言, la escritura basada en imágenes 象 e idea/significado/sentido 意.

Es por demás elocuente la famosa frase de Zhuang Zi: “La palabra 言 no acota / alcanza / agota / cubre 不尽 todas las posibilidades del 意” (言不尽意).

Si aplicamos este concepto a la creación literaria, supondremos entonces que al escritor no le alcanza su acervo lingüístico para cubrir todas las melodías / voces de su corazón 意. ¿Cómo, entonces, presupondremos que al traductor le alcanzará su acervo lingüístico para comprender primero el 意 del autor y luego trasladar su propio 意, generado en el proceso de lectura, a la lengua meta? Y a pesar de ello, traducimos ...

Las características básicas de la lengua china, fundamentada en caracteres / ideogramas, son la polisemia (muchos significados), la polivalencia (muchos sentidos) y la multifuncionalidad (los caracteres pueden ser verbos, nombres o adjetivos).

Siendo así, es correcto suponer que las traducciones de los conceptos 信 fidelidad, 达 relevancia, 雅 elegancia, 神韵 encanto, 气韵 ritmo artístico, 神似 semejanza y 化境 perfección pueden ser discutidas y muy probablemente mejoradas. A pesar de la aparente ambivalencia contenida en estos conceptos, cada uno de ellos designa altos objetivos, estándares y retos al proceso de traducción, y juntos abarcan prácticamente la gran mayoría de requisitos, fidelidad, relevancia y equivalencia dinámica que las distintas teorías de traducción del hemisferio occidental imponen a la labor del traductor.

Entre las teorías chinas de traducción vale la pena profundizar en la teoría 化境, que en buena medida resume los otros estándares y se coloca encima de ellos, abogando por la perfección en la traducción.

En la etimología de los caracteres que componen el concepto 化境 encontramos los caracteres 化 y 境, cuya cabal traducción e interpretación merece un tratado completo.

化 – cambio, transformación, morir

境 – frontera, límite, entorno, ambiente

El carácter 化 puede representar dignamente el pensamiento y la filosofía chinos, cuya única constante es el cambio.

Por su parte, 化境 proviene de la filosofía, pasa por el budismo, se inserta en la estética del arte y la pintura chinas, y finalmente, con la ayuda de Qian Zhongshu, aterriza en la teoría de traducción.

Anteriormente mencionamos la amplitud del concepto arte 艺术 en el chino. Dicho concepto –que abarca a todas las expresiones artísticas, pintura, literatura, poesía y, en nuestro caso, traducción– permite a su vez que todas estas expresiones artísticas compartan criterios de calidad. Es así que 化境 puede ser criterio tanto de la excelencia en la pintura tradicional china como en la traducción literaria. En el arte el concepto es llevar 言, 象, 意, los elementos que componen cualquier discurso creativo, hacia la última frontera de la estética. Esta aproximación, poco detallada, le deja a la traducción un campo abierto con altos estándares de calidad que justo radican en la aparente ausencia de criterios fijos y rígidos. La teoría 化境 más que referirse al texto de origen, al texto meta, a la perpetua polémica entre la posibilidad o imposibilidad de la traducción, al pleito eterno entre la domesticación contra la extranjerización, o al tratamiento apropiado de las diferencias culturales entre las lenguas de salida y llegada, enfatiza la importancia de la última frontera 境, el efecto que la obra creativa produce en el público. La perfección, encriptada en la frase “El cielo y el hombre confluyen en uno” (天人合一) y abrazada por todas las corrientes filosóficas chinas, consiste en lograr los estándares de igualdad y armonía entre el original 主 y la traducción 客, tanto en el proceso de la traducción como en el producto final.

Wang Guowei (1877-1927) también enfatiza la importancia del 化境 en el proceso de cualquier creación artística: “*Huajing* (la perfección) está asociado a la literatura, el contenido debe ser expresivo y el estilo

debe conmovier; entonces, la idea 意 y su entorno 境 se complementan; en la obra suprema ambos son equitativos; en la obra inferior o la idea es profunda o el entorno se impone a la idea. Si no existe uno de estos dos, no podemos hablar de literatura.”¹

Qian Zhongshu, guiado por la noción de la dialéctica china —dónde hay pérdidas habrá ganancias—, recoge las cinco pérdidas y los tres imposibles (no fáciles) 五失本, 三不易 del monje budista Dao An (312-385) y los convierte en la célebre frase “Perder el original para construir la traducción” (失本成译).

En los preceptos y criterios de las teorías clásicas de traducción en China confluyen doctrinas y enseñanzas de muchas escuelas de pensamiento, tales como el confucianismo, el daoísmo y el budismo.

Los términos, por demás abstractos, que los eruditos chinos usaron para describir los procesos y los productos del quehacer del traductor aparentemente le ofrecen una enorme libertad a éste para explayar todo su conocimiento lingüístico y cultural, así como toda su sensibilidad artística para con ello darle vida al texto traducido en la lengua de llegada. Con la libertad, sin embargo, viene la responsabilidad de cumplir con los altísimos estándares de fidelidad 信 y belleza artística 境.

Los autores mencionados en este texto no ahondaron particularmente en un tópico trascendental en la traducción, es decir, las diferencias culturales entre las lenguas de partida y llegada. En la actualidad, este tópico es uno de los más estudiados por los teóricos de la traducción tanto en China como en el resto del mundo.

En la traducción del chino al español, ya sea de textos clásicos o de obras de literatura contemporánea, el factor cultural es preponderante.

Para muestra un botón... Traduje 我不是潘金莲, de Liu Zhenyun, y el título de la obra en español es *Yo no soy una mujerzuela*. La dificultad no se centraba sólo en los personajes y las metáforas propias de la cultura china. La verdadera diferencia cultural se expresó cuando le pedí a algunos amigos leer la traducción y todos, por separado,

1 王国维, 人间词话 汇编, 汇评, 汇校本, 人间词话附录, 周易山编校, 太原, 北岳文艺出版社, 2004, 排231.

coincidieron en formular la siguiente pregunta: “¿Cómo es que el divorcio de una simple campesina logró tambalear todas las estructuras, local, estatal y central del gobierno de la República Popular China?”.

Esta pregunta no trastoca palabras, párrafos o sólo partes de la obra, este cuestionamiento incide en todo el conjunto de la misma. Fue entonces que guiada por los altos estándares de 化境 decidí escribir un prólogo introductorio para permitirle a *Yo no soy una mujerzuela* transformarse 化 e insertarse en el entorno 境 lingüístico y cultural del español.

Mucho se ha dicho y escrito sobre el tratamiento de las diferencias culturales en la traducción. Abunda la bibliografía acerca del tratamiento del componente cultural en la traducción entre las lenguas indoeuropeas, que comparten una misma raíz lingüística y también sellos culturales cercanos evidenciados en sus dichos, metáforas, alegorías y otras expresiones lingüísticas. Aunque en menor medida, también hay bibliografía sobre el tratamiento del componente cultural (entiéndase histórico, social) en el proceso de traducción entre lenguas lejanas, como es el caso del chino al español. En otros trabajos he escrito sobre el tratamiento particular de palabras aisladas y frases compuestas del chino al español.

En la traducción de *Yo no soy Pan Jinlian*, de Liu Zhenyun, para la cual propongo el título en español *Yo no soy una mujerzuela*, me topé con dificultades de orden léxico, gramatical, localismos de Henan y, por supuesto, el factor cultural.

El nivel léxico (tipos de comida, denominación de puestos y servidores públicos, nombres propios, metáforas, alegorías, expresiones lingüísticas fijas, etc.) y el gramatical los resolví preponderando la fluidez de la lectura, lo cual me obligó a sacrificar algunos elementos propios de la cultura cotidiana relacionados con la comida, la vestimenta, los *chengyu* o los proverbios fijos, entre otros.

En lo referente al factor cultural, la pregunta de los lectores “¿Cómo es que el divorcio de una simple campesina incide en todas las estructuras, local, estatal y central del gobierno de la República Popular China?” me obligó a pensar de otra manera. Me di cuenta de algo que antes no consideraba. Debido al hecho de haber trabajado por casi treinta años

con la lengua china y sus diferentes expresiones culturales, como es el caso de la literatura, me familiaricé con las diferencias culturales en el chino al grado incluso de perderlas de vista. Decidí entonces realizar una nueva lectura de mi traducción, pero esta vez con ojos de un lector ajeno a la lengua y la cultura chinas. Descubrí que las diferencias culturales no sólo eran de forma (tipos de comida, vestimenta, etc.), sino de mucho fondo.

He aquí una breve reseña de la obra. Li Xuelian una mujer provinciana, casada y con un hijo, a raíz de las estrictas políticas de planificación familiar de un solo hijo impuestas en la República Popular China desde 1989 y vigentes hasta el 2015, embarazada por segunda vez convence a su marido para firmar una acta de divorcio falsa. El plan era casi perfecto: ellos se divorciarían, el marido se quedaría con el hijo mientras que ella viviría sola durante el embarazo y el parto. Después del parto ella, ya con su segundo hijo, se casaría de nuevo con su mismo marido. Y así ellos no violarían la ley que permitía a dos divorciados con hijos casarse. El marido no perdería el trabajo ni tampoco pagarían la multa que el Estado imponía a todos los segundos embarazos que no se sometían al aborto. Li Xuelian estaba a punto de lograr su sueño de una familia ideal con dos hijos, un varón y una niña, cuando a los tres meses del divorcio el marido embaraza y desposa a una joven peluquera. Y de pronto el telón se levanta y la tragicomedia de Li Xuelian comienza. Ella dedica su vida entera a exigir justicia. A su paso ve caer a jefes de aldeas, a jueces, a comisionados de la corte, a alcaldes, a comisarios del partido e incluso a gobernadores. Esta simple campesina cimbra el sistema político y judicial de China, y hace temblar a funcionarios de todos los niveles de gobierno mientras busca sólo una cosa: rehacer su vida hecha pedazos.

¿Por qué mis lectores coincidieron en hacer la misma pregunta? ¿Por qué les pareció extraño que un simple divorcio pudiera tener tantas consecuencias y tan inesperados desenlaces? Efectivamente, en el Occidente, donde la línea entre lo público y lo privado se delimitó hace ya varios siglos, el divorcio es estrictamente del dominio privado. Pasa por los tribunales de derecho civil para su registro y cuando se complica la

custodia y la crianza de los hijos interviene el derecho familiar y por lo general todo termina allí. Pero ¿qué pasa en China?

1. Prólogo de *Yo no soy una mujerzuela*

Durante siglos e incluso milenios la familia era el núcleo donde se desenvolvía un individuo poco consciente de su individualidad. La célula básica de la sociedad china era la familia extendida, compuesta de muchas generaciones de hombres y mujeres cuyas relaciones interpersonales se regían por el estricto código del gran maestro Confucio y sus múltiples discípulos a lo largo de la historia. Los criterios fundamentales de la jerarquía confuciana eran el sexo y la edad. Las familias extendidas, además de los miembros de un mismo linaje sanguíneo, en caso de la clase alta y media, la conformaban también un séquito de servidumbre doméstica. En la cúspide de la pirámide estaba el hombre mayor, responsable de la vida y la muerte de todos los miembros de su clan y de la relación con el mundo externo a su familia. En la casa mandaba la mujer mayor, “la madre” de todos bajo el mismo techo. En ese núcleo se tejían todo tipo de relaciones humanas, desde el nacimiento hasta la muerte. Mucho más importante que el nombre propio era la denominación, consecuencia del orden que el individuo ocupaba dentro de la familia. La complicada urdimbre de relaciones interpersonales que partía del orden cronológico natural arrojaba infinitas posibilidades, como hermano mayor, el segundo hermano, el quinto hermano, la tercera hermana, la séptima cuñada, la tercera tía paterna, el doceavo tío materno, el quinto primo de la tercera hermana, el segundo tío, esposo de la segunda hermana, etc. Estas denominaciones, tan ajenas a nosotros los occidentales, e incluso los chinos del siglo XXI, al traductor y, sobre todo, al lector, les generan grandes confusiones. ¿Por qué simplemente no les pusieron nombres: Liljana, Pedro, Roberto, Juan, María ... ?

Porque Liljana, Pedro, Roberto, Juan, María no dicen nada ni tampoco regulan las relaciones entre estas personas. Sin embargo, las denominaciones en la familia tradicional china reglamentaban con mucha

rigidez los vínculos entre los miembros. En el caso de los varones determinaban el orden de desposar, de sentarse a la mesa del comedor; la jerarquía del poder en el seno familiar. En el caso de las mujeres ocurría lo mismo; la hermana mayor, después de obedecer a todos los varones de su clan, podía ejercer un gran poder sobre el resto de las mujeres de su familia. Debía someterse ante los hombres y su madre, pero podía desquitarse con todas las mujeres menores de edad, con las cuñadas, a veces compradas y otras regaladas, y con todas las sobrinas y sirvientas. Podía tramar, generar intrigas, urdir en contra de alguien y también beneficiar a sus allegados.

En la sociedad tradicional china todos, de una u otra manera, sometían y estaban sometidos. Los patriarcas sometían a los miembros de su familia y estaban sometidos por el emperador. El emperador sometía al pueblo y estaba sometido por el mandato del cielo. 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 transcendían a las generaciones y se heredaban a hijos, nietos y discípulos hasta el infinito. En esta casi perfecta rueda, el individuo era el hijo de alguien, el padre de alguien, el tío de alguien, el marido de alguien, el empleado de alguien, y si era de cierta clase social, podía gozar de un nombre propio como el Baoyu de la familia Jia de la obra maestra *El sueño del pabellón rojo*. La mujer era la hija de alguien, la madre de alguien, la esposa de alguien, la tía de alguien, la patrona de alguien o la sirvienta de alguien. A veces podía ser Daiyu la hija de los Ling como la Ling Daiyu de la misma obra cumbre de la literatura china, y otras veces sólo era la sexta hermana o la sirvienta de la sexta hermana o la mujer de Chen o simplemente “esa” que ni a hombre propio llegaba. Aunque visto desde nuestra perspectiva ese orden parece algo cruel y despiadado, esas familias extendidas se preocupaban por sus miembros. En ese entorno y en tiempos de estabilidad el individuo tenía comida, casa, empleo y, llegado el momento, una esposa o un marido. El individuo no tenía que despertar y pensar qué comer, qué vestir, en qué trabajar para tener dinero, con quién, cuándo

y cómo casarse, pues todo estaba arreglado, a veces incluso con mucha anticipación. El individuo, como eslabón de esa cadena confuciana perfecta, sólo tenía que cumplir con los designios de su destino prede-terminado por el sexo, la edad y la clase social de su familia.

Si nuestra Li Xuelian hubiese vivido en aquellos tiempos, si hubiera nacido antes del siglo XIX, tendría a todos los hijos que el cielo le hubiera mandado; si su marido se hubiese metido con la peluquera (aunque nada probable, puesto que los peluqueros eran siempre hombres), su madre, su padre, todo su clan, sus conocidos y los vecinos lo hubiesen reprimido, regañado y puesto en su lugar. Si nuestra Li Xuelian hubiese nacido a finales del siglo XIX o en la primera mitad del siglo XX, entonces hubiese vivido en una época de gran caos político, económico y social de franca descomposición del sistema tradicional chino, de mera decadencia de la familia confuciana. Tal vez sus padres la hubieran vendido para darle de comer a sus hermanos mayores, o hubiera sido una joven en franco proceso de “emancipación”, educada en el extranjero y en feroz lucha en contra del matrimonio arreglado. Pero nuestra Li Xuelian nació y vivió en la República Popular China, fundada en 1949 por el Partido Comunista de China, y su gran líder fue el presidente Mao Zedong.

El Partido Comunista y el emblemático Mao fundaron la nueva China, un país regido por la ideología marxista, leninista y el pensamiento de Mao Zedong. Los revolucionarios chinos lucharon contra los japoneses y todos los occidentales que pretendían apoderarse de partes del vasto territorio chino. Ellos le dieron a su pueblo un país y le devolvieron su perdido orgullo nacional. Pero no restituyeron el sistema tradicional, no abrazaron los valores confucianos; en cambio, construyeron un estado soberano fundamentado en la ideología marxista. Alrededor de esta ideología, irguieron el Partido Comunista y el Estado socialista, construyeron modernas instituciones de orden político (el Consejo de Estado y muchos ministerios), económico (un sistema de economía planificada) y social (escuelas, universidades, teatros, estadios). Por razones económicas y políticas, el Estado chino preponderó la familia nuclear por encima de la tradicional familia extendida. Poco a poco la

complicada urdimbre de relaciones sociales basadas en los lazos de parentesco familiar comenzó a menguar dando lugar a nuevas estructuras sociales.

Al disolverse la familia tradicional el individuo de cierto modo quedó “huérfano” de padre y madre. Ese papel de pronto fue ocupado por el Partido Comunista y por el Estado chino.

En la escritura china la familia y el hogar comparten el mismo carácter 家 *jia*, y el estado es 国家 *guojia*. Al disolver las estructuras tradicionales, alguien tuvo que asumir el papel de familia 家, y el más natural para sustituir al padre era el Partido Comunista y a la madre, el Estado. El Partido Comunista entonces, en función de padre, es el encargado de señalar el rumbo de la gran nación china y el Estado es la bondadosa madre que garantiza la vivienda, el trabajo, la educación y todos los pormenores de la vida cotidiana del individuo. En la nueva China todos gozan de nombre propio y se ha hecho un gran trabajo para elevar el estatus político, económico y social de la mujer; en la nueva China de los años cincuentas, sesentas y setentas, excepto en algunos periodos de severas sequías, la inmensa mayoría tenía comida, vestimenta, trabajo y un sueldo.

Hay que considerar la muerte de Mao en 1976 y los diversos acontecimientos de orden político, producto de desviaciones ideológicas y la imperfección del hombre más no del sistema. En 1978, a partir del XI Congreso del Partido Comunista de China, el líder visionario Deng Xiaoping emprende una serie de reformas en el partido y en el Estado, con lo que se inaugura la era de “Reformas económicas y apertura hacia el exterior”, vigente hasta la actualidad.

A la era de reformas y apertura la acompaña una estricta política de control familiar basada en un solo hijo por familia. El incumplimiento de esta política, rígida e incluso algo despiadada, implicaba grandes castigos, como la pérdida del trabajo, el detrimento de oportunidades de desarrollo laboral y adquisición de una mejor vivienda, enormes multas monetarias, la negación del registro civil del segundo hijo, lo cual implicaba no educación, no trabajo, no vivienda para un ser “legalmente inexistente”, etc. Nosotros, los occidentales, ante esa política

siempre mostramos una actitud ambigua y algo hipócrita. Algunos públicamente le agradecen a China por poner en práctica leyes y políticas rígidas para salvar al mundo de la sobrepoblación; otros, en público y en privado, critican a China por violar los derechos humanos, por violar el derecho natural de la mujer de decidir cuántos hijos tener, por obligar a las mujeres a abortar...; pero la doble moral es afín a la naturaleza humana.

Nuestra Li Xuelian justo nació y vivió en esa China. Al ser traicionada por su marido ¿a quién podía acudir? Sus padres biológicos eran anónimos, los únicos padres que ella conocía eran el Partido Comunista y el Estado. Es así como nuestra heroína emprende un peregrinaje por China en busca de justicia y reivindicación. Comenzó con el juez del condado donde vivía. Le explicaron que el acta de divorcio que ella y su esposo firmaron era legal y que su divorcio era real y no de mentiras como ella suponía. Le dijeron que en el Estado moderno su exmarido podía volver a casarse después del divorcio, pero ella no quedó convencida. Decidió escalar hacia otros niveles del gobierno local, y al no recibir el apoyo que esperaba, siguió escalando niveles del gobierno estatal hasta llegar a Pekín, a las puertas de la gran Asamblea Nacional Popular de China, órgano legislativo de primer orden en el país. A su paso, se entrevistó con jueces, asesores legales, alcaldes, secretarios particulares, secretarios generales y jamás obtuvo apoyo para lograr su propósito; le quedaba volverse a casar de nuevo con su marido sólo para poder pedirle el divorcio y así desquitar su coraje, producido por el engaño y el abandono. Sí, muchos funcionarios fueron a hablar con su exmarido para persuadirlo, para convencerlo, pero ¿de qué? ¿De divorciarse de la peluquera con la cual ya tenía un hijo para volver a casarse con Li Xuelian y todo eso para divorciarse de nuevo?

Li Xuelian estaba decidida a seguir demandando. Lo que no entendía era por qué a sabiendas de que sus demandas no prosperaban, todos los funcionarios desde la provincia, pasando por la capital y el distrito, le tenían tanto miedo. Por doquier veían peligro. Estaban tan asustados de que

el presidente del tribunal Wang Gongdao la llamaba prima y el jefe del condado le decía tía.

Finalmente, cuando logró entrar con astucia al Gran Salón del Pueblo, los soldados y los policías vestidos de civiles la sometieron y enviaron a la cárcel. Pero ese incidente no pasó desapercibido; un alto funcionario del Partido Comunista vio la escena y comenzó a indagar. Con información a medias y con gran disposición de “servir al pueblo”, el funcionario atendió la reunión de los funcionarios del partido y la provincia de donde venía Li Xuelian. Llena de coraje, pronunció un gran discurso que hizo temblar a todos los funcionarios de esa provincia.

Li Xuelian, sin querer y sin darse cuenta, destituyó de sus cargos a una veintena de funcionarios públicos de todos los niveles. El discurso del funcionario en la reunión anual de la Asamblea era claro, el deber primario del Partido Comunista y del Estado es cuidar, atender y, en pocas palabras, servir al pueblo. Al no existir una clara raya entre lo público y lo privado, ante el derrumbe de la familia tradicional que cuidaba y protegía los intereses del individuo al estilo chino, los funcionarios del partido y del gobierno tienen que cumplir la función de padres del pueblo. Pero ¿cómo lo pueden hacer si ellos de igual manera son pobres “huérfanos” que también esperan el cobijo del sistema?

A raíz de nuestra Li Xuelian y de muchos otros casos relatados por la prensa o la ficción literaria, China emprendió la campaña de “gobernar al estado a partir de leyes” (依法治国).

Y aún está en ese camino. Aunque relativamente en corto tiempo, en menos de cien años, China logró minar la familia tradicional y su funcionamiento que duró más de dos mil años. Pero levantar nuevas instituciones, reeducar a la gente y fundar nuevos hábitos toma mucho tiempo. De hecho, la tradición se niega a morir. Aún en todos los niveles, en lo público y lo privado que todavía se niegan a divorciarse tajantemente, persisten vestigios muy evidentes de la familia tradicional expresados en las complejas relaciones interpersonales, basadas incluso el día de hoy en cadenas de favores y rencores.

Ahora que nuestra Pan Jinlian obtuvo todos los laureles en el Festival Internacional de San Sebastián, nos toca a nosotros acogernos a los principios 信达雅 de Yan Fu y poner en juego la teoría 化境 de la perfecta transformación para lograr que Pan Jinlian reciba una cálida bienvenida entre el público hispanohablante.

Bibliografía

- 谢思田. 2010. 中西译论融合, 北京, 知识产权出版.
- 曹明伦. 2007. 翻译之道, 理论与实践, 保定市, 河北大学出版社.
- 于德英. 2011. 隔与不隔得循环, 钱钟书化境论的在阐释, 上海, 上海译文出版社.
- 陈福康. 2000. 中国译学理论史稿, 上海, 上海外语教育出版社.
- 马祖毅. 2008. 中国翻译史, 河北教育出版社.
- 王国维. 2004. 人间词话 汇编, 汇评, 汇校本, 人间词话 附录, 周易山编校, 太原, 北岳文艺出版社.
- 刘震云. 2012. 我不是潘金莲, 北京, 长江出版社.

Humanidad y Justicia en la obra de Lu Xun

Rosario Blanco Facal

Introducción

Partiendo de las virtudes cardinales del confucianismo, pasando por el Movimiento del 4 de Mayo, iremos tras los rastros de la evolución literaria de Lu Xun. El presente estudio constituye una invitación a analizar dos fuerzas interiores –*ren* e *yi*–¹ que se convertirían en derrotero de tantos hombres de letras que formaron parte de la Nueva Juventud, y se examinan tales conceptos en la obra de Lu Xun.

1. De los preceptos morales del confucianismo al Movimiento del 4 de Mayo

Comenzar esta reflexión desde los preceptos morales del confucianismo es obligatorio, el ideal de armonía siempre ha estado presente en la cultura china. Desde la época de las Cien Escuelas de Pensamiento (诸子百家) el quehacer filosófico se ocupó de asuntos políticos tanto como sociales. Confucio había palpado el desorden en su sociedad, por ello afirmó que el soberano (王 *wang*) tenía el deber supremo de

1 Nota del autor: dos de las cinco virtudes confucianas: *ren*, *yi*, *li*, *zhi* y *xin*.

generar una acción unificadora que mantuviese y restaurase el orden. El arte del buen gobierno versaba también sobre el correcto comportamiento del individuo en la sociedad, y definía que en manos del soberano yacía la responsabilidad de proteger el bienestar de sus súbditos. Éstos, a su vez, alcanzaban la conciencia del propio deber por conducto de dos fuerzas interiores: humanidad *ren* y rectitud *yi*. Fue así que los escritos de la Escuela de Eruditos instruyeron a la clase gobernante y los valores morales e intelectuales constituyeron parte esencial del bagaje de quien ejercía el poder.

¿Hasta dónde había llegado la influencia de aquellos preceptos morales en las generaciones posteriores? Muchos intelectuales que formaron parte del movimiento del 4 de Mayo habían sido educados según las doctrinas filosóficas de carácter ético-moral de dicha escuela, y fue este el elemento determinante que dotó de una refinada cultura humanística y filosófica a la generación que produciría el cambio a inicios del siglo XX. Pronto comenzaría una profunda crítica a la inamovible permanencia de los funcionarios-letrados, mientras esta generación decidía buscar concierto, socorrer y exponer los defectos y estragos padecidos u observados.

2. Breves notas sobre la evolución literaria de Lu Xun y la Nueva Juventud

Humanidad y justicia en la generación del 4 de Mayo serán analizados no como preceptos de una *aurea aetas*, ya que la Nueva Juventud que experimentó y produjo el cambio no perseguía el perfeccionamiento moral, sino que aprendió a ser consciente de su momento histórico, marchando bajo esas dos fuerzas interiores en pos del bien común; habían asimilado tales preceptos por la educación que recibieran según su propio estatus, preceptos que renacieron vigorosos bajo su pujanza.

¿No fueron acaso estos mismos valores *ren* e *yi* los que habían conducido a Lu Xun en su evolución literaria? La búsqueda de humanidad y justicia en Lu Xun más que llamado a la revuelta fue exploración y

respuesta emanadas desde la interioridad del ser humano, desde su interioridad. Adentrarnos en dichos conceptos partiendo de las virtudes confucianas y retomarlos por la vía de la lectura de la obra de Lu Xun constituye una propuesta para acercar visiones, sentires, y desde el siglo XXI profundizar con rigurosidad en el estudio de la literatura china moderna tratando de reconocer su legado, así como analizar la capacidad transformadora de la literatura como portadora de valores morales.

Acercándonos al Movimiento del 4 de Mayo y a sus escritores, encontramos a una generación de intelectuales conscientes de su propia sociedad, de su nación y de sí mismos, abocados a criticar la corrupción, la superstición y las causas que aquejaban a la sociedad.

En el caso específico de Lu Xun, el enfrentamiento a dichos males, sus propios síntomas y su resistencia nos brindan claves de lectura para ampliar nuestro conocimiento sobre su evolución literaria.

Abolido el sistema imperial de exámenes, el confucianismo como culto de Estado se desvanecía y el cambio implicaba abatir toda suerte de obstáculos que impidieran el vuelo hacia la modernización; aquellos hombres de letras no imaginaron que a lo largo de la historia de China el confucianismo habría de ser criticado y ensalzado en diferentes momentos.

La maestra Balboa Reyna señala: “Precisamente en el terreno de la elaboración ética, donde parece que el tiempo se ha detenido, y a despecho de las profundas transformaciones de la sociedad, a pesar del portentoso avance y magistral poder innovador de la economía y de la política china, parece mantenerse el viento añejo con sabor a nuevo de la sabiduría confuciana” (Balboa Reina, 2015: 33).

El pensamiento de Confucio –entre otros factores– había sido condenado por ser causa de debilidad de la nación en la arena internacional, aquella generación se vio forzada a producir y experimentar el cambio, aunque más tarde ciertas certidumbres se desvanecieran.

La actitud al cambio también fue el eje en la creación literaria de Lu Xun. Reflexionó de manera incansable sobre los valores morales que la sociedad debía pretender y salvaguardar, e intuyó y señaló que no se trataba de lo nuevo contra lo viejo.

El exceso de poder por parte de los caudillos militares, terratenientes y funcionarios, catapultó a la acción a Lu Xun y a sus coetáneos. Había que salvar a China y se irguieron desde una fuerte convicción moral. El bien común era su preocupación y fue así que se acercaron a la realidad de mujeres, campesinos, víctimas de usureros, víctimas de la superstición, y captaron el drama de la nación.

Eran tiempos de pasión por las ideas llegadas de Occidente, y los embates contra el confucianismo formaban parte de la oposición a las creencias morales y filosóficas antiguas. Chen Duxiu afirmó que todo eso era necesario para el despertar de una nueva conciencia y en *Xin xiaoshuo* se señaló la imperiosa renovación de la moral.

Desde que Lu Xun escribiera *Moluo shi li shuo* (*El poder de los poetas mara*) observó la responsabilidad de las fuerzas conservadoras, y apeló a la fuerza moral de sus ciudadanos indicando: “[...] no todo lo antiguo debe rechazarse, ni se debe acoger todo lo nuevo con los brazos abiertos” (Zhao Ruihong, 1982: 47), dejando en claro el peso de tal responsabilidad en su ensayo *Confucio en la China moderna*.

3. De la interioridad en Lu Xun

El profesor Leo Ou-fan Lee escribe sobre Lu Xun: “No se trata sino de una larga evolución mental desde la cultura tradicional china, pasando por el descubrimiento de la ciencia para confluir en la literatura” (Lee, 1985: 188).

Se produce en Lu Xun un profundo movimiento interior que fluye hacia el externo, comienza desde su espacio íntimo donde nace lo nuevo, donde se agazapa el recuerdo, se aglomeran aprendizajes, personajes, leyendas; todo ello confluirá en una fuerte introspección psicológica que arrebujará sobre todo sus primeros relatos, introspección que irá acompañada de un simbolismo que impele al hombre a enfrentar la realidad.²

2 Nota del autor: Kirk A. Denton ha tratado este aspecto indicando: “*put in touch with real life*”.

Su expresión literaria como en un *crescendo* será cada vez más ponderada; se alimentará del contacto que tuviera con las obras clásicas, desde su temprana intimidad con libros como el *Shanhai jing*, los libros sagrados del budismo o el *Liaozhai zhiyi*; su extraordinaria capacidad creativa se colma de una precisa búsqueda de términos y expresiones hasta llegar a una vasta sapiencia literaria. En sus primeros relatos le bastan pocas y certeras palabras, detalles precisos. En sus escritos se atisban peculiaridades de la poesía clásica y de la pintura china; recurre a pinceladas-indicios que asoman desde las profundidades del personaje bajo el mismo movimiento interior-exterior del escritor. Lu Xun medita sobre el bien y el mal de los actos que lo circundan y alude a los conceptos de humanidad y justicia; percibe el alma del personaje y nos conduce con pausa hacia ella, conteniendo los significados.

Conoce la lengua clásica china y sus piruetas; pasea por el *wenyan* con perfecto dominio del mismo, y en cuanto al *baihua* lo esgrime con soltura y espontaneidad, intuyendo de inmediato la necesidad de modernizar la lengua china para producir con ella la transformación.

4. Humanidad y justicia en sus personajes

Comencemos con el relato titulado *Zhufu* (祝福) *Sacrificio de Año Nuevo*, historia de una mujer víctima de la sociedad a quien en plenos festejos de Año Nuevo se le prohíbe tocar los objetos destinados al sacrificio. ¿Cómo puede ser posible? Había ido al templo a ofrecer sus escasos haberes, entregando sinceramente su ofrenda al patrono del templo en Luzhen, más la buena gente no concebía que esta mujer –dos veces viuda– pudiera acercarse a los objetos sagrados.

En vísperas de Año Nuevo, la mujer de Xianglin se acerca al joven sobrino del Sr. Si, un letrado neoconfuciano:

–“Oh” [...] se acercó aún más y preguntó con voz queda como quien decide revelar un gran secreto: “¿es verdad que después de la muerte continuamos viviendo como espíritus?”

–Murmuré: “Tal vez... creo que sí”
 –“Entonces, ¿también hay un infierno?”

Todo tuvo inicio cuando una de las criadas le predijo que en el más allá *Yan Luo*³ habría cortado en dos partes su alma para entregarlas a sus difuntos maridos. Al saber que su alma sería cercenada se dirigió al patrono de Luzhen con plena devoción, mas había perdido a su pequeño hijo, la desesperación la condujo a deambular por las calles. El vecindario, cansado de escuchar las obsesivas escenas de la muerte del infante, fue apartándose, y una vez perdida la razón, llegó la muerte. Así nos conduce Lu Xun al final del relato: “[...] en la ciudad de Luzhen, en plenos festejos, aquel día, el joven sintió que los santos del cielo y de la tierra, ebrios, colmarían de felicidad a los vivos de Luzhen”.

Cubierto el drama con petardos y festejos, el joven permanece titubeante ante la repentina desaparición de un alma y de un cuerpo. Sus familiares, todo Luzhen, han ofrecido su sacrificio. Intensos instantes en una vida que se apaga y en la impotencia del joven. ¿Dónde residía la justicia? ¿Dónde la humanidad de la mujer de Xianglin, dónde la del tío Si o la del joven? El escritor confía en que tales momentos turben al lector. Recordemos sus palabras: “Pensé en la esperanza, de la cual no se puede afirmar la existencia, tampoco negarla; como supuesto camino, hasta que muchos con sus pasos lo trazan sobre la faz de la tierra”. (Lee, 1985: 36)

A continuación, el relato *En la taberna* (*Zai jiulou shang*), sobre el encuentro de dos compañeros de juventud. Lü Weifu narra dos episodios sobre sus días en S, la exhumación de los restos de un hermano muerto en la niñez, y la fugaz historia de Ashun, la hija del barquero. Ashun, que preparara y le ofreciera un abundante plato de polenta azucarada; Ashun temerosa, Ashun infeliz, la que recibía los golpes del padre, la del cotilleo sobre un supuesto pretendiente. Lü Weifu en una noche de indigestión cavilará sobre una posible transformación del mundo que permita a Ashun ser bienaventurada, pero ella fallece dejando atrás los días vividos en la miseria. Lü Weifu mira al prójimo. El

3 Nota del autor: trátase de *Yanluo Wang*, el Rey Yama, deidad del infierno.

prójimo es Ashun. Estas son las palabras del protagonista al finalizar su narración: “¿Para qué sirven estas pequeñeces? Lo importante es seguir adelante. Seguir adelante y pasar el Año Nuevo, y regresar a enseñar los clásicos confucianos”.

Éstas son sus palabras al inicio:

“Al regresar aquí me he sentido insignificante. [...] Cuando era un niño y observaba las abejas o las moscas posarse y un instante después volar, atemorizadas por algo o por el simple hecho de volar fugazmente y regresar al punto de partida, me causaban conmiseración. [...] Jamás hubiera pensado que yo también terminaría por trazar un diminuto círculo, volando una vez más hacia aquí. ¿Cómo imaginar que incluso tú regresarías, no lo graste volar un poco más lejos?”

¿Comprendió Lü Weifu el concepto *ren*? (Masi, 2002: 49)⁴ ¿Cultivaba la compasión (*shu*)? No podemos dar una respuesta negativa.

Nos acercamos a una fase sucesiva en la que Lu Xun crea ocho admirables relatos contenidos en *Contar nuevo de historias viejas*,⁵ una reelaboración de leyendas en la que recurre a referencias primordiales de la cultura china, evocando la fuerza de algunos arquetipos. En el prólogo señala que han pasado trece años desde que comenzara a escribirla, y que, en la soledad de una casa de piedra frente al mar, en Xiamen, con un gran vacío en su alma, decide retomar las antiguas leyendas:

[...] teniendo menos respeto por la gente de la antigüedad que por mis coetáneos, no supe evitar las chanzas. [...] De todas maneras, transcurridos trece años en esta labor, he aquí que los hombres del pasado no están tan muertos como en la realidad y tal vez sea esto lo que justifique por un cierto tiempo, la existencia de este libro.

4 Como indica Edoarda Masi en *Storie del Bosco Letterario*: “el ideograma *ren* consta de dos partes: hombre y el número dos, ello implica el hombre y el otro y gracias a la virtud *ren*, gobernante y gobernado se igualan”.

5 *Contar nuevo de historias viejas*, obra de Lu Xun traducida al español por Laureano Ramírez.

En el relato, *Chu guan* (出关), el escritor, dirige su mirada a los grandes filósofos de China y narra las visitas de *Kong zi* a *Lao zi*. A partir de las interrogantes que encara Confucio nos muestra cuán espinoso es para el hombre practicar las enseñanzas de *Lao zi*, quien afirmaba tener idénticas sandalias a las de Confucio, más las suyas no conducían a la corte sino al desierto. Leamos lo que refiere *Kong zi*: “[...] Me he dirigido a setenta y dos soberanos, más ninguno ha querido aceptar mis consejos. No cabe duda de que es tarea enrevesada hacerse entender. O ¿acaso sea engorroso explicar la Vía?”

Confucio hará una segunda visita y se preguntará cómo lograr que los hombres se transformen. Expresará que se halla muy lejos del Cielo y de las mutaciones; *Lao zi* le responde que su reflexión es ecuánime, y añade que Confucio ha comenzado a comprender.

Mas ¿qué será de *Lao zi* en las páginas siguientes? Partirá hasta llegar a un paso de montaña donde el centinela *Xi* lo invita a dar una conferencia. Acudirán aduaneros, secretarios y muchos otros centinelas con tabletas de bambú y punzones para tomar notas; sin embargo, la conferencia se convierte en suplicio, y el maestro tendrá que transcribirla por completo a petición del público, a causa de su incomprensible entonación. Terminada la transcripción, *Lao zi* retoma el viaje mientras el atalayero dice:

–Según él, quiere llegar al desierto, –respondió con tono sarcástico el centinela *Xi*– ¡Jamás lo logrará! En cuanto esté fuera del paso, no encontrará ni sal ni harina y allá abajo hasta el agua escasea. Cuando tenga hambre, estoy seguro que regresará.

Al finalizar el relato Lu Xun deja impresa en el lector la imagen de *Lao zi* descendiendo en su búfalo gris mientras lo envuelve una polvareda amarillenta.

Chu guan nos pone frente a algunas preguntas: ¿cómo enfrentar la difícil tarea de transformar al prójimo? ¿Cómo hacerse entender por aquellos setenta y dos soberanos? ¿Acaso Lu Xun haya comprendido las interrogantes de Confucio?

Conclusiones

Como traductores, una vez más es nuestra tarea reflexionar y detenernos en las diferentes etapas de la historia de la literatura china. Hoy día algunos dilemas a los que se enfrentara Lu Xun siguen siendo vigentes.⁶ Sea esta, entonces, la primera razón que nos guíe para profundizar en nuestro conocimiento de la literatura china moderna y en particular en la obra de Lu Xun. Una segunda razón la brindó Irene Eber (Lee, 1985: 35) al escribir: “por muchos años el estudio y la traducción de las obras de Lu Xun habían quedado aplazados”.

Al leer *Chu guan* comprobamos que la comprensión de algunos fragmentos está estrechamente relacionada con pasajes del *Zhuang zi* o con referencias de los Cuatro Libros en los que se lee que *Kong zi* había ido a la capital Zhou para consultar a *Lao zi* sobre los ritos, o que padecía hambre junto a sus discípulos yendo hacia *Chen*. Debemos considerar que conocer la obra de Lu Xun implica conocer algunas obras de la literatura clásica china.

Si a inicios del siglo xx la sociedad en China estaba agonizando, durante la Dinastía Zhou la decadencia era resultado de la pérdida de valores morales, por ello *Kong zi* como respuesta al intrépido y tosco discípulo *Tzu lu* dijo: “Precede al pueblo (con el ejemplo) y esmérate por él. Jamás te rindas”. Se trata de un perfeccionamiento que debía tener aplicación concreta en la sociedad y que condujera a la añorada armonía.

Todo lo anterior nos conduce a interrogarnos: ¿en los últimos años Lu Xun habrá comprendido cuán enrevesada era la transformación del hombre? ¿Es casual que *Contar nuevo de historias viejas* esperara trece años para ser finalizada? ¿En qué atitudes difieren los textos de Lu Xun y *Kong Zi*?

Analizando un texto de Lu Xun, titulado *Entre pálidas manchas de sangre*, encontramos que habló de entereza, arrojo y empeño, esgrimiendo palabras desafiantes frente al Creador, mientras que en los escritos

6 Léase el artículo “Nouvelles interpretations de Lu Xun, Critique de la modernité et reinventeur de l’heterodoxie” del sinólogo Sebastian Veg

que nos dejaran los discípulos de Confucio se indica abnegación, rectitud y tesón frente al mandato del Cielo. Al respecto, Matteo Ricci en el siglo XVI, al referirse al imperio celeste, habla del “perenne respeto al dictamen de la razón, dictamen que los habitantes del imperio celeste han recibido del Cielo” (D’Elia, 1942: I, 115-117).

Ahondar en el estudio de la literatura china moderna nos permitirá comprender la capacidad generativa que China revela hoy. En la obra de Lu Xun podremos captar la idea de lo moderno, sondar las claves de inicios del siglo XX y de aquel profundo cambio. Nuestra tarea es profundizar en estos estudios e ir adelante con la respectiva investigación, intercambiando saberes, compartiendo la idea de una labor que enriquezca el entendimiento mutuo.

Hoy, en el espacio interior de los escritores chinos, han recobrado vida las eternas interrogantes. El panorama es muy amplio, posee vivencias de la globalización, una socialización diferente, algunos han retomado la reflexión introspectiva y en otros se observa la necesidad de regresar a los inicios del siglo XX. Otros van en búsqueda de las raíces. La vitalidad de la literatura china de los últimos años va acompañada de un volver a descubrir la complejidad del hombre. Busquemos en la obra de Lu Xun y en la literatura china moderna las inestimables claves contenidas en ellas.

Bibliografía

- Balboa Reyna, Flor de María. 2015. "Ancestralidad trascendente: Confucio y la ritualización del ayer", en Liljana Arsovska (coord.), *Historia cultura y aprendizaje del chino*. México: Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China, p.33.
- D'Elia, Pasquale M., 1942. *Fonti Ricciane*. Roma: Libreria dello Stato.
- Denton, Kirk A. 1996. *Modern Chinese Literary Thought, Writings on Literature, 1893-1945*. Standford: Stanford University Press.
- Jullien, François. 1979. *Lu Xun, écriture et révolution*. París: Presses de l'École Normale Supérieure.
- Lee, Leo Ou-fan (ed.). 1985. *Lu Xun and His Legacy*. Berkeley: University of California Press.
- Liu Zaifu. 1981. *Lu Xun meixue sixiang lungao* 鲁迅美学思想论稿. Pekín: Zhongguo shehui kexue.
- Lu Xun. 2001. *Contar nuevo de historias viejas*, trad. Laureano Ramírez. Madrid: Editorial Hiperión.
- Lu Xun. 2003. *Breve historia de la novela china*, trad. Rosario Blanco Facal. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Masi, Edoarda. 2002. *Storie del Bosco Letterario*. Milán: Libri Scheiwiller.
- Goldman, Merle (ed.). 1977. *Modern Chinese Literature in the May Fourth Era*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press.
- Simone Leys, 1995. *Une introduction à Confucius*. Bruselas: Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises de Belgique. En : <www.arllfb.be>.
- Zhao Ruihong (ed.). 1982. *Lu Xun 'Moluo shi li shuo'* 鲁迅 (摩罗诗力说). Tianjin: Renmin chubanshe.

La traducción de la literatura china contemporánea al árabe: Panorama del tema en 2016

Adriana Martínez González

Es cierto que el mundo se ha globalizado, por lo que entonces será posible conocer mejor a los demás pueblos. Sin embargo, puesto que seguimos hablando lenguas distintas, es necesaria la labor del traductor para poder conocer la cultura y la literatura ajenas. Este texto tiene como fin reflexionar sobre los vínculos que la República Popular China ha establecido con el mundo árabe, vía la traducción de obras literarias, en el contexto de la política “Un cinturón, un camino”, así como la respuesta que el mundo árabe ha dado a esta iniciativa.

El alza de China como potencia en el siglo XXI se contrapone al poder, único hasta esa fecha, de Estados Unidos, y se acompaña de su deseo de establecerse como su contraparte.

Ya desde fines de la década de 1990-1999, cuando resultó evidente que sus recursos naturales no serían suficientes para sustentar su crecimiento económico, China comenzó a interesarse en salir de los confines del Este de Asia y expandirse hacia Medio Oriente. En aquel momento recurrió al comercio para conectarse con la región.

En 2007, China comenzó a generar estrategias de *soft power* para acompañar su alza pacífica hacia el poder: “Desde 2007 Hu (Jintao) le pidió al XVII Congreso del Partido Comunista Chino que invirtiera más en sus fuentes de *soft power*”. Así, China comenzó un “ataque carismático de mil millones de dólares” (Nye, 2012).

En 2013, Xi Jinping dio a conocer el proyecto “Un cinturón, un camino” que forma parte del XIII Plan Quinquenal vigente para el período 2016 a 2020, consistente en las iniciativas “Cinturón económico ruta de la seda y Nueva ruta de la seda marítima”. El objetivo de este cinturón económico es “reunir a China, Asia Central, Rusia y Europa (el Báltico); vincular a China con el Golfo Pérsico y el Mar Mediterráneo a través de Asia Central y Asia Occidental, y conectar a China con el sureste asiático, el sur de Asia y el océano Índico” (Swaine, 2015: 2). Se trata de un proyecto transcontinental a gran escala, que planea conectar a sesenta países constituidos en su mayoría por mercados emergentes. Un miembro del Ministerio Chino de Política Extranjera lo ha descrito como “la iniciativa más significativa y de mayor rango jamás emprendida por China” (Swaine, 2015: 3).

Los documentos del proyecto enfatizan sus intenciones pacíficas, contraponiendo esta iniciativa a las demostraciones de *hard power* que ha caracterizado a la política exterior estadounidense en el Medio Oriente: “Hemos decidido sentar un precedente para el alzamiento pacífico de un gran poder” (Swaine, 2015: 3). Con este plan, China pretende generar lazos de amistad y cooperación para surtir, a partir de sus nuevos aliados, su enorme demanda de materias primas.

Además de la firma de acuerdos comerciales y de proyectos de cooperación, en especial en materia de vías de comunicación, China ha comenzado a desarrollar una estrategia de *soft power* para ganar aliados en Medio Oriente y todos los demás países incluidos en el proyecto “Un cinturón, un camino”. En el ámbito cultural se desarrolló el proyecto “Ruta de la seda fragante”, cuyo objetivo consiste en “estimular la traducción y publicación de grandes obras literarias, históricas y culturales, vinculadas con las culturas de los pueblos pertenecientes a la antigua Ruta de la Seda”. (Humes, 2015).

La literatura china contemporánea entró a la consideración de los lectores del resto del mundo a partir del Premio Nobel otorgado a Mo Yan en 2012. De hecho, la entrega de este galardón habría sido imposible sin la traducción de su obra al sueco. Al momento de ser otorgado este Nobel, la obra había sido traducida a varios idiomas europeos,

pero no al árabe. Dos meses después del anuncio del premio se publicó *Sorgo rojo* en árabe, con traducción y prefacio de Hassanien Fahmy. Un año más tarde, los lectores árabes pudieron leer *Toro* en la traducción de Mohsen Fergani. Al momento de publicarse esta obra, el editor anunció sus planes de emitir en el futuro traducciones de poesía, género muy apreciado y cultivado en el mundo árabe.

El Nobel de Mo Yan marca un partaguas en la historia de la literatura china, pues contribuye a que el lector medio deje de imaginar a China sólo como la fábrica del mundo y desarrolle un interés por su producción literaria contemporánea.

Las traducciones de literatura árabe al chino son resultado del cruce de estos dos fenómenos, el proyecto “Un cinturón, un camino” y el surgimiento del interés en torno a la literatura china generado por el Nobel de Mo Yan.

En 2012 la Asociación de Escritores de Algeria¹ firmó un pacto para traducir a sus autores al chino y viceversa.

En 2013 la Asociación de Escritores Chinos comenzó un proyecto de traducción y publicación de obras de escritores chinos pertenecientes a las 55 minorías étnicas que habitan China. Tres autores de la etnia hui, a saber, Li Jinxiang, Shi Shuqing y Zha Shun, han sido traducidos al árabe. Asimismo, se tradujo a A She, de la etnia uigur. Tanto la obra de Li Jinxiang, *Cambio de agua*, como la de Shi Shuqing, *Asuntos de Xihaigu*, fueron traducidas al árabe por la Universidad de Egipto.

En 2014 Qatar estableció el Premio Qatar para Novela Literaria. Desde su origen, uno de sus objetivos fue premiar la traducción de las obras ganadoras a otros idiomas, incluyendo el chino.

En el año 2015 hubo importantes adelantos para el avance de los proyectos de traducción entre el mundo árabe y el chino. Por un lado, China y Marruecos firmaron un convenio mediante el cual se comprometieron a la traducir cincuenta autores. La mitad serán traducidos del chino al árabe y la otra mitad serán marroquíes traducidos al chino. Por

¹ Se incluye esta información en función del idioma. Aunque Algeria no es parte de Medio Oriente, el Proyecto “Un cinturón, un camino” es transcontinental y abarca también a África.

otro lado, el país invitado como huésped de honor a la Feria del Libro de Pekín de ese año fue Emiratos Árabes Unidos. Dicha invitación a participar en la feria del libro más importante de China, realizada del 26 al 30 de agosto de ese año, se acompañó de eventos para difundir la cultura y la literatura de este país entre el público chino. En dicha Feria, quince países árabes y dieciocho editoriales chinas firmaron acuerdos para traducir literatura infantil. En paralelo a la realización de la Feria se llevó a cabo en Pekín el Taller de Publicación y Traducción de Literatura China y Extranjera del 25 al 29 de agosto. En la edición de ese año participaron más de cincuenta editores, sinólogos y traductores de más de treinta países, incluyendo como representantes del mundo árabe a las traductoras egipcias Shaimaa Kamal y Rasha Kamal.

Por su parte, la China Intercontinental Press, editorial más importante de China en el ámbito de traducción del chino a lenguas extranjeras, ha comenzado a traducir y a publicar en árabe libros relacionados con la cultura china y obras literarias chinas traducidas al árabe. Asimismo, esta editorial, encargada de establecer el vínculo entre China y los demás idiomas del mundo, ha comenzado a vender sus libros vía la página web en lengua árabe <<http://ar.thatsbooks.com>>. Esta página acepta pagos con tarjetas de crédito (Visa y Master Card) y vía de PayPal. La editorial también cuenta con una página en Facebook, That 's books en árabe, creada el 15 de octubre de 2015 en la que se postean en árabe los eventos de intercambio cultural. De hecho, la distribución ha sido un reto muy grande para esta editorial en todos los mercados e idiomas, ya que en cada país se realiza mediante canales diferentes, y ha resultado complejo lograr entrar a las librerías locales. Otra solución a este problema específico en el mundo árabe es el plan de instalar librerías de manera permanente en Egipto y en Emiratos Árabes Unidos.

Otra vertiente del proyecto de acercamiento entre China y el mundo árabe es la revista *Pathlight*. Esta publicación comenzó siendo un proyecto conjunto entre *Paper Republic* y *La Revista de Literatura del Pueblo* para los lectores en lengua inglesa. *Pathlight* ha presentado un gran número de autores a través de cuentos, poemas, ensayos y novelas cortas. La versión árabe fue presentada en la Feria Internacional del Libro de Pekín

de 2016 con el subtítulo Faro de la Ruta de la Seda. La versión árabe será editada de manera trimestral en colaboración con la revista cultural egipcia *Al-Kahera*.

Como se puede apreciar, a partir del emblemático caso de Mo Yan, la traducción de la literatura china al árabe es aún hoy, 2016, bastante escasa. Dentro de la lista de traductores chino-árabe destacan dos nombres egipcios. El primero, Muhsin Farjani, ha dedicado el grueso de su carrera a traducir a los clásicos chinos, desde las *Analectas* de Confucio hasta el *Dao De Jing*. En una entrevista de este año con el *Diario del Pueblo*, periódico más importante de la nación china, encontró puntos de similitud entre la nación del este asiático y la egipcia: “Tanto Egipto como China son países en vías de desarrollo. En los dos lugares la gente abandona su hogar en el campo y migra hacia la ciudad. En ambas culturas se comparte un amor por la tierra” (“An Egyptian Professor’s ‘Chinese Dream’”). Una opinión similar comparte su colega Mai Ashour, traductora del escritor Shi Tie Sheng. Para ella, el papel central de la familia dentro de la vida social es un elemento compartido por egipcios y chinos: “Hay muchas similitudes entre Egipto y China. Mientras más traduzco, más descubro estos puntos en común, especialmente en la importancia de las relaciones familiares”. (“Sinologist Finds Common Themes between China and Egypt”). Ambos traductores expresaron en sus entrevistas su interés en traducir la obra de Mo Yan en el futuro.

La búsqueda de semejanzas como punto de partida para el establecimiento de relaciones amistosas entre los pueblos es una constante en la historia de la diplomacia china. Las relaciones entre China y el mundo árabe no son la excepción. El Premio Nobel egipcio Naguib Mahfuz argumentaba que las sociedades árabes “deberían diversificar sus presencias del extranjero e incluir a China entre sus ejemplos a seguir, pues sus raíces históricas y culturales tenían mayor semejanza con las del Medio Oriente” (Alterman, 2009: 72). China no podía buscar mejor vocero para su política, que el que consiste en convertirse en guía del continente euroasiático-africano por la vía de la identificación de estos pueblos con su narrativa del triunfo económico y la transición del campo a la ciudad.

A pesar de que la Universidad del Cairo cuenta con la carrera de Lengua China de manera continua desde 1977, y de que la fiebre del chino ha aumentado por mucho el número de estudiantes de mandarín a nivel mundial, aún queda mucho por traducir del chino al árabe. La falta de traductores especializados afecta a todos los idiomas, según ha comentado Guo Xiaoyong, vicepresidente del China International Publishing Group: “Con el alza de China, la cultura china ha atraído más atención mundial y la demanda de libros chinos ha aumentado [...] pero en general carecemos de buenos traductores y el meollo de muchos libros se pierde en la traducción”. (Frederick, 2013). La misma queja de escasez de traducciones del chino al árabe se encuentra en boca de un importante editor egipcio: “Urge traducir más obras literarias chinas para la interacción entre chinos y árabes”. (Yan, 2013).

El cuestionamiento hacia la calidad del trabajo de los traductores no es un tema reciente. En un artículo publicado en por Ebied y Young (1975) se puso en entredicho la calidad de todas las traducciones que se hicieron al árabe en el período que va de 1948 a 1971, llegando incluso a tachar a alguna de ilegible. Sólo una traducción de antropología mereció sus elogios. En este sentido, se puede afirmar que de los países de habla árabe, el mayor productor de traducciones al chino es Egipto. Este país es el que cuenta con mayor infraestructura para la formación de traductores competentes, pues ocho universidades imparten la carrera de Lengua China, cuentan con Institutos Confucio y es el país árabe que ha firmado más convenios de intercambio cultural con China.

Las literaturas extranjeras sólo pueden ser conocidas por los lectores vía su traducción y difusión. Tanto la literatura árabe como la china carecen de gran reconocimiento entre el resto del mundo, principalmente debido a la falta de traducciones, premios reconocidos y difusión. La literatura árabe apenas comienza a ser identificada como una entidad tangible vía el Premio Internacional para la Ficción en Árabe, establecido en 2007.

La traducción de la literatura árabe da sus primeros pasos siguiendo la ya conocida vía de la traducción indirecta, es decir, vía el inglés. Los interesados en la producción de esta región tuvieron la oportunidad de

conocer a algunos autores por conducto del prestigioso Premio Literario Asiático (anteriormente llamado Premio Literario Asiático Man, Man Asia Prize en inglés). Infortunadamente esta vía está cancelada, pues el premio sólo se otorgó de 2007 a 2012.

Por su parte, la literatura china ha visto un número desigual en las traducciones a distintos idiomas.² El francés acumula la mayor parte de las traducciones directas del chino. Le sigue el inglés. En menor número hay traducciones del chino al alemán, español, portugués, italiano, ruso, japonés, coreano, turco, holandés, serbio, sueco, búlgaro, rumano, vietnamita y coreano.

Aún falta mucho para que los lectores chinos logren reconocer a la literatura árabe como una entidad, pero deben reconocerse los grandes avances, que están vinculados a proyectos de intercambio académico, como los que realiza Egipto, o a grandes proyectos de difusión cultural, como los que realiza Qatar.

A lo largo de este texto se ha podido observar que los dos factores detonantes en la traducción del chino al árabe son la vertiente cultural del proyecto “Un cinturón, un camino” y el premio Nobel otorgado a Mo Yan. El intercambio entre las literaturas árabes y la china es apenas un proyecto en construcción, aunque a juzgar por los enormes avances realizados en 2015 y 2016, hay grandes posibilidades de un mayor entendimiento entre estos pueblos vía nuevas traducciones. Lo único que es de temer es que el característico afán chino por alcanzar logros a toda velocidad sacrifique la calidad de estos trabajos.

La traducción de literatura china contemporánea al español experimenta también un *boom*, pues después del Nobel de Mo Yan se traducen sus obras y las de otros autores. El grueso de los traductores se localiza en España, donde, al igual que en Egipto, existe la carrera y la posibilidad de especializarse. Sin embargo, no por ello hay que imaginar que todas las traducciones de las editoriales españolas son directas,

2 Esta lista es un cálculo aproximado de la autora del artículo. Se basa en su conocimiento personal de los traductores a dichas lenguas y en la lectura de diversos artículos sobre el tema. Queda pendiente la tarea de esbozar un panorama global de la situación actual de las traducciones del chino a todos los idiomas.

pues varias proceden del francés o del inglés. Por su parte, en América Latina los países que cuentan con sellos editoriales que publican literatura china traducida son Argentina, Chile, Colombia, México, Perú y Venezuela, naciones que cuentan con una fuerte tradición editorial que ha logrado sobrevivir a las múltiples crisis financieras de la región y que, además, cuentan con traductores formados gracias a la generosidad de las becas otorgadas por el gobierno chino.

Cabe destacar una diferencia en los textos chinos traducidos al árabe y al español. Los primeros buscan elementos compartidos entre las dos culturas, ya sea por el factor religioso, por la representación de las sociedades agrícolas o por narrativas que giran en torno a la migración del campo a la ciudad. La narrativa china traducida al español tiende a centrarse en torno a escritores muy reconocidos, como Su Tong, Yu Hua, Zhang Jie, Han Shaogong, e incluso de grandes éxitos editoriales como *El Don* de Mai Jia. La poesía clásica está cubierta por las traducciones de Guillermo Dañino y la contemporánea con traducciones de autores como Gu Cheng y Bei Dao. El ensayo y el teatro son géneros poco traducidos tanto al árabe como al español.

A lo largo de este trabajo ha quedado patente que la traducción literaria requiere y florece cuando se cuenta con infraestructura educativa hasta los niveles superiores en lengua china. Ejemplo de esto son, para el caso árabe, Egipto, y para el castellano, España. El interés de China por ser conocida como centro cultural es grande, y por lo mismo sus becas y proyectos son generosos. Sin embargo, sin apoyo de instituciones educativas locales y de editoriales informadas, es difícil lograr avances significativos y de gran calidad en el ámbito de la traducción literaria. México es el único país de América Latina que, mediante el Colegio de México, ha estudiado China de manera continua por más de cincuenta años, por lo que tiene la posibilidad de convertirse, con la firma de acuerdos y el trabajo conjunto con China, en un importante centro de traducciones.

Bibliografía

- Alterman Jon. B. 2009. "5 China's Soft Power in the Middle East", en *Chinese Soft Power and Its Implications for the United States*. Estados Unidos: Ed. McGiffert, Center for Strategic and International Studies, pp. 63-76.
- China Daily. 2016a. "An Egyptian Professor's 'Chinese Dream'". En: <http://www.chinadaily.com.cn/world/2016xivisitmiddleeast/2016-01/23/content_23213239.htm>. Consultado en agosto de 2016.
- China Daily. 2016b. "Sinologist Finds Common Themes between China and Egypt". En: <http://www.chinadaily.com.cn/culture/2015-08/11/content_21557135.htm>. Consultado el 19 de febrero de 2016.
- Ebied, R. Y. y M. J. L. Young. 1975. "Two Decades of Translation into Arabic", en *Taylor & Francis, Ltd.* 2, núm. 1, pp. 40-46. En: <<http://www.jstor.org/stable/194605>>. Consultado el 16 de febrero de 2016.
- Frederick, Tim. 2013. "Translator Drought Harming Export of Chinese Literature". En: <<http://gbtimes.com/life/translator-drought-harming-export-chinese-literature>>. Consultado en agosto de 2016.
- Humes, Bruce. 2015. "One Belt, One Road: China's Soft Power Campaign Quietly Inches Its Way to Middle East and North Africa", en *Ethnic ChinaLit*. En: <<http://bruce-humes.com/archives/9692>>. Consultado el 13 de febrero de 2016.
- Nye, Joseph. 2012. "Why China Is Weak on Soft Power", en *International Herald Tribune*, 17 de enero. En: <http://www.nytimes.com/2012/01/18/opinion/why-china-is-weak-on-soft-power.html?_r=0>. Consultado en agosto de 2016.
- Swaine, Michael D. 2015. "Chinese Views and Commentary on the 'One Belt, One Road' Initiative", en *China Leadership Monitor* 47. En: <<http://www.hoover.org/sites/default/files/research/docs/clm47ms.pdf>>. Consultado en agosto de 2016.

Yan (ed.) 2013. "Arabic Version of Mo Yan's "Bull" Brings Chinese, Arab Cultures Closer", 5 de abril. En: <http://www.china.org.cn/world/Off_the_Wire/2013-04/05/content_28449904.htm>. Consultado en agosto de 2016.

Sección 3

Sociedad



Lo chino en lo cubano

Yrmina Gloria Eng Menéndez

“La integración de los chinos a la cultura cubana, a la nacionalidad cubana,
se produjo de manera silenciosa, callada,
tantas veces anónima, tantas veces sufrida,
tantas veces humillada, tan querida y apreciada.”

Enrique Cirules (2000: 29)

Introducción

La inserción demográfica de los chinos a las distintas partes de la geografía de América Latina y el Caribe ha ocurrido de manera diferenciada, según subregiones y países. También según la función que las colonias o los nuevos Estados tenían para las potencias imperiales dominantes. Dicha inserción fue uno de los más importantes encuentros entre los llamados Oriente y Occidente, aunque no será abordado en ese sentido. De lo que se trata aquí es analizar lo chino y la manera en que formó parte de nuestras sociedades y culturas. Abordarlo para cada subregión, país o localidad al sur del río Bravo es una aspiración de la autora, que se inicia tomando como estudio de caso Cuba: lo chino en lo cubano.

Pudiera considerarse muy manido el asunto de los chinos *culíes*,¹ pero debido a su importancia fundacional y demográfica en el proceso migratorio y de asentamiento de los chinos en Cuba, es insoslayable la referencia al abordar la presencia asiática en el país.

¹ Sin abundar sobre el origen de la palabra, *culí*, *culíes*, denomina a los trabajadores forzados procedentes de Asia (Japón, India, China, Filipinas) que durante el siglo XIX constituyeron una corriente migratoria laboral para territorios del Pacífico y de América, cubriendo la escasa mano de obra en estas regiones, hacia donde la producción industrial capitalista comenzaba a expandirse.

Los inmigrantes chinos fueron mucho menos que los de origen español y africano y llegaron siglos después.² Pero, parafraseando al Che, llegaron en el momento justo de insertarse y aportar a la nacionalidad, a la sociedad y la cultura cubanas.

La población china inserta en la población y en el sistema económico-productivo de la isla dio lugar a que lo chino se incorporara al proceso de conformación de lo cubano. Tiene una dimensión subjetiva de gran alcance, resultado de su inevitable participación protagónica del componente asiático, junto a otros grupos sociales subalternos, como masa humana en los sucesos económicos, sociales y culturales, políticos y militares, que se incluye en el proceso transcultural del que resulta lo cubano. Muchos de estos aspectos han sido abordados una y otra vez por investigadores de muchas partes en sus trabajos sobre los chinos en Cuba, razón por la cual sólo se intentará sintetizar y enfocar, desde una visión compleja y holística, el profundo proceso de mixturas de todo tipo que aporta lo chino a lo cubano.

1. Los chinos como tercer componente del etnos cubano

Hubo chinos antes de la etapa *culí*, pero fue a partir de 1847 que su presencia tiene el peso socio-demográfico, socioeconómico y sociocultural que los sitúa en condiciones de incidir con tal envergadura para ser considerados el tercer componente del etnos cubano. Las cifras³ que se

-
- 2 Los españoles están en Cuba desde los mismos momentos del llamado descubrimiento a finales del siglo xv, y migran a la isla por más de cuatro siglos y medio. La presencia de africanos tiene una data similar, pero como grupo subalterno, la trata de esclavos, nutrió tristemente a Cuba de africanos de diferentes orígenes étnicos por cerca de tres siglos y medio (Guanche, 1996). Los chinos, en particular la corriente migratoria laboral de *culíes*, comienza en 1847, y siguen migrando hasta la década de 1950-1959, pero nunca representaron más del 1% de la población, según los censos, hasta 1970, cuando por última vez se registra el dato.
 - 3 Se estiman unos 150 000 chinos *culíes* trasladados a Cuba en aproximadamente treinta años. Las estadísticas publicadas en las fuentes de la época –*Diario de la Marina*, *Boletín de Colonización*– han sido manejadas en casi todos los trabajos de autores sobre el tema: Corbitt, 1942; Le Riverand, 1952; Perez Riva, 1975, 2000; entre los primeros.

manejan dan la magnitud tanto del peso demográfico como de su aporte laboral a la economía cubana, y ambos aspectos ayudan a entender las consecuencias sociales y culturales que tal corriente migratoria provocó, justificada por razones socioeconómicas y sociopolíticas de los grupos hegemónicos de la época.

Desde 1865 hasta finales de la década de 1870-1879 los chinos suministraron el 15 % de toda la fuerza laboral de Cuba (Pérez de la Riva, 2000: 191), por lo que es innegable la importancia de la inmigración china *culí* para la economía cubana de ese período, ya que aceleró el proceso de disociación de la esclavitud.

La inevitable interacción con los otros sectores sociales de la población de la isla —y la manera en que sucedió— dio lugar al grado y forma en que el chino se integró en la sociedad cubana, resultado de una interrelación total, a partir de vínculos económicos y laborales, sociales y culturales, que resultaron en aportaciones a todas las aristas de lo cubano.

Su inserción demográfica tuvo fines económicos, porque justo tenía el objetivo de intervenir en el sistema productivo de la principal industria de la aún colonia española. Su impronta incidió en el ambiente sociocultural de la Nueva España, en un momento en que aún se cocía el gran *ajjaco*⁴ de la nacionalidad cubana, impactando de modo particular en la cultura productiva y económica del país. En su magistral obra en tres tomos *El ingenio*, Moreno Friginals (1978) expone todo lo relacionado con el sistema de producción del azúcar en Cuba, y muestra el peso de la mano de obra china en el mismo y su aporte, que permitió el incremento productivo y confirmó que el progreso en la mecanización de la producción azucarera fue posible gracias a la introducción de los *culíes*, quienes resultaron ser una fuerza de trabajo de mayores posibilidades para los cambios en el sistema laboral y de relaciones producción, que necesitaba sustituir el trabajo esclavo por el asalariado para avanzar a relaciones capitalistas.

4 El término *ajjaco* es utilizado por Fernando Ortiz —importante etnógrafo y antropólogo cubano— para graficar la mezcla de que es resultado nuestra cultura y etnos. Así se denomina un plato de la mesa típica cubana que contiene variedad de carnes, viandas, vegetales y condimentos, cuyo sabor enriquecido es diferente del de cada componente con el que se elaboró.

En el camino a la industrialización de la producción azucarera la participación del trabajador chino fue clave: la fuerza de trabajo con cualificación superior a la del negro esclavo. Entre las diferencias se pueden considerar sus capacidades laborales y las formas de trabajo colectivo, además de la cosmovisión desarrolladas por la cultura, el sistema productivo y administrativo de donde procedían, porque como muchos autores lo han afirmado, China fue hasta el siglo XVIII la potencia económica del mundo de aquellos tiempos (Hobson, 2006; Maddison y Angus, 2001), y hoy se encuentra en “un proceso restaurador del estatus histórico perdido [...]” (Cesarín, 2015: 44) mediante el “reemergente poderío chino [...] para recuperar un pasado glorioso” (Cesarín, 2013: 28). Pero ese puede ser el asunto central de otro ensayo.

La incorporación de los *cultes* chinos a las guerras por la independencia del colonialismo hispano en Cuba se debió justamente a que sufrían de maltrato cruel e irracional, similar a la explotación y discriminación que los esclavos africanos, y algunos nos atrevemos a decir que peor que éstos, teniendo en cuenta lo que para ellos significaba el tratamiento recibido y los recursos con que contaban para responder o reaccionar ante ello. Es decir, el componente chino y el negro africano respondieron de distintas formas ante similar tratamiento recibido, porque procedían de diferentes procesos y condiciones, porque portaban diferentes recursos socioculturales para enfrentarse ante condiciones similares (Fraginals, 1978, t. II; Castillo, 2009).

La nacionalidad cubana, todavía naciente, incorpora al chino como uno de sus principales componentes patrióticos, admirados por su heroísmo entre el mambisado,⁵ que sintetiza la famosa y popular frase con la que Gonzalo de Quesada (2000) termina su ensayo de 1892: “No hubo un chino traidor, no hubo un chino desertor”, con frecuencia empleada cuando de mambises chinos se trata, ya que da fuerza simbólica a los asiáticos en el imaginario nacional. Tuvieron que ser muchas y de tal nivel las actitudes y acciones heroicas de los chinos mambises, que trascendieron al pueblo cubano. Su posición fue ganada en los campos

5 Mambí, mambises se llamaba a los que formaban las filas del Ejército Libertador en el siglo XIX.

de batalla y en la Cuba criolla que ayudó a construir a finales del siglo XIX, valiéndole el lugar que ocupan en los procesos de conformación de la cultura y de formación de la nacionalidad cubana. Se unieron los intereses más vitales que llevaron juntos a la guerra a criollos blancos y mestizos, ricos y pobres, a los negros esclavos y a los chinos semi-esclavos, a todos, y así se sellaron, de manera profunda e intensa, las esencias sociales y culturales que resultaron en el nacimiento de un nuevo etnos que aún continúa consolidándose.

Muchos cubanos, como el autor García Triana (2003, t I: 30), han sentido “admiración por las personas de aquel lejano pueblo, que se relacionaba con los cubanos en todas las cosas de la vida diaria, [...]”, porque la presencia de los chinos en la cotidianidad cubana llegó a ser tácitamente total, absoluta. Abundan autores que defienden y muestran la contribución a la cubanidad, como Zoé Valdés (2004) en *La eternidad de un instante*.

Los miles que se liberaban formaban un sector nuevo de la población civil cubana, incorporados al desarrollo económico-social, creando negocios, comercios, instituciones, con espíritu de independencia —y no de sumisión como se les había achacado—, lo que más tarde fue afectado por la dependencia cubana de Estados Unidos, cuando se promueve la imagen negativa a partir de los sectores de la comunidad china minados por los negocios del juego y las actividades de carácter ilícito. El prestigio de los chinos mambises, así como el trabajo en cuadrillas, el fomento de la agricultura y los negocios diversos a que se dedicaron los *culíes* liberados de los contratos, fue contrapuesto a la influencia de los chinos californianos,⁶ por el tipo de negocios que éstos introdujeron a la isla.

Este nuevo actor etno-cultural asiático se considera tercero en importancia, no solo por su peso demográfico, sino por el nivel de desarrollo civilizatorio de que era portador, por su papel en el sistema económico y productivo de la colonia, y por su inclusión en un momento de transformaciones esenciales locales y en el contexto histórico regional de la nueva América Latina naciente. Un nuevo actor procedente de

6 Así nombrados los chinos inmigrantes procedentes de Estados Unidos en la segunda mitad del XIX. (Pérez de la Riva, 2000; Baltar, 1997).

una sociedad y cultura desconocidas, mitificadas y rechazadas, pero portador de una civilización que había alcanzado niveles y formas de desarrollo y sofisticación incomprensibles para los otros dos grupos etno-culturales –africanos y españoles– que le precedieron en interacción por siglos, y que, por lo tanto, habían sedimentado códigos de relaciones entre ellos. Las diferencias en los niveles y formas de desarrollo, en los códigos culturales y sociales, hacían al chino por partida doble distinto: porque por sus valores no se integraba a la sociedad a la que había sido obligado, y de ninguna manera podía someterse a formas de vida que consideraba contradictorias a su sistema de valores. Desde el juicio del chino *culí*, habían llegado a la *barbarie*, pues para ellos los occidentales representaban la otredad. Los procedentes del reino centro del mundo estaban absolutamente convencidos de sus creencias, formas de vida y de pensar, de la superioridad de su origen.

Otras características como grupo humano también tuvieron importante peso en la manera en que se inserta el chino en Cuba. Una de ellas es la proporción por el sexo; en que la cantidad de mujeres siempre fue muy inferior y nunca superó el 4 %, ⁷ lo que obligó a la creación de familias mixtas ⁸ (Pérez de la Riva, 1975; Jiménez, 1983; Baltar, 1997; López, 2004 y muchos más). Este fenómeno de mestizaje biológico, social y cultural zambulló al chino dentro de la vida cotidiana local, y facilitó las condiciones socio-ambientales para que se enraizara inevitablemente en lo cubano y participara, de manera contundente, en el tejido de una identidad nacional en plena construcción. ⁹

Algunos autores se han detenido en la manera particular en que en Cuba se logra el mestizaje y la transculturación dando lugar a un nuevo etnos con la participación del componente chino. Investigadores como Baltar (1997) realizan sus análisis desde los referentes culturales cubanos; otros, como Kathleen López (2004, 2013), se sumergen

7 Información proveniente de los datos censales usados por autores, incluida la autora del presente en otras publicaciones.

8 Con mujeres de clases sociales inferiores y racialmente discriminadas.

9 Cuba se independiza de España en 1898, pero nace en 1902 como república mediatizada por la interferencia estadounidense, por lo que su proceso de construcción de una sociedad y cultura nacionales ha atravesado siglos y aún continúa madurando.

en la comunidad china y su diaspórico accionar dentro de la sociedad receptora, en su lucha por un lugar y por el reconocimiento, otros más, como López-Calvo (2007) ahondan en su mestizaje y lo comparan con lo afrocubano. Y es que las comunidades procedentes de distintos orígenes étnicos y raciales, como las africanas negras, las españolas y las chinas se mezclaron biológica y culturalmente de tal manera en Cuba, que dieron lugar a un componente popular que expresa la total imbricación que aporta al nuevo etnos cubano un particular matiz sociocultural distintivo y enriquecido por su plena integración. El asunto está en la manera en que esa mezcla e interrelación sucedió, que pudo lograr tal fusión creadora de lo nuevo.

A lo largo de la isla crecieron los negocios chinos con los grandes capitales procedentes de California, aportando al desarrollo de la red comercial en Cuba. Negocios internacionales insertos en vínculo comercial entre Estados Unidos y Cuba, que alcanzaba China en un triángulo comercial entre los tres países, contribuyeron a la economía cubana, pues estos chinos comerciantes trajeron las experiencias y técnicas del capitalismo de Estados Unidos (García Triana, 2003). El chino irrumpió de pronto en la sociedad cubana, y en corto tiempo comenzó a moverse en la escala social. Esto se puede explicar por su procedencia de una civilización pionera en el mundo de las más desarrolladas para aquellos tiempos, debido a sistemas culturales de gran arraigo.

2. Lo chino en lo cubano

Aunque atrás quedó hace varias decenas de años la presencia abundante de chinos naturales¹⁰ en las calles y campos de Cuba, resultado de su gran peso en la población –no sólo ni precisamente numérico, sino en particular resultado del fuerte impacto de su cultura en la sociedad anfitriona –cuestión que puede y debe ser objeto de investigaciones y trabajos posteriores a este–, se construyó todo un imaginario del chino, que tiene

10 Así denominamos localmente en la comunidad china en La Habana a los que nacieron en China e inmigraron.

una fuerza sorprendente aún en la actualidad. Su presencia discreta, pero existente, entre los personajes distintivos del vernáculo cubano aún se recuerda y se recrea, no sin gran limitación, porque ya no se facilita encontrar caras chinas ni siquiera para las representaciones audiovisuales. Muchísimos cubanos ya no tan jóvenes tienen entre los protagonistas de sus anécdotas¹¹ a chinos vecinos, compañeros de escuela y de trabajo, cocineros, bodegueros, vendedores de helados, verduras y bisuterías, a los trenes de lavado –lavanderías-tintorerías de chinos en los barrios– y las fondas chinas, entre muchos contextos que facilitaban la presencia de los chinos en un gran diapasón de referencias, de ideo-representaciones culturales, estéticas y éticas.

Los chinos y sus descendientes trabajaron y trabajan en los más diversos sectores laborales; participaron y participan en las más diversas actividades sociales, incluyendo las políticas y hasta las militares, estas últimas algo tratadas por su insoslayable integración a las guerras cubanas por la independencia. Todo esto será de alguna manera referido en este trabajo, pero en específico se concentrará la atención en aspectos de la cultura popular tradicional, como un marco más sutil, en el que los procesos transculturales se muestran más difíciles de escarbar, como resultado de la interacción en todos los contextos. Lo chino en la producción material es una dimensión no suficientemente identificada, a pesar de lo básico para cualquier análisis que pretenda desentrañar su aportación raigal a la nueva sociedad. Por lo que sería imprescindible una búsqueda de la presencia de los chinos trabajadores en los diversos sectores laborales y de la economía. Como antes mencionamos, fue clave su masiva participación en la agricultura cañera y la industria azucarera, tiempo atrás abordada por intelectuales de la talla de Moreno Friginals (1978). Por suerte, se cuenta con la obra del gran polígrafo cubano Juan Pérez de la Riva (2000) desde el perfil histórico-demográfico. Un vistazo a sus estudios nos permite concluir sobre esas marcas indelebles que el trabajo deja en lo producido, en el patrimonio material e inmaterial de los pueblos –porque la actividad laboral es cimiento y

11 De lo que la autora ha comenzado a compilar y que Cirules (2000) menciona en su ensayo.

fundamento de desarrollo y parte de la vida cotidiana. Sellan el imaginario de un pueblo en las apreciaciones éticas y estéticas, en las referencias paradigmáticas, representaciones que componen el todo social y cultural. Por eso verlos trabajar dio lugar a las valoraciones de laboriosos, callados y obedientes que se confunde con sumisos. Verlos conducirse en los negocios les hizo ganar fama de eficientes, de ahorradores, fama que se confunde con tacaño; de perseverantes y pacientes. Saber de su vida en familia y de cómo educan a sus hijos creó la opinión generalizada de disciplinados, de respetuosos con los mayores y de lo sagrada que es la familia para ellos.

Algunos elementos muestran esa presencia integrada de lo chino en lo cubano, como parte del nuevo etnos y no sólo aquello distintivo de la comunidad china en Cuba, y que han sido también apropiados de alguna manera por la sociedad cubana que los acepta e integra como comunidad y como parte del conjunto de producciones económicas, sociales, culturales, materiales e inmateriales, como modos de hacer y de pensar que se suceden en el contexto habitual del territorio nacional. Por eso, además de buscar lo chino en lo cubano en las manifestaciones artísticas —que hay que hacerlo—, hay que desentrañar el aporte a la cultura popular tradicional cubana y al conjunto de valores, símbolos y expresiones más comunes de lo nacional.

El chino-cubano es el inmigrante que se aplatana y que está presente en lo cubano, no sólo con su presencia y desde su aporte directo, sino muy en particular con lo que se diferencia del chino en China y del chino emigrado en otras partes, porque ha fusionado de manera transcultural sus hábitos, costumbres y maneras de hacer en la vida cotidiana, y las ha transmitido a sus hijos y esposas, y a las familias de sus mujeres e hijos, y a las de los amigos y compañeros de trabajo y vecinos, quienes a su vez la siguen transformando en ese indescifrable proceso de transculturación y creación de lo nuevo, que se diferencia de lo que le dio origen justamente, porque es imposible distinguir los componentes. También está el cubano-chino, descendiente de inmigrantes chinos, distinto del descendiente de español o de africano, o de yucateco, haitiano, jamaicano, libanés, sirio, y/o de todos aquellos con ancestros de

los muchos lugares de procedencia de tantos y tantos inmigrantes que han hecho a Cuba y a nuestros países y sus aportes a nuestras culturas. Este cubano chino es distinto también del cubano más mezclado, del que no se puede distinguir un origen etno-cultural predominante sobre otro y no sólo en lo fisonómico, sino en lo cultural. En esos chinos-cubanos, además de marcados rasgos asiáticos en su físico, hay una propensión por consumir y disfrutar elementos de la cultura de origen chino, practican ciertos usos y costumbres de esa procedencia legados por sus padres y abuelos; tienen comportamientos, gustos y hábitos apegado a ciertos vestigios de la cultura cotidiana china, tan sencillos como el orden de ingerir los platos en una comida –tomar las sopas y los caldos después del plato principal–; cocinar el arroz sin sal ni grasa; en sus mesas se ve con más frecuencia platos asiáticos; usan más condimentos chinos. Muchos vinculados a las costumbres alimentarias, pero también se notan estos rasgos en la ambientación de las casas, en las que con frecuencia se encuentran imágenes chinas de los ancestros venerados, como Kuan Gong, de la Kuang Yin del panteón budista, o los espléndidos paisajes chinos. Desde las creencias, las ofrendas a los muertos o a los ancestros venerados.

Estos chinos-cubanos y cubanos-chinos aportan al crisol no sólo con su colorido distintivo al multicolor cubano, con sus pómulos y cabezas aplastadas, sus pelos lacios y negros y muy en particular sus ojos oblicuos, sino que aportan también en costumbres y modos de hacer la vida diaria cubana: en las comidas, con el uso de los vegetales, las carnes finamente picadas, la salsa de soya, el jengibre y otras especies y condimentos; en la manera de comportarse y jerarquizar valores como el amor filial y el lugar hegemónico de los ancianos en la familia, que son frecuentes referencias paradigmáticas sobre los chinos; en el modo en que contribuyeron al esplendor de las fiestas tradicionales locales y de su propia comunidad china. Esas maneras, un gran tanto distintas a las chinas, son lo que de cubanas tienen. Ejemplos habría muchos. El arroz frito cubano –que compite como propuesta de plato principal en fiestas familiares y ofertas de restaurantes–, distinto al *chao fan* cantonés o al de San Francisco. De él se deriva el arroz salteado como uno de los

platos de la cocina cotidiana en la mesa del cubano común. Los sonidos y el ritmo con se baila la “Danza del león”, en la que predominan muchos niños y jóvenes cubanos nada chinos. La comparsa china –con la “Danza del león” como principal ejecución– se incorpora a los carnavales de La Habana en 1937 hasta 1961 (Baltar, 1997), para ser rescatada y aparecer de nuevo en 1983 (Baltar, 1997; Simanca, 2000; Alay y Hun, 2015), llenando de un colorido diferente los paseos carnavalescos del Prado y el Malecón después. Que una expresión cultural extranjera tenga presencia en la fiesta popular más importante de nuestros países de tradiciones ibéricas, los carnavales, indica un importante grado de aceptación como propia por la sociedad receptora. Sea por asimilación o por exótica, la disposición y elección del pueblo cubano de incorporar lo chino a lo nacional cultural es innegable.

La corneta china –el instrumento distintivo del sonido de la conga santiaguera– es de los aportes más reconocidos, por su total vigencia e incluso en piezas musicales del momento, y las estrategias locales para reparar y manufacturar dicho instrumento en la actualidad cuando no se importan de China. Los fuegos artificiales –alarde de técnicas de pirotecnia– en las festividades locales de encuentros tradicionales entre barrios y bandos, parrandas y otras fiestas populares, donde todavía hay reminiscencias de sus contribuciones como en Sagua La Grande, Remedios, Caibarién, Camajuaní (Hernandez, 2001), Chambas y en otras muchas localidades. Mantienen aún en la actualidad una influencia china en los motivos y decoraciones de sus presentaciones y carrozas, hoy en un mayor o menor grado de vigencia con dragones, faroles y vestimenta oriental. Riquísimo proceso de transculturación de las fiestas patronales de origen español, asimilando elementos de la cultura oriental mediante la protagónica participación de los chinos. Sería muy enriquecedor la actualización de un registro lo más amplio posible de los muy variados objetos y elementos culturales aportados por los chinos. Entre ellos, el cometa o papalote, que desde la segunda parte del XIX es un objeto de entretenimiento popular, introducido por los chinos: dragones, serpientes, mariposas, peces, soles, palomas y toda una variedad de figuras elaboradas con fantasía creadora, surcaban los cielos en un festín

de colores y bellas formas, también temas chinos más frecuentes de las carrozas y de los desfiles de los bandos y barrios, junto a pagodas, sombrillas y faroles, los paisajes que aparecen en pinturas chinas de montañas y los templos, entre otros (Hernández, 2001).¹²

El chino no llegó a representar mucho más del 1 % de la población cubana¹³ en el momento de mayor población de ese origen en Cuba. Si a eso le sumamos que a su llegada a un territorio que llevaba tres siglos y medio de poblado, donde las necesidades principales de comunicación habían sido cubiertas, se contribuye a explicar lo discreto, pero consistente, de sus aportes en el habla cubana con términos, frases y expresiones que han llegado hasta nuestros días. Entre ellos lograron preservar más que otros inmigrantes sus raíces lingüísticas y culturales. Valdés Bernal (1994) relaciona el proceso de transculturación lingüística del negro en Cuba con el chino, y diferencia a los chinos como núcleo etno-lingüístico y cultural mucho más homogéneo que el subsahariano y de mayor nivel cultural y estatus socioeconómico. En el habla popular se pueden distinguir algunos elementos aportados por los chinos. Frases y expresiones generadas de la convivencia con los asiáticos, muchas de las cuales son comunes a otras culturas populares latinoamericanas y todas son resultado de relaciones interculturales que marcaron la inserción de lo chino en lo cubano, por lo que el análisis de cada una de ellas puede constituirse en una ponencia:

Búscate un chino que te ponga un cuarto; No creo ni en velorio chino; Tengo/Tiene un chino detrás; No lo salva ni el médico chino; Me quede/ Se quedó en China; Ponerla en China; Lo engañaron como a un chino. Con el vocablo china(o) denomina a todo aquel que cuyos cabellos y ojos denuncian alguna ascendencia asiática y también se utiliza como vocativo familiar afectivo: mi china(o), mi chinita(o).

12 Y otras fuentes como la investigación de campo de la autora a través de la observación participante en las fiestas locales y las entrevistas a investigadores de las localidades.

13 En 1899 representaban el 0.94 % y en 1953 el 0.29 %.

En el imaginario popular están aún presentes. Hay muchas anécdotas en la población con las que se puede reconstruir las representaciones más frecuentes de un pasado cercano, pero ya inexistente, que continúa presente a través del imaginario popular, también en estado de debilitamiento. Los vecinos chinos de los que resultaban extrañas tantas cosas, como ese olor a pescado raro, mezclado con el característico aroma de la pomada china tan popular entre los cubanos para aliviar cualquier dolor local en el cuerpo. O el chino compañero de estudios al que se acompañaba hasta la casa y en la que habían tantos periódicos viejos amontonados, objetos no identificables para el cubano, imágenes veneradas nunca vistas en las casas de cubanos. El compañero de trabajo chino o descendiente de éstos, meticulado y ordenado, disciplinado, cumplidor, esforzado; como también podían parecer egoístas y poco comunicativos, evasivos.

En las expresiones artísticas se encuentran aportaciones. En un buen número de piezas antológicas de la música cubana tradicional se encuentran elementos chinos que marcan su presencia en la cultura artística cubana, como la pieza de piano de Ernesto Lecuona “Ahí viene el chino” y varios danzones:¹⁴ “El Dios chino”, “Una taza de arroz”, “El bombín de Barreto”, abordado por Carpentier (1988) en *La música en Cuba*, pues las melodías chinas aparecen como aportes puntuales en esas piezas, y no era algo circunstancial, sino debido a lo muy ligado que estaba lo chino en la vida popular cubana. A lo largo de la primera mitad del xx hubo canciones populares en que los personajes chinos eran protagónicos y se representaban con un sentido burlón y cómico, pero no despreciativo, en diálogo con otros personajes representativos de sectores populares –la mulata y el negrito. La canción “Chino no son bobo”, en una especie de *sketch* o espectáculo humorístico en el que la voz de Aníbal de Mar decía “Oye mulata ... Juan es amigo tuyo ...” y un conjunto de música campesina tocaba, de lo que más se recuerda el estribillo “Chino no son bobo, mulata descala”¹⁵ [...] La mulata le respondía: “háblame

14 Género musical cubano y baile nacional desde finales del xix, cuando el chino ya es un componente étnico de importancia.

15 Remarcando burlonamente el cambio de la r por l en el habla del chino.

en cubano, chino”.¹⁶ Todavía recientemente –2014– la vigencia del vocablo chino en el imaginario cubano actual, una de las orquestas de música popularailable más famosas de Cuba –Los Van Van– puso el *hit* “La moda”, ocupando los primeros lugares en la preferencia del público. En esta pieza, a una de las protagonistas de la historia “le llama La China y a la otra le llaman Dolores ...”

Sorprende la primera película del cine hablado cubano, *La serpiente roja*, basada en la novela radial de Félix B. Cañet, en la década de 1930-1939, lo que no se puede considerar casualidad, porque como novela radial escuchada en toda Cuba, teniendo como protagonista principal un personaje chino: el detective *Chan Li Po* (García Triana, 2003).

Importantes creadores artísticos, escritores y poetas de origen chino ocupan un lugar relevante en la cultura artística de Cuba, y no se pueden soslayar, porque aportan el influjo orientalista en la creación cubana como parte orgánica de sus historias personales (Castillo, 2009): Wifredo Lam, el más universal de nuestros artistas plásticos; Flora Fong, una de los más importantes de la generación de plásticos de los años sesentas, muy vinculada a la comunidad china; Regino Pedroso (1955), singular poeta cubano del tema obrero, incursiona en el tema chino con su libro *El ciruelo de Yuan Pei Fu*, obra insólita sin precedentes en la poesía y la literatura cubanas, “exponente mayor de interculturalidad poética” (Rodríguez, 2002).

Además de ellos, el exotismo oriental cubano está presente en relevantes escritores desde finales del siglo XIX. En Ramón Meza (1978) con su novela *Carmela*, en la que el protagonista es un chino californiano; el cuento “Los chinos” de Alfonso Hernández Catá, que muestra el impacto intercultural que causaron (Rodríguez, 2002); mucho después, en Lezama Lima, con una obra que es “ejemplo elocuente de asimilación sincrética de la cultura china” (Rodríguez, 2002: 105), admirador de Confucio, aborda los temas desde la cosmología y el pensamiento tradicional chino; en los 1960 y 1970 un Severo Sarduy (1967) que en *De*

16 Esta canción la escuchó la autora el domingo 22 de marzo de 2015, en el programa radial *Memorias de Rebelde*, que se trasmite los domingos de 6:00-9:00 am, especializado en la música fundamentalmente cubana de décadas atrás.

dónde son los cantantes, “desde una perspectiva ontológica de lo cubano” (Rodríguez, 2002: 106), sitúa a lo chino entre los tres componentes etno-culturales más influyentes del ajiaco cubano.

Su presencia en la literatura cubana es abundante y merece análisis aparte, lo cual han realizado varios investigadores y ensayistas, hasta ahora desde enfoques predominantemente filológicos, siendo también un interés de esta autora un futuro estudio con variantes en su tratamiento metodológico y conceptual desde lo antropológico y sociológico, con más referencias explicativas desde la cultura china de procedencia. La presencia de lo chino en lo cubano como referencia, contexto y personajes protagónicos y no, lo cual debe ser objeto de nuevos estudios. En la obra de Miguel Barnet¹⁷ lo chino está siempre presente; en las de Severo Sarduy llega a ser argumento esencial. En fechas más recientes, escritoras del exilio cubano, como Cristina García (2003) en *Monkey Hunting* y Zoe Valdés (2004) en *La eternidad de un instante*, lo hacen eje de sus historias, de sus necesidades de reconocimiento en el proceso de integración de los migrantes, que al cabo de generaciones han aportado su sabia cultural en la nueva identidad. Mayra Montero (2001), en *Como un mensajero tuyo*, trabaja sobre la identidad mestiza de Aída y su madre, quienes se mueven en las creencias religiosas de sus mayores, negros y chinos, combinando fuentes de sabidurías en momentos de riesgo de sus vidas cotidianas; Leonardo Padura en *El viaje más largo* (2002) confirma el valor patrimonial que para los cubanos tiene el barrio chino habanero, paradigmático en el imaginario de la cultura china en Cuba y que en “La cola de la serpiente” (2001) mistifica; Marta Rojas con *El equipaje amarillo* (2009) expresa el impacto del chino culí en la sociedad cubana y las relaciones interculturales que chinos y residentes en la isla protagonizaron, para enriquecer lo cubano. Muchísimos más que no cito por ser demasiado para este trabajo, pero sin dudas la

17 Si se mira en su conjunto la obra de Miguel Barnet se puede observar la relevancia del chino: empezando por “Biografía de un cimarrón” e incluyendo cada una de sus novelas (*Canción de Rachel*, *Galego*, *Oficio de Ángel*, *La vida real*), sin descuidar su poesía con *Poemas chinos*, por lo que la obra de este importante autor cubano e importante etnógrafo amerita un estudio particular.

presencia de lo chino en la literatura cubana es remarcada como para dedicarle más.

Muchos otros aspectos de la vida cotidiana del cubano y de su imaginario con lo chino como fuente podríamos incluir: el paradigmático médico chino y la Sálvalo Todo pomada china; el ancestro venerado Guang Kong, totalmente cubanizado en el santo cubano Sanfancón; el antiguo gusto aún vigente de uso de objetos decorativos chinos o de motivos chinos, a veces asociado con la superstición: la diosa de la manita, el buda. Qué decir del Barrio Chino de La Habana, que los cubanos sienten como parte del patrimonio urbano y cultural, inserto en una tradición transnacional de los chinos en el mundo y de la que Cuba fue pionera en América Latina (Eng, 2015).

Sin dudas fue clave la existencia de una población y comunidad china como contraparte en las relaciones interculturales de las que resultara el proceso de transculturación de elementos de la cultura china muy singularmente cubano.

Bibliografía

- Alay Jo, Carlos Antonio y Julio G. Hun. 2015. *La danza del león chino en Cuba*. La Habana: Ediciones Extramuros.
- Baltar Rodríguez, José. 1997. *Los chinos de Cuba: apuntes etnográficos*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz. (Colección Fuente Viva)
- Campilongo, Xiomara. 2007. "A 'chino' in Cuba: Cristina García's *Monkey Hunting*", en Ignacio López-Calvo, *Alternative Orientalism in Latin America and Beyond*. Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing, pp. 113-123.
- Carpentier, Alejo. 1988. *La música en Cuba*. La Habana: Letras Cubanas.
- Castillo Santana, Mario G. 2009. "Regino Pedroso y la síntesis cubana entre el exotismo oriental cubano y la identidad proletaria" (ponencia).

- Cesarín, Sergio. 2013. "China: restauración y capitalismo. Impactos en América del Sur", en José Ignacio Martínez Cortés (coord.), *América Latina y El Caribe - China. Relaciones políticas e internacionales*. México: UNAM-Cehimex, UDUAL, pp. 27-45.
- Cesarín, Sergio. 2015. "¿Hacia dónde va (*Quo vadis*) China? Un país, varios modelos: debates internos y visiones en pugna", en José Ignacio Martínez Cortés (coord.), *América Latina y El Caribe y China. Relaciones políticas e internacionales 2015*. México: UNAM-Cehimex, UDUAL, pp. 35-53.
- Cirules, Enrique. 2000. "Algunas reflexiones sobre la presencia de los chinos en Cuba", en *Catauro*, año 2, núm. 2. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, pp. 26-33.
- Corbitt, Duvon C. 1942. "Immigration in Cuba", en *American Historical Review*, mayo.
- Eng Menéndez, Yrmina Gloria. 2015. "Barrios chinos de América Latina y El Caribe", en Liljana Arsovska (coord.), *América Latina y El Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2015*. México: UNAM-Cehimex, UDUAL, pp. 63-78.
- Fraginals Moreno, Manuel. 1978. *El ingenio*, t. I y II. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- García Triana, Mauro G. 2003. *Los chinos de Cuba y los nexos entre las dos naciones*, t. I y II. La Habana: Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas, julio.
- García, Cristina, 2003, *Monkey Hunting*, Alfred A. Knoff, New York.
- Guanche, Jesús. 1996. *Componentes étnicos de la nación cubana*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Hernández, América. 2001. "Presencia de la cultura china en las tres regiones históricas de la antigua provincia de Las Villas", ponencia. La Habana: Conferencia Teórica Internacional del VI Festival de Chinos de Ultramar. La Habana.
- Hobson, John M. 2006. *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*. Barcelona: Crítica.
- Jiménez Pastrana, Juan. 1983. *Los chinos en la historia de Cuba (1847-1930)*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

- Lancelot Cowie. 2007. "The Chinese as a Literary Figure in *La eternidad del instante* by Zoé Valdés and *Aprendices de brujo* by Antonio Orlando Rodríguez", en Ignacio López-Calvo (ed.), *Alternative Orientalism in Latin America and Beyond*. Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing, pp. 124-133.
- Le Riverand Brusone, Julio. 1952. *Historia de la nación cubana*. La Habana: Historia de la Nación Cubana.
- López-Calvo, Ignacio. 2007. "Chinesism and the commodification of Chinese Cuban culture", en López Calvo (ed.), *Alternative Orientalism in Latin America and Beyond*. Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing, pp.95-112.
- López, Kathleen, 2004, "'One Brings Another': The Formation of Early-Twentieth-Century Chinese Migrant Communities in Cuba", en Andrew R. Wilson (ed.), *The Chinese in the Caribbean*. Princeton, Estados Unidos: Markus Weiner Publishers, pp. 93-128.
- López, Kathleen. 2013. *Chinese Cubans. A Yransnational History*. The University of North Carolina Press, USA.
- Maddison, Angus. 2001. *The World Economic. A Millenial Perspective*. Nueva York: OECD-Development Centre Studies.
- Meza, Ramón. 1978. *Carmela*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- Montero, Mayra. 2001. *Como un mensajero tuyo*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Padura Fuentes, Leonardo. 2001. *Adiós Hemingway & la cola de la serpiente*. La Habana: Ediciones Unión.
- Padura Fuentes, Leonardo. 2002. *El viaje más largo*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Plaza Mayor.
- Pedroso y Aldama, Regino. 1955. *El ciruelo de Yuan Pei Fu*. La Habana: P. Fernández.
- Pérez de la Riva, Juan. 2000. *Los culíes chinos en Cuba (1847-1880). Contribución al estudio de la inmigración contratada en el Caribe*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Quesada y Aróstegui, Gonzalo de. 2000. "Los chinos y la Revolución cubana", en *Catauro* año 2, núm. 2. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, pp. 179-191.

- Rodríguez Coronel, Rogelio. 2002. "La huella del dragón en cuatro narradores cubanos", en *Temas. Cultura, Ideología y Sociedad* 30, julio-septiembre, pp. 99-108.
- Rojas, Marta. 2009. *El equipaje amarillo*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Sarduy, Severo. 1967. *De donde son los cantantes*. México: Joaquín Mortiz.
- Simanca Boulanger, Raúl. 2000. "La danza del León", en *Catauro*, año 2, núm. 2. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, La H, pp. 163-166.
- Valdés Bernal, Sergio. 1994. *Inmigración y lengua nacional*. La Habana: Editorial Academia.
- Valdés, Zoé. 2004. *La eternidad del instante*. México: Plaza y Janés.

Segregación y adaptación de los chinos en México

Itzel Monserrat López López

El interés en entender a China se ha incrementado en el presente siglo, en respuesta a su expansionismo económico y político alrededor del mundo. Poco se ha investigado sobre el origen de las relaciones México-China y sus implicaciones en la actualidad, y menos aún acerca de la comunidad sino-mexicana: su llegada (en diferentes momentos de la historia de México), las manifestaciones de segregación, su incorporación cultural y las perspectivas de futuro.

El impulso de China como potencia con alcance global influye de manera positiva en el modo en que son percibidos los chinos en México, a diferencia de lo ocurrido en el pasado (sobre todo con los primeros flujos migratorios), cuando predominaban sentimientos de discriminación y exclusión.

La migración es uno de los fenómenos más comunes dentro de la historia de la humanidad. Cada desplazamiento de un grupo de individuos hacia otro lugar tiene un trasfondo político, social o económico que ha transformado al mundo, convirtiendo a cada sociedad en un panorama multicultural.

Prueba de ello es que en México cada día se pueden observar rostros, historias de vida y expresiones culturales que se multiplican y se entrelazan.

Durante el siglo XIX, la sociedad de origen chino representó el flujo migratorio más numeroso de asiáticos que arribó a nuestro país. Por lo tanto resulta ser un componente muy importante en la multiculturalidad de la sociedad mexicana, gracias al mestizaje racial y cultural que ha sucedido en el territorio nacional. Sin embargo, poco se ha analizado la relación sino-mexicana y sus implicaciones para México.

La migración china hacia América se llevó a cabo tanto de manera forzada como voluntaria durante el siglo XIX, y el tráfico de *coolies* como trabajadores en un sistema de semi-esclavitud es prueba de ello.

Desde el surgimiento de México como país independiente, se trató de atraer inmigrantes de raza blanca, principalmente europeos católicos, ya que se esperaba formar una nación moderna (Gómez Izquierdo, 1991: 41).

A diferencia de la migración europea, la de origen asiático no fue planeada ni deseada. Tampoco concordó con el ideal racial postulado por los ideólogos de las sociedades de América Latina del siglo XIX (Chong, s/a, p. 1). Más bien experimentó rechazo y discriminación en la mayor parte de los países en que se insertó, y en algunos de ellos, como en México, fue excluida explícitamente en sus legislaciones.

La migración china en México tuvo auge durante el gobierno del general Porfirio Díaz, quien ansioso por modernizar el país facilitó las inversiones de Estados Unidos en ferrocarriles, minería, agricultura comercial y manufacturera, con lo cual propició la migración de trabajadores chinos, “dada la facilidad del trabajo del chino, en razón a su baratura y fácil aclimatación” (Gómez Izquierdo, 1991: 30-39), así como para prevenir la apropiación del territorio por el país vecino del norte.

En 1899, se firmó el Tratado Sino Mexicano, mediante el cual se importaron trabajadores de China para poblar y desarrollar económicamente las costas del norte de México (Chong, s/a: 2). Esta inmigración constiyuyó, asimismo, una oportunidad para la población asiática que deseaba laborar en América, después de que se promulgó la Ley de Exclusión de los Chinos en Estados Unidos.

Los salarios de los asiáticos oscilaban entre los 30 y los 40 centavos al día, mientras que el pago para los obreros mexicanos era de 1.25 a

2.00 pesos diarios. Su pago era incluso menor al que recibían los niños trabajadores, que llegaban a ganar hasta 75 centavos (Ham, 2013: 28)

Al comienzo de la Revolución mexicana de 1910, la discriminación hacia este sector de la sociedad se inició “formalmente”, pues con la caída de la dinastía Ch'ing y el nulo resguardo del Tratado de Amistad, los chinos dejaron de contar con la protección de ambos países.

“¡Viva México, viva Madero, mueran los chinos!” fueron gritos populares durante los festejos del Centenario de la Independencia, el 15 septiembre de 1910. Un año más tarde, el 15 de mayo de 1911, la comunidad de chinos en Torreón, Coahuila, que tenía una población aproximada de 600 habitantes, sufrió uno de los ataques xenofóbicos más trágicos en la historia del país.

La imagen del chino como el *otro* o el *extranjero* tuvo su punto más álgido durante la Revolución mexicana, cuando se llevó a cabo la matanza de 303 chinos en la ciudad de Torreón por parte de tropas maderistas.

Después del porfiriato, la segregación de los chinos en México fue producto de la búsqueda de la identidad nacional, ya en plena Revolución mexicana, y se dio como consecuencia de la búsqueda por parte de los nacionales de un trato digno y de un país más seguro para los nacidos en estas tierras.

El odio antichino se afianzó en una idea de razas superiores e inferiores, en la que el mestizaje mexicano era visto como la imagen ideal de un país en la que la “raza amarilla”, no tenía cabida, y sólo servía que para degenerar (Museo Memoria y Tolerancia, s/a). A su vez, esto facilitó la integración de numerosas personas dispuestas a embarcarse en la empresa de atacar a grupos que fueran considerados como extraños al propio, a fin de fortalecer la cohesión nacional.

El movimiento anti chino y la Revolución mexicana acontecieron casi de manera simultánea en la búsqueda de un “México para los mexicanos”. De acuerdo con José Gómez Izquierdo, autor del libro *El movimiento anti chino en México, 1871-1934*, la postura del movimiento se basaría en tres puntos:

1. Los chinos abatirían los jornales de los trabajadores nativos, los desplazaría de sus empleos y con ellos los obligaría a emigrar como braceros a Estados Unidos. La competencia con los braceros chinos profundizaría la mísera situación de los trabajadores mexicanos.
2. Los chinos, sus costumbres y su modo de vida, habrían de convertirse en focos contaminantes de la salud pública y las buenas costumbres.
3. Los chinos engendrarían hijos con las mujeres mexicanas más humildes, hijos que por sus limitaciones raciales –genéricas– integrarían una población inadecuada para encaminar a México hacia la modernidad.

Figura 1. “La mestización”, ilustración tomada de José Ángel Espinoza (1932).



Con el pretexto de hacer cumplir la ley, se crearon diversas ligas antichinas a lo largo del país, mismas que se dedicaron a obstruir y a destruir a los comerciantes chinos. A principio de la década de 1930-1939, el Comité Directivo de la Campaña Nacionalista Pro-Raza anunció que todos los chinos serían expulsados del oeste y noreste del país, y para finales de 1933, los organismos antichinos de los estados norteros concluían con éxito su labor de saneamiento antichino (Gómez Izquierdo, 1991: 149).

El movimiento anti chino no sólo fue un acto xenofóbico por parte de la población, sino que al término de la Revolución mexicana fue legalizada por el gobierno de Sonora, que con la Ley 31, publicada en 1923 dentro del *Boletín Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Sonora*, estableció la prohibición del matrimonio entre mujeres mexicanas y chinos. Ese mismo año, durante el mandato de gobernador Plutarco Elías Calles, y aunado a esa prohibición, se aprobó el establecimiento y delimitación de barrios chinos. Ambas leyes aplicables incluso a los chinos naturalizados dentro del país.

Mientras tanto, en 1930, en el *Diario Oficial* se publicó la Ley de Migración en la que se hizo explícito que el movimiento migratorio quedaría sujeto a criterios de selectividad racial, con miras a una defensa del mestizo mexicano, sobre la base de excluir “razas” que lo amenazarán con una involución biológica (Gómez Izquierdo, 1991: 12).

Tan pronto tomó posesión del gobierno del Sonora Rodolfo Elías Calles, el 1 de septiembre de 1931, la campaña antichina recibió todo el apoyo oficial (Gómez Izquierdo, 1991: 140-141). El gobernador Elías Calles ordenó la expulsión de los chinos residentes en Bacobampo, Distrito de Río Mayo, y la población china de Arizpe fue encarcelada, acusada de traficar con drogas.

Pese a esto, continuó la llegada de nuevos contingentes chinos, lo cual molestó a los integrantes de los Comités Nacionalistas Antichinos quienes exigieron, en forma abierta, la expulsión total de los chinos y reemprendieron sus campañas por la defensa del comercio nacional.

Dicha postura no sólo contó con el apoyo de la población en general, sino que la prensa desató una campaña de desprestigio en la que sobresalieron argumentos racistas. En el periódico *El Universal* con

frecuencia se mostraban caricaturas e historietas en las que los inmigrantes chinos tuvieron una de las representaciones más explícitamente discriminatorias y enmarcadas en una compleja red de prejuicios que se extendía a todos los estratos de la sociedad.

De acuerdo a D. Navarro (2013), los humoristas de *El Universal* muestran un ámbito distinto tanto de las imágenes del movimiento antichino como de la representación exótica del mismo. Las bromas realizadas por estos caricaturistas sobre los chinos tuvieron por lo menos cuatro ejes temáticos principales: su físico, su mala pronunciación del español, las condiciones insalubres de sus cocinas y su condición de extranjeros indeseables.

El rasgo principal de la mayoría de dichas caricaturas es el permanente contraste entre un personaje chino y otro mexicano, una relación permeada por los prejuicios y una visión estereotipada del otro.



Autor desconocido (Salvador Pruneda), *El Nacional*, 14 de julio 1929, p. 3.

Se clama en el noreste contra la inmigración china que arrebatara el trabajo al obrero mexicano.

Figura 3.



Carlos León G., "De la deportación de chinos", en *El Universal*,
17 de septiembre 1930, 1a sección, p. 5.

—Ya ves, mi cuate, pa que no andes tan hablador sin traer tu documentación pasaportada migratoriamente, ya te condimentaron tu artículo treintaitresavo de perniciosidad extranjeroil ...

—Isi no tantialme a mí, polque yo lije en China que sel mexicano y lepoltalme aquí; ola soy chinito y lepoltalme a mi tiela y yo viajal de gatis comolamente ...

Dichas representaciones gráficas continuaron hasta el año de 1934, cuando se puso fin al movimiento antichino en México, incluidas diversas ligas antichinas que se formaron principalmente en el norte del país.

Cuadro 1. Representaciones gráficas anti chinas, 1925-1938

Liga Obrera Anti China	Cecilia, Tamaulipas	1925
Liga Obrera Anti China	Mazatlán, Sinaloa	1926
Comité Anti Chino	San Luis Potosí	1926
Comité Anti Chino	Parral, Chihuahua	1926
Comité Juvenil Anti Chino	Mazatlán, Sinaloa	1926
Liga Mexicana Anti China	Tapachula, Chiapas	1930
Acción Partido Cívico	México, Distrito Federal	1930
Liga Anti China y Anti Judía	Sonora	1931
Liga Anti China	Mazatlán, Sinaloa	1933
Comité Nacionalista Anti Chino	Culiacán, Los Mochis, Mocorito, Guasave, Sinaloa	1933
Comité Nacional Anti Chino	Madera, Chihuahua	1934
Comité Anti Chino	Ensenada, Baja California	1937
Acción Revolucionaria Mexicanista	Matamoros, Tamaulipas	1938

Fuente: Alicia Gojman, 2000. Muchos de ellos sinónimos del Comité Pro Raza.

Al término de las campañas anti chinas, algunos asiáticos arribaron al Distrito Federal procedentes de diversos estados, con el fin de establecerse formalmente en el país.

Por lo general los chinos defeños ofrecían apoyo a sus compatriotas con préstamos para que comenzaran sus negocios propios, entre los que destacaban restaurantes y lavanderías.

Las condiciones políticas y económicas posteriores a los años treinta del siglo pasado hicieron que la campaña antichina, sus comités y otros organismos desaparecieran, al igual que los prejuicios tan acendrados en

contra de este grupo (Gómez Izquierdo, 1991: 32), permitiendo cada vez más la creación y establecimiento de asociaciones chinas a lo largo de todo el territorio mexicano, e incluso se toleró su participación en el entorno nacional, cultural, político y económico.

El 14 de febrero de 1972, con el establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y China se retomó la relación bilateral entre ambas naciones y se tendría una nueva oportunidad de estrechar lazos mediante el establecimiento de relaciones diplomáticas, creando a su paso lazos comerciales y económicos que se beneficiaron con la frase: “Conocer la historia para no repetirla”. Y no sólo se buscó no repetirla, sino que conociendo y haciendo reflexión del pasado se pudieron estrechar nuevos lazos estratégicos integrales para el beneficio de ambos países, mismos que duran hasta la actualidad.

El estudio del componente chino en nuestra sociedad hoy día constituye una necesidad de las ciencias sociales, dado el valioso patrimonio que la cultura china sigue aportando, y porque el proceso migratorio continúa. Las nuevas condiciones de una China próspera, en pleno desarrollo, pueden traducirse en beneficios para México, por lo que resulta de vital importancia continuar el análisis y estudio profundos de la relación bilateral México-China, así como de sus implicaciones en el futuro.

Bibliografía

- Arsovska Liljana (coord). *Historia, cultura y aprendizaje del chino*. 2013. México: Unión de universidades de América Latina y el Caribe, Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China.
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID). 2004. *Cuando Oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*. Washington, Estados Unidos: BID.
- Chong, José Luis. *Legalmente discriminados*. s/a En: <<http://jose-luischong.mx/Archivos/Legalmente%20discriminados.pdf>>. Consultado el 15 de octubre de 2015.

- Dussel Peters, Enrique y Yolanda Trápaga (coords). 2007. *China y México. Implicaciones de una nueva relación*. México: La Jornada Ediciones.
- Espinoza, José Ángel. 1932. *El ejemplo de Sonora, primera edición*, pg 325. México. Editorial México.
- Gojman de Backal, Alicia. 2000. *Camisas, escudos y desfiles militares*. México: FCE.
- Gojman de Backal, Alicia. 2002. *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*. México: FCE, UNAM.
- Gómez Izquierdo, José. 1991. *El movimiento antichino en México, 1871-1934. Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución mexicana*. México: INAH.
- Ham, Ricardo. 2013. *De la invitación al desalojo. Discriminación a la comunidad china en México*. México: SamSara.
- Museo Memoria y Tolerancia. (s/a). *El movimiento antichino en México y la matanza de los 303 en Torreón*. En: <<http://culturacolectiva.com/el-movimiento-anti-chino-en-mexico-y-la-matanza-de-los-303-en-torreon/#sthash.WGYcuunV.dpuf>>. Consultado el 3 de noviembre de 2015.
- González Navarro, Moisés. 1995. *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero. 1821 - 1970*. México. Editorial. Colegio de México.
- Romero, A., R. Cardiel, M. Cinco, M. Fong y J. Murakami. 2012. "Asiáticos en la Ciudad de México", en *Memorias del XII Congreso de Investigación sobre el Tercer Sector*. México: Editorial: BaBel Ciudad de México.

Chinas-poblanas: confrontando imágenes. (De) construcciones culturales y realidades¹

*María Cristina Manzano Munguía,
Juan Periañez de la Rosa
y Fernanda López García*

“A Conchita Wong, por la sencillez y generosidad con la que nos compartió sus historias para este proyecto. Siempre presente, con cariño y respeto.”

Introducción

Diversos estudios han documentado las relaciones asimétricas entre los chinos inmigrantes y sus países anfitriones. En específico en México, los trabajadores chinos eran mayormente contratados en la construcción de las vías del tren, minería, comercio e industria de servicios. Durante el siglo XIX los chinos representaron la fuerza de trabajo flexible, dócil y barata por excelencia, y al mismo tiempo estuvieron sujetos a discriminación, racismo y exclusión de su vida cultural, política y económica (Arsovska (coord.), 2015; Chan (ed.), 2006; Dussel Peters (coord.), 2012; Gómez Izquierdo, 1991; López, 2013). De ahí nuestro interés por investigar a las mujeres inmigrantes chinas y su identidad transnacional en Puebla, México.

1 Este artículo deviene del proyecto “Ser transnacional en Puebla: los chinos y sus redes transnacionales de lo lícito e ilícito”, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrados (VIEP) de la BUAP (2014-2016).

Basados en nuestra investigación etnográfica (que incluyó trabajo de campo y entrevistas a 5 personas) nos propusimos examinar las historias de cómo las mujeres chinas-poblanas (primera, segunda y tercera generación) viven el proceso de transnacionalización.

1. (De)construyendo al transnacionalismo

Concordamos con Appadurai (1990: 296) en que en las últimas cuatro décadas la fragmentación global e incertidumbre han motivado la proliferación de estudios sobre movilidad, transnacionalismo, deterritorialización, nomadismo, migrantes y diásporas. Los estudios sobre transnacionalismo contrapuntaron los estudios sobre “sedentarización metafísica” (Malkki, 1992: 31), los cuales enfatizaban la idea errónea de territorialización de la gente alrededor del mundo. En gran medida durante la década de 1990-1999 se acuñó el concepto de transnacionalismo como el estudio de los inmigrantes y sus relaciones económicas, políticas y socioculturales entre su país de origen y el receptor, pero sin darle claridad al mismo en lo que se refiere a su uso y alcance. De ahí que algunos estudiosos del tema se dieran a la tarea de utilizar el concepto desde diferentes perspectivas, como es el caso de Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc (1994) quienes propusieron analizar las relaciones sociales de los transmigrantes y sus actividades transnacionales en las zonas fronterizas. Otros, como Kivisto (2001), sugieren utilizar el transnacionalismo como una subcategoría de la teoría de asimilación que se contrapuntea con la posición de Portes y Portes *et al.*, quienes analizan de manera puntual cómo el transnacionalismo más bien ayuda a entender los procesos de asimilación de la “primera generación de inmigrantes y sus descendientes” (Basch, Glick Schiller y Blanc, 1994), tanto de los individuos como de sus familias, que en teoría están relacionados desde arriba y por abajo, así como su impacto en el desarrollo de sus países de origen (Portes, Guarnizo y Landolt, 1999).

Más aún, otros académicos continuaron con el intento de dar claridad al concepto al tratar de analizar las inconsistencias y construcciones

epistémicas desde abajo. Por ejemplo, Faist elaboró una rigurosa y sistemática definición que él denominó como los espacios sociales transnacionales de las comunidades inmigrantes. En principio, estos espacios incluyeron tres tipos de agrupaciones: los grupos de parentesco, los circuitos transnacionales y las comunidades transnacionales (Faist, 2000: 202-210). Portes, Guarnizo y Landolt proponen estudiar las actividades económicas, políticas y culturales transnacionales desde abajo, ya que no son orquestadas por el Estado desde arriba, sino a partir de las iniciativas populares de los inmigrantes. Si bien es importante notar que esta contribución es sustanciosa para estudiar las experiencias transnacionales desde abajo, también es limitada en vista de que no hay flexibilidad conceptual. Nosotros pensamos que las construcciones del transnacionalismo desde abajo van más allá de las experiencias mexicanas-estadounidenses, y que no se relacionan con las “ocupaciones y actividades que requieren contactos sociales sostenidos y habituados a través de las fronteras nacionales para su ejecución” (Portes, Guarnizo y Landolt (coords.), 2003: 18).

Aquí la primera dificultad que encontramos al utilizar el concepto de transnacionalismo desde abajo, siguiendo a Portes, Guarnizo y Landolt, para las mujeres chinas que residen en Puebla, es que no se puede construir un transnacionalismo a partir de las relaciones y actividades económicas, políticas y socioculturales de manera sostenida y habitual entre el país anfitrión y el punto de origen. Más bien nuestra investigación² revela que las chinas-poblanas realizan actividades sociales y económicas transnacionales de manera fragmentada e irregular. Por ejemplo, Manzano, D’Aubeterre y Rivermar (2015), han documentado cómo Federico Chilián, “El Abuelo”, solía recibir de sus padres que residían en Guangzhou³ bolsitas de oro para pagar sus deudas causadas

2 Nuestra investigación también incluye a hombres chinos, pero por la extensión y límite del presente trabajo sólo examinaremos los casos que tenemos de mujeres chinas en Puebla.

3 También conocida como Cantón, es la capital de la provincia de Guangdong. Está ubicada al sur de China, a unos 210 kilómetros de Hong Kong. La mayoría de los chinos que han inmigrado a Latinoamérica arriban de esta ciudad y esto ha sido investigado recientemente (ver, por ejemplo, Walton Look Lai y Tan Chee-Beng, 2010. *Chinese in Latin America and the Caribbean*. Boston: Brill).

por la práctica de los juegos de azar y el abuso del alcohol. Asimismo, el estudio de las mujeres chinas también amplía nuestro entendimiento de estos intercambios intermitentes que no necesariamente crean un hábito sostenido. Por lo tanto, los parámetros propuestos por Portes, Guarnizo y Landolt no son lo suficientemente flexibles para incluir las experiencias transnacionales desde abajo en un país del tercer mundo. Sin embargo, nos parece útil su trabajo como punto de partida para enfatizar las experiencias de ser transnacional desde la base o *grassroots* (a nivel individual / grupal) y como unidad de análisis, incluyendo el cuerpo de las redes sociales que se construyen en el proceso.

En segundo lugar, el transnacionalismo puede ser limitado por conceptos de las ciencias sociales que incluyen ubicación física, cultural e identitaria. De hecho, y como otros estudiosos demostraron, el concepto de transnacionalismo es ambiguo, y la falta de claridad sobre lo que realmente significa proporciona suficiente espacio para la (de) construcción de lo que podría conllevar a un transnacionalismo construido desde la base misma (Guarnizo, 2010). En medio de la (de) construcción del concepto mismo elogiamos la proposición de Latour sobre la teoría del actor social (ANT por sus siglas en inglés) para entender desde abajo lo que el ser transnacional implica y conlleva en el entramado de las fragmentadas e irregulares relaciones y actividades socioculturales, económicas y políticas entre el país de origen y el país receptor (Latour, 2005).

Por lo tanto, aquí seguimos la proposición de Latour e intentamos construir al transnacionalismo desde abajo, dada la notable ambigüedad del concepto. Los parámetros para la creación de conceptos desde abajo deben permanecer abiertos y evitar encajonarlos. Con el fin de construir una base epistemológica sobre las experiencias transnacionales de las chinas-poblanas necesitamos centrarnos en los datos e interpretar las voces de las mujeres entrevistadas (ver cuadro 1). En consecuencia, en las siguientes secciones se describen los procesos de transnacionalización de las chinas-poblanas.

2. Las chinas-poblanas y sus procesos de transnacionalización

De acuerdo con Nonini y Ong, el transnacionalismo chino es “una interacción entre las estrategias de acumulación y las experiencias de dislocación, [...] y las diferentes construcciones de la modernidad capitalista y por el interés de los Estados-nación” (Nonini y Ong, 1997: 16). Aunque estamos de acuerdo con ellos, no incluiremos al Estado nación en nuestro análisis. Los trabajos realizados para el periodo colonial en la Nueva España, América Latina y el Caribe enfatizan precisamente los intereses del capital en la movilización de mercancías, personas, ideas y servicios para satisfacer las necesidades de ciertas clases sociales, mientras se es transnacional, así como la “mano” del Estado (Oropeza, 2011). Periañez de la Rosa y López entrevistaron y compartieron tiempo con cinco mujeres chinas-poblanas.⁴ Desde el 2014 se realizaron entrevistas abiertas y semi-estructuradas con hombres y mujeres chinos que han sido referidas por otros participantes y amistades. De hecho, el efecto bola de nieve en nuestra investigación ha sido el pilar para continuar con el reclutamiento de participantes que están interesados en compartir su historia de vida o de ser entrevistados. Aquí sólo se analizan los casos de mujeres de descendencia china que residen en Puebla, México. La mayoría de nuestras participantes femeninas enfatizan sus experiencias de ser chinas en Puebla y la gran mayoría (n=5) representan la segunda generación de descendientes chinos, por lo tanto, sus historias se complementan con la narración del primer miembro de la familia que emigró a México a finales del siglo XIX o a principios o mediados del siglo XX. En el cuadro 1 se presenta a mayor detalle el perfil demográfico de las participantes.

4 Todos los nombres son ficticios con el fin de preservar el anonimato de los participantes.

Cuadro 1. Perfil demográfico de las chinas-poblanas

Nombre	Rango de edad	Ingresos	Estado civil	1era., 2da., o 3era. generación	Lugar de origen
Carmelita Fong	55-65	Ama de Casa (preparatoria terminada)	Casada	Tercera	Guangzhou
María Li	55-65	Ama de casa (enfermera)	Casada	Segunda	Guangzhou
Paola Xen	25-35	Diseñadora Gráfica (5 000 pesos al mes)	Soltera	Tercera	Guangzhou
Ping Lu	20-25	Estudiante (Ingeniería Industrial y sus padres son dueños de un restaurante chino)	Soltera	Segunda	Guangzhou
Lynn Peng	35-40	Dueña de un restaurante (con estudios de posgrado)	Divorciada	Primera	Xi'an

Aquí podemos observar que la mayoría pertenece a la segunda y tercera generación de descendientes chinos que arribaron a México a principios del siglo xx, y su lugar de origen es la ciudad de Guangzhou. Todas las mujeres, con excepción de una, tienen una profesión (sólo una es estudiante de ingeniería) y sus edades oscilan entre los 25 y 55 años de edad. Su estado civil se encuentra dividido de manera proporcional: dos son casadas, dos son solteras, y una es divorciada. Este perfil nos muestra que a diferencia de la primera generación (su abuelo o padre), estas mujeres cuentan con educación superior y su posición económica no es precaria, ya que una de ellas es dueña de un restaurante chino y en otro caso los padres son los dueños.

De igual manera cada una de nuestras entrevistadas tiene una historia diferente sobre la llegada de sus ancestros chinos a México (sólo una participante es primera generación), pero algunas vivencias son repetitivas y, por lo tanto, se puede crear un patrón de experiencias que merecen explicación. Muchas veces la llegada de la segunda y tercera generación a

México se relaciona con las vicisitudes del abuelo o del padre que viajan al extranjero para llegar de manera legal o ilegal a México, como consecuencia de la precariedad de vida en su país de origen, en este caso China, situación que ha sido extensamente documentada en varios trabajos (Botton, 2012; Schiavone Camacho, 2012; Velázquez Morales, 2008). Por ejemplo, la historia de José, padre de María, es digna de mención. Ella recuerda que su padre tenía un nombre chino: Gao (su madre le comentó) y tenía 19 años de edad cuando llegó a Tampico, Tamaulipas, principios de la década de 1930-1939, y el oficial de migración le cambió su nombre a José:

Mi padre llegó a Tampico y le dió el nombre que querían, José [refiriéndose a los oficiales de migración en el puerto de entrada] y como no entendían su apellido, sólo le dieron el apellido que sonaba: Li. Otros, como nosotros, lo tenemos como Lee..., por lo tanto, muchos dicen que no somos nada, que no somos parientes. Creo que están confundidos [refiriéndose a sus posibles familiares que no están reconociendo su línea de descendencia con Li] y también el modo en que fueron educados es muy diferente. (Entrevista a María Li 2014).

Hemos documentado que el proceso de mexicanizarse y la imposición de un nombre español / cristiano a los inmigrantes chinos fue una agresión y una práctica que buscaba su pronta asimilación en México y acelerar el proceso de mexicanizarse (Manzano Munguía *et al.*, 2015; Martínez Esquivel y Araya Arias, 2015). José Li es otro inmigrante que se suma a dicha práctica.

El abuelo de Carmelita también experimentó el cambio de nombre, pero él de una manera diferente. Era conocido como Ángel Fong Cantón cuando llegó de manera ilegal a México:

[...] Once chinos llegaron [a México]. Estaban huyendo de la pobreza, la miseria en su tierra [Guangzhou] y subieron a un barco que llegó a Chiapas. El capitán abrió la puerta y dijo: “sálganse y naden. Si sobreviven, bien, si no, que Dios me los bendiga” [...] Y así se fueron nadando. Todos llegaron

sanos y salvos a la costa [los once chinos]. Algunos se quedaron en Tonalá, en Pijijiapan se fueron repartiendo, pero también se buscaban y ayudaban entre ellos. (Entrevista a Carmelita Fong, 2015)

Carmelita recuerda que su padre Rogelio hablaba chino, pero ninguno de sus seis hermanos. Su abuelo tenía dificultades para pronunciar el nombre Rogelio, y solía decir “Logelio” (entrevista a Carmelita Fong, 2015). Aquí el nombre mismo representaba un reto al portador, quién en muchas ocasiones no dominaba el idioma y tenía que pronunciar su nombre por necesidad y camuflagear su otredad, lo cual no siempre se lograba. Además, eran sujetos a discriminación y a racismo hasta la segunda y tercera generación. Esta necesidad de ser una persona local mediante la aceptación y uso de nombres en español es un ejemplo de las estrategias utilizadas para mezclarse con la mayoría de la población y no ser reconocidos como fuereños.

Lynn Peng es un ejemplo de la primera generación viviendo en México. Arribó entre 1988 y 1992. A ella no le cambiaron el nombre y entró de manera legal a México en el Aeropuerto Internacional Benito Juárez de la Ciudad de México. Ella realizó estudios de posgrado en la Universidad Pública de Puebla. Su historia es bastante diferente a la de las otras participantes, ya que es relevante el hecho de que tiene fluidez en el idioma mandarín y lo enseña. Es el caso opuesto al de María y Carmelita, quienes no hablan el mandarín, y sólo tienen vagos recuerdos del idioma. María recuerda que su padre solía hablar chino, pero su madre era mexicana y aún no logra entender cómo se comunicaban: “[...] y mi padre trató de enseñarnos el idioma chino [...] teníamos una pequeña mesa donde comíamos y él [su padre] se sentó más de una vez y nos habló en chino. Nos reíamos [refiriéndose a sus hermanos], porque no entendíamos nada. Entonces él se enojaba y nos dejaba comiendo, pero sonriente” (entrevista a María Li, 2014).

Regresando a Lynn, ella habla de manera fluida el mandarín y el español, y tiene muchos amigos en México. Vive sola con su hijo (chino-mexicano). Visita y ayuda a su madre económicamente, ya que tiene algunos problemas de salud en su ciudad natal, Xi’an. Realizó estudios

de posgrado y su posición como empresaria y mujer educada rebasan el perfil que se tiene de los inmigrantes chinos en México para la primera generación (Botton, 2012; Schiavone Camacho, 2012; Velázquez Morales, 2008). Lynn es dueña de un restaurante de comida china, y algunos de los productos que ofrece los compra directamente de su país de origen, especialmente las especias. Sus relaciones de carácter económico las ha establecido, en su mayoría, por el restaurante (por la compra de especias, productos especiales para el arte culinario, dinero para inversión, entre otros) y en lo social mantiene los lazos con su familia nuclear (madre), extensa (primos, tíos, sobrinos) y amistades que residen en Xi'an. Lo anterior implica que viaja de manera periódica a China (según informa, lo hace una o dos veces al año, para visitar a la familia o por negocios). Como ella lo acotó: "Todo lo que pasa en China me importa. Todo" (entrevista a Lynn Peng, 2016). No por el hecho de residir en Puebla se cortan las redes de su lugar de origen, que en este caso es la ciudad de Xi'an. Más bien se entretrejen de una manera más tangible que nos llevan a pensar que lo más importante es la familia" (entrevista Lynn Peng, 2016). Aquí ser transnacional se refiere a la (de) construcción de la vida en dos sitios, y la línea que divide las experiencias entre el punto A (Xi'an) y B (Puebla) la cual es borrosa y no está perfectamente delineada ya que su trabajo/negocio (en México) y familia (residiendo en Xi'an) son dos actividades que se complementan y relacionan de manera fragmentada e irregular y sin formar un patrón que sea habitual.

María es otro ejemplo de cómo se es china-poblana transnacional. Ella recuerda a su padre, quien trabajó en un restaurante chino durante los años cuarentas del siglo pasado:

[É] se despertaba muy temprano, era muy trabajador... hasta donde me acuerdo, no comíamos comida mexicana, sólo comida china. Mi padre era un buen marido porque recuerdo que mi madre me dijo después: "[D] onde estaba yo estaba tu padre. Yo lavaba la ropa y él la colgaba, si estaba en la cocina él estaba picando y cocinando." (Entrevista a María Li, 2014)

Su padre solía trabajar para sus primos, pero más tarde le dijeron (sus tíos) a ella que la logia china (masones) ayudó a su padre a establecerse en la Ciudad de México. La logia ayudaba a inmigrantes chinos en México con un refugio, una ducha y alimentos, además de ayudarles a buscar un trabajo o con parientes. La red de la logia en el extranjero y a nivel local ayudaba a la transición de un lugar a otro mientras se establecían. María menciona que su padre falleció de repente, cuando ella tenía cinco años de edad. Narra que tenía cuatro hermanos. Recuerda que las personas que solían visitar a su madre y hermanos no regresaron después de que murió su padre: “Los primos y las personas de la logia no nos siguieron visitando” (entrevista a María Li, 2014). Así que ella decidió aprender más sobre su ascendencia china y lo cultural por su propia cuenta. Comenzó a buscar cómo se preparaba la comida china, visitando restaurantes en donde preguntaba acerca de los ingredientes. Pensaba: “ser china sin hablar mandarín ... eso no es bueno”, así que decidió estudiarlo cuando ya estaba casada y con tres hijos. (Entrevista a María Li, 2014).

Ahora ella lo habla, pero la escritura le es muy difícil. De hecho, aprecia cada recuerdo de su padre con mucho cariño:

Mi papá nunca nos reprendió físicamente [incluyendo a sus cuatro hermanos]. La manera de mostrar su amor fue con palabras a medias y... coloca [ba] una cubeta caliente sobre nuestra cama y lavaba nuestra cara. Mi madre nos vestía y comíamos nuestra comida. Él [su padre] horneaba el pan y preparaba chocolate caliente para nosotros en la mañana. A la una y media estaba de vuelta y hacía la comida. Mi madre le ayudaba, y él solía volver al trabajo a las dos y media o tres. A las siete en punto, siempre a tiempo, él regresaba con sus bolsas de papel llenas de frutas y pan. Así eran todas las tardes. Cuando falleció sufrimos mucho no sólo porque no sabíamos cómo comer comida mexicana, sino porque también tuvimos que hacer frente a esta cruda realidad. (Entrevista a María Li, 2014)

Ella pasó del gusto por la comida china a comer comida mexicana por necesidad. Durante sus visitas a China ha tratado de establecer comunicación con los descendientes de su familia paterna, pero no ha tenido

éxito. Sin embargo, mantiene lazos culturales muy fuertes, ya que se ha adentrado en aprender el mandarín, el arte culinario chino y la disciplina. Cuando su padre falleció, María y su familia recibieron apoyo económico y social de la logia china:

[L]os hombres chinos son muy orgullosos, muy supersticiosos, y por eso no asisten a ningún entierro, esto es lo que sé, porque yo estaba enojada con mis tíos [....] Tenían un restaurante en la República de Chile y Belisario Domínguez [en la Ciudad de México], a la izquierda te vas acercando a la Lagunilla [....] Tenían un restaurante y me preguntaba: ¿por qué no vinieron? [al funeral de su padre], pero son muy supersticiosos. Ellos [sus tíos] piensan que van a morir si van a un funeral. La gente de la logia china ayudó a mi madre con su ingreso, dijeron que la ayuda vino de China [Guangzhou] y también enviaron unas flores. Pasaron los años y una vez nos detuvimos en el restaurante de mis tíos, que estaban más viejos, eran primos de mi papá. Mi padre falleció de unos cuarenta años. (Entrevista a María Li, 2014)

Esta historia ilustra cómo se entretajan los lazos económicos y sociales con el país de origen, por la vía de una institución o de una asociación, como lo fue la logia masona. A pesar de que la logia se encontraba en la Ciudad de México, la mayor parte del financiamiento provenía de Guangzhou. El apoyo económico representó un beneficio para su familia en tiempos de adversidad.

María se identifica a sí misma como mitad china y mitad mexicana: “Me gusta mucho la cultura china; las mujeres son sumisas, más metódicas, no hay ningún argumento, se reserva todo para ella y ella es tranquila. Me gusta mucho esa forma de ser, y no la [de la] mexican[a], porque explota[n] fácilmente” (entrevista a María Li, 2014). Sus (de) construcciones de ser mujer china-mexicana están influenciadas por los rasgos culturales de China. A pesar de que no mantiene las costumbres sociales, actividades económicas y políticas con el lugar de origen de su padre, ella sigue desarrollando lazos con China durante las visitas que realiza al país oriental y con las redes sociales. De este modo ella establece

contactos con el fin de aprender los valores culturales y fomentar lazos de amistad. Todo lo anterior nos ayuda a pensar en la fragmentación de las relaciones transnacionales que se construyen de manera irregular. Así, pensando en Guangzhou, ella nos comenta que su padre y sus tíos siempre estaban enterados de los acontecimientos y noticias de China y de su tierra natal, ya sea de boca en boca o por la radio. Ellos se reunían todos los viernes en su casa y hablaban de lo que estaba ocurriendo en China y del futuro del país. Ella aún conserva ese interés y está atenta a lo que sucede en Guangzhou y en China.

En contraste, Ping Lu, que ya es segunda generación del siglo XXI inmigrante, afirma que no está segura si es china o mitad mexicana:

Siento que soy diferente. Una parte de mí es china y otra mexicana, y una parte globalizada. Miro series americanas y mis profesores me han influenciado mucho. Tuve profesores canadienses y filipinos... y de Sri Lanka. Tenía amigos de Corea, Venezuela, Colombia, y de un lugar en África y [otro de] Australia. Creo que la cultura se combina con todo... se entreteteje. (Entrevista con Ping Lu, 2015)

Ella tiene 21 años de edad. Sus padres son chinos y ella nació en Guangzhou. Cuando tenía cinco años emigró a la Ciudad de México donde su padre trabajaba en un restaurante chino de un miembro de la familia. El resto de su familia vive en Guangzhou, y ella vive aquí con su familia nuclear (padre y madre). Ha sido educada en Puebla y actualmente está cursando su licenciatura en una universidad privada. Sus hermanos, de 17 y 13 años de edad, viven en su ciudad natal (Guangzhou), en una escuela-internado. Su padre pidió un préstamo con miembros de la familia en Guangzhou para iniciar un negocio (restaurante) en la ciudad de Puebla. Sus actividades están mayormente relacionadas con cuestiones sociales con Guangzhou, ya que se vinculan para estrechar los lazos familiares (familia nuclear –hermanos– y extensa –primos, tíos, abuelos–) y de sus amistades. Como estudiante, Ping visita a su familia y a sus amistades durante sus vacaciones en Guangzhou y viaja a otras partes de China (por ejemplo, a Pekín), y toma ventajas de

la tecnología para mantenerse en contacto con ellos (por ejemplo, usando Whatsapp, Skype, Facetime, Facebook, entre otros). Ella está mucho más inclinada a construirse a sí misma como una mujer transnacional en un mundo globalizado.

Conclusiones

En las últimas cinco décadas se han incrementado los estudios sobre movilidad, transnacionalismo y desterritorialización. Este complejo y desconectado orden está presente con la inmigración actual de China (específicamente de Guangzhou) a Puebla, México. El transnacionalismo presente es complejo, irregular y fragmentado. Las redes están presentes entre las personas (familias extensas y nucleares) y las mercancías (dinero, productos) para relacionarlas de un punto al siguiente y construir lo que se ha denominado como transnacional. La mirada aquí es desde las experiencias mismas de las chinas-poblanas, que tienen vivencias transnacionales. El conocimiento epistémico del ser transnacional desde la base proporciona la herramienta necesaria para entender la teoría y no al revés.

El propósito de este trabajo fue examinar las historias de las mujeres chinas-poblanas para entender sus procesos de transnacionalización. De ahí nuestro interés en enfatizar que el concepto mismo del transnacionalismo requiere fluidez, y que los estudios del sur no necesariamente deben seguir los patrones del norte en cuanto a modelos para entender al transnacionalismo desde abajo. Las relaciones sociales, económicas y políticas son complejas y no fáciles de elucidar. Sin embargo, este ejercicio nos permitió pensar en cómo estas mujeres chinas-poblanas construyen y deconstruyen sus prácticas transnacionales. Con esto en mente, nosotros encontramos la necesidad de seguir explorando el transnacionalismo chino en México desde la perspectiva de los propios actores, y construir lo que Latour en un momento dado señaló como relevancia epistémica de los conceptos creados *as performative grassroots* (Latour, 2005: 34).

Bibliografía

- Álvarez Medina, Lourdes. 2007. “La industria automotriz china: posibilidades de competir con la industria automotriz en México”, en Enrique Dussel Peters y Yolanda Trápaga Delfin (eds.). *China y México: implicaciones de una nueva relación*. México: La Jornada, ITESM, UNAM-Cechimex, pp. 191-208.
- Appadurai, Arjun. 1990. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, en *Theory, Culture & Society* 7, pp. 295-310.
- Arsovska, Liljana (coord.). 2015. *América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino*. México: UNAM, UDUAL.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deteritorialized Nation-States*. Londres: Routledge.
- Botton Beja, Flora. 2012. “Continuidad y fractura en la cultura china” en Enrique Dussel Peters (coord.), *América 40 años de la relación entre México y China. Acuerdos, desencuentros y futuro*. México: UNAM, pp. 135-142.
- Chan, Sucheng (ed.). 2006. *Chinese American Transnationalism: The Flow of People, Resources and Ideas between China and America during the Exclusion Era*. Philadelphia, Estados Unidos: Temple University Press.
- Dussel Peters, Enrique (coord.). 2013. *América Latina y el Caribe-China economía, comercio e inversiones*. México: UNAM, UDUAL.
- Dussel Peters, Enrique (coord.). 2012. *América 40 Años de la Relación entre México y China. Acuerdos, Desencuentros y futuro*. México: UNAM.
- Faist, Thomas. 2000. *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Goldberg, Michael. 1985. *The Chinese Connection: Getting Plugged in to Pacific Rim Real Estate, Trade, and Capital Markets*. Vancouver, Canadá: University of British Columbia Press.
- Gómez Izquierdo, Jorge. 1991. *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución mexicana*. México: INAH.

- Gómez Izquierdo, Jorge. 2012. "La hostilidad racista de México contra el ser chino", en Dussel Peters, Enrique (coord.). 2012. *América 40 años de la relación entre México y China. Acuerdos, desencuentros y futuro*. México: UNAM, pp. 401-410
- Guarnizo, Luis Eduardo. 2010. "Notas sobre la movilidad contemporánea del capital y del trabajo." En Sara María Lara Flores (coord.), *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*. México: UNAM, Conacyt, Miguel Ángel Porrúa, pp. 47- 80.
- Kivisto, Peter. 2001. "Theorizing Transnational Immigration: A Critical Review of Current Efforts", en *Ethnic and Racial Studies* 24, pp. 549-77.
- Lai, Look Walton y Tan Chee-Beng. 2010. *The Chinese in Latin America and the Caribbean*. Bostón: Brill.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor - Network-Theory*. Londres: Oxford University Press.
- López, Kathleen. 2013. *Chinese Cubans a Transnational History*. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press.
- Malkki, Lisa. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees", en *Cultural Anthropology* 7, pp. 24-44.
- 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 Victoria Pérez, *La (In) fidelidad de la memoria*. México y Ucrania: BUAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Estatal Pedagógica de Berdyansk, 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", en *Journal of American Studies of Turkey (Special Issue: Latin@ Studies in Transnational Contexts: Reading, Writing, and Living Lives on/in the Margins)* 42, pp. 149-163.

- Martínez Esquivel, Ricardo y Andrey Araya Arias. 2015. "Wa-Sion: una venta a la reconfiguración de las sociedades portuarias centroamericanas (1909-1930)", Liljana Arsovska (coord.), *América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino*. México: UNAM, UDUAL, pp. 47-62.
- Nonini, Donald M. y Aihwa Ong. 1997. "Introduction Chinese Transnationalism as an Alternative Modernity", en Aihwa Ong y Donald M. Nonini (eds.), *Ungrounded Empires the Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. Nueva York: Routledge.
- Oropeza Keresey, Déborah. 2011. *Los "indios chinos" en la Nueva España: La inmigración de la nao de China 1565-1700*, tesis doctoral. México: El Colegio de México.
- Oropeza Keresey, Déborah. 2011. "La esclavitud asiática en el Virreinato de la Nueva España 1565-1673, en *Historia Mexicana* LXI, núm. 1, pp. 5-57.
- Pfäelzer, Jean. 2007. *Driven Out: The Forgotten War Against Chinese Americans*. Nueva York: Random House.
- Portes, Alejandro. 2001. "Introduction: The Debates and Significance of Immigrant Transnationalism", en *Global Networks* 1, núm. 3, pp. 181-193.
- Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt. 1999. "The study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field", en *Ethnic and Racial Studies* 22, núm. 3 pp. 217-237.
- Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (coords.). 2003. *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: FLACSO.
- Schiavone Camacho, Julia María. 2012. *Chinese Mexicans Transpacific Migration and the Search for a Homeland, 1910-1960*. Estados Unidos: University of North Carolina Press.
- Velázquez Morales, Catalina. 2008. "Los chinos y sus actividades económicas en Baja California, 1908-1932", en *Dimensión Antropológica* 44, septiembre-diciembre. México: INAH.
- Walton Look Lai y Tan Chee-Beng. 2010. *Chinese in Latin America and the Caribbean*. Boston: Brill.

Sistemas educativos en comparación: necesidades y desafíos en el siglo XXI

Evelia Ana Romano

1. Consideraciones breves sobre China y Latinoamérica en el campo de la educación comparada

El crecimiento económico de China en las últimas décadas ha estado acompañado de sucesivas reformas educativas que responden a las nuevas condiciones y necesidades que ese crecimiento supone y genera. Entre esas nuevas condiciones y necesidades, el desarrollo de un sistema de educación superior masivo, que es hoy el más grande del mundo, amerita ser analizado por el potencial que encierra para futuros intercambios académicos con nuestra región. Además, en los últimos años, la internacionalización de la educación juega un rol cada vez más preponderante, y los países latinoamericanos ofrecen, por su diversidad y riqueza cultural y académica, un horizonte de oportunidades para alianzas profesionales, académicas e institucionales con China.

La educación comparada puede ser un contexto propicio para estudiar los distintos aspectos de los sistemas educativos de una y otra región, a fin de profundizar el mutuo conocimiento. El sistema educativo chino ha sido analizado en contraste con el de países europeos y asiáticos, pero son pocos los trabajos que abordan la comparación entre China y Latinoamérica. Sin embargo, hace más de una década que se reconoce el crecimiento en la demanda de China por oportunidades educativas en

nuestra región (De Wit *et al.*, 2005: 364), crecimiento paralelo a la intensificación de los vínculos políticos, económicos, y socioculturales entre nuestros países y la República Popular. En cuanto a Latinoamérica, pocos son los estudios en el campo de la educación comparada, probablemente, entre otras razones, por el ingreso tardío a una política de internacionalización de la educación y sus estándares, y por la unilateralidad de los intercambios, que forzaban en general a conocer las características de los sistemas educativos de los países receptores de estudiantes y profesionales latinoamericanos, quedando la comparación tal vez implícita en la experiencia, pero pocas veces explicitada con valor epistemológico.

Como bien se establece en el libro de Guillermo Ramón Ruiz y Felicitas Acosta, *Repensando la educación comparada: lecturas desde Iberoamérica* (2015), la educación comparada ha sido fuertemente impactada por los procesos de globalización e internacionalización en las últimas décadas, de modo que algunos de sus conceptos fundamentales se han transformado y redimensionado. Si el núcleo central de la disciplina, como señalan los autores, era el “problema de la transferencia” de prácticas escolares de un contexto a otro y en relación con factores socioculturales y con las políticas educativas, hoy día ese problema aparece “reconceptualizado”: “Así, más que considerar a la transferencia como un proceso lineal y unidireccional cabría pensarla como circular y en cierta forma como un proceso recíproco”. (Ruiz y Acosta, 2015: 17)

Nuestra propuesta es que guiados por los principios, métodos y estudios teóricos de la educación comparada, se establezca un corpus que contraste los distintos aspectos de la educación en nuestros países con los de la República Popular, con un doble propósito: teórico, para ampliar el campo, enriquecerlo con nuevos ejemplos de los que sacar nuevas conclusiones; y práctico, de modo que el conocimiento derivado de la comparación afiance y facilite el intercambio institucional, en tanto administradores, profesores y alumnos estarán mejor equipados para participar en el sistema educativo propio y en el extranjero. Como dice la cita, en este sentido y en un contexto internacional, no se trata ya de una transferencia, sino de un proceso recíproco.

A continuación haremos una breve reseña de algunos trabajos recientes sobre la educación comparada, a fin de dar una idea del interés y del impulso que el campo viene adquiriendo en nuestra región. Luego, plantaremos algunos temas y principios relacionados con la educación superior en China y en América Latina, principalmente en torno a la internacionalización. Esperamos que esto sirva de inspiración a futuros análisis comparativos que sean a la vez informativos de las características y condiciones de cada sistema, pero también útiles para trabajar con las diferencias y las similitudes; para identificar patrones y arribar a conclusiones aplicables a situaciones concretas y prácticas.

2. Algunos antecedentes

Dos libros de reciente publicación establecen el alcance y los límites del campo de la educación comparada en nuestro continente. El primero al que haremos referencia es de 2013, y fue compilado por Marco Aurelio Navarro Leal. Dividido en tres partes, la primera contiene contribuciones que analizan los aspectos teóricos y metodológicos de la educación comparada desde Latinoamérica, como el título de la colección anuncia. La segunda parte, focaliza en el desarrollo del campo en espacios más delimitados: hay en ella artículos que se refieren a ese desarrollo en Argentina, Brasil y México, por ejemplo, o abordan la relación de la educación comparada e internacional desde el Cono Sur. La tercera parte, son ejemplos concretos de análisis basados en la comparación entre Colombia y México, alrededor de las políticas implementadas hacia las lenguas extranjeras, y entre Canadá y Venezuela, según el impacto que las políticas educativas han tenido en el desarrollo social de esos países.

En 2015 se publica el ya citado *Repensando la educación comparada: lecturas desde Iberoamérica. Entre los viajeros del siglo XIX y la globalización*, compilado por los argentinos Felicitas Acosta y Guillermo Ruiz. A diferencia del anterior, este libro recoge el trabajo de expertos en educación comparada de distintas partes del mundo, a fin de “repensar la

circulación de ideas y de prácticas educativas entre estados atravesados por las fuerzas de la globalización”. (2015: 20). Contiene una sección dedicada a China, constituida por tres capítulos. Todos escritos por expertos internacionales (de Suecia, Australia y China) sobre distintos aspectos de la educación en la República Popular. El capítulo de Schulte, “La teoría de la cultura mundial con características chinas: cuando los modelos globales se tornan nativos”, es un interesante análisis de la forma en que China resuelve la tensión entre lo global y lo local a partir de dos ejemplos específicos: la educación vocacional y la idea de neoliberalismo aplicada a la expansión del concepto de igualdad en la educación. El de Anthony Welch se centra en las relaciones políticas, sociales, económicas y educativas entre China y los países de la Asociación de Naciones del Sudeste de Asia (ASEAN), y plantea la necesidad de estudiar estas relaciones desde una perspectiva regional, sobre todo en lo que se refiere a la colaboración entre países en la educación superior. El último artículo de esta sección, de Baocun Liu, Zunwei Yang y Su Yang, es una mirada histórica y comparativa del desarrollo de una política educativa hacia el interior de China para la formación del profesorado. De esta manera, China está presente en esta compilación reciente, pero no está abordado su estudio por investigadores latinoamericanos ni se establecen comparaciones entre China y nuestra región.

Uno de los pocos trabajos existentes que plantean esa comparación de manera directa es “Hacia un análisis comparado de la educación en China y los países del Cono Sur” (2007) de Jason Beech y Daniel Brailovsky, de la Universidad de San Andrés, Buenos Aires, Argentina. Por su metodología y aproximación al tema, se corresponde más con un estudio comparativo que un ejemplo de análisis a partir de la educación comparada propiamente dicha. Presenta en primer lugar las características de los sistemas educativos de los países del Cono Sur, tanto en su estructura, financiamiento y resultados, considerándolos parte de una región, con similitudes y diferencias. Luego describe con bastante detalle el sistema educativo chino, desde su estructura y algunas características, hasta el financiamiento, las políticas educativas y la reforma curricular de los últimos años. En la conclusión, los autores comparan ambos

universos alrededor de algunos temas, como la universalización de la educación, la equidad de género; la cantidad y calidad educativa en contextos culturales diversos, y proponen otros temas a explorar desde esta visión, como la educación moral y los tiempos educativos.

3. Educación y desafíos del siglo XXI

Uno de los principales desafíos, citado por varios estudios y señalado también en nuestra introducción, es el de la internacionalización de la educación, propiciada por movimientos migratorios y por la tan y no siempre bien mentada globalización. Este fenómeno hace aún más urgente una mirada comparativa de políticas, sistemas, culturas de aprendizaje y actores para trazar caminos de colaboración e intercambio en el futuro inmediato y a largo plazo.

En el caso específico de la República Popular, detallaremos a continuación algunas características de su sistema, un breve recorrido histórico por distintas reformas que culminan con el proceso de masificación e internacionalización de la educación superior de los últimos años, y algunas tensiones específicas de su desarrollo, en particular desde el siglo XX. Consideramos que del conocimiento de este proceso se pueden derivar muchos puntos de comparación entre China y nuestros países, que redunden a su vez en el establecimiento de políticas y prácticas de intercambio fructíferas, flexibles y duraderas.

Hacemos notar que buena parte de la literatura de referencia en nuestro caso es en inglés, lo que delimita bastante la extensión y profundidad de nuestras conclusiones. Sea esta tal vez una de las primeras cuestiones metodológicas a considerar: la necesidad de establecer más puentes y lazos entre los estudios en chino, mediante traducciones y la formación de profesionales en el campo de la educación en el idioma chino. El crecimiento del español en la República Popular en los últimos años es un dato alentador, ya que permite prever un intercambio profesional más directo, pero también nos plantea el desafío de estar a la vanguardia con el estudio del chino.

4. Cuestiones de estructura y tamaño

El sistema educativo de la República Popular, en cuanto a años de estudio y jerarquía de grados obtenibles, es articulable con la mayoría de los sistemas del mundo. Una de sus principales características es la opción temprana a final de la escuela media entre estudios vocacionales y universitarios, así como también la férrea selección, por la vía de exámenes estrictos, que determinan el ingreso a la escuela secundaria, a la universidad y a los estudios de posgrado.¹

La educación es obligatoria durante los primeros nueve años, lo que marca una diferencia con otros sistemas, en particular en los últimos años, cuando la educación secundaria se volvió obligatoria en varios países del mundo occidental. Como ejemplo, la nueva Ley de Educación del 2006 en Argentina extendió los años de escolarización obligatoria desde la educación temprana (4-5 años) hasta el fin de la educación secundaria. (Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, 2006). La obligatoriedad de los estudios secundarios se aplica, de hecho, en la mayoría de los países latinoamericanos, con la excepción de Paraguay (Ruiz y Schoo, 2014).

El otro factor a considerar es el tamaño, en términos de número de actores en el sistema educativo. El China Education Center sostiene que la educación primaria y secundaria debe su expansión y universalización a la promulgación de la Ley de Educación Obligatoria de 1986 y agrega: “According to the statistics of 2010, the net enrollment rate of primary

1 En un artículo de septiembre de 2014, Xinhua anunció una revisión del sistema de examinación en un futuro mediato. El artículo cita las palabras del vice ministro de Educación, Du Yubo, durante una conferencia de prensa en la Oficina Estatal del Consejo de Información: “Plans hinting at a complete overhaul of China’s exam and enrollment system for high schools and colleges by 2020 were outlined in a circular released by the State Council on Thursday. The reforms will be aimed at easing pressure, promoting fairness and increasing supervision.” Una de las medidas a considerar en esta revisión es la de dosificar las instancias examinadoras durante los años de la escuela secundaria, en reemplazo del *gaokao*, de modo que el proceso sea más gradual. (Xinhua News, 2014). Por otro lado, en el nuevo documento sobre la reforma educativa a implementarse en los próximos años, *Outline of China’s National Plan for Medium and Long-Term Educational Reform (2010-2020)*, se dice de manera expresa que nuevos métodos de ingreso deben explorarse para facilitar la selección de los estudiantes a partir de aproximaciones “más científicas” [sic], promover el desarrollo de los estudiantes y proteger la justicia social (Xinhua News, 2014: 25).

school age children was above 99% and the proportion of primary school graduates continuing their study in junior secondary schools (including vocational ones) reached above 99 %". (China Education Center, s/a).

Las cifras del Banco Mundial sobre la población secundaria en China muestran un crecimiento del 4 % con respecto al período anterior (2001-2005), alcanzando un 92 % de la población total desde 2006 a 2010 (Banco Mundial, s/a).

No es extraño, entonces, que la educación superior también haya experimentado un crecimiento exponencial en las últimas décadas, convirtiendo a China en el sistema más grande del mundo. En su análisis comparativo, Zhou y Zhu (2007: 18) ofrecen las siguientes cifras y porcentajes:

The gross enrollment ratio was increased from 9.8 % in 1998 to 17 % in 2003, an indication of mass higher education. The campuses cover 1.036 billion square meters, 5 times more than that of 1980's; buildings' coverage is increased from 1998's 154 million to 382 million square meters. In 5 years, there are 54 million square meters of apartment built for students and 7.4 million square meters of dining hall for students.

En el sistema superior, el movimiento hacia una masificación de la educación, particularmente marcado de 1999 a 2005, ha sido el resultado de una serie de reformas sucesivas y está determinado por el movimiento dialéctico entre el control centralizado y la descentralización, y entre la occidentalización y el mantenimiento de los principios confucianos (Hayhoe *et al.*, 2009: XIII). A continuación haremos referencia a algunas de estas características, que consideramos importantes para desarrollar estudios comparativos con Latinoamérica, tanto sincrónicos como diacrónicos, en relación con la universalización del sistema superior, modelos e influencias extranjeras, políticas educativas y desarrollo curricular y de estándares.

5. Reformas sucesivas: modernización, revolución, masificación.

Durante el siglo XX, la educación en China se transforma al pulso de los acontecimientos históricos, las tendencias sociales y políticas, y los vaivenes internacionales. A comienzos de siglo, los aires de modernización inspiran al ministro de Educación Cai Yuanpei el documento *Opiniones sobre la nueva educación*, un resumen del primer intento de reforma en el siglo XX, en el que se propone la autonomía universitaria, la libertad académica y la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres en los estudios superiores. Hu Shi, otro educador a favor del cambio, ayudó en la redacción de la legislación nacional para un sistema educativo de acuerdo con los parámetros de la modernización.

La Revolución impulsa una reforma del sistema superior educativo siguiendo el modelo universitario soviético. Esto significó una organización en disciplinas y especialidades bien compartamentalizadas, con el explícito propósito de servir a la construcción socialista en todos los principales sectores de la economía, y con una distribución equilibrada de las instituciones en las seis principales regiones del territorio. (Hayhoe *et al.*, 2009: 21-22).

Si el Gran Salto Adelante (*da yue jin*) promovió el crecimiento en número de las instituciones de educación superior, la Revolución Cultural llevó al cierre de todas las universidades por uno o dos años, y de varias universidades por varios años.

Con la apertura en 1977, Deng Xiaoping hizo de la educación una prioridad en su agenda, iniciando una serie de reformas conducentes a restaurar el sistema de educación superior y la investigación. Desde 1985, las reformas dieron a las universidades estatus jurídico, con el consecuente aumento de su autonomía. Ese estatus fue ratificado por la Ley de Educación Superior de 1998. En 1986, se establecieron normas provisionales para distinguir diferentes tipos de instituciones de educación superior, distinción que es importante tener en cuenta en cuestiones relacionadas con la internacionalización, como las que discutimos más

adelante en este trabajo. Esas normas, así como su revisión en 2006, son descritas de manera sucinta por Qiang Zha en los siguientes términos:

The *Provisional Regulations on Establishing Higher Education Institutions* [...] issued in 1986 defined for the first time the distinction among universities, specialized institutes and colleges. It set minimum enrollment requirements of 5000 for a university, 3000 for a specialized institution, and 1,500 for a college. It also stipulated that an institution must cover at least three disciplinary areas in its curricular offerings, in order to qualify for a university status. The newly issued *Provisional Regulations on Establishing Degree-Level Institutions* [...] in 2006 raised the enrollment bar to 8000 for a university (with a graduate enrollment of no less than 5% of the total) and 5000 for a university college. Furthermore, this time an institution must not only cover at least three major disciplinary areas, but also offer at least three programs in each of the areas, with a total of no less than 20 programs, in order to have the rank of university. (Hayhoe *et al.*, 2011: 40).

La última década del siglo XX y los primeros años del siglo XXI testimoniaron la gran expansión del sistema educativo superior en China, explicitada como un objetivo concreto en varios documentos: *Outline for Educational Reform and Development* de 1993, *Ninth Five Year Plan and Plan for Educational Development by 2010* de 1996; *Action Plan for Vitalizing Education for the Twenty First Century* de 1998; *Decision on Deepening Educational Reform and Pressing Ahead Quality Education in an All Around Way*, de 1999, y *Tenth Five-Year Plan for Educational Development* de 2001. Todos ellos establecían como objetivo el crecimiento de la matrícula de modo que el porcentaje de estudiantes universitarios en relación con la población total también aumentara de manera continua. En varios casos, el objetivo se cumplió antes de lo estipulado. Hacia el 2008 la población estudiantil era de 29 millones, 23.3 % de la población total entre 18 y 23 años de edad, lo que convirtió a China en el sistema educativo más grande del mundo. En cuanto a la ampliación del sistema hacia el sector privado, la Ley de Educación de 1995 dio en su artículo 25 total apoyo a los emprendimientos, fuerzas sociales, comunidades locales e

individuos para el establecimiento de instituciones dentro del marco legal de la República Popular de China (Hayhoe *et al.*, 2011: 30). Este artículo facilitó el camino hacia la promulgación de la Ley de Educación Privada en 2002.

Es evidente que la educación superior ha sido una prioridad del gobierno desde la apertura, y sigue siéndolo hasta el día de hoy. Todos los documentos citados no sólo fijan objetivos para aumentar el número de estudiantes, sino que establecen también parámetros para la organización, el financiamiento y el desarrollo curricular a lo largo de las últimas cuatro décadas. Los sistemas educativos de nuestro continente han atravesado procesos de reformas, con algunos paralelos con el ejemplo chino en términos de modernización, organización de la educación superior y universalización del acceso. Por supuesto, hay que tener en cuenta la enorme heterogeneidad en cuanto a dimensiones, calidad y recursos del sistema educativo en cada país latinoamericano, tal como quedan reflejadas en el trabajo de Saad Lucchesi (2010). La velocidad del proceso de masificación de la educación superior en China –apenas unos treinta años– constituye un récord mundial, que deja atrás a la de Estados Unidos y Europa. Pero la velocidad de los cambios también crea desafíos y presiones que impulsan la revisión constante del sistema, mientras se trata de mantener un equilibrio entre gobiernos centrales y regionales y entre influencias globales y locales. El nuevo plan de reforma para la década de 2010-2019 –*Outline of China's National Plan for Medium and Long-term Education Reform and Development (2010-2020)*–², así lo demuestra, y no es casual que dedique un apartado a la promoción y fomento de la calidad de la internacionalización de la educación superior.

2 En: <https://internationaleducation.gov.au/News/newsarchive/2010/Documents/China_Education_Reform_pdf.pdf>.

6. Entre el control central y la descentralización

Los cambios en la educación superior tuvieron como telón de fondo la apertura política y económica de China al resto del mundo, lo que a su vez significó la necesidad de ajustarse y adaptarse a las demandas de una pujante economía de mercado. Tales demandas, junto con la rápida expansión de estudiantes e instituciones, motivaron la revisión de los esquemas administrativos y financieros para la educación superior, y también, en otro orden, impulsaron cambios curriculares igualmente necesarios.

Ya el plan de reforma de 1993 –*Outline for Educational Reform and Development in China*– abordaba cuestiones de descentralización para promover mayor autonomía universitaria y diversificación del origen de los fondos para su financiamiento. En 1998, *The Action Plan for Vitalizing Education for the Twenty-first Century* establecía un plan de tres a cinco años para que los gobiernos provinciales coordinaran la educación superior en sus jurisdicciones. En 1999, el documento *Decision on Deepening Educational Reform and Pressing Ahead Quality Education in an All-Around Way* avanzaba aún más hacia la descentralización, al darle más poder a los gobiernos locales para establecer nuevas instituciones y controlar sus mecanismos para aceptar estudiantes.

De cualquier forma, a pesar de la diversificación de los últimos años hacia sectores regionales y privados, algunas decisiones permanecen en la esfera del gobierno central. Un ejemplo son los dos proyectos, 21/1 que incluye cien universidades (*Outline for Educational Reform and Development in China, 1993*) y 98/5 que incluye 43 (*Action Plan for Vitalizing Education for the Twenty-First Century, 1998*), seleccionadas como universidades de elite para recibir fuerte apoyo financiero y constituirse en instituciones de excelencia según estándares mundiales. Dos universidades, la Universidad de Pekín y la Universidad de Tsinghua, dependen para su presupuesto directamente del gobierno central, mientras que las demás deben conseguir fondos equivalentes a los recibidos de otras fuentes. Se creó así una doble jerarquía, con las universidades de elite concentradas en la calidad y la excelencia, mientras que las instituciones

provinciales y las escuelas vocacionales absorben la mayor parte de la matrícula (el 95.3% del total de estudiantes) en respuesta a las demandas de una población cada vez más orientada a los estudios superiores en una economía global.

La Ley de Educación Superior de 1999 reconoce a las universidades como personas jurídicas, y les otorga autonomía para la aceptación de estudiantes, el desarrollo de nuevos programas, cuestiones de docencia, investigación y servicio; la cooperación y el intercambio internacional, y la administración de la estructura interna, personal y propiedad (Ministry of Education of the People's Republic of China, 1999: 101). Sin embargo, las decisiones más importantes y determinantes en relación con la infraestructura y la operatividad, así como todos los planes deben ser consultados y aprobados por el Partido Comunista, que de este modo tiene un rol preponderante en el gobierno de las universidades.

En resumen, la presión para expandir el sistema de educación y alinearlo a las condiciones y demandas de una economía de mercado ha resultado en la descentralización de algunas políticas con el objetivo de crear una organización y administración de la educación superior más efectiva, y proveer los recursos financieros para sostener y promover el crecimiento de la población estudiantil y la calidad de la educación. El sistema con dos niveles de distinta jerarquía, por un lado las universidades nacionales y por otro las instituciones provinciales y vocacionales, fue, sin embargo, fruto de decisiones del gobierno central, y la participación del Partido Comunista en el gobierno de las universidades es bastante activa. Es cierto que esta jerarquización en dos niveles puede ser entendida como una forma de equilibrar la cantidad y la calidad, posibilidades de acceso y resultados, pero al mismo tiempo puede provocar problemas de competencia sobre una base meritocrática y de igualdad de oportunidades en una sociedad que tienda a ser cada vez más igualitaria y democrática.

Procesos de centralización y descentralización han sido analizados desde la perspectiva de la educación comparada en varios países de Latinoamérica, sobre todo aquellos que como China tienen una organización federal: México, Brasil, Argentina (Malgouyres, 2014; Candia 2004;

McGinn y Street, 1986,). Estos procesos pueden dar lugar a comparaciones con la República Popular que revelen la influencia que distintos tipos de organización, financiamiento y control tienen sobre la educación, desde la macroestructura hasta el individuo.

7. Entre valores tradicionales y Occidente

La educación superior tiene una larga historia de más de dos mil años en China. Desde la Dinastía Tang, la Academia Imperial (*Hanlin*) presidía varias instituciones cuyo currículum se centraba en los textos clásicos de la escuela confuciana. Desde entonces se institucionalizó el proceso de examinación para ser seleccionado como funcionarios del Imperio.

También durante la dinastía Tang florecieron academias privadas o *shuyuan*, donde los clásicos y su aplicación a cuestiones de gobierno se discutía desde parámetros más libres que los impuestos por el mandato imperial. En este sentido, China ya manifestaba un dualismo entre una educación superior muy centralizada en el poder imperial, y las academias privadas, locales, más independientes (Hayhoe, 2011: 453). En esa dualidad de alguna manera se muestra la existente entre la admiración de modelos más progresistas y la defensa de principios y valores tradicionales en la medida que avanzaba el siglo XX.

En los años finales de la Dinastía Qing, después de la devastadora derrota con Japón, el modelo japonés fue considerado el más propicio para modernizar la educación superior, manteniendo los valores confucianos. La revolución de 1911 promovió valores republicanos, y con el liderazgo de Cai Yuanpei como primer ministro de Educación, la educación universitaria adoptó modelos europeos, como el alemán y el francés. Al mismo tiempo, la influencia de Estados Unidos se hizo más fuerte tras el establecimiento de universidades por grupos misioneros de ese país en las principales ciudades de China. Desde 1927 y durante la era nacionalista, las universidades parecieron lograr un cierto equilibrio entre los valores propios y tradicionales y los principios e influencias de

Europa y Estados Unidos, sobre todo en la integración de conocimientos teóricos y prácticos.

La Nueva República Popular, fundada por la Revolución de 1949, reorganizó el sistema de educación superior con base en el modelo soviético. La curricula se concentró en la formación de personal de acuerdo a las necesidades del Estado. Las instituciones se dividían en tres tipos: las universidades con todo tipo de carreras y grados, las universidades técnicas y las de formación docente. Además, había instituciones especializadas en una amplia gama de disciplinas: agricultura, medicina, idiomas.

Con la apertura al final de la década de 1970-1979, las universidades tuvieron un papel fundamental en reestablecer las conexiones con el mundo, sobre todo mediante el intercambio de profesores y alumnos, acuerdos inter universitarios y proyectos de investigación, con participantes de varios países. A pesar de la década de aislamiento impuesta por la Revolución Cultural, China ya había tenido una intensa interacción con modelos occidentales antes de la apertura. El desafío para forjar una identidad para la moderna universidad china fue y sigue siendo el equilibrio entre influencias extranjeras y las raíces tradicionales. Enfrentados a la tendencia hacia un mayor pragmatismo y especialización, ha habido un resurgimiento de los valores confucianos en una búsqueda por crear un modelo propio y único de universidad, que no sólo sirva para acceder a nuevos conocimientos y tecnologías para el desarrollo social y económico en China, sino que también considere las distintas dimensiones de la cultura China y todas las lecciones aprendidas del desarrollo social de China durante una época de dramáticos cambios. (Hayhoe, 1999: 272).

8. Internacionalización: China, el mundo y América Latina

Los cambios que la educación superior ha experimentado en los últimos treinta años incluyen un impulso sostenido y potente hacia la internacionalización. Hemos hablado en las secciones anteriores de la rápida expansión del sistema de educación superior en China, en términos de número de estudiantes y de instituciones. Esa expansión ha incluido, en cierta medida, la búsqueda de oportunidades para estudiar en el extranjero. Las universidades chinas han tratado de responder a la demanda del creciente número de estudiantes, pero parte de esa demanda termina siendo atraída por estudios de grado o posgrado en universidades de otros países. En el caso de China se cumple el postulado de Knight: “The market for international higher education initiatives thus ranges from students who cannot obtain access at home and seek almost any means to study to carefully targeted elite students in small, high-quality programs”. (Altbach y Knight, 2007: 295).

Al ser el sistema más grande del mundo, no sorprende que China se haya vuelto también el primer exportador de estudiantes: medio millón cursó estudios en el extranjero en 2012 de los cuales 200 000 lo hicieron en Estados Unidos (Zhao, 2014: capítulo 4). El número de estudiantes interesados en estudiar en el extranjero crece aproximadamente un 20 % por año. Además, según Yang, un título de una universidad extranjera puede garantizar no sólo una educación más completa, sino también una posición ventajosa en la búsqueda de empleo en la industria y en otros sectores. (Yang, 2007: 3).

Aunque el destino preferido son las universidades de Estados Unidos, el Reino Unido, Alemania o Francia, las instituciones latinoamericanas han ido ganando visibilidad, particularmente como una alternativa a España para el estudio del español o carreras en español. Las universidades de nuestra región deben entonces tomar nota de los factores que mayor peso tienen en la decisión de estudiar en el extranjero: la reputación de las instituciones y de los países; recomendaciones de familiares y amigos; costos; el ambiente en general (desde el clima hasta cuestiones de seguridad), y la presencia de familiares o amigos en el país

de destino (Mazzarol, 2002). Los países latinoamericanos, algunos de los cuales ya reciben un buen número de inmigrantes chinos, tienen instituciones prestigiosas, son más baratos en general que Estados Unidos o Europa, y la calidad de vida es buena o muy buena.

A medida que China ocupa una posición más central en el escenario económico y político del mundo, su cultura, sociedad y realidad económica, política y educativa han ganado más atención y despertado mayor interés. Por esto ha crecido la población de estudiantes internacionales que ven en China un destino para estudios de grado y posgrado en varias disciplinas y para cursos específicos y programas para el estudio de la lengua y la cultura chinas. El establecimiento de los Institutos Confucio en todo el mundo también ha jugado al día de hoy un papel fundamental en la promoción de las experiencias de aprendizaje en China y en abrir oportunidades mediante becas y otros programas de estudio. En América Latina aún existe un largo camino por recorrer en la promoción de China como destino académico. Para fortalecer y desarrollar aún más las relaciones académicas entre ambas regiones, la contribución de los estudios de educación comparada puede ser fundamental.

En principio, el conocimiento y la comparación de los sistemas educativos en general, y de la educación superior en particular, puede servir de base para el desarrollo de acuerdos, programas e investigaciones conjuntas que sean apropiados y redunden en mutuo beneficio. Como ya dijimos, las comparaciones entre China y América Latina al respecto han sido escasas. Por otra parte, el hecho de que América Latina está compuesta por países cuyos sistemas difieren entre sí hacen más compleja la cuestión. El primer paso es, pues, analizar las diferencias y similitudes entre esos países, a fin de establecer patrones comunes y destacar aquellas diferencias significativas que puedan, sin embargo, ser complementarias en la relación con China. En segundo lugar, el análisis de la organización académica y administrativa de las distintas instituciones debe dar cuenta de la búsqueda de aquellas instituciones chinas que, por sus características, sean la mejor alternativa para desarrollar proyectos de investigación y oportunidades de intercambio, de modo que, a un tiempo,

la misión institucional y las expectativas de los estudiantes y profesores no estén en conflicto.

En cuanto a los actores propiamente dichos, un registro, análisis y evaluación comparativos de las experiencias académicas de los individuos, tanto de uno como de otro lado, permitiría profundizar en la comprensión mutua de nuestras culturas de aprendizaje y servir de guía para la práctica a partir de la elaboración de protocolos detallados que ayuden a estudiantes, profesores e investigadores a prepararse mejor para vivir y trabajar en un contexto diferente.

El currículum, la formación docente y las metodologías de enseñanza constituyen otro núcleo de cuestiones, cuyo análisis comparativo sería iluminador y permitiría una mejor articulación entre las culturas. Antes hicimos referencia a la tensión entre modernización y los valores tradicionales en la evolución de las universidades chinas, entre lo global y lo local. Algo similar sucede en nuestros países, donde la rapidez de los cambios tecnológicos y socioeconómicos influye en los paradigmas educativos y obligan a su revisión. Un ejemplo claro es la enseñanza de nuestros idiomas como lengua extranjera o lengua segunda. Una aproximación comparativa desde los estándares y el desarrollo curricular hasta las prácticas áulicas es prácticamente obligada para garantizar la creación de un espacio común de enseñanza y aprendizaje, con características de ambas culturas y para la circulación de ambas lenguas.

Éstas apenas son tres propuestas a explorar desde la educación comparada y a partir de aquellos desafíos que impone la internacionalización, tanto en el ámbito académico chino como en el de nuestros países. La mayor proximidad de las últimas décadas entre ambas regiones ha despertado el interés mutuo, y en el proceso de conocer al otro enriquecemos el conocimiento de lo propio; nos modificamos, aprendemos y sacamos conclusiones que nos permiten fortalecer y multiplicar los vínculos.

Bibliografía

- Altbach, Phillip G. y Jonathan Knight. 2007. "The Internationalization of Higher Education: Motivations and Realities", en *Journal of Studies in International Education* 11, pp. 290-305. En: <<http://jsi.sagepub.com/content/11/3-4/290>>. Consultado el 5 de noviembre, 2015.
- Banco Mundial. s/a. En: <<http://data.worldbank.org/indicator/SE.SEC.ENRR>>. Consultado el 26 de noviembre de 2015).
- Beech, Jason y Daniel Brailosky. s/a. "Hacia un análisis comparado de la educación en China y en los países del Cono Sur". En: <http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/COPs/Pages_documents/Comparative_Research/Analisis_Comparado_ChinaConoSur.pdf>. Consultado el 3 de noviembre de 2015.
- Borevskaya, Nina Ye, Vladimir P. Borisenkov, V.P., y Xiaoman Zhu (eds.). 2010. *Educational Reforms in Russia and China at the Turn of the 21st Century: A Comparative Analysis*. Hong Kong: Comparative Education Research Centre, The University of Hong Kong.
- Candia, Alejandra N. 2004. "Razones y estrategias de la descentralización educativa: un estudio comparado de Argentina y Chile", en *Revista Iberoamericana de Educación* 34, pp. 179-200.
- Chen, Dong. 2011. "Internationalization of Higher Education in China and Its Development in China", en *Higher Education Studies* 1, núm. 1, pp. 79-83. En: <<http://www.ccsenet.org/journal/index.php/hes/article/viewFile/10799/7602>>. Consultado el 8 de noviembre de 2015.
- China Education Center. s/a. En: <<http://www.chinaeducenter.com/en/cedu/psedu.php>>. Consultado el 26 de noviembre de 2015.
- De Wit, Hans., Isabel Cristina Jaramillo, Jocelyne Gacel-Ávila y Jane Knight (eds.). 2005. *Higher Education in Latin America. The International Dimension*. Washington D. C.: World Bank.
- Du, Ruiqing. 1992. *Chinese Higher Education: A decade of reform and development (1978-1988)*. Nueva York: ST. Martin's Press.
- Forest, James J. F. y Phillip G. Altbach, eds. 2006. *International Handbook of Higher Education. Part One: Global Themes and Contemporary Challenges*. Dordrecht: The Netherlands Springer, Dordrecht.

- Gu, Mingyuan. (2001). *Education in China and Abroad: Perspective from a Lifetime in Comparative Education*. Hong Kong: Comparative Education Research Centre, The University of Hong Kong.
- Hayhoe, Ruth. 1999. *China's Universities 1895-1005: A Century of Cultural Conflict*. Hong Kong: Comparative Education Research Centre, The University of Hong Kong.
- Hayhoe, Ruth., Jun Li, Jing Lin, J. y Quian Zha. 2011. *Portraits of 21st Century Chinese Universities: In the Move to Mass Higher Education*. Hong Kong: Comparative Education Research Centre, The University of Hong Kong and Springer.
- Malgouyres, Francois. 2014. "Descentralización y recentralización educativa en una perspectiva comparada de tres países federales latinoamericanos", en *Trace* 65. En: <<http://trace.revues.org/1361>>. Consultado el 13 de abril 2016.
- Mazzarol, Tim y Geoffrey N. Soutar, G. N. 2002. "Push-pull' factors influencing international student destination choice", CEMI Discussion Paper Series. Australia: Centre for Entrepreneurial Management and Innovation. En: <www.cemi.com.au>.
- McGinn, Noel F. y Susan Street. 1986. "La descentralización educacional en América Latina: Política nacional o lucha de facciones", en *Revista Interamericana de Desarrollo Educativo* 99, año xxx. Washington, D. C., pp. 20-45.
- Ministry of Education of China. 1999. *The Laws on Education of the People's Republic of China*. Pekín: Foreign Languages Press.
- Ministry of Education of China. 2015. Laws. Ministry of Education of the People's Republic of China. En: <http://www.moe.edu.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_2803/index.html>. Consultado el 10 de diciembre de 2015.
- Mok, Ka-Ho, ed. 2003. *Centralization and Decentralization. Educational Reforms and Changing Governance in Chinese Societies*. Hong Kong: Comparative Education Research Centre, The University of Hong Kong, Hong Kong.

- Navarro Leal, Marco Aurelio (ed. 2013. *Comparative Education: Views from Latin America*. Bloomington, Indiana: Palibrio.
- Navarrete Cazales, Zaira y Marco Aurelio Navarro Leal (eds.). 2014. *Internacionalización y educación superior*. Bloomington, Indiana: Palibrio.
- Neubauer, Deane y Jianxin Zhang. 2015. "The Internationalization of Chinese Higher Education", en Council for Higher Education Accreditation and CHEA International Quality Group. En: <<http://www.cheainternational.org/pdf/Internationalization%20of%20Chinese%20HE-ver2>>. Consultado el 10 de noviembre de 2015.
- Ruiz, Guillermo Ramón. y Felicitas Acosta (comps.). 2015. *Repensando la educación comparada: lecturas desde Iberoamérica. Entre los viajeros del siglo XIX y la globalización*. Barcelona: Octaedro.
- Ruiz, María Consuelo y Susana Schoo. 2014. "La obligatoriedad de la educación secundaria en América Latina. Convergencias y divergencias en cinco países", en *Foro de Educación* 12, núm. 16, pp. 71-98. En: <<http://dx.doi.org/10.14516/fde.2014.012.016.003>>.
- Saad Lucchesi, Martha Abrahao. 2010. "Educación superior en América Latina, un estudio comparativo en el cono sur: Argentina, Uruguay, Paraguay, Chile, Brasil y el Estado de São Paulo", en *Reencuentro*, núm. 59, pp.10-18.
- Serrano Caballero, Enriqueta. 2010. "La educación superior en la República Popular China", en *Ide@as Concyteg* 5, núm. 61, pp. 679-701.
- Xinhua News, 2014. En: <http://news.xinhuanet.com/english/china/2014-09/04/c_133621112.htm>. < Disponible en <https://internationaleducation.gov.au/News/newsarchive/2010/Documents/China_Education_Reform_pdf.pdf>. Consultado el 24 de noviembre, 2015.
- Yang, Moli J. 2007. "What attracts mainland Chinese students to Australian higher education", en *Studies in Learning, Evaluation Innovation and Development* 4, núm. 2, pp. 1-12. En: <<http://sleid.cqu.edu.au>>. Consultado el 15 de diciembre de 2015.

- Yin, Ming. 2015. "Educational and Intergenerational Im/Mobility in Contemporary China", en *Journal of Education Policy, Planning and Administration* 5, núm. 5, pp. 1-27. En: <<http://www.jeppa.org/wp-content/uploads/2011/11/JEPPAVol5No5.pdf>>. Consultado el 20 de diciembre de 2015.
- Zhao, Yong. 2014. *Who's Afraid of the Big Bad Dragon? Why China Has the Best (and the Worst) Education System in the World*. San Francisco, Estados Unidos: Jossey Bass. En: Amazon.com.
- Zhou, N. y Zhu, M. 2007. "Educational Reform and Curricular Change in China: A Comparative Case Study". International Bureau of Education. En: <http://www.iibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/COPs/Pages_documents/Comparative_Research/EduReform-China.pdf>. Consultado el 14 de noviembre de 2015.

Sobre los autores

Ricardo Arriaga Campos. Doctor en Lingüística por la UNAM. Es responsable de proyectos PAPIIME sobre desarrollo de competencias lingüísticas y léxico conceptuales para la comprensión y producción del discurso. Su línea de investigación es el análisis de la complejidad lexicomental de individuos y grupos sociales.

Liljana Arsovska. Profesor e investigador en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Ha publicado los siguientes libros: *Gramática práctica del chino*, *Antología de cuentos contemporáneos – VIDAS I*. Sus temas de investigación son: lengua china, lingüística, la 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 por la UNAM. Participante de la Red ALC-China. Profesora de Economía Política de la Facultad de Economía de la UNAM, en el área de Economía Política. Publicó un capítulo del libro: *América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2015*. Correo electrónico: florbalboa5@gmail.com

Rosario Blanco Facal. Maestra en Literatura Moderna China, por la Beijing Daxue, R. P. China. Desde 1995 es docente en la Universidad Johns Hopkins, SAIS Europe, en Bolonia, Italia. Es profesora invitada en la Escuela de Estudios Internacionales de la Universidad de Zhejiang. Desde 2005 es traductora de obras literarias chinas al español.

José Antonio Cervera. Es doctor en Ciencias Físicas por la Universidad de Zaragoza y doctor en Estudios de Asia y África, con especialidad en China por El Colegio de México. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Investiga la llegada de los misioneros católicos a Filipinas y China y su influencia en la ciencia y en la filosofía (siglos XVI y XVII). Ha publicado cuatro libros, veinte capítulos de libros colectivos y más de cuarenta artículos en revistas o actas de congresos. Es miembro del SNI.

María de Lourdes Cuéllar Valcárcel. María de Lourdes Cuéllar Valcárcel. Estudió chino y teatro en Pekín, China. Es profesora definitiva de chino en la Escuela Nacional de Lengua, Lingüística y Traducción (ENALLT) de la UNAM. Es trabajadora social, licenciada en ciencias de la educación y maestra en Entornos Virtuales de Aprendizaje. Cuenta con diplomado en aprendizaje autodirigido por la ENALLT y fue responsable y asesora del proyecto de inclusión del idioma chino en la Mediateca de la misma dependencia.

Yrmina Gloria Eng Menéndez. Licenciada en Sociología, maestra en Antropología, y doctoranda en Ciencias Sociológicas. Se desempeña como profesora auxiliar del Departamento de Estudios Teóricos y Sociales de la Cultura en la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana (UH), postgraduada en Cuba, España, Bulgaria, China y Estados Unidos. Ha publicado ensayos y artículos en libros y revistas especializadas e impartido cursos y conferencias en universidades de Cuba y el extranjero. Colabora con instituciones y organizaciones académicas nacionales e internacionales. Fundadora de la presidencia de la

Cátedra Honorífica de Estudios de la Inmigración y la Presencia China en Cuba, y de la Cátedra Estudios del Caribe, Antropología. Preside la cátedra de Historia y Cultura de Turquía en la UH.

Francisco José Fernández Defez. Licenciado en Filosofía por la UNED (España) y maestro y doctorando en Filosofía por la UNAM, con una tesis sobre el lenguaje en el *Zhuangzi*. Ha impartido cursos en las licenciaturas de Filosofía en la UNAM, en la Universidad del Claustro de Sor Juana) y en la Licenciatura en Arte y Patrimonio Cultural en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Fernanda López García. Estudiante de Ciencias de la Comunicación en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Sus líneas de investigación son: memoria colectiva, historia y olvido; semiótica de la imagen; análisis del discurso y antropología social. Su tema de tesis es el análisis del discurso visual de la cultura huichola.

Itzel Monserrat López López. Egresada de la carrera de Relaciones Internacionales por la UNAM, en proceso de titulación con la tesis “La relación de segregación y adaptación de los chinos en México en el contexto de desarrollo de China como potencia mundial (2000-2017)”. Realizó prácticas profesionales en la Cámara de Comercio y Tecnología México – China. Es estudiante de chino mandarín y francés. Ha realizado diversos campamentos de voluntariado en México y Canadá. Sus líneas de investigación son los flujos migratorios de los chinos en México.

María Cristina Manzano Munguía. Doctora en Antropología por la Western University (AKA The University of Western Ontario). Es profesora investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), y miembro del SNI, nivel I. Perteneció al CA consolidado “Cultura, Subjetividades y Poder” (BUAP 266). Entre sus publicaciones están los libros: *Relaciones del Estado con la población*

aborigen, legislación y política indígena, Transnacionalismo y diáspora indígena, y El transnacionalismo de los chinos poblanos.

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. Desde el 2012 participa en congresos sobre lengua, cultura y traducción chinas. Tradujo el ensayo *La vida cotidiana de las mujeres lahu de Lancang* de la escritora Hui Ye Duo Duo, la obra teatral *El octavo día de la semana* de Nick Yu Rongjun y cuentos de Bi Feiyu del chino al español. Actualmente revisa la app *Exprésate*, traducción de expresiones idiomáticas de la que es coautora para la sección de chino.

Juan Periañez de la Rosa. Es estudiante en la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y asistente de investigación del proyecto: “Ser transaccional en Puebla: los chinos y sus redes transnacionales de lo lícito e ilícito”, dirigido por la Dra. María Cristina Manzano Munguía. Sus líneas de investigación se relacionan con los estudios culturales.

Pablo Rodríguez Durán. Abogado por la Escuela Libre de Derecho, maestro por el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Es traductor, intérprete e investigador en el Buró de Lenguas Extranjeras de China.

Evelia Ana Romano. Se desempeña como docente e investigadora, traductora y ensayista. Tiene en su haber una larga lista de publicaciones. En la actualidad trabaja como asesora de bilingüismo en la Gerencia Operativa de Lenguas Extranjeras del Ministerio de Educación de la Ciudad de Buenos Aires.

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

América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017

Esta edición se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2017
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:

Ana Stella Cuéllar Valcárcel y Víctor Manuel Sánchez Sánchez.



América Latina y el Caribe y China

Historia, cultura y aprendizaje del chino 2017

La presencia de China hoy día en América Latina es muy intensa. Los megaproyectos de infraestructura; el crecimiento de empresas chinas en el suelo latinoamericano; los constantes intercambios entre ambas regiones, a distintos niveles y en distintos ramos de la economía, la industria y la sociedad en general dan cuenta de ello.

En el último decenio, la Red ALC-China ha congregado a los académicos de distintos continentes que desean contribuir a elevar y fortalecer el conocimiento, la equidad y el beneficio mutuo del intercambio económico, político y social entre China y América Latina y el Caribe.

Este volumen aborda temas de filosofía, historia, lengua, cultura y sociedad. Estamos convencidos que constituye un aporte académico importante que contribuirá al aumento del interés en conocer más sobre la cultura china. Es, sin duda, una invitación a ahondar en estos estudios, tan necesarios dado el papel protagónico que China ha asumido en los escenarios internacionales y en vista de su relación cada día más estrecha con nuestra región.

