

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR (EDITOR)

LA INVESTIGACIÓN SOBRE ASIA PACÍFICO EN ESPAÑA

GRANADA 2006



CEIAP

(Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico)

NÚMERO 1



Editorial Universidad de Granada

Esta colección se ha editado gracias a la colaboración de:

Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Granada
Casa Asia
Grupo de Investigación de Estudios Asiáticos (GIDEA) de la Universidad de
Granada
Foro Español de Investigación sobre Asia Pacífico (FEIAP)

Diseño y Maquetación:
María Isabel Martínez Robledo

© Los Autores
© Editorial Universidad de Granada, 2007

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GRANADA

Antiguo Colegio Máximo
Campus Universitario de Cartuja
18071 Granada
Tel.: 958 24 39 30 – 958 24 62 20
Fax: 958 24 39 31
e-mail: edito@ucartuja.ugr.es
website: www.editorialugr.com

ISBN: 978-84-338-4589-4
Depósito Legal: 1744/2007

Producción:
Editorial Universidad de Granada

PRESENTACIÓN

Pedro San Ginés Aguilar 11

PARTE 0. CONFERENCIAS 13

CAPÍTULO 1. TRADUCIR Y RECONOCERSE MUTUAMENTE. -EL SIGNIFICADO DE LA TRADUCCIÓN PARA LA CONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE LA IDENTIDAD-

Juan Masiá Clavel 15

CAPÍTULO 2. LA FORMACIÓN DEL PARIÁN DE MANILA: LA CONSTRUCCIÓN DE UN EQUILIBRIO INESTABLE

Manel Ollé 27

PARTE I. LENGUA, LITERATURA Y TRADUCCIÓN 51

Sección I. Lengua 53

CAPÍTULO 3. LA LINGÜÍSTICA NO TIENE QUIEN LE ESCRIBA O 10 AÑOS DE SOLEDAD. CONDICIONES PARA LA INVESTIGACIÓN EN LINGÜÍSTICA CHINA EN ESPAÑA: HISTORIA RECIENTE Y PERSPECTIVAS

Sara Rovira Esteva 55

CAPÍTULO 4. ANÁLISIS DEL DISCURSO: DISCURSO DEL EMPERADOR HIROHITO CON MOTIVO DE LA RENDICIÓN DE JAPÓN DE LA GUERRA DEL PACÍFICO

Raquel Rubio Martín 77

CAPÍTULO 5. UNA APROXIMACIÓN DIDÁCTICA AL VERBO CHINO

Helena Casas Tost 91

CAPÍTULO 6. ¿APLICACIÓN DE REGLAS O USO ESTRATÉGICO?: EL PAPEL DE LOS HONORÍFICOS EN LA CORTESÍA LINGÜÍSTICA JAPONESA

Nobuo Ignacio López Sako 107

CAPÍTULO 7. EL PROBLEMA DE LA ESCRITURA CHINA Y SUS REPERCUSIONES DIDÁCTICAS

Juan José Ciruela Alférez 125

CAPÍTULO 8. PROPUESTA METODOLÓGICA PARA LA ENSEÑANZA DE RADICALES CHINOS

Helena Legaz Torregrosa 135

CAPÍTULO 9. EL SISTEMA VERBAL COREANO Y SU CLASIFICACIÓN

Mibwa Jo 151

CAPÍTULO 10. ESO YA NO SONARÁ A CHINO: PROMOCIÓN INTERNACIONAL DEL CHINO COMO LENGUA EXTRANJERA

Zhang Zheng Quan 161

CAPÍTULO 11. LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA JAPONESA: EL MUNDO, EUROPA, ESPAÑA

Takayuki Yamada 177

Sección II. Literatura 189

CAPÍTULO 12. DAI WANGSHU (1905-1950) Y LA POESÍA MODERNISTA CHINA

Javier Martín Ríos 191

CAPÍTULO 13. DE CONSEJEROS Y GALANTES CORTESANOS. LA CONCEPCIÓN DE LA POESÍA EN CHINA Y JAPÓN

Alicia Relinque Eleta 207

Sección III. Traducción 219

CAPÍTULO 14. LA RECEPCIÓN DE LA LITERATURA Y EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL, Y LA TRADUCCIÓN EN EL JAPÓN DE LA ERA MEJI : EL PAPEL DE LOS TRADUCTORES COMO MEDIADORES CULTURALES

M^a Teresa Rodríguez Navarro 221

CAPÍTULO 15. TRADUCIR LA TERMINOLOGÍA BUDISTA: ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y PRÁCTICAS

Nicole Martínez Melis 235

PARTE II. HISTORIA, ARTE Y PENSAMIENTO	243
Sección I. Historia	245
CAPÍTULO 16. DESARROLLO Y PÉRDIDA: DIFERENCIAS CULTURALES Y SOCIALES DESDE EL JAPÓN DE PREGUERRA HASTA LA ACTUALIDAD	
<i>Daniel Rubio Pérez</i>	247
CAPÍTULO 17. PIRATAS Y FLOTAS DE CHINA SEGÚN LOS TESTIMONIOS CASTELLANOS DEL SIGLO XVI	
<i>Dolors Folch</i>	267
CAPÍTULO 18. LOS DIOSES Y LA SAL: HISTORIA DE DOS CULTOS RELIGIOSOS CHINOS	
<i>Andreas Janousch</i>	287
CAPÍTULO 19. LA ETAPA DESCONOCIDA EN LA RUTA DEL ÍNDICO. COMERCIO ESPAÑOL CON LA INDIA BRITÁNICA A INICIOS DEL SIGLO XX	
<i>Enric Donate Sánchez</i>	309
CAPÍTULO 20. SINIBALDO DE MAS, UN OBSERVADOR ESPAÑOL DE LA REALIDAD CHINA DEL SIGLO XIX	
<i>Ander Permanyer Ugartemendia</i>	323
CAPÍTULO 21. ESPAÑOLES EN EL REINO CELESTIAL TAIPING: EL DESCONOCIMIENTO COMO PAUTA DE INTERCULTURALIDAD	
<i>David Martínez Robles</i>	341
CAPÍTULO 22. IMPULSO INSUFICIENTE. LAS RELACIONES HISPANO-JAPONESAS DENTRO DEL MARCO EUROPEO	
<i>Florentino Rodao</i>	359
CAPÍTULO 23. FUENTES SOBRE EURASIA CENTRAL ANTIGUA Y MEDIEVAL	
<i>Agustí Alemany</i>	385
CAPÍTULO 24. LOS FRAILES DE KOXINGA	
<i>Anna Busquets</i>	393

CAPÍTULO 25. IBN BATTUTA EN EL MARCO DE LAS RELACIONES SINOISLAMICAS

Josep Esquerrá Nonell 423

Sección II. Arte 443

CAPÍTULO 26. ROCAS EXTRAÑAS; TRADICION Y MODERNIDAD

Antonio Mezcua López 445

CAPÍTULO 27. LA GESTIÓN DE LAS COLECCIONES DE ARTE ASIÁTICO EN LOS MUSEOS ESPAÑOLES: EL CASO DE LA COLECCIÓN PALACIO EN EL MUSEO DE BELLAS ARTES DE BILBAO

Delia Sagaste 455

CAPÍTULO 28. EL MERCADO ESPAÑOL DEL MANGA: ESTADO DE LA CUESTION

Cristina Tajada Sanz 473

CAPÍTULO 29. LA AVENTURA JAPONESA DE ADOLFO FARSARI A TRAVÉS DE L 'ILLUSTRAZIONE ITALIANA

M^a Pilar Araguás Biescas 489

CAPÍTULO 30. POESÍA PINTADA

Paloma Fadón Salazar 497

CAPÍTULO 31. MADAMA BUTTERFLY: ESPEJO DE ORIENTE. UNA PUESTA EN ESCENA JAPONESA

Luisa María Gutiérrez Machó 503

CAPÍTULO 32. LA HUELLA DE HOKUSAI EN ESPAÑA: VALORACIÓN CRÍTICA, INFLUENCIA, COLECCIONISMO Y EXPOSICIONES

David Almazán y Elena Barlés 527

CAPÍTULO 33. DESDE SRI LANKA HASTA JAPON: IDEAS ACERCA DE LA EVOLUCION DEL STUPA

José María Cabeza Laínez 553

CAPÍTULO 34. RECUPERACIÓN DE ARTES TRADICIONALES BUDISTAS ENTRE LOS TAI LUE DE SIPSONG PANNA

<i>Roger Casas</i>	571
CAPÍTULO 35. ARTE Y CULTURA DE JAPÓN EN ZARAGOZA	
<i>David Almazán y Elena Barlés</i>	589
CAPÍTULO 36. INTENSIFICANDO LA MIRADA: RUSU-MOYŌ EN EL ARTE JAPONÉS	
<i>Daniel Sastre de la Vega</i>	605
CAPÍTULO 37. FORMAS MODERNAS EN EL ARTE DEL RAJASTHÁN	
<i>Félix Ruiz de la Puerta y Juana Sánchez González</i>	615
CAPÍTULO 38. LA CONSTRUCCION DE LA IMAGEN EROTICA EN CHINA	
<i>Isabel Cervera Fernández</i>	625
CAPÍTULO 39. EL ARTE NANBAN Y LA INTRODUCCIÓN DEL PROCEDIMIENTO DEL ÓLEO EN JAPÓN	
<i>Francisco Javier Ruiz Carrasco</i>	635
Sección III. Pensamiento	647
CAPÍTULO 40. EDUCAR: CONFUCIO HOY	
<i>Pedro San Ginés Aguilar</i>	649
CAPÍTULO 41. UJI: LA ONTOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD DEL MAESTRO DŌGEN	
<i>Antonio Miguel Martín Morillas</i>	665
CAPÍTULO 42. MEMORIA DE UN DEMIURGO CHINO: YU, ENTRE LA RE-CREACIÓN MÍTICA Y EL ORDENAMIENTO POLÍTICO	
<i>Julio López Saco</i>	677
CAPÍTULO 43. PLATAFORMA DE PENSAMIENTO GLOBAL --- TOWARDS GLOBAL THINKING ---	
<i>Alfonso J. Falero</i>	687
CAPÍTULO 44. EL DÀO EN OCCIDENTE	
<i>Gabriel Terol Rojo</i>	701

PARTE III. ECONOMÍA, POLÍTICA Y DERECHO	715
Sección I. Economía	717
CAPÍTULO 45. COOL ASIA: IMPLICACIONES SOCIO-ECONÓMICAS DE LA CULTURA POPULAR EN ASIA ORIENTAL	
<i>Ana María Goy Yamamoto</i>	719
Sección II. Política	739
CAPÍTULO 46. EVOLUCIÓN DE LOS MODOS DE LEGITIMACIÓN EMPLEADOS POR EL PCC EN PERSPECTIVA COMPARADA	
<i>Mario Esteban Rodríguez</i>	741
CAPÍTULO 47. CONSTRUCCIÓN Y GLOBALIZACIÓN MULTI-NIVEL DE ASIA ORIENTAL	
<i>César de Prado Yepes</i>	771
CAPÍTULO 48. BALANCE Y PERSPECTIVAS DE LA RELACIÓN DE KAZAJSTÁN CON CHINA (1991-2006)	
<i>Nicolás de Pedro</i>	781
CAPÍTULO 49. AUSTRALIA Y SU RELACIÓN CON ASIA PACÍFICO: ¿REGIÓN PRIORITARIA O SUBORDINADA A LA LUCHA CONTRA EL TERRORISMO GLOBAL?	
<i>Alfredo Crespo Alcázar</i>	801
Sección III. Derecho	815
CAPÍTULO 50. REGULACIÓN LEGAL DEL RUIDO EN ESPAÑA Y JAPÓN	
<i>Masao Javier López Sako</i>	817
PARTE IV. ANTROPOLOGÍA Y CIENCIAS DE LA SALUD	831
Sección I. Antropología	833
CAPÍTULO 51. LOS CLAROSCUROS DE LA NATIVIZACIÓN (<i>BENTU HUA</i>): COLONIALISMO Y DESCOLONIZACIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA CHINA	

<i>Gladys Nieto</i>	835
CAPÍTULO 52. DISLOCACIÓN EN LA PERCEPCIÓN DEL SONIDO COMO RUIDO: AUDICIÓN PARTICIPANTE ENTRE DESPLAZADOS ESPAÑOLES EN JAPÓN Y DESPLAZADOS JAPONESES EN ESPAÑA	
<i>Francisco Javier Tablero Vallas</i>	851
CAPÍTULO 53. HISTORIOGRAFÍA CHINA Y OCCIDENTE: UNA VISIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA	
<i>César Varela Vizcaíno</i>	883
CAPÍTULO 54. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LAS COMUNIDADES ASIÁTICAS EN ESPAÑA	
<i>RICAE (Red de Investigación sobre las Comunidades Asiáticas en España)</i>	895
CAPÍTULO 55. ASIA ORIENTAL Y LA INTERCULTURALIDAD	
<i>Grupo de Investigación INTERASIA</i>	909
CAPÍTULO 56. LA ESCRITURA DE LA DIFERENCIA. IDENTIDAD Y REPRESENTACIÓN CULTURAL EN EL KATAKANA JAPONÉS	
<i>Blai Guarné</i>	919
CAPÍTULO 57. GÉNERO Y DECONSTRUCCIÓN DEL SHINTOISMO	
<i>Minerva Terrades Oliveras y Jordi Viñals Bartomeu</i>	949
Sección II. Ciencias de la Salud	967
CAPÍTULO 58. 经 JING, ¿MERIDIANO?	
<i>Electra Peluffo</i>	969
CAPÍTULO 59. LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA EN CHINA, COMO MÉTODO DE APRENDIZAJE Y TRANSMISIÓN ORAL DEL WUSHU	
<i>Juan Carlos Serrato</i>	977
CAPÍTULO 60. ¿QUININA O 金吉那?: LA MISIÓN JESUITA FRANCESA ENTRE LA ESTRATEGIA, LA FE Y LA MEDICINA	
<i>Beatriz Puente-Ballesteros</i>	993

PRESENTACIÓN
Pedro San Ginés Aguilar
Universidad de Granada

En septiembre de 2006 se celebró el primer Foro Español de Investigación sobre Asia Pacífico (FEIAP). Como Coordinador del Foro, y en nombre del Comité organizador, quiero agradecer la ayuda efectiva del Sr. Óscar Pujol de Casa Asia y de su Director el Sr. Ion de la Riva, así como a la Universidad de Granada y al Vicerrector de Investigación de esta Universidad Sr. Rafael Payá Abert. También, estos agradecimientos son extensivos a los demás apoyos recibidos: Grupos de investigación, Institutos, Seminarios, Asociaciones, etc., así como al Secretariado, Comité Científico y Asistentes que con su presencia y su ayuda han permitido que el Foro pueda existir y desarrollarse en beneficio, si, fuera posible de los científicos y toda la sociedad. Todavía nos queda mucho que andar, pero con la esperanza en que nos fortalezcamos y aprendamos unos de los otros.

Posteriormente, hemos creado una nueva colección en la Editorial de la Universidad de Granada para recoger las aportaciones científicas de aquellos que investigan el mundo de Asia y el Pacífico. Espero, igualmente, que este instrumento sea una herramienta adecuada para recoger los trabajos realizados a partir de reuniones científicas o la investigación sobre temas entre varios científicos de campos diferentes.

Agradecemos, por lo tanto, al trabajo inmenso realizado por Isabel Martínez Robledo por su dedicación a la página Web del Foro y a esta Colección Española de Investigación Sobre Asia Pacífico (CEIAP). Ha tenido que adecuar todos los escritos científicos presentados a la normativa de esta nueva colección en CD.

Ha sido una novedad y un riesgo para el Comité Organizador presentar una colección en CD, frente al papel. Esperemos que sea un acierto y podamos reunir, con el tiempo, una serie científica de nuestros investigadores en España y darlos a conocer.

Para realización de este primer libro, no todos los textos representan lo que se ha hecho en el Foro, por lo que no es una colección de Actas, sino que se trata de artículos científicos redactados en capítulo y partes, para el fin que nos hemos propuesto con esta colección: “el conocer los campos y contenidos de las investigaciones sobre Asia y Pacífico en el momento presente.”

PARTE 0

CONFERENCIAS

CAPÍTULO 1. TRADUCIR Y RECONOCERSE MUTUAMENTE
-EL SIGNIFICADO DE LA TRADUCCIÓN PARA LA CONSTRUCCIÓN
INTERCULTURAL DE LA IDENTIDAD-

Juan Masiá Clavel

Universidad Sophia, Tokio y Universidad Comillas, Madrid

Quienes participamos en este Foro de Investigación compartimos, sin duda, un doble agradecimiento. En primer lugar, se agradece poder presentar la propia investigación en un foro más amplio que el de quienes trabajan en el ámbito reducido de cada especialidad. En segundo lugar, se agradece la oportunidad de escuchar y aprender de los resultados de otras investigaciones que, aun perteneciendo a campos de estudio muy diferentes, coinciden en estar relacionadas en el marco cultural asiático de este Foro. Desde la vivencia personal de este doble agradecimiento he elegido como tema de esta conferencia la reflexión sobre el significado que la tarea de traducir tiene para la construcción intercultural de la identidad.

Cuando me preguntan sobre la motivación para proseguir la labor de traducir del japonés al castellano, las dos respuestas que evito son el exotismo y la moda. La visión de lo oriental como exótico predominó en la época colonial y motivó la presentación de los productos culturales asiáticos como algo raro y ajeno. Por otra parte, el interés globalizado por el resultado de las ventas motiva y facilita en la actualidad la traducción y difusión rapidísima en japonés de una novela inglesa de moda o, viceversa, de un *best seller* japonés que se traduce enseguida a francés o castellano. Pero para traducir obras clásicas, ya sean de literatura, pensamiento o espiritualidad, a sabiendas de que no compensa comercialmente su publicación, hace falta otra clase de motivaciones. Mi respuesta, adelantando la conclusión en pocas palabras, es la siguiente: necesitamos conocernos y reconocernos mutuamente para reconstruir interculturalmente la propia identidad.

Como ha repetido a menudo Raimon Panikkar, Oriente y Occidente no son nociones meramente geográficas. Occidente necesita descubrir su propio Oriente dentro de sí. También Oriente necesita redescubrir su propia alma, quizás a veces olvidada. El encuentro Oriente-Occidente debería ser de reconocimiento y transformación mutua de las respectivas identidades. Contra la repetida cita de Kipling acerca de que “Este y Oeste seguirán eternamente sin encontrarse”, quisiera apostar por un encuentro que lleve a la transformación mutua. El lugar donde se confirma esta apuesta es precisamente la traducción.

En 1977 tuve ocasión de compartir con P. Ricoeur unas mesas redondas sobre hermenéutica en la Universidad Sophia (Tokyo). Recuerdo el énfasis con que reaccionaba el filósofo francés tras escuchar a un pensador japonés disertar sobre la importancia de salir de sí mismo para comprender la realidad. “Eso es

justamente, decía Ricoeur, algo esencial en mi hermenéutica. No se trata de que yo me proyecte sobre el texto, sino de que salga de mí mismo para dejarme captar por el mundo del texto”. En las conversaciones de sobremesa que siguieron a aquellas mesas redondas me impactó especialmente oír de labios de Ricoeur su concepción de la “hospitalidad lingüística”, que me abrió al tema que he formulado como “reconstrucción intercultural de la identidad”.

Años más tarde, cuando Ricoeur recibía el premio cultural de la ciudad de Kyoto, en el 2000, le oíamos repetir esta idea con más fuerza: “Apuesto, decía, por la posibilidad de la traducción y por la confianza en el lenguaje y en la comunicación interpersonal e intercultural que conlleva”. En sus últimos años el filósofo hermenauta francés expuso en diversas ocasiones su ideal de lo que él llamaba “hospitalité langagiêre”: la traducción realiza una labor de mediación y hospitalidad (Ver P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Bayard, 2004). Facilita al lector “el placer de dejarse acoger por la hospitalidad lingüística” de la otra cultura en cuyo marco ha sido compuesta la obra. A su vez, la creatividad de la traducción modifica ambos lenguajes, el de la obra y el de los lectores, para hacer posible, no sólo el acceso de quien lee al mundo de la obra, sino “la acogida de ese mundo por parte de la hospitalidad cultural del mundo de quienes leen”.

Estoy citando este pensamiento de Ricoeur porque ha sido para mí el hilo conductor principal para reflexionar sobre la filosofía que subyace a la labor de traducir. Hoy voy a presentar de un modo muy sencillo lo que me han dado que pensar y lo que he aprendido al implicarme en tres traducciones del japonés, una de espiritualidad y dos de filosofía. He de decir que, a la luz de la propia experiencia de dejarme transformar por el mundo de la obra traducida, se me hacía cada vez más comprensible la temática de la última gran obra de P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* (2005): reconocerse a sí mismo y reconocernos mutuamente, en vez de desconocernos. Eso es precisamente lo que ocurre en la traducción: a la vez que el traductor redescubre el propio mundo lingüístico y se adentra en el mundo de la obra, se va creando (insisto en subrayar esta creatividad) un nuevo “tercer mundo”. Por eso toda traducción es obra artística de creatividad. En vez de decir que “traducir es traicionar”, hay que decir que “sin crear no se traduce”.

Permítaseme un breve paréntesis. Me aparearé a una comparación vulgar y cotidiana. Durante muchos años viví en Japón creyendo que cada vez conocía mejor la lengua del país. Pero repetía a menudo algunas equivocaciones elementales que la excesiva amabilidad de mis interlocutores no se había atrevido a corregir. Por ejemplo, decía: “este pescado tiene muchas espinas”. Hasta que alguien me hizo caer en la cuenta: “En Japón, el pescado no tiene espinas, sino huesos”. *Hone* significa hueso y *toge* equivale a espina. En castellano, “espina” se dice de las del pescado y de las de la rosa. En japonés, “hueso” se dice de los huesos del pollo y de las espinas del pescado. Naturalmente, no se nos ocurrirá caer en la literalidad de traducir en castellano

diciendo “los huesos de este pescado”. Pero, una vez conocida esta diferencia de extensión y comprensión de ambos términos, una persona extranjera que conoce ambos idiomas podría permitirse divertidos juegos de palabras con ellos.

El ejemplo que acabo de poner es demasiado simple. Más compleja es la experiencia que tenemos en un grupo de trabajo de traducción en equipo, en el que participan personas nativas de ambos países que conocen respectivamente la lengua del otro. Al interrumpir el trabajo para descansar a la hora del café, se produce un fenómeno curioso: conversar mezclando ambas lenguas. En un momento dado se produce un chiste que ríen y aplauden todos. Pero, a continuación, caemos en la cuenta de que ese chiste no lo habrían entendido quienes solamente conocieran el japonés o el castellano. Es que se ha formado un ámbito de “fusión de horizontes” entre los interlocutores. No somos bilingües de nacimiento. Hemos aprendido la otra lengua con nuestro cerebro izquierdo. Pero nos vamos aproximando a lo que podríamos llamar una especie de “quasi-bilingüismo cultural”. Eso es precisamente lo que ocurre creativamente al traducir. Pero esa fusión de horizontes no afecta solamente al nuevo lenguaje que se va creando, sino a la recreación de la identidad de quienes participan en esa tarea.

He querido detenerme en estas comparaciones para presentar intuitivamente la vivencia que he calificado desde el principio como “reconstrucción intercultural de la identidad”.

Dicho esto, voy a referirme a tres casos de traducción, en los que he aprendido mucho.

LA ANTROPOLOGÍA DEL PAISAJE, DE T. WATSUJI

La primera traducción de esta obra del filósofo japonés Watsuji (1889-1960) al castellano la presenté en 1973. El comienzo de la década de los setenta coincidía con el interés por Unamuno y Ortega en Japón, ya que las obras selectas de ambos se estaban publicando en japonés por aquellas fechas. En cambio, en el mundo de habla castellana el interés por la cultura y pensamiento del país del sol naciente llegaba con retraso. El interés de la editorial Sígueme ha hecho posible recientemente una edición corregida y revisada en el 2006.

En el caso de Watsuji, se aúnan el pensamiento filosófico y el esfuerzo hacia la sistematización con las dotes literarias de un escritor de rica expresividad y gran capacidad para la descripción. El original japonés lleva un título, *Fûdo*, compuesto de dos ideogramas: viento y tierra, que designa el clima, paisaje y cultura. El subtítulo era *Reflexión de Antropología filosófica*. La explicación fenomenológica del autor en su primer capítulo confirma la opción por el título de *Antropología del paisaje*. La significación de este pensador para los japoneses es

comparable, salvadas las distancias, con el influjo de Unamuno y Ortega en el ámbito iberoamericano. El viaje y estancia en Europa fueron decisivos en su trayectoria intelectual.

Watsuji planteaba también la pregunta por la identidad en un triple sentido: "¿quién soy yo?", "¿qué es el Japón?", "¿qué es el ser humano?" Al aspirar a una complementariedad de culturas, que superase la tensión entre tradición y modernidad, tropezaba con el etnocentrismo occidental: "Los europeos se interesan de un modo exótico por lo no europeo; pero, a la vez que parecen suspirar por lo no europeo, continúan sintiendo en el fondo de su corazón a Europa como el centro del mundo".

Mientras me implicaba en esta traducción, el pensamiento de Watsuji me sugería una metodología para los encuentros interculturales en cuatro pasos: a) percatarse o toma de conciencia; b) negación, autocrítica o salida de sí; c) reafirmación y redescubrimiento de lo propio; d) diálogo crítico y creativo. Watsuji planteaba en su país una problemática semejante a la que trataba Unamuno en su *En torno al casticismo*, la tensión entre regionalismos y cosmopolitanismos, o entre las corrientes casticistas y los defensores de la europeización. Ambos trataron de integrar libertad y condicionamiento, mediante una toma de conciencia del paisaje cultural: la geografía, la historia y la lengua materna.

Watsuji se repetía la pregunta filosófica: "¿Qué es el hombre?", inseparable de otra: "¿Qué es el Japón y cómo son los japoneses?". Unamuno se interrogaba, a través de sus ensayos, novelas, poesías o dramas: "¿Quién soy yo?". Esta pregunta iba unida a otra: "¿Qué es España y los españoles? ¿Cuál es la tradición y el meollo del País vasco o de Castilla?"

En ambos pensadores el problema personal de la identidad y el problema filosófico del sentido de la vida iban vinculados a la pregunta por la cultura: ¿Hasta qué punto es superable el condicionamiento geográfico, histórico o lingüístico? Si "ser humano" es esencialmente inseparable de "ser español" o "ser japonés", ¿qué queda de nuestra presunta naturaleza común o de nuestra libertad individual? Watsuji y Unamuno hablaron de un proceso de liberación, en el que se pueden distinguir cuatro etapas: toma de conciencia, liberación, redescubrimiento y nueva identidad.

La toma de conciencia del propio condicionamiento es el primer paso hacia su superación. Watsuji se refiere a menudo a esta toma de conciencia. Unamuno habla de un "implacable examen de conciencia" al estudiar la historia del propio pueblo. Quien se ponga en contacto con la cultura extranjera, tratando de sumergirse en ella, experimentará esta toma de conciencia de la propia identidad nacional, distinta de la del país al que trata de adaptarse.

El segundo paso del proceso es una liberación. Unamuno lo vivía al escribir su ensayo sobre *El individualismo español*. Entre los caracteres nacionales de que se envanece un pueblo, dice, suelen estar sus mayores defectos.

Consecuencia del examen de conciencia histórico es el esfuerzo por liberarse de la carga negativa del propio pasado.

El tercer paso es un redescubrimiento. Según Watsuji, la trascendencia del propio condicionamiento ha de pasar necesariamente por la renuncia a buena parte del propio pasado. El autor de *Peregrinaciones por los templos antiguos* sabe bien lo que supone el redescubrimiento de los valores nacionales tras un período de esfuerzo por asimilar lo extranjero. Pero tampoco es posible dar marcha atrás por completo. La asimilación de lo ajeno nos da un nuevo modo de ver lo propio, que nos capacita para descubrir en ello posibilidades latentes. Eso es lo que él intenta hacer en su estudio sobre *El idioma japonés y la filosofía*. También Unamuno añade al momento negativo, lo que él llamaba "despojarse del pueblo viejo", el momento positivo de redescubrir lo propio y, para eso, "chapuzarse en pueblo".

Pero esta manera de afirmar lo propio ya no se identifica con aquella primera afirmación ingenua. Se retorna, pero de otro modo. Watsuji, a la vuelta de Europa a Japón, siente dentro de sí el dilema entre lo japonés y lo europeo, la tensión de que él mismo ya no es ni europeo, ni el japonés que era antes de salir de Japón. Se impone la necesidad de integrar ambos modos de ser en una creatividad orientada al futuro. Ese es el cuarto tiempo del proceso: superación. Pero es una superación del condicionamiento que, como dice Watsuji, está también condicionada. No cesa el proceso de ir haciéndose libre. Unamuno veía ese proceso como "el paso de la patria chica a la humanidad". A eso apuntaba Watsuji cuando les decía a los japoneses que descubrieran dentro de sí mismos "gérmenes de claridad griega" y recomendaba a los europeos "no creerse el centro del mundo". Al decir esto tenía reciente su impresión de rechazo ante la frase hegeliana de que "la historia del mundo viaja de este a oeste, porque Europa es absolutamente el fin de la historia".

Lo que Watsuji proponía a los japoneses no era una importación poco crítica del estilo de racionalidad occidental, ni tampoco un rechazo de ella en nombre de una supuesta irracionalidad oriental. Les estaba invitando a descubrir, inventar y crear desde dentro de sí, con ocasión del encuentro con lo otro, una nueva identidad. Algo parecido podría decirse de Unamuno cuando trataba de conjugar lo tradicional -su "chapuzarse en pueblo"- con la "europeización".

PENSAR DESDE LA NADA, DE K. NISHIDA

Con el título de *Pensar desde la Nada*, se han presentado al público de habla hispánica, tres ensayos selectos del principal filósofo japonés del siglo XX, Kitaró Nishida (1870-1945). El título de esta recopilación está inspirado en la idea central que sirve de hilo conductor a estos escritos: salir de la estrechez del

propio ego y abrirse a la amplitud y profundidad sugeridas por esas nociones orientales tan ricas de contenido, la Nada y el Vacío. Al decir esto, hay que apresurarse a prevenir al público occidental: no se trata, ni mucho menos, de nihilismos, todo lo contrario. Nada y Vacío son las nociones más cercanas - homeomórficamente, diría Panniker- a las manejadas por el pensamiento occidental cuando habla de Ser, Realidad y Absoluto. El primero de estos ensayos fue escrito por Nishida en 1900. Presenta compendiosamente su concepción de la experiencia estética. El segundo, escrito poco antes de morir, es una breve página que refleja su esfuerzo, durante toda una vida filosófica, por buscar un nuevo modo de pensar, otra lógica más allá de la lógica habitual. El tercero resume su filosofía de la religión, tal como la concibe en el último año de su vida, cuando trata de conjugar la lógica del “Lugar de la Nada” y la “Cosmovisión religiosa”. En el momento presente de la filosofía occidental – incertidumbres postmodernas y tanteos a ciegas más allá de las postmodernidades-, volver la vista hacia un clásico de la modernidad oriental puede ser catalizador para desencadenar nuevos modos de pensar de cara al futuro.

No es de extrañar que, en un pensador situado en la encrucijada entre dos mundos, la ambivalencia ante lo europeo, tanto en su actuación intelectual como en su vida cotidiana, sea notable. Nishida estuvo a caballo entre lo europeo y lo japonés, entre lo filosófico y lo religioso, entre lo cristiano y lo budista. Reconocía, por ejemplo, que los que juzgasen su exposición de la filosofía religiosa desde un punto de vista occidental, ya sea de lógica aristotélica o hegeliana, pondrían la etiqueta de mística panteísta a las paradojas que él, siguiendo la inspiración budista, encontraba en el Absoluto. Sin embargo, se creía obligado a objetar contra esa interpretación inexacta de su pensamiento. Insistía en situarse en un marco completamente distinto, en el que la “identidad de las contradicciones” juega el papel de una especie de teología negativa.

Mientras me implicaba en esta traducción de Nishida, repensé lo que había reflexionado con ocasión de la de Watsuji. A Watsuji le atrajo de Husserl su ideal de *ecumene* y de *logos*. Un ideal de *ecumene*, como convergencia europea de pueblos más allá de las propias fronteras; un ideal de *logos*, como convergencia de pareceres en un marco de diálogo razonado y razonable. Pero él temía que el ideal de *ecumene* se quedase en cosmopolitismo superficial y que el ideal de *logos* se quedase en olvido del *pathos*, del cuerpo y del paisaje. Watsuji suspira por la Europa del *logos* y la *ecumene*, pero teme perder raíces orientales de contacto con el cuerpo, con el paisaje, con la tierra o con el Todo. Su propia ambivalencia ante Europa, así como la de tantos colegas suyos japoneses, va unida a la propuesta que hizo repetidas veces en favor de una complementariedad de las culturas. Propone que la tarea europea de búsqueda de *logos* y *ecumene* se

conjugue con la tarea oriental de recuperar los vínculos con el cuerpo, el paisaje y el Todo.

Prolongando esas sugerencias, la lectura tanto de Watsuji como de Nishida me sugiere resumir en dos preguntas una propuesta de diálogo intercultural Oriente-Occidente:

1. ¿Qué puede aprender el "yo claro" europeo del "yo difuminado" de las tradiciones orientales?

2. ¿Qué puede aprender el "yo difuminado" oriental del "yo claro" europeo?

Como pautas de respuesta sugiero las siguientes, tal como las he ido formulando al hilo de la labor de traducir a dichos autores:

1. El "yo claro" europeo puede aprender del "yo difuminado" oriental:

a) Sentido de receptividad, escucha, silencio y contemplación, para liberarse del activismo dominador y de la tendencia a absolutizar las relaciones meramente técnicas, burocráticas o de interés.

b) Sentido de totalidad y unidad, para liberarse de tantas patologías dualistas.

c) Sentido de la inseparabilidad cuerpo-espíritu, para liberarse de excesivos logocentrismos, racionalismos y espiritualismos.

d) Sentido de la naturalidad en los vínculos comunitarios, para liberarse del excesivo individualismo, fanatismo y agresividad.

Por su parte, el "yo difuminado" oriental podría aprender del "yo claro" europeo:

a) Sentido de claridad en el proyectar metas, saber adónde se quiere ir y planear el futuro, para contrarrestar así la tendencia a obrar sin finalidad ni creatividad.

b) Sentido del arte de distinguir y discernir, para contrarrestar la tendencia a lo ambiguo y confuso.

c) Sentido de la expresión y del arte de articular y formular el pensamiento, para contrarrestar la tendencia a escudarse en el pretexto de lo no-dicho.

d) Sentido de la responsabilidad para definirse y comprometerse, con el fin de contrarrestar la tendencia a diluir colectivamente las responsabilidades.

¿Cuántos siglos tardará en completarse este encuentro de Oriente y Occidente en el que ambos, mutuamente transformados, crezcan juntos hacia una humanidad más rica, plural y unida?...

EL DESPERTAR DE LA FE, UN ANÓNIMO BUDISTA

El texto *El despertar de la fe* es un breve manual de espiritualidad budista Mahayana, que ha sido traducido al castellano a partir de la versión adaptada en japonés. Son unos ejercicios espirituales propuestos por un autor budista anónimo del siglo VI.

La implicación en esta traducción, además de obligarme a reflexionar sobre el tema que acabo de mencionar a propósito de las dos obras anteriores, me planteaba un nuevo reto. La temática de espiritualidad y la complejidad del diálogo inter-religioso entre budismo y cristianismo conlleva efectivamente un reto especial. Si las dos obras anteriores cuestionaban la propia identidad, en este caso se añade la dificultad inherente a las dimensiones religiosas de la identidad.

Aduciré aquí un ejemplo que ilumine el criterio seguido en esta traducción. En el capítulo primero se formula lapidariamente con tan sólo quince caracteres chinos el tema central de la obra. Los equivalentes literales de esos caracteres son: “corazón, verdad, tal cuál, persona, igual, esto, uno, *dharma*, mundo, grande, conjunto, aspecto, pórtico, cuerpo”. A quien los lea en chino, le impactarán de un golpe desde la verticalidad de una sola línea. Los estudiosos del sánscrito tratarán de remontarse desde esa verticalidad visual de los ideogramas chino-japoneses a la horizontalidad de la lengua original. Las versiones japonesas, a la vez que conservan la verticalidad de los caracteres, despliegan lo condensado en ellos y lo extienden formando una frase que ocupa, al menos, el doble de espacio que el texto chino. Por ejemplo, la versión literal de Ikeda convierte los citados caracteres en la siguiente frase: “La verdad tal cual del corazón consiste en esto: un mundo del *dharma*, gran conjunto de aspectos, cuerpo del pórtico del *dharma*”. Resulta difícil captar su sentido, tanto en japonés como en esta equivalencia literal. El mismo Ikeda, en su paráfrasis adaptada para el lector actual, ofrece la versión siguiente: “La auténtica manera de ser del corazón de cada persona es el mundo absoluto del budismo y el meollo del budismo común a todos los seres”. En sus notas complementarias da la razón de esta versión. La expresión “un mundo del *dharma*” se refiere, según él, al “mundo inmutable de la enseñanza budista”. En la expresión “gran conjunto de aspectos”, “grande” no se dice en el sentido de tamaño o cantidad por oposición a “pequeño” o a “poco”, sino connota la totalidad absoluta que lo abarca todo, dentro y fuera del mundo, por oposición a cualquier relatividad. La expresión “cuerpo del pórtico del *dharma*” significa el “meollo común a todas las enseñanzas del budismo”. Esa misma línea en la versión actualizada de J. Takasaki se convierte en la frase siguiente: “La auténtica manera de ser del corazón es la raíz común de todas las realidades. Es el rostro común que se percibe a través de todo su conjunto. Y es el meollo de todas las enseñanzas”. Orientado por estos autores he optado en mi traducción por formular así: “La realidad auténtica del corazón de cada persona es un fondo común donde convergen los aspectos de todo y es la puerta de entrada a todas las enseñanzas del budismo en su conjunto”. La opción del traductor inglés fue la siguiente: *The Mind in terms of the Absolute is the one World of Reality and the essence of all phases of existence in their totality. (The Awakening of faith, trans. Y. Hakeda, Columbia University Press, 1967, p.32).*

Me ha parecido que merecía la pena alargarse en esta explicación, no tanto para justificar la propia traducción, cuanto para acentuar la polisemia condensada en la brevedad de los caracteres chino-japoneses y la necesidad de acudir a la traducción-interpretación, con sus riquezas y sus riesgos.

El despertar de la fe es una obra que expone el núcleo central de la enseñanza budista Mahayana, acompañada de una invitación y guía para su puesta en práctica. El título puede traducirse como el despertar o también como el alumbramiento de la fe. Ambas imágenes, el despertar del sueño y la salida del seno materno a la luz de la vida, además de la de alumbrar agua subterránea de un pozo, están en el telón de fondo de estas páginas. Tanto en la situación del feto en el seno materno como en la de quien está dormido, se encuentra latente el germen de la iluminación, que consiste en un despertar y percatarse de que ya estábamos en la meta, pero no nos habíamos dado cuenta mientras caminábamos. Tal es, en síntesis, la presentación del budismo *Mahayana* en *El despertar de la fe*.

Es frecuente en la historia filosófica occidental el recorrido ascendente que va desde lo cósmico y lo vital, pasando por diversas formas de vida y conciencia, hasta llegar a la vida humana consciente, cuyo ápice suele colocarse en la inteligencia y la libertad. Ahí se detienen algunas filosofías, mientras que otras siguen remontándose, más o menos platónicamente, hacia la trascendencia. Por contraste con ese "trascender ascendiendo", a estilo occidental, decía Nishida que hay en Oriente una tradición de "trascender descendiendo o sumergiéndose". Consiste ese movimiento del pensar en ir remontándose desde la conciencia a lo vital inconsciente para alcanzar, desde y en ese fondo, la liberación. Si la vía occidental va de la vida a la conciencia y por la conciencia hacia la libertad, la oriental se remonta desde la conciencia a la vida y, en lo hondo de ésta, descubre la auténtica libertad en forma de liberarse y vaciarse de sí mismo.

La implicación en esta traducción de *El despertar de la fe* me ha ayudado a comprender la diferencia entre el camino que va de la vida a la conciencia y el que va de la conciencia a la vida, con sus respectivas concepciones diferentes de la libertad: como afirmación de sí, en el primer caso, y como salir de sí en el segundo, es decir, como método, camino y proceso de liberación interior. Me ha proporcionado el hilo conductor para estas reflexiones un libro de la novelista japonesa Takako Takahashi, que dialoga con el carmelita P. Tanaka. Ambos, familiarizados con santa Teresa y san Juan de la Cruz, tratan de sumergirse en su propia tradición oriental, precisamente a través del texto de *El despertar de la fe*. Me motivó especialmente para emprender su lectura la comparación que hacen estos autores entre las *Moradas* teresianas, la *Subida al Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz y los diversos estadios de profundización en el inconsciente en la mística *Mahayana*.

Resumiendo en unas cuantas tesis las principales afirmaciones de la obra, hay que destacar los puntos siguientes:

El aspecto de absoluto o iluminación y el de extravío son las dos caras inseparables de toda conciencia. De esa segunda cara negativa se origina la pluralidad fenoménica. Al salir del engaño se retorna a la unidad; pero, últimamente, en engaño o desengaño, la realidad última es una y solo una.

Esta realidad última no es verbalizable. Fallan todas las expresiones ante ella. Por eso se la expresa paradójicamente en términos de vacío y no-vacío.

En la sima de la conciencia, llamada también el depósito a almacén (*alaya*) de la conciencia, se conjugan el mundo de lo absoluto y el del extravío.

El paso del engaño al desengaño no se lleva a cabo meramente reflexionando sobre el mal cometido, sino librándose de juicios que son prejuicios. Lo que en apariencia es iluminación (*satori*, en japonés) es un sucedáneo: falsa iluminación o extravío (*mayoi*). Hay que librarse de todo apego desordenado ("des-pegándose, des-atándose, des-engañándose") para llegar a tener un corazón libre. Así se pasa desde la superficie de la conciencia llena de contradicciones a su fondo, donde se integran, y desde ahí a la "sima-cima" de la iluminación.

La conciencia desengañada e iluminada se hace espejo limpio, refleja bien todo y se vuelve compasiva hacia todo, porque lo refleja todo en el Todo y convierte en hábito esta manera de ver y de vivir.

Hasta aquí la presentación esquemática de la obra. Al releerla para traducirla me plantea toda una serie de temas de reflexión, que están pidiendo ulteriores profundizaciones en el encuentro de la espiritualidad cristiana con la budista. La tarea está aún en sus comienzos. Habrá que avanzar en ella, con prudencia pero sin recelo, a lo largo de este siglo. Pienso que para recoger los frutos habrá que esperar al siglo siguiente. Insinuaré aquí solamente algunas pistas para esos encuentros.

Da que pensar el sentido práctico de esta espiritualidad que invita, ante todo, a caminar para comprender el camino, a la vez que anima a percatarse de la realidad de la vida tal cual es, sacando así fuerzas para vivirla.

Da que pensar también la insistencia de esta espiritualidad en recordarnos que albergamos en nuestro seno "matrices de budeidad (¿divinidad?)". "Estamos embarazados de un feto de buda (o iluminabilidad), que no acabamos de dar a luz", dice el citado Takasaki. Da que pensar muy especialmente la importancia del tema central: hacerse Buda es percatarse de que ya lo somos: la iluminación no crea ni aumenta realidad; simplemente hace percatarse de lo que ya estaba en nuestro interior desde el principio.

Da que pensar, a quienes tienen familiaridad con el evangelio según san Juan, el nombre de Buda como *Tathágata* (sánscrito) o *Nyorai* (japonés), *el Así-ido*, *Así-llegado*, *el Así-siempre presente*, el que viene de la luz o la luz siempre adviniendo, una luz que ya era vida en todo. A partir de aquí se abrirían nuevos

caminos para el encuentro con la teología cristiana, tomando en serio una cristología más pneumatológica que la centrada meramente en el Logos.

Da que pensar, a quienes tienen familiaridad con el tema del discernimiento espiritual, el cuidado con que el autor de *El despertar de la fe* insiste en discernir la fe y no se limita simplemente a suscitarla. Junto a la insistencia en el tema central de que la Verdad está en el interior de cada persona, está presente en esta obra desde el comienzo al fin la llamada de atención sobre "las dos caras del corazón humano", necesitado continuamente de conversión para poder retornar a esa unidad primordial de la que se está alejando en cada momento.

Y, finalmente, da que pensar la conciencia de la limitación inherente a todo lenguaje humano. Pero no se renuncia, sin embargo, a su uso indirecto y metafórico. Coincide en esto con san Agustín en el final de su *De Trinitate*. En el mundo del lenguaje cotidiano dividimos todo dualísticamente. El sentido común nos aleja de la verdadera unidad profunda de la realidad. La iluminación es un retorno a esa unidad. Pero hacen falta palabras, tanto en la vida cotidiana como para transmitir a otras personas este camino de liberación. Ahí juega su papel el lenguaje parabólico, metafórico, sugerente e indirecto. Ni se renuncia a las palabras, ni se apega uno a su literalidad. Lo captó bien la película *El pequeño Buda*: cuando le preguntan al monje si cree al pie de la letra en la reencarnación, si es una ficción o una realidad, el maestro no cae en la trampa de responder a una pregunta formulada en términos disyuntivos y dualistas. Por eso se limita a contestar que "se trata de una manera de expresarse". Y cuando, al final de la película, el espectador occidental no acaba de aclararse acerca de cuál de los candidatos era la encarnación de la budeidad, se le sugiere que "todos y ninguno". Pero hay que estar muy atento para percatarse de que la respuesta está en el interior de quien hace la pregunta: "Eres tú, está en tí", le habría dicho el autor de *El despertar de la fe*.

Me pregunto cómo reaccionarán diversas corrientes de teología cristiana ante esta obra. Tomado el reto en serio, creo que puede tener repercusiones hondas para la reconstrucción, no sólo intercultural sino inter-religiosa, de la identidad.

CAPÍTULO 2. LA FORMACIÓN DEL PARIÁN DE MANILA: LA CONSTRUCCIÓN DE UN EQUILIBRIO INESTABLE

Manel Ollé

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

Chinos y españoles convivieron en Manila durante más de dos siglos en una relación que a pesar de su duración y a pesar de estar fundamentada e incentivada en el provecho comercial mutuo, se caracterizó por su recurrente conflictividad, por ser al mismo tiempo simbiótica y llena de suspicacias, prejuicios y una permanente falta de entendimiento. La labor evangelizadora de los padres dominicos entre los chinos de Manila generó catecismos y tratados teológicos en chino, gramáticas y vocabularios, y la primera traducción de un clásico chino a una lengua europea: el *Mingxin baojian* 《明心宝鉴》, traducido por Juan Cobo.¹ Fueron intercambios culturales pioneros y relevantes, pero aislados y escasos en el contexto de una intensa y larga interacción mercantil. El objetivo de esta intervención es reflexionar sobre el proceso de formación del Parián de Manila, el barrio chino de la alcaicería, es decir del mercado de la seda, y el modelo de interacción mercantil y social que allí se articuló.

Durante las tres primeras décadas de presencia colonial española en Filipinas asistimos a una final toma de conciencia de la debilidad real de la posición que goza la colonia española de Filipinas en el contexto asiático. Cuando empiezan a llegar noticias de las amenazas del máximo dirigente japonés Toicosama Hideyoshi, a principios de la década de 1590, se hace evidente la debilidad manifiesta de unos pocos centenares de españoles en tierra asiática insular, dispersa y llena de territorios y compañías mercantiles en liza. En un primer momento se había producido el espejismo de una importación de expectativas antillanas, optimistas y expansivas, basadas en la experiencia de imparable conquista de América. Este inicial optimismo se vería transformado a las pocas décadas en una estrategia defensiva, con rápida construcción de murallas, con adopción de una posición pasiva y receptiva, que convierte a Manila en un *entrepôt*, una ciudad de enlace, que no actúa ya según la lógica de dominación territorial importada de América sino según la lógica mercantil de la región, con captura de plazas clave, que marcaba las interacciones de competencia y rivalidad entre comunidades mercantiles en el sureste asiático.

Se pasa en Filipinas de una fase inicial marcada por la oscilación entre estrategias diplomáticas y militares de penetración en China a la práctica desaparición de iniciativas de penetración misional o militar en China, de contacto diplomático formal o de actividad mercantil de naves españolas en la

¹ (OLLE, 1998, 7-15)

costa China, optándose por reducir los contactos sino-filipinos a la recepción de amplios contingentes migratorios en Manila y al establecimiento en los puertos de Filipinas de contactos comerciales a través de la venida estacional de juncos procedentes mayoritariamente de la provincia de Fujian. A grandes rasgos se asiste en estas primeras décadas al paso de una estrategia de "armada invencible" importada de América a una estrategia de "galeón de Manila" como respuesta y adaptación posibilista al mercantilismo de la "era del comercio" asiático. Sin embargo, no hay que olvidar que las ambiciones expansivas castellanas en Asia no cejarían en los intentos de expandir el dominio sobre nuevas islas del archipiélago filipino, los intentos de incursión en Camboya, o, posteriormente, la conquista de plazas fuertes en el norte de Taiwan.

Las características de la interacción sino-castellana que el azar y la necesidad conjuntaron en Manila a finales del siglo XVI dio como resultado un proceso ambivalente, comercialmente muy intenso pero de gran inestabilidad social e institucional, donde la lógica mercantil colisionaba con la lógica misional e imperial española, así como con las pautas de dominación de las minorías no cristianizadas (judíos y musulmanes), que justamente en aquel periodo generaban no pocas tensiones, expulsiones masivas, limpiezas étnicas en España.² Es sintomático recordar el perfil biográfico del Gobernador Gómez Pérez Dasmariñas, gobernador entre 1590 y 1593, nombrado a propuesta del procurador de las Islas Filipinas ante Felipe II, el jesuita Alonso Sánchez. Gómez Pérez Dasmariñas era un belicoso noble gallego que había llegado al servicio real bajo la protección del obispo Antonio de Pazos, presidente del consejo de Castilla y que, después de haber comandado durante tres años la flota de guardacosta contra los corsarios de la berbería, había llegado al cargo de corregidor de Cartagena y Murcia. En carta a Antonio Sedeño, Alonso Sánchez describía las cualidades del gobernador destacando:

"(...) y en todo el tiempo no le han llevado a Berbería christiano alguno, y él ha muerto y cautivado muchos moros"³

Entre los españoles de Filipinas se reconocía que Manila sería una ciudad absolutamente inviable sin presencia de chinos residiendo y comerciando pero al tiempo se abominaba de los chinos, se les temía y despreciaba, se les aislaba en un ghetto cerrado, a modo de judería o morería, y situado a tiro de artillería desde la ciudad amurallada y del que de noche no podían salir sin incurrir en pena capital, solamente los chinos de la panadería del Cabildo podían dormir en el interior de la Manila amurallada, pero la panadería era en si mismo un fortín con muros y rejas donde se les encerraba. Se les imponían nombres y vestimentas españoles, a los cristianizados se les obligaba a cortarse el pelo para

² (HORSLEY, 1950, 65-67)

³ (COLIN-PASTELLS, 1904, II, 463)

evitar su retorno al continente, y se reprimían sus rebeliones de forma implacable exterminando al conjunto con periódica frecuencia, dando el triste balance de varias decenas de miles de chinos asesinados o ajusticiados en los diferentes exterminios de chinos que se sucedieron en Manila a lo largo del siglo XVII: en 1603, en 1639, en 1662, 1668... Si el tópico reiterado acerca de los tagalos filipinos era el de la molicie, en el caso de los chinos, se insistía en su carácter malévolo, engañoso y nefando. Así lo vemos en pluma del teniente general del Gobernador de Filipinas, Antonio de Morga:

“...son gente mala y viciosa, y con su trato y comunicación, los naturales medran poco en su cristiandad”⁴

Este reiterada alusión al carácter taimado, poco fiable y pernicioso de los chinos de Manila, contrasta con las simultáneas descripciones hiperbólicas y utópicas del Imperio chino, presentado como lugar ordenado, rico y civilizado, al que tan solo le hace falta la cristianización. La China lejana admiraba; los chinos cercanos asustaban y se les despreciaba.

La presencia de comercio y pequeños núcleos migratorios chinos en algunas de las islas del archipiélago del sureste asiático que los conquistadores españoles del siglo XVI bautizarían sucesivamente como Nueva Castilla, Islas de San Lázaro, Islas de Poniente, y finalmente, como Islas Filipinas -en honor del por aquel entonces infante Felipe y, más tarde Rey Felipe II-, son muy anteriores a la llegada a Asia Oriental de la expedición de Miguel López de Legazpi. Aparecen ya referidas a principios del siglo XIII por el comisionado de Comercio exterior de la provincia de Fujian, Zhao Rugua 赵汝括 en su obra *Zhufan Zhi*《诸蕃志》 *Registro de los pueblos extranjeros*, que habla de la isla de Mayi 麻逸 es decir de la isla de Mindoro, al suroeste de Luzón, y del mar de 苏录 Sulu, es decir Joló. Los chinos de la dinastía Song 宋代 (960-1127) ya embarcaban en sus juncos seda, porcelana, vidrio pintado, hierro y abalorios para cambiarlas por perlas, cera y caparazones tortuga. Había comercio de mercaderes musulmanes del sureste asiático en Guangzhou 广州 así como también pequeñas comunidades de mercaderes chinos diseminados por algunos enclaves de las costas y las islas de los mares del sur.⁵

A principios del siglo XV, durante el reinado del emperador Yongle 永乐(1402-1424), el imperio chino lanzó una iniciativa a gran escala de exploración marítima liderada por el eunuco musulmán de Yunnan 云南 Zheng He 郑和 En una de sus expediciones parte de la expedición imperial china recaló con su flota de “barcos tesoro” baochuan 宝船 en las costas de Lusong

⁴ (MORGA, 1997, 319)

⁵ (ZHAO RUGUA, 1967) y (BLAIR, y ROBERTSON, 1973, 34, 189)

呂宋 es decir en Luzón⁶ A pesar de que pocas décadas después la interrupción de la aventura marítima imperial cortó los lazos diplomáticos oficiales, el comercio y la presencia de pequeños núcleos de chinos en las costas de las islas Filipinas nunca se interrumpió.

La expedición española de Miguel López de Legazpi llegó en 1565 a las islas Filipinas en busca de especias y metales preciosos, pero las minas no aparecieron por ningún lado, y no había ni rastro de pimienta, ni clavo, ni nuez moscada: tan solo canela silvestre en la isla de Mindanao, en cantidades y calidades que no sufragaban los gastos de tan aventurada empresa. Tras cinco años de penosa subsistencia en la zona central del archipiélago filipino, en la isla de Cebú, hostigados por los portugueses de las islas Molucas, con escasos e insatisfactorios contactos con los naturales de las islas, con dificultades de abastecimiento y sin conseguir sacar provecho alguno de su travesía por el Pacífico, Miguel López de Legazpi decidió explorar el norte, la isla de Luzón, la más cercana a la costa china.

A los pocos meses de su llegada a Filipinas, Legazpi tuvo ya noticias de que la isla de Luzón era la de mayor contratación con las naves llegadas desde la costa China. Una flotilla de barcos de mercaderes malayos musulmanes de Borneo que Miguel López de Legazpi encontró en la zona central del archipiélago, en la isla de Bohol, dio noticias de la presencia de un comercio chino en la zona previo a la llegada de los españoles, así como datos sobre el tipo de mercancías procedentes del comercio de los grandes juncos de China y los mecanismos de intermediación comercial jugados por los comerciantes de Borneo,⁷ que contrataban estas mercancías chinas en Luzón para introducirlas en mercados insulares sureños de navegación más recóndita y de bajo calado, donde eran identificados como "juncos de china"⁸ Manila era el nódulo central

⁶ Se refiere este episodio en los anales de la dinastía Ming, *Mingshibu* 《明實錄》: "The Luzon people are not as crafty and cunning as the Japanese and thus there are no major calamities... As to Luzon and such countries, they were places where San-bao [Zheng He] went when he travelled to the Western Ocean in the time of the Emperor Cheng-zu (1403-24). The Japanese, however, reside in the East. There must be no confusion between them. The islands of Luzon and so on are minute and the people are not rebellious. Fu-jian issues warrants (給文) to forty ships annually to sail there and forty thousand *liang* for military salaries is thereby obtained. The region thus receives benefits. We must not consider them in the same way in which we look at the Japanese." Wan-li: Year 40, Month 8, Day 6, Shen-zong; juan 498.2a-4a Zhong-yang Yan-jiu yuan *Ming Shi-lu*, volume 118, page 9385/89. Geoff Wade, translator, *Southeast Asia in the Ming Shi-lu: an open access resource*, Singapore: Asia Research Institute and the Singapore E-Press, National University of Singapore, <http://epress.nus.edu.sg/msl/entry/3220>, accessed September 09, 2006.

⁷(PTAK, 1992, 39)

⁸ Encontramos un testimonio de este circuito comercial en la Relación de los acontecimientos del viaje y jornada que hizo la armada de SM. al mando del General Miguel López de Legazpi en el descubrimiento de las islas del Poniente: fechada en el mes de mayo de 1565:"Los moros le digeron que de Borney traían hierro y estaño, y que esto se trae de la China, porcelanas,

de una de las dos rutas marítimas que circulaban Mares del Sur, el Nanyang 南洋, que los juncos chinos frecuentaban como mínimo desde los tiempos de la dinastía Song 宋代, la ruta oriental, que partiendo de la zona de Amoy pasaba junto a las islas pescadores, recalaba en Manila, desde donde se bifurcaba en dirección a Borneo y la Especiería de las islas Molucas.⁹

Miguel López de Legazpi ordenó la partida de exploración hacia la isla de Luzón de un junco, una fragata y quince prao –pequeñas embarcaciones a vela características del sureste asiático insular- liderados por Martín de Goiti. Cuando la flotilla española situó sus naves a dos millas del enclave islámico de Manila, regido por el rajá Solimán y su tío Laya, el 26 de mayo de 1570, encontró en la bahía manilense la presencia de cuatro naves chinas, con 40 chinos casados. Encontró también en Manila a 20 comerciantes japoneses. Discretamente, los chinos se acercaron de noche en una barcaza a la nave principal de la flota española con algunos regalos para el capitán: gallinas, licor, arroz y sedas. Se quejaron ante los españoles de que habían sido engañados en sus negocios con los manilenses. Martín de Goiti pretendía mantener lazos de entendimiento con el enclave musulmán de Manila, por lo que hizo oídos sordos a las quejas de los chinos. Sin embargo, a los pocos días de su llegada estalló el conflicto con las autoridades musulmanas de Manila: los españoles prendieron fuego a Manila, infligiendo pérdidas valoradas en 50.000 ducados. En la contienda, Martín de Goiti cuidó de dejar a salvo los barcos y los comerciantes chinos. Antes de volver a la zona de Cebú, los españoles les intercambiaron porcelanas por cera.¹⁰ Los comerciantes chinos prometieron

campanas de cobre a su modo, menjuy, mantas pintadas de la India, sartenes, cazuelas de hierro templado, el qual es un hierro tan fácil de quebrar como bidrio (...) Dió cuenta este moro al General cómo estaban en Botuán dos juncos de Luzón, rescatando oro, cera y esclabos, y que lo que ellos traen es casi lo mismo que los borneos, y que todo es cosa de la China; y que como lo que traen son cosas de la China les llaman en estas islas juncos de China a los borneos, y de Luzón, y ellos también se nombran chinos entre los destas islas, pero a la verdad no llegan por acá juncos chinos, porque son navíos muy grandes y no son para entre estas islas; y que a Borney y Luzón van cada año, donde ellos compran de estos chinos lo que traen a estas islas. Señaló la isla de Luzón estar más al norte que Borney, y dijo que los borneos no entran en Botuan porque están diferentes por çierta guerra y muertes que los de Borneo hicieron los años pasados en aquel puerto." AGI patronato, 23, 16; reproducido en (CDIU, 1886-1932, doc. 27], en (RODRIGUEZ, 1978, XIII, doc. 26), en (FERNANDEZ DE NAVARRETE, 1825, XVII, doc. 5) y en (HIDALGO NUCHERA, 1995, 145-19)

⁹ (BLUSSE, 1987, 99)

¹⁰ *Relación circunstanciada del subceso del Viage y jornada que hizo el Maese de Campo Martín de Goyti al descubrimiento y conquista de la Ysla de Luzón, desde 8 de mayo de 1570 que salió del río Panae con un junco de 50 toneladas, una fragata y 15 paraos esquifados con naturales de la Ysla de Zubú y dicha de Panae.* "Acabado de quemar el pueblo, vino luego el aguacero que los moros aguardaban. Fué mucho lo que se perdió en el pueblo, porque era grande y de mucha contratación. Vivían en él 40 chinos casados y 20 japones; de éstos parecieron algunos antes de romperse la guerra, que vinieron a ver al Maese de Campo al navío y, entre ellos, vino un japon con un bonete de teatino puesto, por el qual se sospechó que era cristiano. Preguntado que si lo era, dixo que sí, y que se

volver al año siguiente. Se iniciaba así un largo e intenso periodo de intercambio comercial que pronto generaría un flujo migratorio de grandes proporciones.

En 1571 Miguel López de Legazpi decidió desplazar todos sus efectivos y todas sus naves hacia Manila: más de veinticinco naves y más de 230 conquistadores y frailes. Encontraron esta segunda vez que había ya en Manila 150 residentes chinos, recién llegados. Las garantías de seguridad en el ataque en el puerto manilense y la satisfacción por la plata conseguida a cambio de sus productos, propició que a los pocos meses una nueva flota de juncos chinos se presentase en la bahía de Manila. Al año siguiente, en 1572, el notario Hernando Riquel consignaba la llegada de tres naves chinas al puerto de Manila, y cinco naves más en islas cercanas. El 6 de mayo del mismo año Juan Pacheco Maldonado¹¹ describía:

“bienen cada año a la dicha çiudad de Manila doze y quinze navíos de tierra firme de la China, cargados de mercaderías, sedas labradas de todas suertes, trigo, harina, azucar, muchos géneros de frutas, hierro, azero estaño, latón, cobre y plomo, y otros géneros de metales, y todo quanto ay en España y en las Yndias, que no carecen de cosa ninguna; los precios de todo son tan moderados, que casi todo es de balde; traen asimismo cantidad de artillería de bronze muy bien labrada y todo género de munijones.”¹²

llamava Pablo; adoró una imagen, pidió unas quantas, pero dicen que éste era uno de los lombarderos que los moros tenían. (...) Y así se hizo a la vela; y los chinos ni más ni menos, con sus quatro navíos, los quales según decían, no les havían quedado en sus navíos cosa de provecho sino era una porcelanas y tinajas bastas. Algunos soldados rescataron con ellos algunas cosas de menudencias de poco valor a trueque de cera, que los chinos estiman en mucho y la compravan con oro. Son los chinos, a lo que vimos y entendimos de éstos, gente muy humilde y que parece que entre ellos tienen una cierta forma de pulicía y curiosidad. Quedaron muy amigos de nosotros y dieron cédulas de seguro y que les pintasen unos paños blancos, que truxeron para el efeto, las armas reales. Prometieron de venir el año sigüiente a este rio de Panay a armar contcon los españoles." AGI Patronato 24, 17, reproducido en (FERNANDEZ DE NAVARRETE, 1946, XVII, 37) y en (HIDALGO NUCHERA, 1995, 271)

¹¹ En documentos fechados alrededor de 1580 Juan Pacheco Maldonado aparece en calidad de procurador de la ciudad de Manila, así lo vemos por ejemplo en la polémica que siguió a las medidas de aumento de la presión fiscal que introdujo en los primeros momentos de su mandato del Gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, momento en el cual se instituyó por ejemplo la exacción de un tres por ciento a los productos provinientes de China (AGI Patronato 24, 53)

¹²*Carta en relación de Juan de Maldonado tocante al viaje y poblacion de la isla de Luzón en Filipinas que emprendió Martín de Goyti por mandado del Gobernador de la Isla de Panay en aquel pays, López de Legazpi. Río de Panay, 6 de mayo de 1572. AGI Patronato 24, ramo 14. Transcrito en (FERNANDEZ DE NAVARRETE, 1946, XVII, doc. 39) y modernamente en (RODRIGUEZ, 1965-1988, XIV, doc. 46)*

Dos años más tarde, el sucesor de Miguel López de Lagazpi, el gobernador Guido de Lavezaris escribía a Felipe II en Manila el 17 de junio de 1574:

"Los chinos, viendo el buen tratamiento que siempre se le ha hecho y hace, viene cada año aumentándose en su contratación."¹³

La llegada de los españoles a las islas filipinas se produjo en una coyuntura mercantil regional inmejorable. Después de largas décadas de cerrazón marítima y comercial, el imperio chino relajaba sus restricciones a la navegación mercantil por el sureste asiático. Durante la primera mitad del siglo XVI la dinastía Ming 明代 había acentuado su thalassafobia -su abandono al flanco marítimo- como reacción al recrudecimiento de la piratería japonesa de los wokou 倭寇¹⁴. Estaba prohibido en China el comercio marítimo exterior no canalizado a través de restrictivas embajadas tributarias y estaba también prohibida la emigración, se trata de la llamada política de Haijin 海禁 literalmente “prohibición del mar”.¹⁵ No hay que subestimar sin embargo el importante flujo comercial que más o menos asociado a la piratería organizada existía en las costas chinas y en el Sureste Asiático al margen de la legalidad imperial desde siglos atrás.

Diferentes factores hicieron que en 1567, durante el reinado del emperador Longing 隆慶 (1567-1572) se aprobase para la provincia de Fujian 福建 una política de parcial apertura comercial marítima. Se permitió a partir de aquel año la salida, bajo estricto control y tasación, de alrededor de cincuenta naves al año en dirección a los diferentes puertos de los «océanos del este y del oeste» (*dongxiyang* 东西洋: Malaca, Borneo, Manila, Johor, Champa... El mayor número de permisos se expedían para dirigirse a Luzón. En 1575 la cifra de licencias concedidas se había ya doblado hasta alcanzar el centenar de naves. Pero eran bastantes más las naves que salían y entraban en las bahías y puertos de Fujian 福建 ocultas a la mirada y a la tasación oficial. La nueva política de apertura al comercio en Fujian mantenía las restricciones severas al comercio con Japón -que seguía monopolizando desde Guangzhou 广州 por los portugueses en una provechosa tarea de mediación- y mantenía asimismo la absoluta restricción a la entrada de extranjeros en territorio chino: las dificultades y resistencias institucionales que encontraron los españoles de Manila a los diferentes intentos de penetración en el continente chino y a las

¹³ AGI Filipinas, 6, 1

¹⁴ Los piratas sino-japoneses eran designados por los chinos como *wokou* 倭寇, pronunciado *wako* en japonés. En una traducción literal la expresión significa "ladrones-enanos". (ROCKSTEIN, 1973, 15-16)

¹⁵ (CHAO ZHONGCHEN 晁中辰, 2005, 201-239) (ROCKSTEIN, 1973, 18) y (CHANG Pintsun, 1983, 4)

diferentes iniciativas fracasadas de embajada y de intento de obtención de un enclave español estable en la costa china al modo del Macao portugués así lo confirman.¹⁶

Esta impermeabilidad ideológica e institucional china al acceso directo extranjero al continente explica en parte esta imposibilidad española de acceso a China, pero cabe también atribuirla a la competencia existente en este campo con el sistema colonial portugués, que tenía un acceso restringido previo al continente chino y que intentó boicotear todas las tentativas que pudo. Cabe también atribuirlo a la incapacidad de las autoridades filipinas de adoptar políticas pragmáticas de adaptación a los patrones de interacción exterior del imperio chino. La radical diversidad de las pautas ideológicas etnocéntricas que subyacen a las prácticas de interacción exterior de chinos y castellanos se impuso como una barrera de desencuentro insalvable en diversos momentos por encima de las pragmáticas estrategias mercantiles regionales que hicieron en cambio posible la interacción comercial entre los chinos de Fujian y los castellanos en territorio filipino o bien la aceptación de una presencia portuguesa estable en Macao. Los quiméricos planes de conquista de China que se suceden durante las tres primeras décadas de presencia española en Filipinas, que culminarán en 1588 con la presentación de un plan articulado de conquista apoyado por los diferentes estamentos filipinos en las Juntas Generales de Manila de 1586, por parte del procurador de las Islas, el jesuita Alonso Sánchez, ante el Rey Felipe II, son buena muestra de esta exportación de una visión "antillana" de Filipinas: es decir como antesala de la gran conquista continental, como espejismo de la Monarquía Universal.¹⁷

La tradicional política china de restricción al comercio marítimo se revelaba diametralmente contraria a los intereses de las provincias costeras y inadecuada para afrontar la evolución y crecimiento del comercio marítimo asiático. El incremento imparable de la emigración y del comercio ilegal y de la piratería que se asociaba a éste llevó finalmente a replantear esta política de restricción. El interés creciente por la plata extranjera contribuyó también sin duda al fin del aislacionismo marítimo. Entre los factores catalizadores que explican el levantamiento de la prohibición al comercio marítimo en Fujian de 1567 destaca la remisión de la piratería japonesa y la presión mercantilista de las élites fujienesas. Muy especialmente, influyó en la aceleración de este proceso de expansión migratoria y comercial la fulminante caída del gobernador Zhu Wan 朱纨 que después de haber sido nombrado gobernador de las provincias costeras de Fujian y de Zhejiang 浙江 el año 1547, fracasó en su intento de erradicar el comercio con los extranjeros -entre los cuales se encontraban los portugueses- y fue finalmente denunciado ante las autoridades censoriales por

¹⁶(CHANG Pin-tsun 1983, 78-79)

¹⁷ (OLLE, 2002, 165-230)

las autoridades locales identificadas con los poderosos intereses mercantiles locales en el comercio extranjero. Las autoridades censoriales lo destituyeron en un proceso que acabó con el trágico suicidio del gobernador Zhu Wan. Después de este evento, ningún otro gobernador provincial se atrevió a enfrentarse al poderoso poder económico-político local implicado directamente por vínculos familiares en el comercio con los diferentes ámbitos del sureste asiático.¹⁸

La vitalidad de la expansión migratoria y comercial de la provincia de Fujian en el ámbito del Sureste Asiático se ha de relacionar por un lado con la presión demográfica provocada por un aumento de población que no avanzaba en correlación a la capacidad de crecimiento económico y sobretudo en correlación a la capacidad de roturación de tierras de una provincia esencialmente montañosa, necesitada de arroz procedente del exterior. Así, pues, la diáspora mercantil aliviaba la presión demográfica y al mismo tiempo, al no romper los vínculos con las tierras de origen, establecía canales eficaces de abastecimiento de alimentos básicos y de enriquecimiento económico que permitían sortear las restricciones oficiales. Por otro estaba el hecho de que esta configuración agreste de la provincia hacía sólo viables por vía marítima las comunicaciones con las provincias chinas vecinas, hecho que explica el gran desarrollo de la navegación marítima en la zona.

La característica estructuración de la familia extensa china permitía asociar en grandes clanes-empresa, *gongsi* 公司 grupos dispersos por toda el area del Sureste Asiático, con conexiones en la metrópolis de Fujian y en los diferentes puertos de relevancia mercantil (como la Manila castellana en Luzón o, pocas décadas más tarde, la Batavia holandesa en la isla de Java o la Zeelandia holandesa de Taiwan...), en relaciones de simbiosis y confianza que reducían costos en el proceso mercantil y hacían factible un comercio marítimo a gran escala, que conectaba el ámbito del Índico y del Pacífico con el Mar de la China.¹⁹ Las redes comerciales informales basadas en nexos étnicos, clánicos o culturales que establecen en distintos puestos relaciones de confianza mutua (*bussines confidence*) resultan altamente eficaces y competitivas en relación a los

¹⁸ (FITZGERALD, 1972, 97), (CHANG T'ien-tse, 1934, 81-85) y (BOXER, 1953, xxix-xxxi) El fraile dominico portugués Gaspar da Cruz recoge este episodio del Gobernador Zhu Wan en su *Tractado em que se cotam muito por esteso as cousas da China, co suas particularidades, e assi do reyno dormuz coposto por el R. padre frey Gaspar da Cruz da orde de sam Domingo. Dirigido ao muyto poderoso Rey dom Sebastiam nosso señor* (CRUZ, 1569). También se encuentran referencias al asunto de la caída del Gobernador Zhu Wan en el libro 205 del *Mingshi* 《明實》, la *Historia de la dinastia Ming*. Escribe Chang, T'ien-tse al respecto del impacto del episodio del Gobernador Zhu Wan: "The fact that the fukienese could go abroad in spite of the prohibition law was the result of their victorious struggle against Viceroy Chu Huan. None of Chu's successors cared to obstruct the powerful bourgeoisie. This freedom of trade abroad revived the prosperity of the coastal towns of Fukien." (CHANG T'ien-tse, 1934, 95)

¹⁹ (BLUSSE, 1987, 97-155) y (SUBRAHMANYAM, 1993, 24)

costes de transacción y de transporte. La definición de «diáspora comercial» más ajustada al caso concreto de la diseminación por los mares de China durante los siglos XVI-XVIII de decenas de miles de migradores-comerciantes de Fujian es la que ofrece Philip D. Curtin, basándose en el antropólogo Abner Cohen, cuando la define como una *natio*, concepto latino que remite al sentimiento de pertenencia a un grupo o comunidad.

Las rutas comerciales que vinculaban la costa china con los diferentes ámbitos de Asia Oriental y del sureste asiático se ajustaban a los ritmos estacionales de los monzones estivales del suroeste y de los monzones invernales del noreste.²⁰ Los comerciantes, piratas y emigrantes chinos del Fujian que se dirigían a Luzón, Borneo, Java o Sumatra navegaban con los monzones del noreste que arrecian entre noviembre y febrero, mientras en la ruta de retorno que seguían también los comerciantes procedentes del sureste asiático navegaban con el impulso de los monzones del suroeste, que llegan a las costas chinas hacia finales de la primavera y del verano.²¹

La estacionalidad de la navegación, obligaba a los mercaderes chinos a permanecer unos meses en los puertos de destino de los mares del sur, esperando la aparición de los monzones que guiasen sus naves de retorno a la costa continental china. Este fue un nada desdeñable factor que incentivó la reconversión de los flujos comerciales en migratorios. La precariedad en los abastecimientos de Manila que generaba la lejanía de la metrópolis mejicana, incentivó el proceso migratorio chino. Vemos reflejada esta estacionalidad en la presencia de los chinos de Manila en el Informe del primer Obispo de Filipinas, Fr. Domingo de Salazar, OP., sobre el censo de las Islas Filipinas de los años 1587 y 1588:

”Vienen de China cada año ordinariamente de veinte navíos de mercaderías para arriba, que cada navío trae cuando menos cien hombres, que tratan desde noviembre hasta mayo, que en estos siete meses vienen, están y se parten para su tierra; traen doscientos mil pesos de mercaderías para arriba, sin más de diez mil en bastimentos, en harina, azúcar, bizcochos, manteca, naranjas, nueces, castañas, piñones, higos, çiruelas, granadas, peras y otras frutas, tocinos, jamones y esto en tanta abundancia, que todo el año ay sustento de ello para la ciudad y para fuera, de que se proveen las armadas y flotas, e traen muchos cavallos y vacas, de que se va abasteciendo la tierra.”²²

La llegada de los castellanos a Filipinas fue también un factor de canalización y estímulo a este doble proceso de comercio y de emigración: por un lado favoreció la considerable emigración de los chinos de la provincia de

²⁰ (CHANG Pin-Tsun, 1995, 102-103)

²¹ (PURCELL, 1951, 24)

²² AGI, Filipinas; 74.

Fujian a las costas cercanas de la isla de Luzón acelerada a partir de las dos últimas décadas del siglo XVI, y por otro lado introdujo este intercambio de ámbito regional en una ruta comercial a larga escala, que unía Acapulco con Manila y con las costas de Fujian ²³ y que implicó una nueva puerta de entrada de plata en forma de pesos de plata mexicanos, moneda que -por su carácter acuñado y por tanto adoptable como punto de referencia estable- se convirtió en habitual en los intercambios comerciales chinos hasta finales de la dinastía Qing 清代(1644-1911), substituyendo al uso de la plata sin acuñar.²⁴

China contaba en el siglo XVI con un mercado interno complejo y floreciente, prácticamente autosuficiente, con una manufactura y una agricultura muy desarrolladas y con áreas especializadas que transformaban y comercializaban sus productos por todos los rincones el imperio. Al margen del llamado «sistema tributario» de relaciones exteriores, que cubría bajo el manto de las embajadas tributarias conducidas desde el “departamento de los ritos, libu 礼部 mecanismos comerciales controlados por el estado con los vecinos más próximos (Corea, Vietnam...), China contaba asimismo con una red en pleno proceso de expansión a finales del siglo XVI de intercambios mercantiles marítimos privados -parcialmente controlados y sujetos a tasación-, a través de la cual se importaban un amplio abanico de bienes procedentes del Océano Índico y el Sureste asiático.

En 1615, la Superintendencia de la Marina de Fujian publicó una lista de 115 productos de índole diversa sujetos a tasación. Esta lista fue posteriormente publicada en 1617 en el famoso libro de Zhang Xie 张燮 *Dongxiyang kao*《东西洋考》 (*Informe de los mares del Este y del Oeste*). A través de esta y de otras listas similares podemos llegar a saber las pautas de importación de las últimas décadas del imperio Ming: predominaban los productos relacionados con la farmacopea (cuernos de rinoceronte o de búfalo de agua, nidos de aves, caparazones de tortuga, aloes, aceites de alcanfor, sulfuro...), los productos aromáticos, materiales para la decoración y los acabados en la construcción, tejidos, pieles de animales, maderas nobles y minerales raros, manjares secos, semillas, granos...²⁵

Sin embargo la verdadera significación mercantil de la China de los siglos XVI y XVII a escala internacional tiene que ver con su voracidad de plata mexicana y japonesa. En realidad se puede afirmar que la circulación del

²³ (ROCKSTEIN, 1973)

²⁴ A partir de 1582 la plata se convirtió también en la forma de pago más habitual en los intercambios comerciales entre chinos y portugueses (CHANG T'ien-tse, 1934, 108) Encontramos testimoniado el uso de la plata sin acuñar, valorada según su peso, en la tercera relación que escribió Alonso Sánchez sobre China: "Sirve de moneda, más no acuñada sino por peso" AGI Filipinas 79, 2, 15 Sobre los mecanismos de la circulación de la plata mexicana hacia el mercado chino y las repercusiones de este proceso en el sistema imperial español vid. (FLYNN & GIRALDEZ, 1996, 309-338)

²⁵ (CHANG, 1999, 159-194)

comercio de la plata alrededor del planeta significó el nacimiento de una auténtica economía mundial. Este circuito activaba fuerzas determinantes de mucho de lo que ocurría a escala regional y que solo en una perspectiva global pueden llegar a ser objetivadas y comprendidas.²⁶

Se calcula que entre 1500 y 1800 se produjo en Latinoamérica más del 80% del total de la plata producida a nivel mundial, lo cual representa más de 150.000 toneladas de plata.²⁷ El Galeón de Manila transportaba una cantidad de plata anual que oscila según los años y las fuentes entre el millón y los dos millones de pesos, es decir entre los 25.000 kg y los 50.000 kg. aproximadamente.²⁸ China fue receptora privilegiada de esta plata novohispana. Esta voracidad china de plata tiene su explicación. Durante la primera mitad del siglo XIV el precoz sistema del papel moneda introducido en el imperio chino desde el siglo XI y consolidado por la dinastía mongol de los Yuan entró en crisis: la opción de usar en exclusiva el papel moneda acabó por incentivar la aparición de plata en el mercado negro doméstico y su masiva proyección hacia los ámbitos de Asia interior y marítima, donde la plata era requerida como única moneda viable de intercambio por sus socios comerciales. Durante las primeras décadas de la nueva dinastía Ming (1368-1644) se intentó reproducir el sistema monetario anterior, pero derivándolo hacia un sistema dual, en el que el papel moneda se reservó a las grandes transacciones y las monedas de cobre a las pequeñas. Sin embargo a lo largo del siglo XV se produjo un significativo avance del uso de la plata de procedencia japonesa como sustituto del papel moneda, por su valor real y no meramente nominal. Se usaba la plata por su valor en peso, se trata del llamado “sycee” (en chino habitualmente *wenyings* 纹银, plata fina o pura. El término “sycee” parece derivar de la pronunciación cantonesa de la expresión “seda fina”, una de las formas más conocidas de “sycee” es la del “yuanbao” 元宝

La consolidación definitiva de la plata como moneda valorada por su peso en todos los ámbitos (menos en el pequeño comercio reservado a las piezas de cobre) se produjo durante las últimas décadas del siglo XVI. La unificación de los diferentes impuestos en el llamado «sistema del latigazo único» (*yitiaobianfa* 一条鞭法), constituido por un único impuesto en plata, se generalizó en la década de 1570. La parcial apertura de algunos puertos de Fujian al comercio exterior incentivó el flujo comercial con los dos ámbitos productores de plata: Japón y Nueva España, a través de la intermediación portuguesa en el primer caso y a través del Galeón de Manila en el segundo caso. La plata se convirtió así en la moneda de uso en el comercio interior y exterior, en las embajadas tributarias (una de las principales vías de entrada de plata

²⁶ (FLYNN y GIRALDEZ, 1996, 86)

²⁷ (BARRET, 1990, pp. 237)

²⁸ (MOLOUGHNEY y XIA WEIZHONG, 1997, 178)

japonesa en china eran las embajadas coreanas) y en la recaudación fiscal y el pago a los funcionarios imperiales.

China se convirtió a principios del siglo XVII, como veíamos, en un formidable mercado comercial y una válvula de succión de un ingente flujo de plata que encontraron en las Islas Filipinas una privilegiada plataforma de proyección y en el Galeón de Manila un enlace duradero y sin precedentes. China contaba con alrededor de 150 millones de habitantes a finales del siglo XVI²⁹ y constituía el sistema tributario y comercial mayor del mundo. El control de este comercio con China se convirtió pronto en motivo de fuertes disputas y enfrentamientos entre naciones europeas y comunidades mercantiles asiáticas. Un factor de incentivación a este comercio de la plata eran los beneficios que se generaban con las divergencias en las ratios bimetálicas. A principios del siglo XVII el cambio de oro por plata en la costa China oscilaba entre 1:5.5 y 1:7, en el mismo momento en España la ratio bimetálica entre oro y plata oscilaba entre el 1:12.5 y el 1:14. En definitiva la plata se valoraba doblemente en China que en España en relación al oro. Esta disparidad en las ratios bimetálicas entre China y España acabó convergiendo en 1640, lo cual no significó la paralización de estos flujos de plata: se había ya activado un mercado floreciente y provechoso.³⁰

A la llegada de los españoles, la economía filipina era de subsistencia, basada en métodos tradicionales de cultivo de arroz. Los españoles eran en aquel momento incapaces de desarrollar productivamente a corto plazo ninguna de las riquezas naturales de las islas y todavía se encontraban en un nivel incipiente de interacción comercial con China, ni tan sólo en el aumento de la presión fiscal y laboral sobre los nativos podían los colonizadores rentabilizar plenamente a corto plazo su incursión en las islas.³¹ No tenían ni el oro de México, ni la plata del Perú, ni las sedas de China ni las especias de las Molucas. La tierra aunque fértil no presentaba un modo de explotación agrícola favorable a la inmediata exacción fiscal y a la generación de producción y beneficios excedentes, la población nativa dispersa y esquiva, de muy difícil "reducción" en poblados que facilitasen la tributación y la explotación agraria excedentaria.³² Por otro lado, fracasaban invariablemente todos los intentos de establecer embajadas y misiones en China con el objetivo de fijar una colonia estable castellana en la costa de la provincia del Fujian que dinamizase las relaciones comerciales a la manera del Macao portugués. Fracasó en 1576 el

²⁹ "One may guess that China's population had increased from some 65,000,000 in the fourteenth century to the neighborhood of 150,000,000 by 1600. Even assuming that the southern population had been increasing at the same moderate rate revealed in official figures for the northern population, it may be hazarded that China's population had exceeded 130,000,000 by the turn of the sixteenth century" (HO Ping-ti, 1959: 264)

³⁰ (CHUAN, 1969, 2)

³¹ (COSTA, 1950, 314)

³² (PHELAN, 1967, 10)

principio de acuerdo sobre la concesión de un enclave cercano a entre las autoridades de Fujian y de Manila ante la huida del pirata Lin Feng林風, conocido como Limahon en fuentes hispanas, y el cambio de talante del gobernador sinófilo Guido de Lavezaris y su sucesor sinófobo Francisco de Sande, y fracasó en 1598 a causa de las maniobras portuguesas el establecimiento en el enclave cantones del El Pinal que había conseguido establecer Juan Zamudio.³³

En este marco de escaso margen comercial y fiscal, la potenciación de la interacción comercial con las comunidades mercantiles exteriores que se acercaban a las islas Filipinas se reveló la vía primordial de supervivencia y de relativa rentabilización colonial para los españoles de Filipinas que desembocaría en la rápida consolidación de la ruta marítima comercial del Galeón de Manila y que crearía la dualidad característica del modelo colonial filipino, con el progresivo control del territorio insular de explotación agrícola por parte de las órdenes religiosas por un lado, y con el florecimiento de la metrópolis mercantil de Manila, abocada al comercio de la ruta del Galeón y convertida en una ciudad china con una élite dirigente castellana por el otro. La agudización de la crisis entre misioneros y encomenderos acerca del trato a los indígenas y del esclavismo, sumada a la crisis de abastecimiento y de encarecimiento de precios que soportó Manila durante los primeros años de la década de los años ochenta del siglo XVI, actuó asimismo como impulso al comercio con los chinos de Manila. El protagonismo mercantil, artesanal y menestral de las comunidades chinas significaron la marginación de los naturales de las islas Filipinas, que quedaron excluidos de los sectores más rentables y del dinamismo de la vida comercial manilense.³⁴

Desde inicios de la década de 1580 la comunidad china de Filipinas creció de forma exponencial y se convirtió en elemento fundamental de la vida cotidiana y del sustento de Manila. En 1581 el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa decidió concentrar a los Sangleys en una alcaicería, mercado de la seda, zona, llamada a partir de entonces el Parián de Manila. Dos años más tarde, el 30 de enero de 1583, el primer Parián de Manila ardió con rapidez, al ser sus edificaciones de nipa, madera y caña. En su Carta-Relación de las cosas de la China y de los chinos del Parián de Manila, enviada al Rey Felipe II por Fr. Domingo de Salazar, O. P, primer obispo de Filipinas. Desde Manila, á 24 de junio, de 1590, escribe el obispo dominico:

“estaban estos sangleyes derramados entre los españoles, sin tener lugar cierto donde viviesen, hasta que don Gonzalo Ronquillo les señaló lugar donde viviesen, a manera de alcaicería, que acá llamamos Parián, de

³³ (MORGA, 1997, 145-155)

³⁴ (FELIX, 1966, 65)

quatro quartos grandes; aquí se hicieron muchas tiendas, y comenzó á ser la contratación mayor y venir más sangleyes a esta çiudad.”³⁵

El mismo gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa fijó al año siguiente un almojarifazgo, un impuesto del 3% sobre las mercancías que comerciaban los Sangleyes. Así lo comunica en carta al Rey Felipe II del 16 de junio del 1582:

“Por otras (cartas) tengo avisado (a V.M.) de la imposición de tres por ciento que hize de almozarifazgo assi en la entrada como en la salida de las mercaderias de los españoles y chinos y doze pesos de flete por tonelada: lo uno y lo otro es bien moderado respecto de las grandes ganancias que tienen, y assi por esto como por las instrucciones que el adelantado Legazpi truxo, se manda cobrar á cinco por ciento á los desta tierra y á siete á los mercaderes de Mexico. Vuestra Magestad proveerá.”³⁶

Esta carga impositiva fue fuertemente criticada por el Obispo Domingo de Salazar, que la consideraba gravosa en exceso, del mismo modo que destacaba la poca disposición a aceptar la reclusión en el recinto cerrado del Parián, así como los altos precios de los alquileres que el Cabildo les imponía:

“el año pasado y este les mandaron pagar tres por çiento, de lo qual se les a seguido muchos agravios: el primero, que los mandaron recoger a todos á una casa çerrada que se hiço ogaño, á donde fueron muy contra su voluntad, y allí les haçían pagar las tiendas en más suvidos preçios que fuera de allí les costavan, y les pusieron un alcayde con authoridad de justiçia para les poder castigar.”³⁷

Dejando de lado el papel fundamental de los sangleyes en la activación de Manila como “entrepôt”, como puerto de enlace entre la costa china y mexicana a través del comerciô del Galón de Manila, conocido también como la “nao de la China”, la frecuentación de juncos chinos y el crecimiento del contingente migratorio aportó aquellos abastecimientos básicos para la subsistencia de una colonia fronteriza, escasamente poblada de españoles y azorosamente socorrida desde Nueva España, con la llegada anual de un Galeón, que en ocasiones se perdía o no podía regresar, a causa de las tempestades, los naufragios o del hostigamiento holandés... Los chinos no tardaron en convertirse en pieza clave y dominante de la artesanía, el

³⁵ (RETANA, 1897)

³⁶ AGI Filipinas, 67,6,6

³⁷ Relación de las cosas de las Filipinas hecha por Fray Domingo de Salazar, Primer obispo de dichas islas (RETANA, 1897, III, 1-45)

abastecimiento y el pequeño comercio. Los chinos se encargaban del calzado, la carpintería, el suministro alimentario cotidiano etc. A esta significación menestral hay que añadirle el valor fiscal que se derivaba de sus licencias de radicación, el peso merchante que grababa sus naves³⁸ las cargas diversas a sus transacciones comerciales, al alquiler de sus comercios y viviendas,³⁹ y demás servicios del Cabildo que ejercían, como la panaderías o carnicerías, así como las cargas fiscales a sus transacciones comerciales. La hacienda municipal del cabildo de Manila dependía de forma determinante de estos ingresos, así como la administración del gobernador.

Los chinos de Filipinas fueron bien pronto designados en las fuentes españolas como “sangleys” o “sangleyes”. La interpretación del término parece dirigirse a la de la expresión china de *shanglai* 商来, "los venidos a comerciar" o bien al término *sengli*, que significa comercio en el dialecto fujianés *minnanhua* 闽南话. También se ha apuntado la posibilidad de que la etimología del término derive de la expresión china *changlai*, 常来 es decir "los que vienen con frecuencia".⁴⁰ El Gobernador de Filipinas Francisco de Sande proporciona en una carta fechada el 7 de junio de 1576 una interpretación plausible en esta línea, contemporánea a los hechos:

"...por todas estas yslas los llaman sangleyes, ques nombre como quen dize gente que va y viene, por la costumbre que tienen de yr y venir cada año a estas yslas a contratar."⁴¹

El proceso migratorio de los sangleys pronto superó las dimensiones deseadas por las autoridades filipinas.⁴² Se fijó en 6.000 la cifra ajustada y deseable de chinos en el Parián, sin embargo desde inicios de la última década del siglo XVI está fue una cifra largamente superada. Se combinaba la presión migratoria con el extraordinario negocio de los oidores que vendían las licencias.⁴³ Este crecimiento acelerado de la emigración conducirá a los intentos de limitación -expulsión de los *sangleys* de Manila del año 1596 documentada en la carta a Felipe II de Antonio de Morga fechada el 6 de julio de 1596, que se puede contemplar como uno de los motivos que reposan en la base de la rebelión de la colonia china de Manila y posterior sangrienta represión de

³⁸ AGI Filipinas 339, tomo 1, 51-52

³⁹ (ALVA, 1997, 239)

⁴⁰ (CH'EN Ching-Ho, 1968, 36-37), (SCHURTZ, 1939, 93-94)

⁴¹ AGI Filipinas 6 (RODRIGUEZ, 1865-88, XIV, 407)

⁴² Este crecimiento acelerado de la emigración conducirá a los intentos de limitación -expulsión de los *sangleys* de Manila del año 1596 documentada en la carta a Felipe II de Antonio de Morga fechada el 6 de julio de 1596 (BLAIR & ROBERTSON, 1973, IX: 266) que culminarían en la revuelta de la colonia china de Manila y posterior sangrienta represión de 1603.

⁴³ (MORGA, 1997, xix)

1603.⁴⁴ Ni siquiera la reiteración de las sucesivas “limpiezas étnicas” en las que los españoles de Manila ejecutaron en total a una cuantas decenas largas de miles de chinos a los largo del siglo XVII, como respuesta a rebeliones, indicios de conspiración, consiguieron frenar el flujo migratorio, que rebrotaba y se reproducía enseguida, a los pocos años o incluso meses de cada exterminio.

En 1589 para la venta de los productos llegados en los juncos de China se estableció el sistema de la Pancada, que consistía en la compra de las mercancías que traían los juncos chinos por lotes. Los grandes lotes eran tasados por agentes del gobernador antes de que las mercancías fuesen desembarcadas. Se imponían de este modo unos precios obligados de conjunto a la carga aportada. Este sistema provocó grandes polémicas entre religiosos y mandatarios seculares, que en algunos casos llegaron a ser excomulgados por aplicar esta medida, considerada por los religiosos como muy perjudicial para los sangleyes. Sin embargo, este sistema de restricción a la libre negociación mercantil de los precios duró menos de siete años. En 1596, se reporta ya como ha sido sustituido por un sistema de Feria, en el que los comerciantes chinos exponían y vendían en sus naves o en las tiendas del Parián sus mercancías.⁴⁵

Al margen de las imposiciones fiscales y las regulaciones mercantiles desfavorables a los intereses de los comerciantes chinos, pronto empezaron a surgir tensiones en relación a aspectos relacionados con sus costumbres y formas de vida. El Obispo Domingo de Salazar impuso que se cambiase el nombre y se cortase el pelo a los conversos, imposición esta última que fue rechazada por el gobernador:

"Le he dicho al obispo que esto no es un rito religioso sino una costumbre, como tenemos nosotros la costumbre de llevar el pelo corto, no debería hacérselo cortar"⁴⁶

Reiterando el recurrente conflicto entre poderes religiosos y civiles, el año 1592. el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas ordenó levantar acta de un auto que apareció fijado en tiempos de la fiesta del año nuevo chino en las puertas de la iglesia de Santo Domingo, firmado por Fray Cristóbal de Salvatierra, sobre la representación de comedias de los Chinos. El auto prohibía las representaciones y ritos festivos del ciclo ceremonial anual chino, por considerarlas portadoras de significación religiosa contraria a la fe católica:

“En la ciudad de Manila á catorce días del mes de febrero de 1592 años fray Cristóbal de Salvatierra, juez provisor de los naturales y sangleyes de

⁴⁴ (BLAIR & ROBERTSON, 1973, IX: 266)

⁴⁵ (SCHURZ, 1992, 102)

⁴⁶ AGI Filipinas 34 y (BLAIR & ROBERTSON, 1973, VI, 306)

estas islas, habiendo visto la información supraescrita y por cuanto de ella consta como en todas las comedias que hacen los chinos van mezcladas sus supersticiones é idolatrías principalmente en las que hacen para celebrar sus fiestas anuales como lo son estos días de ahora en los cuales, aunque en las comedias sean historias, siempre son oferta y hacimiento de gracias ó peticiones que hacen á sus dioses, y esto mismo contienen las que hacen cuando acaban de llegar á algún puerto que las hacen por hacimiento de gracias por haber llegado a salvamento, los cuales ofrecimientos hacen a sus ídolos, todo lo cual es en grande escándalo de los nuevos cristianos y en daño y perjuicio de nuestra santa fe católica y ley evangélica, dijo que debía de mandar y mandó que ningún sangley de cualquier estado ó condición que sea no haga ni represente ni mande hacer ni representar comedia alguna en todas estas islas, en pueblos donde hubiere cristianos so pena de doscientos azotes y servicio personal a donde les fuere señalado por tiempo de un año ó hasta que hubiere navíos á donde serán embarcados y desterrados de estas islas para siempre jamás como gente extraña que viene a sembrar idolatrías y supersticiones en tierra de cristianos y so pena de veinte pesos a cada uno y perdidos los vestidos y aderezos con que las hacen”⁴⁷

Vemos en esta prohibición de las festividades del año nuevo y demás manifestaciones rituales un exponente del reiterado intento de eliminar la visibilidad en Manila de los rasgos culturales chinos. Se encuentra en el Archivo General de la Nación de México, en la sección Inquisición (Volumen 759) un largo e interesante documento en lengua china que abunda en este capítulo. Se trata de un almanaque adivinatorio, con indicaciones de acciones y hechos fastos y nefastos según la fecha etc. Su conservación en la sección de Inquisición es suficientemente ilustrativa por si sola. La datación del almanaque corresponde al séptimo año del reinado del emperador Shunzhi 順治, de la dinastía Qing, es decir en 1651.

Las tensiones más fuertes que generaron las primeras acciones de rebeldía en el Parián de Manila surgieron en relación al reclutamiento más o menos forzoso de sangleys en las naves destinadas a las diversas campañas de “pacificación” de las Islas Filipinas. En 1582 hubo ya un acto puntual de rebeldía sangley en una nave. En 1593 un contingente de 250 chinos embarcado en la expedición que pretendía recuperar la plaza de Ternate en las Islas Malucas se alzó en plena navegación, mató al Gobernador Gómez Pérez Dasmariñas y huyó hacia la costa de Cochinchina.⁴⁸

Los recurrentes alzamientos de protesta y posteriores represiones fulminantes y exterminadoras, con miles o decenas de miles de sangleys muertos en cada caso, responden a circunstancias históricas precisas. En todos

⁴⁷ AGI Filipinas 6

⁴⁸ (MORGA, 1997, 83-89)

los casos el desequilibrio demográfico es determinante en la tensión que explota en forma de violencia destructiva: el reducido núcleo de unos cuantos centenares de españoles armados y custodiados en la ciudad intramuros se sienten permanentemente amenazados por la populosa y floreciente comunidad china de la que viven en todos los sentidos y que les supera más que largamente en número. A lo largo del siglo XVII el Parián y poblaciones próximas en las que residen chinos, como es el caso de Tondo, alcanzan cifras que se sitúan alrededor de los 30.000 chinos.

En algunos casos podemos hablar de rebeliones que surgen por causas endógenas. La segregación racial, el toque de queda, las restricciones al retorno a China o las restricciones al asentamiento en otros lugares de Filipinas, el recelo y el abuso fiscal, mercantil o judicial reiterado, los intentos de expulsión masiva, los favores fiscales a los conversos, las ofensivas normativas tendentes a la quimérica cristianización e hispanización de una comunidad dúctil e irreductible, siempre leal al lazo familiar y en conexión con su núcleo originario, son todos estos factores de tensión latente a tener en cuenta.⁴⁹

En otro orden de cosas hay que recordar que Manila no era un núcleo aislado, y que todo lo que acontecía en la región influía poderosamente. De este modo algunas de las rebeliones de los sangleys del siglo XVII tuvieron como pretexto y desencadenante inmediato algún acontecimiento relacionado con sucesos procedentes de China. Este es el caso de la primera rebelión de 1603, que se produjo tras la visita de una nave imperial china a Manila, con el resultado de un gran nerviosismo y miedo de invasión. En el caso de la segunda gran rebelión sangley de 1639 surgió ante la pretensión del gobernador Hurtado de Corcuera de que los sangleys del Parián se viesan obligados a cultivar arroz en las inmediaciones de Manila. Los sangleys, que pagaban caros alquileres por sus viviendas, talleres y comercios del Parián, se negaron a obedecer y estalló la violencia. La tercera rebelión de 1662 volvía a estallar como reflejo de tensiones exteriores: Zheng Chenggong 郑成功, Koxinga en las fuentes españolas, envió al padre Victorio Riccio con una carta en la que exigía tributo y sometimiento. El gobernador Sabiniano Manrique de Lara intentó expulsar a los moradores del Parián. Estalló la rebelión y la consiguiente represión exterminadora. La muerte de Zheng Chenggong dejó sin efecto las amenazas. La cuarta rebelión de 1668 parece ser motivada por diversos factores concurrentes: el cambio dinástico chino y la derrota de las resistencias de los leales a los Ming provocaron la llegada a Manila de inmigrantes de nuevo cuño: ya no artesanos, comerciantes o campesinos, sino merodeadores y bandidos que desestabilizaron el precario equilibrio de la convivencia sino-española en Manila.

⁴⁹ (FELIX, 1966, 53-66)

Es interesante contemplar la interacción sino-española de Manila en perspectiva comparativa en relación a la relación sino-holandesa de Batavia, en Java, y de Zeelandia, en Taiwán. La colaboración entre las autoridades de la VOC (*Verenigde Oostindische Compagnie*, Compañía Holandesa de las Indias Orientales) y las comunidades chinas de Batavia no fueron idílicas pero estuvieron desprovistas de la dramática tensión durante sus primeros 120 años de desarrollo: los chinos vivían dentro de la ciudad amurallada, se respetó su idiosincrasia y se estableció un nexo de colaboración privilegiada entre los dirigentes holandeses y las elites ricas de esta comunidad, se dejó margen al autogobierno de la comunidad china. Todo ello redundó en una convivencia donde las imposiciones religiosas y culturales y los abusos legales y mercantiles nunca llegaron a las proporciones del caso manilense. Sin embargo, la transformación de la colonia holandesa de Batavia desde su inicial dominante mercantil hacia un progresivo desarrollo de sistemas de plantación agraria, acabó despertando las tensiones de orden social que desencadenaron también en 1740 una singular pero importante rebelión de los chinos de Batavia, reprimida con una masacre de proporciones similares a las de Manila.⁵⁰

No es esta una historia de buenos y malos sino la historia de un desencuentro de etnocentrismos, de lógicas ucrónicas y anacrónicas y prejuicios que todos querríamos que estuviesen hoy ya felizmente olvidados, aunque no es el caso. Es también esta Manila del XVI y XVII ejemplo de ciudad plural, multicultural pero no intercultural. Y es el Galeón de Manila ejemplo de intenso comercio con China sin producir un paralelo flujo de intercambio cultural o social (algo que bien podría volver a estar sucediendo)

Es también esta la historia de un equilibrio inestable y sorprendente: cada vez que los españoles exterminaban a millares a los integrantes del Parián de Manila se producían tres hechos reveladores: en primer lugar los españoles que habían visto en los sangleys un peligro tan grave que solo su desaparición completa aseguraba la pervivencia, no tardaban en hacer todo lo posible por reproducir la repoblación masiva del Parián, en segundo lugar, efectivamente, no tardaba el Parián en repoblarse con comerciantes e inmigrantes chinos dispuestos a correr el riesgo de protagonizar la próxima masacre. Este es un dato indicador de hasta qué punto la presión migratoria en Fujian y el atractivo mercantil de Manila eran potentes. Finalmente, a pesar de que las autoridades chinas tuvieron cumplida noticia de estas masacres de los sangleys de Manila –y así lo atestiguan sus fuentes históricas, parcas y sucintas en la referencia a estos asuntos, pero informadas de lo esencial –, en ningún caso tomaron iniciativa alguna para vengarlos o intervenir en forma alguna.

⁵⁰ (BLUSSE, 1987, 96-97)

BIBLIOGRAFÍA

- ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. Manila, *Vida municipal en Manila. (Siglos XVI-XVII)*. Universidad de Córdoba, 1997.
- BLAIR, Emma Helen y ROBERTSON, James Alexander, *The Philippine islands, 1493-1898*. Rizal: Cachos Hermanos, Mandaluyong, 1973.
- BLUSSE, Hohan Leonard, *Strange Company. Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*. Amsterdam, 1987.
- BOXER, C. R., *Notes on Chinese abroad in the Late Ming and Early Manchu Periods compiled from contemporary european sources, 1500-1570*. *T'ien HSLA Monthly*, IX, 1939, pp. 447-468.
- CDIU, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de Ultramar*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1886-1932.
- CHAO Zhongchen 晁中辰 *Mingdai haijing yu haiwai maoyi*《明代海禁与海外贸易》Pekin 北京 Renmin chubanshe 人民出版社, 2005.
- CHANG Pin-tsun, *Chinese Maritime Trade: The case of Sixteenth-Century Fu-chien (Fukien)*. Princeton: UMI Dissertation Services, 1983.
- CHANG Pin-Tsun, "The First Chinese Diaspora in Southeast Asia in the Fifteenth Century." *The Global Opportunity*. Ed. Felipe Fernandez Arnedo. Aldershot: Variorum, 1995.
- CHANG T'ien-tse, *Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644. A synthesis of Portuguese and Chinese sources*. Leiden, 1934.
- CH'EN Ching-Ho, *The Chinese Community in the sixteenth century Philippines*. Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies, 1968.
- COLIN, Francisco, (ed.) Pablo PASTELLS, *Labor Evangélica de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas por el P. Francisco Colín de la misma Compañía*. Barcelona: Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1904
- COSTA, Horacio de la, "Church and state in the Philippines during the administration of Bishop Salazar, 1581-1594." *The Hispanic American Historical Review* XXX, 1950, pp.: 314-335.
- CURTIN, Philip, *Cross-Cultural Trade in World History*. Cambridge Univ Press, (1984)
- COBO, Juan, *Rico espejo del buen corazón (Beng Sim Po Cam)*. *El Mingxin Baojian de Fan Liben traducido por Juan Cobo hacia 1590, en edición de Manel Ollé*. Barcelona: Ediciones Península, 1997.
- FERNANDEZ DE NAVARRETE, *Colección de Documentos y Manuscritos compilados por ____*. Madrid: Museo Naval, 1946.
- FELIX, A., JR. (Ed.), *The Chinese in the Philippines*. Manila: Solidaridad Publishing House, 1966.
- FITZGERALD, C.P., *The Southern Expansion of the Chinese People*. Bangkok: White Lotus, 1972.

- FLYNN, Dennis O., y GIRALDEZ, Arturo, "China and the Spanish Empire." *Revista de Historia Economica* .2 (1996): 309-339.
- HALL, Kenneth R., *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- HORSLEY, M. W., *Sangley: The Formation of Anti-Chinese Feeling in the Philippines - A Cultural Study of the Stereotypes of Prejudice*. Unpublished PHD Dissertation. Available from University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, Columbia University, 1950.
- HIDALGO NUCHERA, Patricio, *Los primeros de Filipinas*. Madrid: Miraguano Ediciones- Ediciones Polifemo, 1995.
- MORGA, Antonio de, *Sucesos de las Islas Filipinas*, Edición de Patricio Hidalgo con notas de José Rizal y Wenceslao E. Retana. Madrid: Polifemo, 1997.
- OLLE, Manel, "Del *Mingxin Baojian* de Fan Liben al *Beng Sim Po Cam* de Juan Cobo". En Juan Cobo, *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón*. Barcelona: Editorial Península. 7-15, 1998.
- OLLE, Manel, *La empresa de China. De la Armada invencible al Galeón de Manila*. Barcelona Acanilado, 2002.
- PASTELLS, Pablo, TORRES Y LANZAS y NAVAS DEL VALLE, *Historia General de Filipinas. Catalogo de los documentos relativos a las islas filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*. Barcelona, 1925-1936. 9 vols.
- PHELAN, John Leddy, *The Hispanization of the Philippines. Spanish aims and Filipino Responses 1565-1700*. Madison, Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1967.
- PTAK, Roderich, "The Northern Trade Route to the Spice Islands: South China Sea - Sulu Zone - North Moluccas, (14th to early 16th century)." *Archipel* 43 (1992): 27-56.
- PURCELL, Victor, *The Chinese in Southeast Asia*. London: Oxford University Press, 1951.
- REID, Anthony (ed.), *Southeast Asia in the Early Modern Era. Trade, Power and Relief*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- RETANA, W.E, *Archivo del Bibliófilo Filipino: recopilación de documentos históricos, científicos, literarios y políticos y estudios bibliográficos*. 5 vols. Madrid: Imprenta de la viuda de Minuesa de los Ríos, 1897.
- ROCKSTEIN, Edward D., "Maritime Trade and Japanese Pirates: Chinese and Korean Responses in Ming Times." *Asian Pacific Quarterly of Cultural and Social Affairs* 5.2 (1973).
- RODRIGUEZ, Isacio, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*. Manila: Ediciones Estudio Agustiniiano, 1965-
- SCHURTZ, William Lytle, *El galeón de Manila*. Trad.. Pedro Ortiz Armengol. Leoncio Cabrera ed. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1992.

ZHAO RUGUA, *Chau Ju-kua: his work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chi translated from the Chinese and annotated by Friedrich Hirth*. Taipei: Chengwen, 1967.

PARTE I

LENGUA, LITERATURA Y TRADUCCIÓN

Sección I

Lengua

CAPÍTULO 3. LA LINGÜÍSTICA NO TIENE QUIEN LE ESCRIBA O 10 AÑOS DE SOLEDAD⁵¹

CONDICIONES PARA LA INVESTIGACIÓN EN LINGÜÍSTICA CHINA EN ESPAÑA: HISTORIA RECIENTE Y PERSPECTIVAS

Sara Rovira Esteva

Universitat Autònoma de Barcelona

Cuando el Dr. Ciruela me comunicó a mediados de junio que se iba a celebrar este 1^{er} Foro Español de Investigación sobre Asia Pacífico (FEIAP) en Granada yo me encontraba en Taiwan disfrutando de un semestre sabático de investigación. Lo primero que pensé fue que la iniciativa me parecía estupenda y muy oportuna; lo segundo que por la premura de las fechas no me daría tiempo a presentar nada. Sin embargo, él insistió en que lo importante era participar, conocernos todos y poner en común nuestro trabajo pasado, presente y futuro. Así, pues, en esta presentación me propongo hacer un repaso de las dificultades que entraña la investigación en lingüística china en España a través de mi propia experiencia, cuyo punto de partida situó en el año 1996, cuando regresé de mi estancia de estudios en la República Popular China con el convencimiento y la ilusión de que me iba a dedicar al estudio de la lengua china el resto de mi vida (y de la próxima, si se diera el caso).

Cuando, una vez licenciada, decidí continuar mi formación en el mundo de la investigación no encontré el curso de doctorado que buscaba, ese que debía llenar los huecos de mi formación como licenciada en Traducción e Interpretación y prepararme para convertirme en una investigadora en algún tema relacionado con China. La lengua era lo que más me atraía pero en ese momento tampoco tenía muy claro lo que quería hacer. Escogí el doctorado en Teoría de la Traducción un poco por eliminación, puesto que entendí que era más cercano a mi formación y, a la vez, el menos alejado de mis intereses. Las carencias las he subsanado (y voy subsanando) yo sola. Este vacío en la oferta, que supongo que habrán experimentado también otros colegas y que cada uno ha solucionado como ha podido, afortunadamente va a llenarse en parte a partir del curso que viene con una especialidad de investigación en Asia Oriental contemporánea dentro del “Máster en Traducción e Interpretación y Estudios Interculturales” de la UAB. Así pues, en estos diez años algo hemos avanzado.⁵²

La decisión de escoger el campo de la lingüística aplicada, concretamente el de los medidores (o mal llamados clasificadores) chinos como

⁵¹ Quiero dar las gracias a mis colegas Helena Casas, Artur Lozano y Joaquín Beltrán por sus comentarios a una primera versión de este texto.

⁵² Cabe decir que este avance no hubiera sido posible sin que previamente se hubiera implantado la licenciatura de segundo ciclo en Estudios de Asia Oriental.

objeto de mi tesis doctoral la tomé sola. No se debió ni a una planificación de las necesidades de investigación en el campo de la lingüística china, ni a la previsión de que iba a ser un tema viable teniendo en cuenta los recursos que me ofrecía la universidad española en ese momento, sino que fue fruto de una elección personal, meditada pero desinformada. Simplemente, los medidores me atraían y llevaba tiempo observándolos y anotándolos con la paciencia del entomólogo. No me he arrepentido pero me he sentido muy sola. Soledad que en ningún caso tiene que ver con el trabajo de mi directora, a quien quiero agradecer su inestimable ayuda, sino a la falta de unas condiciones mínimas para investigar que voy a explicar a continuación.

Al ponerme manos a la obra me di cuenta de que en nuestras bibliotecas prácticamente no había nada de lingüística china. Gramáticas, libros de texto, diccionarios y poca cosa más. Todos útiles y necesarios para los estudiantes de grado pero totalmente insuficientes para alguien que se proponía hacer una investigación doctoral. Si no hubiera recibido una beca conjunta de la EACS y la Fundación Chiang Ching-Kuo con el objetivo de realizar una estancia de una semana en París para recoger bibliografía en la Biblioteca del Departamento de Lingüística de la Universidad París VII, no habría podido ni empezar y supongo no me habría quedado más remedio que cambiar de tema. Posteriormente, pude ampliar aún más la búsqueda de referencias bibliográficas durante un verano en Pekín gracias a la financiación del viaje por parte de un proyecto de investigación del MEC.⁵³ Alguien me podría decir que la falta de fuentes en España, al fin y al cabo, no fue un escollo insalvable pero yo creo que lo puede ser, que el viajar para recabar información para una tesis, desgraciadamente no está al alcance de todos. Y puede que haya quien ni siquiera se lo plantee al ver el panorama.

Siento decir que esta situación ha mejorado muy poco. En la UAB (y que yo sepa en el resto de universidades españolas) apenas estamos suscritos a revistas de lengua o lingüística china o de traducción del chino. ¿Cómo se puede llevar a cabo una investigación mínimamente seria si no se tiene acceso a lo que están haciendo tus colegas en el resto del mundo y si para conseguir un artículo tienes que esperar semanas a que el servicio de préstamo interbibliotecario te lo haga llegar (y, dicho sea de paso, te lo cobre a precio de oro)? Aunque me parece un aspecto urgente y muy básico, de momento soy pesimista en este sentido. Precisamente por la soledad de la que hablaba antes. ¿Es rentable la suscripción a una revista académica que sólo consultarán dos o tres personas en todo el país? Económicamente está claro que no, pero académicamente quizás sí sea una buena inversión a medio plazo. Yo lo veo como el pez que se muerde la cola... sólo hace falta ver el número de tesis

⁵³ El proyecto se titulaba “Los problemas de transferencia intercultural entre culturas muy lejanas en el espacio y el tiempo” (1999-2002), cuyo investigador principal fue S. Golden.

leídas en España sobre lingüística china para darse cuenta de que la situación no está para tirar cohetes, pero volveré a este tema un poco más adelante.

Digo que soy pesimista porque, a parte de la evidente falta de suscripciones a revistas que publiquen artículos de lingüística china, la adquisición de libros en este campo es también problemática. En este caso no se debe a cuestiones económicas sino de otra índole. Según mi propia experiencia, los libros chinos que pido a la biblioteca no se adquieren sistemáticamente. La respuesta oficial de la bibliotecaria encargada de gestionar las peticiones de los profesores es que la distribuidora con la que trabajan no tiene estos libros. Después de varios años insistiendo, he llegado a la conclusión de que, básicamente, la distribuidora de libros de la UAB ¡no distribuye libros en chino! Es decir, en la biblioteca de la UAB en la práctica no se adquieren libros en chino a partir de las peticiones del profesorado, sino que la mayor parte o han sido comprados o regalados directamente por el profesorado o bien son fruto de donaciones institucionales. Aún cuando estas donaciones pueden ser a veces mínimamente supervisadas a partir de un catálogo que provee la institución donante, las obras ofrecidas no suelen ser interesantes desde el punto de vista de la investigación, en general, ni relevantes para la lingüística, en particular. La situación es ridícula e impropia de una institución como la UAB y, puesto que me parece un aspecto también muy urgente y básico para fomentar y garantizar la calidad de la investigación, no cejaré en el empeño de conseguir dar un vuelco a esta situación, aunque estoy convencida de que sería más fácil y rápido si hubiera una masa crítica.

Dicho sea de paso, otra cuestión de tipo administrativo que plantean las adquisiciones bibliográficas es la catalogación de las obras en lengua china. Las transcripciones de los créditos han sido hechas esporádicamente por estudiantes en prácticas, pero en un momento dado se detectó que el nivel de errores era demasiado alto. Para asegurar la calidad del trabajo (si no después es imposible encontrar los libros en el catálogo), la transcripción ha acabado recayendo en el profesorado de chino. Esto también podría solucionarse con una pequeña inversión de dinero para que un profesional cualificado pudiera realizar ese trabajo puntualmente.

De 1986 al 2006 se han leído en España unas treinta tesis doctorales más o menos relacionadas con la lingüística china (ver tabla 5).⁵⁴ En estos veinte años toca cómo máximo a una tesis y media por año, aunque la distribución es muy irregular, con alguna laguna importante y muy pocas tesis leídas hasta el año 1993. El año 2001 aparece como el más prolífico (con un

⁵⁴ La lista se ha elaborado a partir de los datos obtenidos de la base de datos TESEO (<http://www.mcu.es/TESEO/teseo.html>) que han sido completados y corregidos a partir de informaciones proporcionadas por colegas. La palabra clave que ha originado resultados más satisfactorios ha sido “chino” o “lengua china”. Puede que se me haya pasado por alto alguna tesis, por lo que agradeceré cualquier aportación al respecto.

total de 6 tesis leídas) y un ritmo de 1,7 tesis anuales de media desde 1993. Así, pues, parece que la tendencia es al crecimiento sostenido, lo cual es positivo. Sin embargo, debemos tener en cuenta que los criterios de inclusión han sido más bien laxos con el fin de poder contar con un número suficiente de tesis con el que poder trabajar, por esto encontramos enfoques y marcos metodológicos tan distintos (e incluso asociados a diferentes disciplinas) como la lingüística contrastiva, la teoría literaria, la literatura comparada, el análisis de traducciones, el análisis del discurso, la historia de la lingüística, etc. Sea como fuere, es difícil encasillar estas tesis en un área determinada, puesto que muchas están a caballo entre diferentes disciplinas. Llama la atención que de las veintisiete tesis sólo once estén escritas por españoles, el resto están hechas por ciudadanos chinos o taiwaneses, la mayoría de los cuales tenía una formación previa en filología hispánica en su país y ha venido a España a realizar su tesis doctoral. Por consiguiente, hay que tener en cuenta que ni sus estudios predoctorales ni sus intereses de investigación se sitúan necesariamente dentro de los estudios de Asia Oriental. La lista la encabeza la Universidad Complutense de Madrid, con ocho tesis leídas, seguida de la Universidad Autónoma de Barcelona con seis, la Universidad de Granada y la Universidad de Barcelona con tres, la Universidad Autónoma de Madrid con dos y cierra la lista la Universidad Rovira i Virgili con una. Destacan Amparo Hurtado, Consuelo Marco y Pedro San Ginés con más tesis dirigidas (tres, dos y tres, respectivamente).

Para un análisis cualitativo de estas tesis habría que consultarlas directamente, cosa que se puede hacer en el caso de las tesis incluidas en el Servei de Tesis Doctorals en Xarxa (TDX) que digitaliza las tesis leídas a partir de 1999 en varias universidades españolas.⁵⁵

En cuanto a las tesis que están inscritas o en curso, es más difícil conseguir información al respecto. Sé de primera mano que hay por lo menos tres más que podrían situarse en el campo de la lingüística china (siempre entendida en un sentido amplio) que están en preparación en la Universidad Autónoma de Barcelona.⁵⁶ Por otra parte, supongo que los Departamentos que han pedido la Mención de Calidad para sus cursos de doctorado habrán tenido

⁵⁵ Universitat de Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat Politècnica de Catalunya, Universitat Pompeu Fabra, Universitat de Girona, Universitat de Lleida, Universitat Rovira i Virgili, y Universitat Oberta de Catalunya. Posteriormente, se han incorporado la Universitat Jaume I (julio 2002), la Universitat de les Illes Balears (diciembre 2002), la Universitat de València (abril 2003), la Universitat Ramon Llull (octubre 2004), la Universidad de Cantabria (marzo 2005), la Universidad de Murcia (julio 2005) y la Universidade da Coruña (abril 2006).

⁵⁶ Se trata de “La determinación en chino y en español. Estudio comparativo” de Li Si-Yue (codirigida por J.C. Rubio y S. Rovira), “Una aproximación hacia la didáctica de la traducción del español al chino: el caso de Taiwán” de Lilia Wu (codirigida por A. Beeby y S. Rovira) y “Una aproximación didáctica al verbo chino” de Helena Casas (dirigida por S. Rovira).

que recoger de sus egresados la información relativa a las publicaciones derivadas de las tesis allí defendidas en los últimos 5 años. Sería interesante tener acceso a esa información por lo que a lingüística china se refiere. También nos consta que se realiza un número considerable de trabajos de investigación doctorales y de postgrado que podrían ser de interés para el área pero la información está dispersa y es de muy difícil acceso.⁵⁷

Aunque no es específico de la investigación en lingüística, está también el problema de la visibilidad. ¿En qué lengua debemos escribir? ¿En un artículo donde analizo algunos problemas de traducción del chino al catalán de una obra de la literatura popular, he tenido que hacerlo en inglés porque escribir en chino, catalán o castellano me penaliza, ya que la mayoría de las revistas que tienen más impacto requieren los manuscritos en inglés. La calidad de la actividad investigadora se asocia, pues, a la lengua de publicación. En este sentido todos sufrimos por igual encontrarnos en la periferia del discurso científico dominante.

Otra cuestión es, una vez nos ponemos a escribir en inglés, ¿dónde publicamos? Los que estamos empezando nuestra carrera académica vemos nuestro futuro profesional condicionado por la evaluación externa de nuestro trabajo, prácticamente reducido a los puntos que reciban nuestras publicaciones. Con este fin, desde el año 2000, los investigadores españoles tenemos a nuestra disposición una propuesta hecha por el DURSI (Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya)⁵⁸ y, más recientemente, el IN-RECS (Índice de Impacto de las Revistas Españolas de Ciencias Sociales),⁵⁹ creada por un equipo de investigadores del Departamento de Biblioteconomía y Documentación de la Universidad de Granada, que ha recibido financiación del Ministerio de Educación y Ciencia.

Ambas pretenden crear unos índices de referencia o baremos propios para la evaluación de la producción científica en España que supere las carencias y los sesgos del conocido índice del Institute for Scientific Information (ISI) estadounidense que, en palabras de Tapiador (2004), “pese a sus pretensiones de internacionalidad (...) sólo puede ser considerado como un índice regional, (...) con el grave defecto añadido de que se trata de un índice privado”.

El grupo de investigadores del IN-RECS también detecta y denuncia un triple sesgo (temático, geográfico y lingüístico) en las bases de datos del ISI. En primer lugar, un sesgo a favor de la ciencia básica, en general, y hacia

⁵⁷ Nos consta, por ejemplo, que en el marco del “Máster de formación de profesorado de español como lengua extranjera” de la Universidad de Barcelona se han escrito algunas tesis de lingüística contrastiva.

⁵⁸ http://www10.gencat.net/dursi/ca/re/aval_rec_sist_pc05_llistes.htm

⁵⁹ <http://ec3.ugr.es/in-recs/>

disciplinas como la Física, la Química, las Matemáticas, la Biología, la Farmacología y las Ciencias Médicas, en particular, que se encuentran ampliamente cubiertas en detrimento de las áreas aplicadas y tecnológicas y de las ciencias sociales y humanas, que están infrarepresentadas; en segundo lugar, sesgo a favor de la ciencia producida en los países anglosajones y, en tercer lugar, sesgo a favor de las publicaciones en lengua inglesa (Delgado et al 2005).

Estas dos iniciativas son encomiables porque son un esfuerzo para llenar un vacío e intentar buscar un sistema de evaluación más justo para los investigadores españoles, pero siguen mostrando sesgos. Por ejemplo, la base de datos de IN-RECS sólo prevé cubrir las áreas de Educación, Antropología, Biblioteconomía y Documentación, Geografía, Ciencia política y de la Administración, Sociología, Comunicación, Psicología, Economía y Urbanismo. Por su parte, en la propuesta del DURSI, dentro del ámbito de la filología no aparece la filología china como área de conocimiento. Tampoco en las áreas de teoría de la literatura y de la literatura comparada, ni en la de traducción e interpretación, ni en la de didáctica de la lengua y la literatura aparece ninguna revista del campo de los estudios chinos. Esto a pesar de que en España hace más de dos décadas que se enseña la lengua china y la traducción del chino en el ámbito universitario.

En la propuesta (Lista CARHUS) del DURSI, bajo la etiqueta “Pluridisciplinario” encontramos el *Journal of Chinese Linguistics* (valorada con una C)⁶⁰ y *Chinese Education and Society* (valorada con una D), revista que publica traducciones de artículos sobre educación y sociedad chinas aparecidos en revistas chinas). Así, pues, tal como vemos en la tabla siguiente, las dos únicas revistas mínimamente relacionadas con la lengua china caen en un cajón de sastre. Además, en el segundo caso (*Chinese Education and Society*) ni siquiera es adecuada para publicar trabajos de lingüística.

Tabla 1: Revistas de interés para el área que aparecen en la lista CARHUS del DURSI		
<i>Journal of Chinese Linguistics</i>	Pluridisciplinario	C
<i>Chinese Education and Society</i>	Pluridisciplinario	D

⁶⁰ Urbano (2003) ofrece la siguiente descripción de los cuatro niveles: NIVEL A. Revista de ámbito internacional, del máximo nivel de calidad dentro de su disciplina, situada en los índices internacionales con los coeficientes de impacto más altos. NIVEL B. Este nivel tiene en cuenta dos tipos de revista: 1. Revista de ámbito internacional, situada en los índices internacionales con un coeficiente de impacto inferior a las del grupo A; 2. Revista no indexada del máximo nivel de calidad dentro de su ámbito, de alcance internacional, con un sistema de evaluación de originales riguroso y con un comité científico internacional. NIVEL C. Revista de buen nivel de calidad dentro de su ámbito, con un sistema de evaluación de originales riguroso. NIVEL D. Revistas que publican contribuciones de buen nivel pero que no tienen un sistema riguroso de evaluación de originales.

En otras listas distintas colgadas también en la página web del DURSI donde las revistas están ordenadas alfabéticamente y con puntuación numérica, aparece alguna revista más que podríamos considerar afín a nuestros intereses de investigación: *Journal of Chinese Studies / American Journal of Chinese Studies*, *Chinese Literature*, *Renditions: A Chinese - English Translation Magazine*, *Journal of Modern Literature in Chinese*, *Chinese University Education Journal* y *Fanyi Xuebao / Journal of Translation Studies*. Así pues, la lista completa se recoge en la tabla 2:⁶¹

Tabla 2: Lista completa de revistas de interés para el área que aparecen en la web del DURSI		
Título de la publicación	Área según el DURSI	ICDS 62
<i>Journal of Chinese Linguistics</i>	Multidisciplinario (filología)	8,6
<i>Journal of Chinese Studies / American Journal of Chinese Studies</i>	Multidisciplinario (filología)	4,2
<i>Chinese Literature</i>	Tª de la literatura y literatura comparada	4,7
<i>Renditions: A Chinese - English Translation Magazine</i>	Tª de la literatura y literatura comparada	4,4
<i>Journal of Modern Literature in Chinese</i>	Tª de la literatura y literatura comparada	3,7
<i>Chinese Education and Society</i>	Multidisciplinario (pedagogía)	10,3
<i>Chinese University Education Journal</i>	Multidisciplinario (pedagogía)	4,8
<i>Fanyi Xuebao / Journal of Translation Studies</i>	Traducción e Interpretación	3,9

Aunque suman un total de ocho, si analizamos su adecuación a nuestro tipo de investigación, nos encontramos que la lista se reduce, tal como se ilustra en la tabla 3:

Tabla 3: Adecuación de las revistas de la propuesta del DURSI para publicar		
Título de la publicación	Área según el DURSI	ICDS
<i>Chinese Education and Society</i>	NO adecuada	10,3

⁶¹ Según Urbano (2003) el sistema determina los siguientes intervalos de puntuación para los trabajos publicados en cada uno de los niveles: nivel A, 8-6,5 puntos; nivel B, 6,5-5 puntos; nivel C, 5-2,5 puntos; y nivel D, 2-0 puntos. Sin embargo, en nuestro caso estos valores no se corresponden.

⁶² ICDS: Índice compuesto de difusión secundaria. Ver Urbano (2003) para una explicación de cómo se ha elaborado este índice.

<i>Journal of Chinese Linguistics</i> (en chino) ⁶³	Adecuada	8,6
Chinese University Education Journal	NO adecuada	4,8
<i>Chinese Literature</i> ⁶⁴	Adecuada	4,7
<i>Renditions: A Chinese - English Translation Magazine</i>	NO adecuada	4,4
<i>Journal of Chinese Studies / American Journal of Chinese Studies</i> ⁶⁵	Adecuada (pero muy general)	4,2
<i>Fanyi Xuebao / Journal of Translation Studies</i> ⁶⁶	Adecuada	3,9
<i>Journal of Modern Literature in Chinese</i> ⁶⁷ (en inglés y chino)	Adecuada (pero ¿aún se publica?)	3,7

En las explicaciones sobre la metodología usada en la propuesta del DURSI, se explica que dentro de cada gran ámbito se han considerado, siempre que ha sido posible, las áreas de conocimiento universitarias que se consideran vinculadas, por lo que la inexistencia de la licenciatura en Estudios de Asia Oriental en el momento de elaborar el trabajo podría explicar su ausencia, a pesar de que el área de conocimiento sí existía. Es de esperar que con la implantación y consolidación de estos estudios, así como cierta presión por parte de los departamentos y grupos de investigación implicados, esta tendencia a omitir sistemáticamente todo lo relacionado con Asia Oriental en las listas para la evaluación de la producción científica se vaya enderezando.

A continuación vemos una lista propia de revistas potencialmente interesantes (sin pretensión de ser exhaustiva) para publicar en nuestro campo, algunas de las cuales ya pasamos a la dirección del Departamento de Traducción e Interpretación de la UAB para que propusiera incluirlas en las listas del DURSI. Aunque no sabemos cuál va a ser el resultado, por lo menos se ha intentado y está en sus manos hacer justicia incluyéndolas o hacer caso omiso y perpetuar este agravio comparativo:

Tabla 4: Propuesta propia de revistas que se deberían de incluir en la web del DURSI

Lingüística y didáctica de la lengua china:

*Cahiers de Linguistique Asie Orientale*⁶⁸

63 <http://socrates.berkeley.edu/~jcl2/>

64 Suponemos que se refiere a: Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)

65 <http://www.cuny.cuny.edu/aacs/ajcs.htm>

66 http://www.chineseupress.com/asp/JournalList_ch.asp?CatID=1&Lang=C&JournalID=4

67 <http://www.ln.edu.hk/elt/info/frame03.htm>

Contemporary Chinese Linguistics (en chino) Journal of Chinese and Oriental Languages Information Processing Society (Communications COLIPS) ⁶⁹ Journal of Chinese Language Teacher's Association (JCLTA) (en chino e inglés; hay que estar asociado para publicar) ⁷⁰ Journal of East Asian Linguistics ⁷¹ Newsletter of the International Association of Chinese Linguistics 世界汉语教学 (Shijie hanyu jiaoxue) ⁷² 学汉语 (Xue hanyu) ⁷³ 语文学习 (Yuwen xuexi) ⁷⁴ 语言教学与研究 (Yuyan jiaoxue yu yanjiu) ⁷⁵ 语言文字应用 (Yuyan wenzi yingyong) 语言研究 (Yuyan yanjiu) ⁷⁶ 語文文字應用 (Yuwen wenzi yingyong) ⁷⁷ 中国语文 / Chinese Language ⁷⁸ 中国语文研究 (Zhongguo yuwen yanjiu) ⁷⁹
Traducción e Interpretación:
翻譯季刊 (Fanyi jikan) / Translation Quarterly 上海科技翻譯 (Shanghai keji fanyi) 外語與翻譯 (Waiyu yu fanyi) 語文與翻譯 / Language and Translation ⁸⁰ (ATI, chino e inglés) 中国翻译 / Chinese Translators Journal (ATC, chino e inglés) ⁸¹ 中国科技翻译 / Chinese Science & Technology Translators Journal ⁸²
Literatura:
Modern Chinese Literature and Culture ⁸³

En definitiva, nos encontramos con que aquellas revistas que son más representativas y relevantes en nuestro campo, tienen una puntuación muy baja

68 <http://crlao.chess.fr/document.php?id=253>

69 <http://www.colips.org/cgi-bin/journal/paper.exe>

70 <http://clta.osu.edu/jclta.htm>

71 <http://www.fas.harvard.edu/~lingdept/jcal/>

72 <http://sjhy.chinajournal.net.cn>

73 <http://www.blcu.edu.cn/hyxy/zazhi/default.asp>

74 <http://www.ewen.cc/qikan/qikans.asp?pindao=CCG>

75 http://www.blcu.edu.cn/yys/3_mag_1/3_1_magazine1.asp

76 <http://www.people.fas.harvard.edu/~whu/China/yyyj.html>

77 <http://www.china-language.gov.cn/jgsz/content3.asp>

78 <http://Zgyw.Myrice.Com>

79 <http://www.yys.ac.cn/publish.asp>

80 <http://admin.chinajournal.net.cn/model03/index.asp?rwbh='YYFY'> y <http://yyyfy.periodicals.net.cn/gyjs.asp?ID=2427297>

81 http://www.tac-online.org.cn/hkgzfy/node_1742.htm y <http://zgyf.chinajournal.net.cn>

82 <http://kjfy.chinajournal.net.cn/>

83 <http://mclc.osu.edu/jou/mclc.htm>

en las listas o, en la mayoría de los casos ¡ni siquiera aparecen! Según se manifiesta en la web del DURSI, las listas CARHUS son un documento de trabajo, una herramienta abierta a modificaciones hasta el año 2008. Las universidades y las instituciones científicas pueden presentar sus propuestas de mejora con el objetivo de conseguir una lista de revistas en humanidades y ciencias sociales consensuada que resulte cada vez más útil. Sin embargo, las propuestas de modificación o incorporaciones a las listas deben ser avaladas por un número significativo de investigadores, como mínimo de dos universidades diferentes, y deben contar con el visto bueno de sus respectivos vicerrectores de investigación. De modo que la falta de investigadores en el área de la lingüística puede representar, una vez más, un escollo difícil de superar.

Tal como denuncia Tapiador (2004), “el uso del ISI CI para la evaluación de la actividad científica en los países europeos de tradición mediterránea, Asia, África y en Latinoamérica introduce un sesgo cultural, que debiera ser contestado por parte de la comunidad científica en su conjunto, y especialmente desde las direcciones de política científica” pero mientras tanto, “científicos españoles nos veremos obligados a publicar en aquellas revistas que más rentabilidad ofrezcan aunque con ello se perjudique al sistema de investigación nacional”. Mi propia experiencia corrobora esta afirmación y me ha enseñado que el escribir (o hacer ciencia) en mi(s) lengua(s) por una cuestión de principios y de política científica personalmente no me ha reportado ningún beneficio, sino que más bien ha aumentado mi incomunicación y soledad. En este sentido, quiero mencionar una anécdota referente a la invisibilidad relacionada con la publicación sobre lingüística china en español. Tiempo después de haberme doctorado, descubrí por casualidad que la Dra. Consuelo Marco tiene varios artículos publicados sobre distintos aspectos de lingüística china en las revistas *Lingüística Española Actual* (LEA) y *Español Actual*. Me parece paradójico y una lástima que no se hayan podido publicar en revistas más adecuadas, ya que de este modo lo poco que se publica es casi imposible de encontrar, incluso haciendo búsquedas sistemáticas.

Sin embargo, la incomunicación de la que hablo no se limita a una circunstancia personal que, al fin y al cabo, puedo sobrellevar o tratar de superar. Mucho más desalentadora es la incomunicación que he observado a diferentes niveles. Por una parte, la incomunicación intercultural o entre los distintos discursos académicos, concretamente, entre el mundo académico occidental y el mundo académico chino y taiwanés. Si repasamos las referencias bibliográficas de la mayoría de artículos científicos publicados en inglés vemos que, a excepción de algunas obras de autores “clásicos” (Lü Shuxiang, Ma Zhen, Lü Jianming, Zhu Dexi, etc.), las citas a lingüistas que escriben y publican en China en chino aparecen con cuentagotas. A la inversa, la situación es parecida.

Por otra parte, da la sensación de que, en general, el profesorado de lengua no está al día de lo que se publica en la literatura especializada sobre innovación en la didáctica de la lengua china, es decir, de que prácticamente no hay comunicación entre la investigación que se hace y el estamento docente, como si fueran dos mundos independientes. Hablo tanto desde el recuerdo que tengo como alumna como a partir de la información que he podido recabar como profesora visitante del programa Erasmus en Venecia, Sheffield y el conocimiento que tengo de un buen número de libros de texto y gramáticas para extranjeros. Desde mi punto de vista, el interés del estudio lingüístico recae precisamente en su aplicabilidad, es decir, en su potencial para explicar fenómenos o procesos difíciles de comprender sin un estudio sistemático y, a la vez, en su vocación de cambio y mejora del *status quo*. Por eso, mi tesis sobre los medidores chinos, además de una descripción de la categoría gramatical desde el punto de vista morfológico y sintáctico, también pretendía incidir en aspectos prácticos como su didáctica y traducción.

En tercer lugar, está la falta de comunicación entre los académicos españoles dedicados al estudio de Asia Oriental. Ha sido a través de iniciativas personales de “terceros”, como el libro de Idoia Arbillaga⁸⁴ o informes como el de José Ramón Álvarez (profesor de la Universidad Católica Fu Jen, Taiwan) sobre la situación de la sinología en España⁸⁵ que nos hemos enterado de lo que estaban haciendo algunos de nuestros colegas repartidos por el territorio español.

En su trabajo, José Ramón Álvarez cita a las siguientes personas como investigadores en el campo de la lingüística y lexicografía chinos: Fernando Mateos, José Ramón Álvarez, Manuel Bayo, Zhou Minkang, Antonio López, Rafael E. Solá, Consuelo Marco, Sara Rovira y Pedro Ceinos, los tres primeros habiendo desarrollado su actividad en Taiwan.⁸⁶ Hay que felicitar y agradecer trabajos como estos que pretenden sistematizar la información, a pesar de que, al partir de proyectos individuales, a veces carecen de la capacidad de abarcarlo todo y de no dejarse nada ni a nadie. Por esto celebro la iniciativa de hacer este foro y felicito a los organizadores por la idea. Esperemos que el deseo de institucionalizarlo y de mantenerlo vivo a través de su página web sirva para subsanar en parte la falta de información y comunicación que hemos sufrido hasta ahora.

En más de una ocasión, al quejarme de esta soledad que he mencionado, alguien me ha dicho que si investigo en un campo donde

84 Arbillaga, Idoia. (2003). *La literatura china traducida en España*. Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante.

85 Álvarez, José Ramon. (2005). “*西班牙漢學的現況*”. Research on the Current Situation of Sinological Studies according to the Six Departments of the College of Foreign Languages and Literatures at Fu Jen Catholic University: The Current Situation of Sinology in Spain, Great Britain and Germany. Zbigniew Wesolowski (editor). FuJen University, College of Foreign Languages, Taipei. [Informe interno]. Está prevista su publicación (revisada) en castellano en la revista *Encuentros en Catay* (2006).

86 Hay que decir que no todas las obras allí citadas tienen la misma validez académica.

prácticamente no hay nadie más y está todo por hacer, tanto mejor para mí, puedo investigar lo que me plazca sin que nadie me critique. Pero para mí esta soledad no es buena. Yo personalmente necesito compartir, la crítica constructiva te ayuda a mejorar, a ver con más perspectiva tu trabajo y a relativizar tus posiciones. Cuando leo libros o artículos académicos y veo la lista de personas a quienes se les agradece haber hecho comentarios el borrador inicial, pienso en la suerte que tienen al tener colegas que han mostrado interés por su trabajo y se han tomado la molestia de leérselo. Mi sensación es que en España tampoco hay este tipo de relación entre colegas. Las razones no las sé pero las intuyo. Me imagino que los grupos de investigación son el marco idóneo para subsanar parcialmente esta situación. Tengo expectativas esperanzadas, pues, en este sentido.

Otra de mis preocupaciones relacionadas con la evaluación externa de nuestro trabajo es saber cómo puede una persona encargada de la evaluación de la actividad investigadora o *referee* de una revista académica valorar si tu trabajo representa o no una aportación al progreso real del conocimiento si no pertenece a esa área de conocimiento. En traducción, por ejemplo, a menudo sucede que los evaluadores son profesionales de otras disciplinas, sobre todo procedentes de la filología, con las que hay una rivalidad ancestral y cierta incompreensión mutua.

Esta falta de profesionales de referencia en el área de Estudios de Asia Oriental se ha hecho patente también a la hora de sortear las comisiones evaluadoras para las plazas de habilitación de titular de universidad en el área de Estudios de Asia Oriental. En la primera y última convocatoria hasta el momento (2005), el tribunal evaluador cuenta con un solo miembro, Taciana Fisach, perteneciente a esta área, puesto que ella es la única profesora titular de todo el Estado español con esta adscripción. El resto de miembros son todos de lingüística general. Yo creo que esta situación sería fácilmente reversible si una parte del profesorado español que centra su investigación en el área de Estudios de Asia Oriental efectuara un cambio de área.⁸⁷

Finalmente, un obstáculo más con el que me he encontrado como investigadora en lingüística china tiene que ver con mi perfil más bien interdisciplinario. Combinando lengua y traducción, por ejemplo, o trabajando en la lengua aplicada en general, sientes cierta incompreensión en el seno de los foros internacionales de lingüistas. Sin embargo, en los escenarios más interdisciplinarios, hay tal heterogeneidad de propuestas que enseguida te das cuenta de que el público conoce poco o nada tu especialidad. Esto no sé si tiene fácil solución y probablemente sea un problema intrínseco a la interdisciplinariedad.

⁸⁷ Esto parece que es bastante fácil de hacer cuando las dos áreas pertenecen al mismo departamento.

A pesar de todo lo que he dicho, tengo motivos para la esperanza. Aunque no están centrados en la lingüística china en particular, los dos grupos de investigación emergentes en la UAB relacionados con Asia Oriental que voy a mencionar a continuación, por lo menos le ofrecen algunas oportunidades que le habían sido negadas hasta ahora:

- INTER-ASIA (Interculturalidad de Asia Oriental en la era de la globalización: Aspectos lingüístico-literarios y socio-políticos), grupo interdisciplinario, de momento formado por profesores y doctorandos del Departamento de Traducción e Interpretación de la UAB, pero con sesiones abiertas también a otros investigadores.⁸⁸
- Grupo de profesores vinculados al “Máster de Traducción profesional chino-español” también del Departamento de Traducción e Interpretación de la UAB. En tanto que máster con vocación profesionalizadora, tiene la particularidad de incluir tanto profesorado del departamento como profesionales de solvencia contrastada en este ámbito. La idea del grupo de investigación surgió de la necesidad de dar más profundidad y visibilidad a una actividad docente que en los dos años que llevamos ha resultado ser todo un éxito. Aprovechando, pues, que habíamos reunido a un interesante grupo de profesionales con trayectorias y formaciones diferentes pero con el denominador común de la traducción, nos pareció conveniente ir más allá y aunar esfuerzos para dar un empuje a la investigación en el campo de la traducción chino-español. Entre las iniciativas que queremos poner en marcha hay una serie de publicaciones conjuntas y una sección específica sobre la traducción chino-español en el congreso que el Departamento celebra cada dos o tres años (el próximo será en noviembre del 2007).

Otro síntoma de que las cosas podrían estar cambiando es la novedad de la introducción en la oferta académica para el curso 2006-2007 de un nuevo Máster en Traducción, Interpretación y Estudios Interculturales, que incluye entre una de sus cuatro ramas una especialización en investigación sobre Asia Oriental contemporánea. Para contrarrestar la tendencia en el mundo de la investigación a un discurso académico que gira alrededor de la producción científica estadounidense, entre otras cosas se ha incluido un taller de lectura de textos académicos en lengua china y japonesa. Aunque es previsible que el nivel de lengua de algunos alumnos sea insuficiente para leer con fluidez este tipo de textos, lo que se pretende precisamente es guiarlos y animarlos, primero, a perder el miedo, y, segundo, a coger el hábito. De esta forma, podemos aspirar a que las nuevas generaciones de investigadores sí se formen a partir de discursos académicos multinacionales y multiculturales.

⁸⁸ En este mismo Foro el grupo ha presentado una ponencia colectiva con el objetivo de hacer una presentación más detallada de los objetivos del grupo.

En resumen, parece que la lingüística china está de capa caída, no tiene quien le escriba o le escriben muy poco. En el último congreso de la Asociación Europea de Estudios Chinos (EACS) celebrado este agosto en Eslovaquia la sección de lingüística parece que ha sido de las que han tenido menos ponentes. No será porque esté todo hecho, al contrario, estoy convencida de que en lingüística hay aún mucho por hacer y el campo de posibilidades y su interés crece aún más si nos centramos en cuestiones de lingüística contrastiva con el español.

De todo se aprende y estoy convencida de que todas las adversidades que he descrito en esta presentación me han permitido y permiten madurar académicamente por lo que, sin duda, la experiencia que me dan estos diez años de investigación en solitario no serán en vano. Por lo menos, los investigadores más jóvenes que empiecen sus tesis a partir de ahora y que me pidan consejo, ya no tan estarán tan solos. Esta ponencia no tiene el ánimo de ser una crítica contra nadie, sino una mera reflexión sobre una experiencia personal que ahora con la perspectiva de los años me veo capaz de analizar y la he escrito con la esperanza de que pueda contribuir a tomar conciencia y ayudar a cambiar las cosas.

Como ya he dicho, mi compañera en este viaje ha sido la soledad, diez años de soledad se me han hecho muy largos, por lo que antes de llegar a los cien he decidido cambiar de estrategia y ampliar mis líneas de investigación. No ha sido porque la lengua no me guste, porque me encanta, ni porque se me hayan acabado las ideas, porque me sobran, ni porque sea un ámbito sin interés para la sociedad, porque cada vez más gente en España quiere aprender chino. La razón principal es porque me he sentido sola. Me imagino que al igual que yo, otros colegas de otros ámbitos también se habrán sentido solos y, al igual que yo, puede que decidan ampliar sus intereses de investigación. Ojalá eso les lleve a pasarse a la lingüística porque, como dice el dicho catalán, “com més serem més riurem”. Así pues, esto no es la crónica de una muerte anunciada sino la historia de una mutación reversible.

No querría terminar esta presentación sin hacer algunas propuestas de actuación que podrían paliar parcialmente algunas de las carencias que he experimentado a lo largo de estos años. Por una parte, se podría mejorar el acceso a la información digitalizando todas las tesis relacionadas con Asia Oriental, elaborando una base de datos que incluyera las tesis y trabajos de investigación leídos y en curso, haciendo una lista de las revistas a las que están suscritas las universidades españolas y de los artículos publicados por los profesores de nuestro país, un fondo bibliográfico sobre estudios de Asia Oriental, etc. Por otra parte, se podría poner en marcha una lista de distribución electrónica para todos aquellos que trabajan o investigan en el área y que permitiría, por ejemplo, agilizar la comunicación entre nosotros para hacer frente común a la hora de realizar propuestas de incorporación de nuevas

revistas en listas como las del DURSI, Finalmente, si los profesores que trabajan en el ámbito de los Estudios de Asia Oriental efectuaran un cambio de área de conocimiento en el seno de sus departamentos estaríamos mejor representados y nuestros intereses mejor defendidos.

BIBLIOGRAFÍA

DELGADO LÓPEZ-COZAR, E. y otros. (2005). INRECS: Índice de impacto de las revistas españolas de ciencias sociales. *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, 10(574), <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-574.htm>>. [ISSN 1138-9796]. (9 de julio de 2006).

DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES (DICSH) UPV/EHU. (2005). *Informe sobre revistas en ciencias sociales y humanidades por campos CNAI*.

<http://blpa00.bl.ehu.es/dicsh/Revistas_CSH/Informe_revistas_csh.050316b.pdf> (13/07/2006).

TAPIADOR, F. J. (2004). Sobre el inglés y la promoción internacional de las ciencias sociales españolas. *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona*, IX (505). <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-505.htm>> (14/07/2006).

URBANO SALIDO, CRISTÓBAL. (2003). Avaluació de revistes i avaluació de la recerca en humanitats i ciències socials a Cataunya : aproximació a un problema. *BiD: textos universitaris de biblioteconomia i documentació*, 10. <http://www2.ub.es/bid/consulta_articulos.php?fichero=10urbano.htm> (26-07-2006).

Tabla 5: Tesis leídas en España relacionadas con la lengua china⁸⁹				
Título	Autor/a	Año	Universidad	Director/a
LA ENSEÑANZA DE LAS LENGUAS MODERNAS EN LA CHINA CONTINENTAL ⁹⁰	ROSUA, MERCEDES	1977	COMPLUTENSE DE MADRID	LORENZO, EMILIO
LA CATEGORIA DE ASPECTO VERBAL Y SU MANIFESTACION EN LA LENGUA CHINA	MARCO, CONSUELO	1987	COMPLUTENSE DE MADRID	BOSQUE, IGNACIO
COMPARACION SOBRE EXPRESIONES PROVERBIALES DE CHINO Y ESPAÑOL	HU SUN PING SHIH	1988	COMPLUTENSE DE MADRID	NO CONSTA
SEMANTICA CONTRASTIVA DE LOS CAMPOS LEXICOS EN ESPAÑOL Y EN CHINO	TU TUNG MEN	1992	COMPLUTENSE DE MADRID	SALVADOR, GREGORIO
HACIA UNA POETICA DE LA LITERATURA CHINA CLASICA "EL CORAZON DE LA LITERATURA Y EL CINCELADO DE DRAGONES"	RELINQUE, ALICIA	1993	GRANADA	SAN GINES, PEDRO
ESTUDIO TEÓRICO Y EMPÍRICO SOBRE LA INTERLINGUA	HAN WONG-DUG	1993	COMPLUTENSE DE MADRID	¿?

⁸⁹ Las tesis marcadas con un asterisco no constaban en la base de datos Teseo en el momento de escribir este artículo.

⁹⁰ Por la descripción que tenemos en la ficha en la base de datos Teseo, este trabajo no puede considerarse propiamente una tesis sobre lingüística china, sin embargo, por distintos motivos he considerado interesante incluirla aquí.

Y EL ANÁLISIS DE LOS ERRORES*				
UN ANÁLISIS EMPÍRICO DE LA ESTABILIZACIÓN /FOSILIZACIÓN: LA INCORPORACIÓN Y LA AUTO-CORRECCIÓN EN UNOS SUJETOS CHINOS*	LIN YUEHONG	1994	BARCELONA	¿?
ESTUDIO COMPARATIVO DEL CHINO Y EL CASTELLANO EN LOS ASPECTOS LINGÜÍSTICOS Y CULTURALES	ZHOU MINKANG	1995	AUTONOMA DE BARCELONA	HURTADO, AMPARO
CORRESPONDENCIA Y FALTA DE CORRESPONDENCIA DE LAS PERIFRASIS VERBALES ESPAÑOLAS EN LAS TRADUCCIONES ENTRE EL CHINO Y EL ESPAÑOL	CUI PING	1995	AUTONOMA DE MADRID	MARCOS, FRANCISCO
LA TRADUCCION DEL CHINO MODERNO: BASES TEORICAS Y DIFICULTADES CONTRASTIVAS	RAMIREZ, LAUREANO	1996	AUTONOMA DE BARCELONA	HURTADO, AMPARO
ESTRATEGIAS DE COMUNICACIÓN RELATIVAS A LA INTERLINGUA DE LOS HABLANTES CHINOS AL	LIANG WENFEN	1996	BARCELONA	¿?

UTILIZAR ESPAÑOL*				
HISTORIA DE LA LINGÜÍSTICA CHINA	CIRUELA, JUAN JOSE	1998	GRANADA	SAN GINES, PEDRO
ADQUISICIÓN DE LA ENTONACIÓN ESPAÑOLA POR PARTE DE LOS HABLANTES NATIVOS DE CHINO	CORTÉS, MAXIMIANO	1998	BARCELONA	¿?
CONTRASTE DE LENGUAJES PERIODÍSTICOS DE EL PAÍS DE ESPAÑA Y THE PEOPLE'S DAILY DE LA REPÚBLICA POPULAR CHINA	LU XIAOWZI	2001	COMPLUTENSE DE MADRID	DELGADO, INMACULADA
LA TRADUCCIÓN DE LA LITERATURA DEL CHINO AL ESPAÑOL: UN RELATO DE GAN BAO	GARCÍA NOBLEJAS GABRIEL	2001	OVIEDO	NÚÑEZ, RAFAEL RELINQUE, ALICIA
LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL Y EL PAPEL DE LA TRADUCCIÓN EN EL PERIODO DE LA NUEVA CULTURA EN CHINA	MARTÍN, JOSE JAVIER	2001	GRANADA	SAN GINES, PEDRO
LA FORMACIÓN DE PALABRAS EN CHINO Y EN ESPAÑOL	HER WAN-I	2001	COMPLUTENSE DE MADRID	MARCO, CONSUELO

CLAVES TEXTUALES Y CONTEXTUALES PARA LA COMPRESIÓN DE LA POESÍA DE WANG WEI	GONZÁLEZ, PILAR	2001	AUTONOMA DE MADRID	FISAC, FACIANA
LA TRADUCCIÓN CASTELLANA DEL LIBRO CHINO BENG SIM PO CAM/ESPEJO RICO DEL CLARO CORAZÓN, REALIZADA POR JUAN COBO C. 1590. ESTUDIO CRÍTICO Y BIO-BIBLIOGRÁFICO	LIU LIU LI-MEI	2001	COMPLUTENSE DE MADRID	DÍAZ, FERNANDO
LA NEGACIÓN EN CHINO Y EN ESPAÑOL	WANG CARLOS HO-YEN	2002	COMPLUTENSE DE MADRID	MARCO, CONSUELO
EL PAPER DELS MESURADORS XINESOS EN LA PRAGMÁTICA DEL TEXT	ROVIRA, SARA	2002	AUTONOMA DE BARCELONA	PRESAS, M. LLUÏSA
INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LAS ARTES DEL ESPECTÁCULO EN CHINA	GARCIA-BORRÓN, MARIA DOLORS	2003	ROVIRA I VIRGILI	SALVAT, RICARD
LA INFLUENCIA LITERARIA Y EL IMPACTO CULTURAL DE LAS TRADUCCIONES DE LIN SHU (1852-1924) EN LA CHINA DE	TAI YU-FEN	2003	AUTONOMA DE BARCELONA	RAMÍREZ, LAUREANO

FINALES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX				
EL ANGLICISMO EN EL LÉXICO CHINO MANDARÍN Y EN EL LÉXICO ESPAÑOL: SU INCIDENCIA EN LA ENSEÑANZA-APRENDIZAJE DE ESPAÑOL COMO LENGUA EXTRANJERA	LAN WEN CHUN	2004	COMPLUTENSE DE MADRID	SANCHEZ, JESUS
ESTUDIO DESDE UNA PERSPECTIVA LINGÜÍSTICA Y SOCIOCULTURAL PARA LA TRADUCCIÓN DE MARCAS COMERCIALES A LA LENGUA CHINA	HUANG TSUI-LING	2005	AUTONOMA DE BARCELONA	GOLDEN, SEÁN
EMBODYING TRANSLATION IN MODERN AND CONTEMPORARY CHINESE LITERATURE (1908-1934 AND 1979-1999): A METHODOLOGICAL USE OF THE CONCEPTION OF TRANSLATION AS A SITE*	PRADO, CARLES	2005	AUTONOMA DE BARCELONA	GOLDEN, SEÁN
LA TRADUCCIÓN DE LOS	KU MENG-HSUAN	2006	AUTONOMA DE	HURTADO, AMPARO

ELEMENTOS LINGÜÍSTICO- CULTURALES (CHINO- ESPAÑOL). ESTUDIO DE “SUEÑO EN LAS ESTANCIAS ROJAS”*			BARCELONA	
--	--	--	-----------	--

CAPÍTULO 4. ANÁLISIS DEL DISCURSO: DISCURSO DEL EMPERADOR HIROHITO CON MOTIVO DE LA RENDICIÓN DE JAPÓN DE LA GUERRA DEL PACÍFICO

Raquel Rubio Martín

Universidad de Tokio, Japón

1. MARCO TEÓRICO: ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO (ACD)

El ACD se encuadra en el marco teórico del Análisis del Discurso, teoría que otorga al discurso la dimensión de práctica social. En el ACD se explota esta vertiente social del uso del lenguaje, profundizando en las relaciones sociales e ideológicas que se establecen entre el texto y el contexto. El discurso se concibe como un concepto tridimensional: discurso como práctica textual, como práctica discursiva y como práctica social; operando en tres niveles de interpretación: *micro*, *meso* y *macro*⁹¹. El discurso como práctica textual profundiza en la descripción de la forma y significado del texto, así como en el conjunto de elementos lingüísticos que le dotan de cohesión y conexión. Opera en el nivel *micro*. El discurso como práctica discursiva se centra en la producción e interpretación del texto de acuerdo a la competencia comunicativa y el conocimiento del mundo de los participantes. Opera en el nivel *meso*. Por último, el discurso como práctica social corresponde a las situaciones y estructuras relacionadas con el orden social y cultural y, al mismo tiempo, se distingue de otro tipo de acción social porque no sólo permite realizar la acción social sino que, además, la representa. Incide sobre las acciones sociales bien cuestionándolas, bien reforzándolas, operando en lo que sería el nivel *macro*. Este nivel engloba a los anteriores, ya que en él se relacionan los mecanismos discursivos y lingüísticos detectados previamente y su trascendencia global en el conjunto sociocultural. Por consiguiente, descubrir estos mecanismos y evaluar su alcance será el objetivo principal del ACD, que establece dos campos de investigación para el análisis: el orden social de los discursos y la construcción discursiva de representaciones sociales.

Para el estudio del orden social del discurso se tiene en cuenta el poder que genera éste sobre quienes lo producen por su capacidad para crear opiniones o reforzar ciertas ideologías, en definitiva, crear ciertas imágenes que tienen trascendencia social. Es necesario, por tanto, considerar los agentes y circunstancias que intervienen en la producción, recepción y circulación de los discursos, con el fin de que estos se adecuen a propósitos concretos. Las estrategias atribuidas en este sentido son las de legitimación o deslegitimación de la fuente productora.

⁹¹ Esta concepción tridimensional del discurso corresponde a Fairclough, N. (1995).

Respecto a la construcción de las representaciones discursivas, atendiendo a la propuesta de Wodak, R. (2000), se considera que a cada una de las acciones discursivas les acompaña una estrategia de acción con un fin, por eso los estudios se han centrado en los siguientes aspectos: La construcción de las representaciones de los actores sociales, estudio centrado en las formas de designación, estrategias de nominación, referencia, categorización. El estudio de los atributos y acciones que se les designa, estrategia predicativa de asignación de papeles temáticos, procesos de polarización. La recontextualización de las prácticas sociales en términos de otras prácticas, la argumentación para persuadir, conseguir un comportamiento, construir una determinada representación, estrategias de argumentación, fuentes de topoi. Y la legitimación de las representaciones sociales, estrategias de legitimación de los acontecimientos, los actores y del propio discurso.

2. CONTEXTUALIZACIÓN DEL CASO DE ESTUDIO

El material seleccionado para nuestro análisis es el discurso de redición, pronunciado por el Emperador Hirohito el día 15 de agosto de 1945, con motivo de la retirada de Japón de la Segunda Guerra Mundial (1941-1945). Este discurso no sólo significó el final de la guerra sino el final de toda una época: el sistema político instaurado en la época Meiji y la apertura a un nuevo sistema político y social. Por ello, para poder evaluar su trascendencia social, es necesario perfilar el contexto: tanto sociopolítico, como situacional, como lingüístico en el que se haya inmerso.

2.1 CONTEXTO HISTÓRICO: RELACIONADO CON LA SITUACIÓN SOCIO-POLÍTICA

El 26 de julio los países aliados: EE.UU., Gran Bretaña, China y Rusia ante la actitud de no retirada de la guerra de Japón firmaron la Declaración de Postdam, documento en el que se exigía la rendición de Japón o, en su defecto, la destrucción del país. Sin embargo, el gobierno japonés, preocupado por el fin del *kokutai*⁹², la figura del Emperador, y lo que esto supondría para la identidad de los ciudadanos, rehusó aceptarla. Este hecho ocasionó que EE.UU. acelerase sus preparativos para usar la bomba atómica. Después de los bombardeos de las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, el 6 y 9 de Agosto de 1945 respectivamente, y la declaración de guerra de Rusia el 8 del mismo mes,

⁹² *Kokutai* significa literalmente ‘esencia nacional’. Según el *Kokijiki*, libro que relata la historia antigua de Japón, el *kokutai* establece una relación entre el emperador y la Diosa Amateratsu, otorgándole el don de ser una divinidad. Bajo esta idea se estableció el gobierno Meiji y el papel de la figura del Emperador.

el equipo de gobierno japonés se reunió de nuevo sin alcanzar un acuerdo sobre la declaración. Fue el propio Emperador, quien decidió finalmente, ante sus seis ministros que se firmara. El 10 de agosto el gobierno japonés elaboró el comunicado de aceptación de los términos propuestos en la Declaración de Postdam con esta condición: Que la aceptación de la declaración garantizase el respeto a la imagen del Emperador. El día 11 el Secretario de Estado Byrnes contestaba al comunicado japonés señalando que una vez tuviera lugar la rendición la autoridad del Emperador y del Gobierno Japonés quedaría sujeta a la del Comandante Supremo de las fuerzas Aliadas, quien tomaría las medidas oportunas para que se efectuaran los términos de la rendición adecuadamente.⁹³

La mañana del 14 de agosto la noticia de la retirada de Japón de la guerra se comunicó a los oficiales del ejército. El propio Emperador convocó una nueva reunión para hacerla pública y anunciar su deseo de ser él mismo, quien comunicase la noticia también a su pueblo. La rendición no se firmó hasta el 2 de septiembre en la Bahía de Tokio, tras el discurso pronunciado por MacArthur ante los representantes de los Gobiernos de los países aliados y Japón, excluida la presencia del Emperador Hirohito.

Como consecuencia de la guerra otros aspectos sociales se vieron afectados: Las condiciones económicas pésimas en las que se hallaba el país, el estado anímico de los ciudadanos por las pérdidas materiales y humanas, la agitación entre los sectores más radicales del ejército persistentes en continuar la guerra hasta la muerte...⁹⁴

2.2 CONTEXTO EXTRALINGÜÍSTICO: SITUACIÓN ENTORNO A LA ELABORACIÓN DEL DISCURSO

Por razones de seguridad el discurso fuera grabado y después retransmitido. Shizuno Haruma fue uno de los encargados de grabar el mensaje en una de las salas del segundo piso en el Ministerio de la Casa Imperial. El emperador grabó dos veces el discurso, se utilizaría la primera versión, los discos de grabación se guardaron en una caja de metal en dos sacos de algodón y se pusieron en una caja de seguridad en una de las oficinas del Palacio. Una vez grabado, el texto se entregó a Domei⁹⁵ y a los periódicos más importantes bajo la orden de que no se publicase hasta después de su transmisión. El día 15

⁹³ En Tsurumi, S. y Nakamura, R. (1989): 712-713. Se narra el episodio de la discusión en torno a las condiciones expuestas por la declaración de Potsdam.

⁹⁴ Hasta unos minutos antes de la retransmisión del discurso del emperador no faltaron los intentos de boicotear la acción imperial. Esa misma mañana un grupo de oficiales acordonó el Palacio Imperial y mató al jefe del batallón de la Guardia Imperial, buscaron el disco de la grabación pero, no lo encontraron. Finalmente, el general Tanaka logró subordinar a los rebeldes y se desarrolló la transmisión.

⁹⁵ Agencia de distribución de prensa nacional.

de agosto desde por la mañana temprano se anunciaba que el Emperador se dirigiría a su pueblo. Esta era la primera vez que los ciudadanos escucharían a su Emperador, lo cual añadía mayor emoción a la recepción del discurso. El discurso se retransmitió finalmente por la radio NHK, la emisora nacional. Debido al estilo formal en que estaba escrito, apenas el emperador terminó la lectura del edicto, el comentarista oficial lo tradujo a lenguaje popular para que pudiera ser entendido por todos.

2.3 CONTEXTO LINGÜÍSTICO

El discurso fue redactado en estilo *kanbun*, registro del lenguaje formal antiguo normalmente usado para escribir los documentos y textos oficiales. Consiste en el uso de un gran número de letras chinas, *kanji*, junto con el uso del silabario *katakana* para escribir las sílabas que contienen la información gramatical. Además, al tratarse de un edicto pronunciado por el Emperador contenía términos pertenecientes al lenguaje imperial, lo cual le daba una dimensión de autoridad sobre el receptor potencial y contribuía a incrementar la dificultad de su comprensión para el japonés medio, desconocedor absoluto de este estilo. En consecuencia esta característica formal del discurso nos permite establecer dos tipos de variables lingüísticas: La del emperador, formal, y la variable popular, compartida por la mayoría de los ciudadanos.

Dos expertos en gramática china, los Ministros encargados del Gobierno y finalmente el propio Emperador revisaron el discurso. Entre los cambios propuestos destacan: La introducción de la expresión “万世ノ為ニ太平ヲ開ク” (“quiero abrir un camino de paz para todas las generaciones futuras”). Se sustituyó la expresión “戦勢日ニ非ナリ” (“la trayectoria de la guerra cada día ha ido yendo a peor”) por “戦局必ズシモ好転セズ” (“la trayectoria de la guerra no está siendo necesariamente beneficiosa [para Japón]”). Ya que la primera expresión podía dar a entender más claramente una situación de derrota. La expresión “朕ハ忠良ナル爾臣民ノ赤誠ニ信倚シ常に神器を奉ジテ爾臣民ト共ニ在リ” (“yo confirmo vuestra lealtad para defender el *jingui*⁹⁶ y me siento unido a vosotros mis buenos y fieles súbditos en esta tarea”) fue cambiada por “朕ハ茲ニ国体ヲ護持シ得テ忠良ナル爾臣民ノ赤誠ニ信倚シ常ニ爾臣民ト共ニ在リ” (“Confirmo vuestra lealtad al defender la estructura del Imperio [el *kokutai*] y me siento unido a vosotros, mis buenos y leales súbditos”). Dos fueron las razones para este cambio. Una que la referencia al *Jingui* podía ser usada después por las fuerzas aliadas para debilitar a la Familia

⁹⁶ Se refiere a los tres objetos sagrados que la tradición cuenta que los Dioses ofrecieron a la Familia Imperial: el espejo, la espada, y la joya, símbolos de la relación divina de Dios y el Emperador.

Imperial; la otra, que era necesario introducir la palabra 国体 (*kokutai*), por todo lo que representa.⁹⁷

3. OBJETIVOS Y ANÁLISIS DEL CASO DE ESTUDIO

En relación con lo expuesto anteriormente los objetivos que pretende nuestro análisis son: Intentar determinar a partir del contexto como influyen los acontecimientos en la producción e interpretación del discurso, así como en la creación de representaciones sociales. Analizaremos qué se quiere comunicar y el hecho de que no aparezcan las palabras “rendición” ni “derrota” en todo el discurso. Para ello, tendremos en cuenta las estrategias de argumentación, legitimación, atribución de acciones, refuerzo de unas acciones y desaprobación de otras, posibles metáforas y eufemismos. Identificaremos la función de los participantes en la acción discursiva, cómo se ordenan, se interpretan los distintos acontecimientos sociales y se incorporan opiniones y reflexiones a través del discurso. Para ello estudiaremos estrategias de referencia y nominación, los papeles semánticos que se atribuye a cada uno de los participantes, la repercusión del lenguaje utilizado.

Iniciamos nuestro análisis fijándonos en el estilo y el formato del discurso que, aunque impuestos por la normativa de la época, no dejan de contribuir a reforzar la posición de superioridad del emisor sobre los receptores. Como ya hemos mencionado anteriormente, el registro formal del discurso constituye una marca de legitimación. La cual se ve reforzada al considerar al emisor del discurso, el Emperador, quien además hace uso de un lenguaje especial, restringido a los emperadores. Un ejemplo de este lenguaje es el pronombre *chin*, pronombre yo, con el que el emperador se nombra a sí mismo y que únicamente puede ser usado por los emperadores. Si una tercera persona nombrase al emperador lo haría refiriéndose a él como su alteza, *benka*, o si es a título póstumo, en el caso del Emperador Hirohito, como el Emperador Showa. Ya que todo emperador japonés tiene dos nombres uno, el propio, y otro, que el mismo elige, con el que pasa a la posteridad y se suele nombrar su periodo de reinado.

El emperador se dirige a su pueblo, utilizando el pronombre *nanji*, vosotros, utilizado para alguien que se encuentra en un estado inferior. No se trata de un pronombre usado en la actualidad por cualquier superior hacia su inferior, sino que su uso está restringido a los Dioses, por ejemplo, en la Biblia cuando Dios se dirige a sus hijos. Este pronombre refuerza la posición del receptor al aparecer con el sustantivo “*shinmin*” (súbditos), que hoy no se

⁹⁷ En Tsurumi, S. y Nakamura, R. (1989): 684.687. En la página 670 aparece una copia del discurso final.

utilizaría de ningún modo para nombrar al pueblo y que tiene implícita la connotación de siervo.

Respecto a la definición del papel de los participantes en el discurso distinguimos tres participantes: Uno claramente activo con intencionalidad comunicativa, el Emperador; otro, el receptor, que representa a un colectivo inactivo al que se dirige el mensaje. Se espera una respuesta de él pero no tiene oportunidad de responder directamente. Se halla por tanto, en una situación de desigualdad comunicativa con respecto al actor. La relación que existe entre ambos viene determinada por el uso de estrategias de nominación e identificación. Por ejemplo, la relación chin (yo)/ nanji (vosotros) que se extiende a todo el discurso.

Al estudiar los actos de habla y papeles semánticos desempeñados por los participantes del discurso podemos evaluar el tipo de acciones que éstos desarrollan y su imagen a nivel social y discursivo. Así, en el primer párrafo, el Emperador anuncia su intención comunicativa, el tema al que se va a referir y a quien se dirige. El acto de habla realizado por el emisor es un acto ilocutorio asertivo. El emperador manifiesta explícitamente su posición respecto a las circunstancias, es él quien ha “decidido adoptar una medida”. Con el uso de este verbo de conducta, que además tiene la característica de que al pronunciarse la acción se realiza. Se trata de un verbo performativo que al aparecer en pretérito perfecto indica que la decisión ya ha sido tomada. A continuación utiliza otro verbo performativo verbal/material, “me dirigido a”, e introduce así al beneficiario destinatario de la acción, “mis buenos y leales súbditos”. Según Lyons (1980), las aserciones tienen una información no descriptiva que se caracteriza por ser expresiva o social. En este párrafo el Emperador coloca al emisor, al presentarle como beneficiario, en una posición no neutral ante el discurso. Iremos perfilando esta idea a mediada que nos adentremos en el argumento.

En el segundo párrafo, el emperador mediante un acto declarativo se coloca en la posición de agente del acto material / verbal al usar el verbo performativo, “he ordenado”. De nuevo un acto de habla que indica la autoridad sobre el receptor o destinatario, en este caso “el gobierno del imperio”. De alguna manera, la forma verbal utilizada muestra la responsabilidad del emisor como agente que ha hecho a otro hacer una acción pero, al mismo tiempo le distancia del hecho realizado: “comunicar a los países (...) la aceptación de su declaración”. Ya que el actor ejecutivo de la acción de rendición ha sido el gobierno del país y sobre el recae directamente la responsabilidad de dicho acto, supervisado, como corresponde por el Emperador. Los otros participantes de este acto, “los países de EEUU, Gran Bretaña, China y Rusia” están dispuestos en la posición de receptores de la acción subordinada de “comunicar”.

El pueblo, otro de los participantes en el discurso, también es colocado en una situación de receptor en (párrafo 9 y 10). Se espera que actúe pero de forma guiada: “os exijo que evitéis cualquier explosión de emociones que pueda desencadenar complicaciones innecesarias”; “Continuad adelante como una familia...”, “Dedicad vuestros esfuerzos para la construcción del futuro” y “Manteneos fieles a una firme moral...”

Los párrafos del 3 al 7 desarrollan la fase argumentativa para justificar la decisión tomada. En el, párrafo 4, el Emperador se presenta como beneficiario de la “obligación” que “le legaron los antepasados japoneses”. El hecho de ser el beneficiario de esta obligación le coloca en el papel de responsable de “conseguir la paz y el bienestar de los súbditos japoneses”. Hay un verbo material que al estar en infinitivo no tiene agente. Podemos decir que es una forma indirecta y respetuosa de expresar autoridad al mismo tiempo que se resalta el objetivo de la acción verbal: “paz y bienestar”. Además, esta obligación no sólo le fue legada sino que “de la cual no he pretendido apartarme, llevándola siempre presente en mi corazón.”, hecho que demuestra la fidelidad del Emperador con su pueblo, dándole a la acción tomada un valor aún mayor. De esta forma el emperador legitima su acción. A continuación, párrafo 5, aparece una afirmación aparente. Se asume un hecho negativo, “aunque en un principio se declarase la guerra, la verdadera razón fue el sincero deseo de asegurar la autoconservación del Imperio y la seguridad de Asia Oriental”. Se reconoce el hecho de que se declaró la guerra pero no se presenta al actor de esta acción, tal vez, porque se da por supuesto quien la declaró o porque no interesa resaltar a ningún agente particular. En contraposición con lo que ocurre en la oración: “no siendo en ningún caso mi intención” donde se identifica la intención del Emperador con la “no invasión ni interferencia en la soberanía de otros países”. Ambos hechos negativos que tienen relación directa con la guerra. Además si nos detenemos en los adjetivos empleados “verdadera razón”, “sincero deseo” encontramos otro recurso con el que se niega la connotación negativa que puede tener el declarar una guerra, el cual unido a la intención del emperador perfilan una justificación para la acción llevada a cabo.

En el párrafo 6 se justifica el hecho de que Japón tenga que terminar la guerra y se alaba el papel del pueblo japonés en el conflicto. Para ello, se presentan como ejemplos, una serie de acciones que han sido fatales para el país a pesar de los esfuerzos realizados. La duración de la guerra, se coloca en primer lugar seguida del marcador “sin embargo”, que presenta un argumento que niega lo anterior, procedimiento que se repite en la oración contigua al introducir el marcador: “a pesar de” que apoya el hecho de que algo que debería ser positivo aparezca como negativo y dibuja la imagen de inocencia del lado japonés.

Encontramos que los japoneses han actuado correctamente: “los generales y los soldados son valientes”, “los funcionarios han trabajado con todos los

esfuerzos posibles” y “los habitantes han servido con devota dedicación”, pero ha sido insuficiente, ya que la guerra “no ha evolucionado necesariamente en beneficio de Japón y la situación internacional tampoco nos ha sido ventajosa”. Nótese el eufemismo para referirse a la derrota de Japón y la imagen de víctima que se proyecta de este país. Además, “el enemigo ha lanzado una nueva y cruel bomba, que ha matado a muchos ciudadanos inocentes y cuya capacidad de perjuicio es realmente incalculable.” “La trayectoria de la guerra”, agente del verbo material, “no ha evolucionado”, la situación internacional, identificador de lo “no ventajoso” y el enemigo, agente de la acción material “lanzar una bomba”, tienen un beneficiario único, el pueblo japonés. Los ciudadanos japoneses aparecen como beneficiarios “inocentes” de la acción material de matar.

En los párrafo 7 y 8, la actuación del emperador queda suficientemente justificada al introducir un argumento de valor universal que refuerza todo el proceso argumentativo. El hecho de que “la guerra al final no sólo supondrá la aniquilación de la nación japonesa sino también, la destrucción total de la propia civilización humana.” Lo cual supondría un incumplimiento de la promesa hecha a los dioses, elemento legitimador, que coloca al Emperador como libertador no sólo del pueblo japonés sino de la humanidad. Por todo ello, “se ve obligado a aceptar la Declaración de las Naciones Conjuntas”. De nuevo un eufemismo para no decir claramente “La Declaración Incondicional de Rendición de Postdam” o de “las Fuerzas Aliadas”. En el párrafo 8 una serie de actos de habla performativos muestran la solidaridad del Emperador con su pueblo. Así el emperador es el agente o actor de “expresar mi más profundo sentimiento de pesar”; identifica su sufrimiento con las tragedias humanas y materiales que han tenido lugar, “es un sufrimiento presente en mi corazón noche y día.”; asume la preocupación por las víctimas, “el bienestar de los heridos y de las víctimas de la guerra, de aquellos que han perdido sus hogares y sus medios de vida, constituye el objeto de mi más honda preocupación”.

En el párrafo 9, se intensifica la fusión del emperador con su pueblo en el dolor y la desgracia y se legitima la autoridad de éste para exigir a su pueblo. “Sin embargo, en consonancia con los dictados del tiempo y el destino quiero, aún soportando lo insoportable y padeciendo lo insufrible, abrir un camino hacia la paz duradera para todas las futuras generaciones.” Y desde esta posición aconseja y ordena a sus súbditos que acepten lo que él mismo ha aceptado con tanto sufrimiento. De nuevo, los designios del destino son los que conducen por esos rumbos trágicos al país por eso, el emperador sólo puede alzarse como ejemplo y liberar no sólo a su pueblo sino a toda la humanidad. Un argumento de valor universal. De este modo, el tema central del discurso, la anunciación de la retirada y rendición de Japón, desaparece al identificarse con la apertura de un camino hacia la paz mundial en el que los japoneses, párrafos 10 y 11, deben, como siempre, mantener una “firme moral”

y confianza en el “Japón divino”, deben trabajar duro “sin retrasarse de la línea de progreso del mundo” y sin manifestar “enfrentamientos que pudieran desunirlos, causando desorden y conduciéndolos por un camino equivocado que haría al mundo perder la confianza en vosotros.” Todo ello manifestado por la sucesión de imperativos en el discurso. Por tanto, el Emperador, junto con su pueblo, es el primero en aceptar la situación. Lo cual enaltece no sólo a su persona sino a todo el pueblo japonés, al que se le anima a seguir adelante, logrando desplazar a un segundo plano cualquier tipo de asociación con la rendición y fracaso de Japón. La rendición y el consecuente sentimiento de humillación y derrota del imperio se intentan eludir recurriendo a la exaltación del pueblo japonés y sus valores, y apelando por la lucha de la paz mundial.

En la última parte, la despedida, se utiliza una frase hecha, característica de este tipo de discursos que da fin al mensaje y a la vez, cierra de nuevo el contenido del mismo, afianzando la legitimidad de lo que se ha escuchado y persuadiendo a la actitud del receptor con la presencia del imperativo “poned en práctica” y el tema “mi voluntad”.

4. CONCLUSIONES

A partir de nuestro análisis hemos querido mostrar las estrategias mediante las cuales el discurso crea representaciones sociales que a su vez tienen consecuencias en la sociedad. A través del estudio de las atribuciones y los papeles semánticos que desempeñan los actores sociales hemos podido confirmar la representación de éstos en el discurso y en la sociedad, demostrando una de las dimensiones propuestas para la definición del mismo. El emperador es el actor, emisor del mensaje, su palabra cuenta con el apoyo de los dioses, lo que le dota de valor y credibilidad. Desde esta postura de superioridad se legitima el hecho de que exija a su pueblo que acepte su decisión la cual, además es justificada como un símbolo para la paz, y la libertad mundial, valores universales defendidos por todos los ciudadanos. Con esta estrategia el tema de la guerra queda justificado y el de la humillante rendición camuflado.

Por otro lado la guerra, el destino fatal y el enemigo son los causantes del estado al que ha llegado Japón, cuya única responsabilidad fue la de entrar en una guerra por defensa de su libertad, así que se presenta como una víctima más del conflicto, sobre todo, de la acción brutal de la bomba lanzada por los enemigos. El emperador no sólo es la institución máxima con capacidad de decisión, sino que está unido a su pueblo en el dolor. Presenta una postura de amor y preocupación con su pueblo, al que se refiere como a sus hijos, lo cual supone de nuevo un nuevo argumento de autoridad y legitimación ante la petición de que su palabra se respete.

La decisión del emperador fue cumplida. Y la actitud de los japoneses ante el mundo fue la de un pueblo que acogió sin mostrar rebelión las imposiciones de los aliados y empezó una nueva etapa de su historia. El emperador Hirohito, quien fue librado de un consejo de guerra por la intervención del general MacArthur y otros diplomáticos americanos, fue una de las figuras que más tuvo que cambiar su modo de vida. Empezó a ser un monarca que visitaba a sus ciudadanos y dejó de tener esa asociación con la entidad divina tal como quedó reflejado en la Constitución de 1947.

5. ANEXO

TRADUCCIÓN: DISCURSO DE RENDICIÓN DEL EMPERADOR HIROHITO A SU PUEBLO

(1) Yo, el Emperador, después de reflexionar profundamente sobre la situación mundial y el estado actual del Imperio Japonés, he decidido adoptar como solución a la presente situación el recurso a una medida extraordinaria. Con la intención de comunicároslo me dirijo a vosotros, mis buenos y leales súbditos.

(2) He ordenado al Gobierno del Imperio que comunique a los países de EE.UU., Gran Bretaña, China y Rusia la aceptación de su Declaración Conjunta.

(3) Ahora bien, conseguir la paz y el bienestar de los súbditos japoneses y disfrutar de la mutua prosperidad y felicidad con todas las naciones ha sido la solemne obligación que me legaron, como modelo a seguir, los antepasados imperiales y de la cual no he pretendido apartarme, llevándola siempre presente en mi corazón.

(4) Por consiguiente, aunque en un principio se declarase la guerra a los dos países de EE.UU. y Gran Bretaña, la verdadera razón fue el sincero deseo de asegurar la autoconservación del Imperio y la seguridad de Asia Oriental, no siendo en ningún caso mi intención, el interferir en la soberanía de otras naciones ni la invasión expansiva de otros territorios.

(5) Sin embargo, la guerra tiene ya cuatro años de duración. Y a pesar de que los generales y soldados del ejército de tierra y marina han luchado en cada lugar valientemente, los funcionarios han trabajado en sus puestos realizando todos los esfuerzos posibles y todos los habitantes han servido con devota dedicación, poniendo cuanto estaba en sus manos; la trayectoria de la guerra no ha evolucionado necesariamente en beneficio de Japón y la situación internacional tampoco nos ha sido ventajosa. Además, el enemigo ha lanzado una nueva y cruel bomba, que ha matado a muchos ciudadanos inocentes y cuya capacidad de perjuicio es realmente incalculable.

(6) Por eso, si continuamos esta situación la guerra al final no sólo supondrá la aniquilación de la nación japonesa sino también, la destrucción total de la propia civilización humana. Y si esto fuese así, cómo podría proteger a mis súbditos, mis hijos, y cómo podría solicitar el perdón ante los sagrados espíritus de mis antepasados imperiales. Esta es la razón por la que he hecho al gobierno del Imperio aceptar la Declaración Conjunta de las Potencias.

(7) Me siento obligado a expresar mi más profundo sentimiento de pesar con las naciones aliadas que han colaborado permanentemente junto con el Imperio Japonés para la emancipación de Asia Oriental. Asimismo, pensar en aquellos de mis súbditos que han muerto en el campo de batalla, así como en aquellos que dieron su vida ocupando sus puestos de trabajo, cumpliendo con su deber, o aquellos que fueron víctimas de una muerte desafortunada y en sus familias destrozadas es un sufrimiento presente en mi corazón noche y día. Del mismo modo, el bienestar de los heridos y de las víctimas de la guerra, de aquellos que han perdido sus hogares y sus medios de vida constituye el objeto de mi más honda preocupación.

(8) Soy consciente de que los sacrificios y sufrimientos que tendrá que soportar el Imperio a partir de ahora son, sin duda, de una magnitud indescriptible. Y comprendo bien el sentimiento de mortificación de todos vosotros, mis súbditos. Sin embargo, en consonancia con los dictados del tiempo y el destino quiero, aún soportando lo insoportable y padeciendo lo insufrible, abrir un camino hacia la paz duradera para todas las generaciones futuras.

(9) Confirmando vuestra lealtad al defender la estructura del Imperio y me siento unido a vosotros, mis buenos y leales súbditos. Por eso, os exijo que evitéis cualquier explosión de emociones que pueda desencadenar complicaciones innecesarias, o enfrentamientos que pudieran desuniros, causando desorden y conduciéndoos por un camino equivocado que haría al mundo perder la confianza en vosotros.

(10) Continúa adelante como una sola familia, de generación en generación, confiando firmemente en la inmortalidad del Japón divino, conscientes del peso de las responsabilidades y del largo camino que os queda por delante. Dedicad todos vuestros esfuerzos para la construcción del futuro. Manteneos fieles a una firme moral, seguros de vuestro propósito, y trabajad duro aprovechando al máximo vuestras virtudes sin retrasaros de la línea de progreso del mundo.

(11) Poned en práctica, según lo he dicho, mi voluntad.

Sello del Emperador

14 de Agosto del año 20 de la era Showa (1945)

Firmado por todos los Ministros del Consejo de Gobierno

6. BIBLIOGRAFÍA

- DOWER, J. W. (1999) *Embracing Defeat Japan in the Wake of World War II*. New York, N.N: Norton & Company The New York Press.
- FAIRCLOUGH, N. (1995) *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Londres, Logman.
- FOWLER, R, EL AL. (1979): *Lenguaje y control*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- HERBERT P. BIX. (2000): *Hirohito and the making of modern Japan*. New York, Harper Collings, Publishers.
- LAKOFF, G. (1992): “Metaphor and. War: The metaphor system used justify war in the gulf”, *Thirty years of linguistic evolution*. Philadelphia /Amsterdam, Ed. Martín Pütz University of Duisburg John Benjamins Publishing Company.
- LOZANO, J., PEÑA-MARÍN, C. Y ABRIL, G. (1993): *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interpretación textual*. Madrid, Cátedra.
- MARTÍN ROJO, L. Y WHITTAKER, R. (1998): *Poder decir o el poder de los discursos*. Arrecife, Universidad Autónoma de Madrid.
- SUGIMOTO, T. (1971): *Nihongo Rekishi bunten shiron*. Tokyo, ed. Universidad de Waseda.
- TSURUMI, S Y NAKAGAWA, R. (1989): *Tenno Hyakuma*. Tokyo, Chikuma Bunko. V.II
- VAN DIJK, T. A. (1991): *Communicating Racism Etninic prejudice in ought and talk*. Filadelfia /Ámsterdam, John Benjamins, 77-118
- VAN DIJK, T. A. (1999): “Del análisis del contenido al análisis del discurso: Aspectos metodológicos en relación a la etnometodología”, en Rodrigo Mendizábal: *Análisis del discurso social y político*. Ecuador, Ed. Serie Pluriminor ABYA-YALA.
- VAN LEEUWEN, T. (1996): “The representation of social actors” en Caldals - Coulthard y M. Coulthard (eds) : *Text and practice*. Londres, Routledge.
- WILSON, J. (1990): *Politically speaking. The pragmatics analysis of political language*. Oxford, Bassil Blackwell. Ltd.
- WODAK, R. (2000): “¿La representación sociolingüística necesita una teoría social? Nuevas perspectivas en el Análisis crítico del Discurso”, *Discurso y sociedad* 2 (3), 123-147. SAGE Publications.
- Texto de la Declaración de Postdam
<http://www.ndl.go.jp/constitution/etc/j06.html> Copyright© 2003 - 2004 National Diet Library All Rights Reserved. (consulta marzo del 2006)
- Texto original y grabación en MP3 del discurso del Emperador en japonés
<http://www.geocities.co.jp/HeartLand-Icho/3935/ww2/syusen.html> (consulta enero de 2005)

Texto original y grabación en MP3 del discurso en japonés actual
<http://www.geocities.co.jp/HeartLand-Icho/3935/ww2/syusen3.html>
(consulta enero de 2005)

CAPÍTULO 5. UNA APROXIMACIÓN DIDÁCTICA AL VERBO CHINO

Helena Casas Tost

Universitat Autònoma de Barcelona

INTRODUCCIÓN

A pesar de que el español fue la primera lengua indoeuropea a la se tradujo un texto chino (con la traducción de Juan Cobo en 1590 de la obra *Beng Sim Po Cam o Espejo rico del claro corazón*), la enseñanza del chino en España cuenta con muy pocos años de historia. Precisamente, la Universidad de Granada ostenta el privilegio de ser el primer centro universitario en el que se empezaron a impartir clases de chino, a finales de la década de los setenta. La falta de tradición sinológica en España, en comparación con muchos países de nuestro entorno, ha repercutido directamente y de manera negativa sobre la enseñanza y la investigación en lingüística china en general y comparada chino-español en particular en nuestro país, y por ende sobre los materiales docentes utilizados en este campo.

Hasta hace muy pocos años, casi la totalidad de materiales que se usaban en España en la enseñanza del chino no estaban dirigidos a hispanohablantes, con las consiguientes carencias y problemas añadidos que ello supone, y los que lo estaban procedían de China y padecían serias deficiencias. En los últimos años han surgido varios manuales escritos en español como, por ejemplo, *El chino de hoy*, editado en China; *Hanyǔ 1. Chino para hispanohablantes*, de autoría china y española; o *Método de chino: nivel elemental*, publicado en París y traducido al español por Consuelo Marco. Existen también gramáticas chinas escritas en español, como *Gramática del chino elemental* de Chen Liansheng (1981), *Gramática china* de Xu Zenghui y Zhou Minkang (1997) y *Gramática de la lengua china (para hispanohablantes)* de Consuelo Marco y Lee Wan-Tang (1998). Por otro lado, la investigación en el campo de la lingüística china y la gramática comparada con el español es realmente escasa en España e incluso a veces va acompañada de cierto asilamiento e invisibilidad, aunque también se perciben pequeños avances en este sentido.

Posiblemente debido a la escasez y a la juventud de los materiales y estudios destinados específicamente a hispanohablantes, hemos detectado graves insuficiencias, muchas de tipo contrastivo, que el profesorado se ve obligado a suplir con los medios que tiene a su alcance. Uno de los temas que más problemas suele causar tanto a alumnos como a profesores es el aprendizaje de partículas verbales del chino, sobre todo aspectuales, con equivalentes directos inexistentes en español. En nuestra opinión, estas dificultades se magnifican y provienen en gran medida de las grandes diferencias entre el verbo español y el chino así como del modo en cómo estas

partículas se conciben y presentan, generalmente de manera aislada e como elementos independientes del verbo. Por ello consideramos necesario un enfoque distinto en la enseñanza de estas partículas y sobre todo de la categoría verbal en general, de la que de ningún modo éstas se pueden desligar. Después de revisar una parte representativa de la literatura acerca de la categoría verbal y de la gramática china en general al alcance de alumnos y profesores en España, estableceremos las bases de una nueva aproximación didáctica al verbo chino, que sea contrastiva y se inscriba dentro del marco metodológico de la pragmática y de la gramática pedagógica.

LA CATEGORÍA VERBAL

El verbo es una categoría gramatical central tanto en español como en chino, pero que presenta características muy distintas en ambos idiomas. Lo que caracteriza al verbo español es la morfología, es decir, el hecho de poseer desinencias verbales a través de las cuales se expresan variables como la persona, el número, el tiempo, el modo y el aspecto. El tiempo destaca por encima del resto categorías verbales en español por ser a la que se suele poner más énfasis cuando se estudia esta lengua, incluso por los propios nativos. La morfología verbal en español es tan importante que es uno de los criterios de clasificación verbal más utilizados (verbos regulares/irregulares, verbos defectivos, impersonales, etc.).

Precisamente aquello que constituye el rasgo más distintivo del verbo español, su morfología, es lo que no comparte con el verbo chino. Puesto que la lengua china es aislante, no flexiva como el español, la morfología no es un factor que se pueda tener en cuenta para fijar las categorías gramaticales, exceptuando los casos en los que se incorpora alguno de los pocos afijos del chino moderno. Además, es muy frecuente que una misma palabra⁹⁸ pueda responder a diferentes categorías gramaticales⁹⁹ en diferentes contextos. Así, es necesario recurrir a la sintaxis, la semántica y el contexto para deducir la categoría gramatical de las palabras en chino, incluyendo, por supuesto, el verbo.

Además de las diferencias morfológicas, el verbo chino y el español difieren en el hecho de que, mientras que en español a través de los verbos no

⁹⁸ Nos referimos aquí por «palabra» a lo que en chino se denomina 词 (cí), no 字 (zì). Ver Packard (2000) para profundizar en el complejo debate sobre el concepto de palabra en chino.

⁹⁹ Tal como apunta Ramírez (2004:86), se debe tener en cuenta que las categorías gramaticales no son propias de la lingüística china, sino que son un elemento de las gramáticas occidentales aplicado a una lengua, el chino, poco propensa a ellas, por lo que las debemos entender como una *traducción* de nuestra lógica gramatical para entender mejor el chino y como una *equivalencia aproximada* y no una identidad perfecta.

solamente se expresan contenidos semánticos, sino también gramaticales — transmitidos mediante las desinencias verbales—, en chino los verbos únicamente tienen un contenido semántico y no gramatical. Es decir, en chino existen otros mecanismos para expresar toda la información aportada por los verbos españoles.

Estas diferencias entre el chino y el español no constituyen en sí mismas un problema o una dificultad insalvable, sino que la manera de presentarlas o de omitirlas es a menudo la mayor fuente de confusiones y dudas por parte de los alumnos.

ANÁLISIS DEL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Hemos recogido y analizado un total de cuarenta obras, seleccionadas en base a su representatividad y peso específico en el contexto de la lingüística china en general y del aprendizaje del chino en España en particular, así como en función de su disponibilidad tanto para alumnos como para el profesorado y de la variedad de tipología de obras, incluyendo desde libros de texto hasta artículos científicos, pasando por gramáticas y diccionarios especializados. En la tabla 1 del apéndice resumimos el conjunto de obras estudiadas.

En estas obras hemos analizado cómo se tratan las dificultades de tipo pedagógico y las herramientas que proporcionan para solucionarlas en relación con el verbo. Nos hemos fijado particularmente y de manera sistemática en la definición que se hace de la categoría verbal, su clasificación y, finalmente, cómo se recoge la información de carácter gramatical que aportan los verbos españoles en chino. Obviamente se debe tener en cuenta que cada obra tiene sus propios objetivos y destinatarios, lo cual determina su enfoque y contenidos, pero la mayoría tienen en común cierta vocación pedagógica, por lo que son relevantes para nuestro estudio.

Exceptuando los libros de texto, en los que no se suele proporcionar mucha información sobre las categorías gramaticales como tales así como sobre su morfología, la mayoría del resto de obras consultadas coinciden a hacer una definición semántica de la categoría verbal. Suelen ser las obras escritas en lengua distintas al chino las que prestan más atención a las particularidades de la morfología verbal y adoptan un enfoque más contrastivo. Ahora bien, esta contrastividad no siempre es positiva puesto que en muchos casos los autores (por ejemplo, Li y Chen, 1988) presentan el verbo chino como una categoría incompleta, por el hecho de no poder transmitir la misma información de carácter gramatical que se expresa en otras lenguas, como por ejemplo el español. En términos generales, la información que se da sobre el verbo chino como categoría es incompleta, poco contrastiva y no muy sistemática.

En cuanto a la clasificación de los verbos, se siguen distintos criterios, aunque la mayoría de autores tiende a seguir criterios primordialmente sintácticos y coincide en adoptar la transitividad como principal criterio de clasificación. Consideramos, no obstante, que del mismo modo que pasa con las categorías gramaticales, este criterio, ampliamente utilizado en gramáticas de lenguas occidentales, no se ajusta muy bien a una lengua como el chino, debido a dos motivos fundamentalmente. En primer, lugar porque la barrera entre la transitividad y la intransitividad es difusa en chino. Y, en segundo lugar, porque diferentes autores usan la misma terminología con un referente distinto. Es curioso constatar que así como parece que el objeto del verbo constituye un elemento clave en la clasificación verbal, son muy pocas las obras estudiadas que mencionan los verbos separables, una tipología característica del chino formada por un verbo y su objeto y que causa frecuentes problemas de aprendizaje.

Lo más destacable de las clasificaciones verbales encontradas es su irrelevancia desde el punto de vista didáctico, puesto que en las explicaciones gramaticales o bien no se usan o bien se recurre a otras tipologías, generalmente de tipo semántico, que se pueden percibir como improvisadas y que pueden provocar desconcierto en el alumnado.

Finalmente, en lo que a la carga de carácter gramatical de los verbos se refiere, la mayoría de obras se centra exclusivamente en las categorías de verbales de tiempo y aspecto, o únicamente en la de aspecto, y en general las aproximaciones suelen ser poco contrastivas. Cabe destacar positivamente una evolución hacia una mayor y más clara distinción entre estas dos categorías, antiguamente presentadas a menudo como equivalentes en muchas obras, como en el manual para hispanohablantes editado por Wang (1996). A pesar de ello, algunas confusiones persisten derivadas de problemas de tipo terminológico al etiquetar como «partículas temporales» (Zhang y Xu, 1995) o «indicadores de tiempo» (Ramírez, 2004:111) algunos marcadores aspectuales, o bien causadas por el establecimiento de equivalencias traductoras entre ciertos tiempos verbales de lenguas indoeuropeas y algunos marcadores aspectuales u otro tipo de palabras en chino (Zhou, 1995; Xu y Zhou, 1997). En general lo que más resalta son las grandes divergencias entre los autores con respecto a los marcadores aspectuales en chino, tanto por las distintas tipologías recogidas, como por la variada terminología usada. En la tabla 2 del apéndice resumimos los distintos tipos de aspecto y de marcadores aspectuales utilizados en las obras estudiadas, con excepción de los libros de texto.

El aspecto es la categoría verbal a la que se atorga más importancia en chino y a menudo es la única que se cita en gran parte de la literatura, aunque en la mayoría de casos no se recoge como tal. Del aspecto, o fundamentalmente de los marcadores aspectuales, se dan visiones muy dispares, desde unas muy restringidas (Yip y Rimmington, 2004) a otras muy

amplias, como por ejemplo la de Zhao (1999), autor que detalla más de treinta tipos diferentes de aspecto en chino. En términos generales, el mayor consenso se da en considerar 了(*le*), 着(*zhe*) y 过(*guo*) como marcadores aspectuales, posiblemente por el hecho de ser partículas que se posponen al verbo y que se pueden asilar y explicar por separado, que es como habitualmente se tratan los marcadores aspectuales en la literatura y no como manifestación de una categoría verbal. De este modo, con este tratamiento individualizado e independiente del verbo al que acompañan, estos marcadores adquieren una centralidad y protagonismo que se podría tildar de excesivo puesto que puede ser fuente de errores y confusión.

Finalmente, hemos podido constatar la gran distancia existente entre las obras de tipo más práctico, como por ejemplo los manuales o algunas gramáticas de chino elemental, y aquellas más especializadas y académicas, con muy pocas aportaciones que tengan el español y el chino como lenguas de contraste. A pesar de que hay autores como Teng (2005a, 2005b) que hace más de veinte años que desde los círculos académicos formula propuestas de aplicabilidad directa en la enseñanza del chino para extranjeros (que, por otra parte, es muy reciente como disciplina), parece ser que por el momento no se ponen en práctica.

En resumen, la visión que se da en la literatura del verbo chino suele ser poco contrastiva, a menudo incompleta, poco sistemática y, sobre todo, muy poco homogénea, lo cual repercute directamente en la calidad de la enseñanza del chino.

BASES PARA UNA PROPUESTA DIDÁCTICA DEL VERBO CHINO

Una vez revisada una parte representativa de la literatura nos proponemos establecer las bases para formular una nueva propuesta didáctica del verbo chino. Consideramos que esta aproximación pedagógica debería adoptar una perspectiva holística, que aglutinara y tuviera en cuenta todos los elementos que forman parte o que están relacionados con el paradigma verbal, a diferencia de los enfoques más tradicionales de la mayor parte de la literatura, que suelen dar una visión parcial y atomizada de la categoría verbal y sus componentes.

Asimismo, se deberían tomar en consideración elementos como la pragmática, que puede servir como excelente marco metodológico y que, sin embargo y a pesar de su importancia en el estudio de la lengua y de la traducción, normalmente no se tiene en cuenta. Finalmente, se debería trabajar para la elaboración de una gramática pedagógica, que combine también elementos de la prescriptiva y la descriptiva.

En primer lugar, se debe definir y delimitar la categoría verbal, destacando y explicitando las características morfológicas del chino, sobre todo en comparación con lenguas flexivas, como el español. Para ello, además de factores pragmáticos, será necesario recurrir a la combinación de criterios semánticos y sintácticos y no únicamente de un tipo como se suele hacer en la mayor parte de las obras analizadas. Así, se debe poner de relieve también el peso y papel de las categorías gramaticales en chino, que se deben presentar de manera más flexible, de acuerdo con la estructura lingüística del chino, y no de un modo tan rígido como en lenguas como el español. Del mismo modo será necesario evitar presentar el verbo chino como una categoría incompleta por el mero hecho de no poder expresar contenidos gramaticales, tal como se da en lenguas como el español. En chino estas variables se expresan mediante otros mecanismos, pero no por ello se debe calificar al verbo chino de categoría coja o limitada. En este sentido, pues, se deben exponer estas características de un modo más objetivo y global.

En segundo lugar, en relación con la clasificación de los verbos, consideramos que se debe partir de criterios que sean útiles desde el punto de vista didáctico y no seguir aquellos a partir de los cuales se obtienen clasificaciones meramente descriptivas y de poca utilidad práctica. Por ello, se deberían priorizar criterios semánticos por encima de los sintácticos, utilizados en la mayoría de literatura, o preferiblemente combinar los dos tipos. Siguiendo los postulados de Teng (2005a), podemos dividir los verbos en verbos de acción, de estado y de proceso (criterio semántico), y dividirlos a su vez en transitivos e intransitivos (criterio sintáctico), subdivisión a la cual sería necesario añadir la de verbo separable o no. Se trata de una clasificación sencilla, clara y creemos que muy efectiva para tratar algunos de los principales puntos gramaticales del chino moderno, incluyendo el paradigma verbal y todos los elementos que estén relacionados.

Finalmente, en tercer lugar, consideramos necesario prestar especial atención a las diferencias de gramaticalización de las categorías verbales entre el chino y otras lenguas como el español, puesto que a menudo se convierten en uno de los principales escollos en el proceso de aprendizaje del chino. Se debe adoptar una visión más general y no tan fragmentaria como la que se encuentra en un gran número de obras, ya que el dominio de la categoría verbal, así como de las partículas a las que se pone tanto énfasis, pasa por interiorizar el sistema verbal como un todo y no como una serie de elementos aislados e independientes.

De entre las seis categorías verbales del español (persona, número, tiempo, modo, aspecto y voz) destacan las de tiempo y aspecto por ser las más problemáticas para los alumnos de habla castellana. Mientras que en español estas dos categorías se expresan a través de los tiempos verbales, en chino no se gramaticalizan a través de los verbos. Sin embargo, el chino posee un

desarrollado sistema aspectual y el tiempo se explicita mediante expresiones relativas al tiempo, por lo que generalmente se pueden aislar los elementos que cumplen una función u otra. Así, la clave está en entender qué se gramaticaliza en cada lengua, cómo se hace y qué indica, y no en buscar equivalencias de tipo morfológico o léxico, ya que éstas no son siempre unívocas. Resulta imprescindible mostrar estas diferencias, al tiempo que se deben aclarar las concomitancias entre tiempo y aspecto, puesto que ambos guardan relación con la idea de temporalidad y en algunos casos incluso en chino no se pueden separar.

Por otra parte, se debe relativizar la importancia de los marcadores aspectuales. En la mayor parte de la literatura estudiada la atención se centra en establecer una serie de normas o principios más o menos estrictos que regulen el uso de estos marcadores. Una muestra la encontramos en el hecho de que incluso hay obras exclusivamente dedicadas al uso prescriptivo de los marcadores aspectuales, sin hacer siquiera referencia a la categoría verbal de aspecto o a otros factores más generales.¹⁰⁰ Consideramos que se deben tener en cuenta otros elementos como por ejemplo la semántica, la importancia del contexto o el concepto de aspecto en sí mismo para poder entender tanto los propios marcadores como sobre todo la categoría verbal vista de un modo global. Aunque es necesario saber usar los marcadores aspectuales, más importante y efectivo es entender la categoría de verbo en chino, los diferentes tipos de aspecto y su función discursiva.

CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos querido hacer una primera aproximación para sentar las bases de una nueva propuesta didáctica del verbo chino. Para ello, en primer lugar hemos detectado y analizado cómo se tratan las cuestiones relacionadas directamente con la categoría verbal y sobre todo aquellas que más confusión causan en los estudiantes en una parte representativa de la literatura. Nos hemos fijado fundamentalmente y de manera sistemática en tres aspectos, la definición de la categoría verbal, su clasificación y la gramaticalización de las categorías verbales en contraste con el español. Una vez revelados los problemas y las carencias, hemos propuesto un nuevo enfoque de carácter didáctico para presentar estos tres factores. Esta propuesta tiene como objetivo principal presentar la categoría verbal como un todo, no como un conjunto de elementos aislados e independientes, que tenga además en cuenta factores de tipo pragmático que no se suelen considerar en el contexto de la didáctica de la

¹⁰⁰ Ver por ejemplo ZHENG, Y. ET AL. (1992): *Hanyu yufa nandian shiyi*. Pekín, Huayu jiaoxue chubanshe.

lengua y, finalmente, que se inscriba en el marco de una gramática pedagógica que combine principios de la descriptiva y también de la prescriptiva.

BIBLIOGRAFÍA¹⁰¹

- ABBIATI, M. (1998): *Gramatica di cinese moderno*. Venecia, Cafoscarina.
- BELLASSEN, J. y ZHANG, P. (1997): *A Key to Chinese Speech and Writing*. Vols. I, II. Pekín, Sinolingua.
- BOSQUE, I. (1990): *Las categorías gramaticales*. Madrid, Ed. Síntesis.
- CHAO, Y. (1968): *A Grammar of Spoken Chinese*. Berkeley: University of California Press.
- CHEN, G. (ED.) (1995): *Shiyong hanyu yufa dacidian*. Ed. rev. Pekín, Zhongguo laodong chubanshe.
- CHEN, L. (1981): *Gramática del chino elemental*. México, El Colegio de México.
- CHENG, X., TIAN, X. (1989): *Xiandai hanyu*. Hong Kong, Joint Publishing (H.K.).
- CHEUNG, H. ET AL. (1994): *A Practical Chinese Grammar*. Hong Kong, The Chinese University Press.
- COSTA, E. Y SUN, J. (2004): *Hànyǔ 1. Chino para hispanohablantes. Libro de texto y cuaderno de ejercicios*. Barcelona, Herder.
- FANG, Y. (1992): *Shiyong hanyu yufa*. Pekín, Beijing Yuyan Xueyuan chubanshe.
- GAO, G., TAN, D. Y WANG, L. (EDS.). (1992): *Xiandai hanyu zhishe dacidian*. Jinan, Shangdong jiaoyu chubanshe.
- LI, D. Y CHENG, M. (1988): *A Practical Chinese Grammar for Foreigners*. Pekín, Sinolingua.
- LI, J. (1998): *Xinzhubao guoyu wenfa*. Pekín, Shangwu yinshuguan.
- LIU, X., DENG, E. Y LIU, S. (EDS.). (1993): *Practical Chinese Reader*. Pekín, Shangwu yinshuguan.
- LIU, X. (ED.). (2003): *New Practical Chinese Reader*. Pekín, Beijing Yuyan Daxue chubanshe.
- LIU, Y. ET AL. (1996): *Modern Chinese Grammar for Teachers of Chinese as a Second Language and Advanced Learners of Modern Chinese. Shiyong xiandai hanyu yufa*. Taipei, Shida shuyuan youxian gongsi.
- LU, F. (1996): *Duiwai hanyu jiaoxue shiyong yufa*. Pekín, Beijing Yuyan Wenhua Daxue chubanshe.
- LÜ, S. (1999): *Xiandai hanyu babai ci*. Zengding ben. Pekín, Shangwu yinshuguan.
- LÜ, W. (1994): *Duiwai hanyu jiaoxue yufa tansuo*. Pekín, Yuwen chubanshe.

¹⁰¹ Seguimos el sistema de transcripción *pinyin*, exceptuando aquellos casos en que hemos respetado otras formas, adoptadas por los propios autores.

- LUO, A. (1996): *Jianming xiandai hanyu yufa*. Pekín, Zhongyang minzu daxue chubanshe.
- MARCO, C. Y LEE, W. (1998): *Gramática de la lengua china (para hispanohablantes)*. Taipei, Guoli bianyiguan.
- MARTÍNEZ, D. (COORD.). (2004): *Chino IV. Guía de trabajo*. Universitat Oberta de Catalunya.
- MENG, C. ET AL. (EDS.). (2000): *Hanyu dongci yongfa cidian*. Pekín, Shangqu yinshuguan.
- PACKARD, J. (2000): *The Morphology of Chinese. A Linguistic and Cognitive Approach*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PAN, S. (1996): *Técnicas y formas de traducción chino-español y español-chino*. Taipei, Zhongyang tushu chubanshe.
- PROFESSORAT DELS ESTUDIS DE L'ÀSIA ORIENTAL (COORD.). (2004): *Xinès II. Guia de treball*. Universitat Oberta de Catalunya.
- RAMÍREZ, L. (2004): *Manual de traducción chino/castellano*. Barcelona, Gedisa.
- TENG, S. (2005a): “Verb classification and its pedagogical extensions”, en TENG, S. (ED.): *Studies on Modern Chinese Syntax*. Taipei, Wenhe chubanshe.
- TENG, S. (2005b): “Hanyu dongci de shijian jiegou” en TENG, S. (ED.): *Studies on Modern Chinese Syntax*. Taipei, Wenhe chubanshe.
- WANG, F. (ED.). (1996): *Lengua china para extranjeros. Waiguoren xue zhongguoyu*. Pekín, Sinolingua.
- WANG, L. (1985): *Zhongguo xiandai yufa*. Pekín, Shangwu yinshuguan.
- WANG, X. ET AL. (EDS.) (2003): *El chino de hoy. Jinri hanyu*. Pekín, Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe.
- XU, Z. Y ZHOU, M. (1997): *Gramática china*. Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- YAO, T. ET AL. (2005): *Integrated Chinese. Level 1 Part 1*. 2nd ed. Boston, Cheng & Tsui Company.
- YAO, T. ET AL. (2005): *Integrated Chinese. Level 1 Part 2*. 2nd ed. Boston, Cheng & Tsui Company.
- YAO, T. ET AL. (2003): *Integrated Chinese. Level 2*. Boston, Cheng & Tsui Company.
- YIN, B. Y FELLY, M. (1990): *Chinese Romanization. Pronunciation & Orthography*. Pekín, Sinolingua.
- YIP, P. Y RIMMINGTON, D. (2004): *Chinese: A Comprehensive Grammar*. London, Routledge.
- ZHANG, W. Y XU, D. (1995): *Memento grammatical du chinois moderne*. Pekín, Waiwen chubanshe.
- ZHAO, S. (1999): *Comparación bilingüe entre el chino y el español*. Pekín, Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe.

ZHOU, M. (1995): *Estudio comparativo del chino y el español. Aspectos lingüísticos y culturales*. Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

ZHU, D. (1982): *Yufa jiangyi*. Pekín, Shangwu yinshuguan.

ZHU, X. (ED.). (2002): *Chinese grammar without tears. Jianming hanyu yufa xuexi shouce*. Pekín, Beijing Daxue chubanshe.

ZHU, Y. (1990): *Xiandai hanyu yufa shuyi cidian*. Pekín, Sinolingua.

APÉNDICE

Tabla 1 Relación de obras analizadas				
Autor	Título	Tipo de obra	Idioma	Año
ABBIATI, Magda	<i>Grammatica di cinese moderno</i>	gramática	italiano	1998
BELLASSEN, Joël; ZHANG, Pengpeng	<i>A Key to Chinese Speech and Writing</i>	manual	inglés	1997
CHAO, Yuen Ren ¹⁰²	<i>A Grammar of Spoken Chinese</i>	gramática	inglés	1968
CHEN, Gaochun (ed.)	<i>Shiyong hanyu yufa dacidian</i>	diccionario especializado	chino	1995
CHEN, Liansheng	<i>Gramática del chino elemental</i>	gramática	castellano	1981
CHENG, Xianghui; TIAN, Xiaolin	<i>Xiandai hanyu</i>	gramática	chino	1989
CHEUNG, Hung-nin Samuel et al.	<i>A Practical Chinese Grammar</i>	gramática	inglés	1994
COSTA, Eva; SUN, Jiameng	<i>Hànyǔ 1. Chino para hispanohablantes</i>	manual	castellano	2004
FANG, Yuqing	<i>Shiyong hanyu yufa</i>	gramática	chino	1992
GAO, Gengsen; TAN, Dezi; WANG, Liting (eds.)	<i>Xiandai hanyu zhibi dacidian</i>	diccionario especializado	chino	1992
LI, Charles; THOMPSON, Sandra	<i>Mandarin Chinese. A functional reference grammar</i>	gramática	inglés	1981
LI, Dejin; CHENG, Meizhen	<i>A Practical Chinese Grammar for Foreigners</i>	gramática	chino/ inglés	1988
LI, Jinxi	<i>Xinzhū guoyu wenfa</i>	gramática	chino	1994 103
LIU, Xun; DENG, Enming; LIU, Shehui	<i>Practical Chinese Reader</i>	manual	chino/ inglés	1993

¹⁰² Conocido en la República Popular China como Zhao Yuanren.

¹⁰³ Originalmente publicada en 1924.

(eds.)				
LIU, Xun (ed.)	<i>New Practical Chinese Reader</i>	manual	inglés	2004
LIU, Yuehua et al.	<i>Modern Chinese Grammar for Teachers of Chinese as a Second Language and Advanced Learners of Modern Chinese</i>	gramática	chino	1996
LU, Fubo	<i>Duiwai hanyu jiaoxue shiyong yufa</i>	gramática	chino	1996
LUO, Anyuan	<i>Jianming xiandai hanyu yufa</i>	gramática	chino	1996
LÜ, Suxiang	<i>Xiandai hanyu babai ci</i>	gramática	chino	1999
MARCO, Consuelo; LEE, Wan-Tang	<i>Gramática de la lengua china</i>	gramática	castellano	1998
MENG, Cong et al. (ed.)	<i>Hanyu dongci yongfa cidian</i>	diccionario especializado	chino	2000
PAN, Shui-chin Olivia	<i>Técnicas y formas de traducción chino-español y español-chino</i>	manual de traducción	castellano	1996
Profesorado de los Estudios de Asia Oriental (coord.)	<i>Chino II-IV Guía de trabajo (UOC)</i>	manual	catalán/ castellano	2004
RAMÍREZ, Laureano	<i>Manual de traducción chino/castellano</i>	manual de traducción	castellano	2004
ROVIRA, Sara; SUAREZ, Anne-Hélène	<i>Jilong</i>	manual	castellano	en elaboración
TENG, Shou-hsin	«Verb classification and its pedagogical extensions»	artículo científico	inglés	2005 104
TENG, Shou-	<i>Hanyu dongci de</i>	artículo	chino	2005

¹⁰⁴ Originalmente publicado en 1974.

hsin	<i>shijian jiegou</i>	científico		105
WANG, Fuxiang (ed.)	<i>Lengua china para extranjeros</i>	manual	castellano	1996
WANG, Li	<i>Zhongguo xiandai yufa</i>	gramática	chino	1985
WANG, Xiaopeng; ZHANG, Huifen et al. (eds.)	<i>El chino de hoy</i>	manual	chino/ castellano	2003
YAO, Tao- chung; LIU, Yuehua et al.	<i>Integrated Chinese</i>	manual	inglés	2005
XU, Zenghui; ZHOU, Minkang	<i>Gramática china</i>	gramática	castellano	1997
YIN, Binyong; FELLY, Mary	<i>Chinese Romanization. Pronunciation & Orthography</i>	gramática	inglés	1990
YIP, Po-ching; RIMMINGTON, Don	<i>Chinese. A Comprehensive Grammar</i>	gramática	inglés	2004
ZHANG, Wei; XU, Denan	<i>Memento grammatical du chinois moderne</i>	gramática	francés	1995
ZHAO, Shiyu	<i>Comparación bilingüe entre el chino y el español</i>	gramática comparada	chino	1999
ZHOU, Minkang	<i>Estudio comparativo del chino y el español. Aspectos lingüísticos y culturales</i>	tesis doctoral	castellano	1995
ZHU, Dexi	<i>Yufa jiangyi</i>	gramática	chino	1982
ZHU, Xiaoxing	<i>Chinese grammar without tears</i>	gramática	chino/ inglés	2002
ZHU, Yizhi	<i>Xiandai hanyu yufa shuyu cidian</i>	diccionario especializado	chino	1990

¹⁰⁵ Originalmente publicado en 1985.

Tabla 2 Tipos de aspecto y marcadores aspectuales

FANG	CHEUNG et	CHEN y TIAN	CHEN	CHAO	ABBIAT	
perfecto	perfecto	acción acabada	acción acabada	perfecto	perfecto	了 (<i>le</i>)
continuo	continuo	continuo	continuo	progresivo	durativo	着 (<i>zhe</i>)
experiencia pasadaperfecto	progresivo experiencia pasada	experiencia pasada	progresivo experiencia pasada	pasado indefinido	puntual perfecto (completo)	在 (<i>zai</i>) 过 (<i>guo</i>)
incoativo				incoativo		起来(<i>qilai</i>)
continuativo				sucesivo		下去(<i>xiaqu</i>)
	acción inminente		acción futura		inminente	要...了(<i>yao...le</i>)
				tentativo		AA
						来着(<i>laizhe</i>)
				Sufijo cero		Ø
						C. res.
						的(<i>de</i>)
continuo y discontinuo direccional				法子	新, 刚 , 早就potential	Otros

WANG	MARCO y EE	LÜ	LUO	LU	LJU et I.	LI y ENG	LI y MPSON
perfecto	perfecto	perfecto	perfecto	perfecto	acción acabada	perfecto	perfecto
progresivo	imperfecto durativo	progresivo continuo	continuo	continuo	continuo	continuo	imperfecto durativo
	imperfecto progresivo			progresivo		progresivo	imperfecto durativo
	experiencial (pasado indef. y reciente)	experiencial	experiencial	experiencial	experiencia pasada	experiencia pasada	experiencial
incoativo	incoativo			incoativo			
continuo	continuativo			continuativo			
				inminente		acción inminente	
de corta duración	delimitativo	tentativo					delimitativo
pasado reciente				pasado reciente	pasado reciente		
general	forma no marcada						
	perfecto resultativo						
				acción pasada			
		potencial					

ZHU, Xiaog	ZHU	ZHAO	ZHANG	YIP y IMMINGTON	XU y U
perfecto	perfecto	perfectivo incoativo	perfecto	perfecto	perfecto
acción continuada	continuo	durativo cursivo	progresivo		progresivo
progresivo				acción continuada	
experiencia pasada	experiencial	experiencial perfectivo	perfecto		experiencial
acción inminente					
		momentá-neo probativo			
		aorístico			
		imperfec-tivo			
		contingente			
		registra-tivo			
		⊕supositivo, persuasivo, etc.			

CAPÍTULO 6. ¿APLICACIÓN DE REGLAS O USO ESTRATÉGICO?: EL PAPEL DE LOS HONORÍFICOS EN LA CORTESÍA LINGÜÍSTICA JAPONESA

Nobuo Ignacio López Sako
Universidad de Granada

RESUMEN

Esta comunicación se centra en el estudio de la función de los honoríficos en la cortesía lingüística en el japonés. Tras una breve presentación de sus aspectos formales y funcionales tradicionales, se destaca su relevancia y omnipresencia en el japonés, y se sitúan en el marco de la teoría de la cortesía lingüística propuesta por Brown y Levinson (1978, 1987). Según esta teoría, la cortesía se usa estratégicamente para atenuar los efectos perlocutivos negativos que podrían producir los actos de amenaza a la imagen (AAI) del interlocutor. Sin embargo, el uso que hacen los japoneses de los honoríficos ha servido de argumento para tratar de invalidar la universalidad esta tesis (Ide, 1989; Matsumoto, 1988, 1989). En el presente trabajo, se intenta demostrar que, más allá de la mera aplicación de las estrictas reglas de cortesía establecidas por el Ministerio de Educación japonés (Monbusho), el uso de los honoríficos presenta ciertas variaciones lingüísticas que se pueden interpretar como estrategias personales del hablante y no una mera selección cuasi-automática de los términos adecuados, sumándose así al debate reabierto por autores como Fukada y Asato (2004), Pizziconi (2003) y otros. Se aboga, sin embargo, por una redefinición del término “estrategia”, lo que representa un alejamiento del modelo de cortesía de Brown y Levinson.

0. INTRODUCCIÓN

El lenguaje honorífico, o *keigo* (敬語) en japonés, es conocido como un sistema de expresiones, términos y afijos que denotan respeto y admiración hacia el interlocutor o algún otro referente, y que se utilizan en situaciones de relativa formalidad. Es una característica lingüística que comparten diversas lenguas asiáticas, como el coreano, el tailandés, el javanés, el tamil y, sobretodo, el japonés.

Muchos son los estudios que se han realizado sobre este aspecto lingüístico en el japonés, entre los que caben mencionar los trabajos descriptivos sincrónicos realizados en el campo de la dialectología para investigar su uso en las distintas regiones del país como los estudios

diacrónicos llevados a cabo por el Instituto Nacional de Investigación de la Lengua Japonesa (Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo 国立国語研究所).

Más recientemente, se ha suscitado el debate sobre el papel que desempeñan los honoríficos en el lenguaje cortés en general (Brown y Levinson, 1978, 1987; Fukada y Asato, 2004; Ide, 1989; Matsumoto, 1988, Pizziconi, 2003). La discusión se centra en las razones que motivan al hablante a utilizar los honoríficos. ¿Se limitan los japoneses a aplicar las normas de uso según el contexto social y de interacción o depende su utilización de variables socio-psicológicas, como el deseo interpersonal de no molestar a los demás, y el grado de imposición de los actos lingüísticos?

Tradicionalmente, en Japón se ha dado gran importancia al uso apropiado de los honoríficos, o sea, a su aspecto normativo. Prueba de ello son el decreto promulgado en 1941 por el Ministerio de Educación japonés, titulado *Reihō-yōkō* 「礼法要綱」 (“Los puntos esenciales de las normas de respeto”), o la posterior modificación introducida en 1952 (*Kore kara no keigo* 「これからの敬語」, “El lenguaje honorífico de ahora en adelante”), donde se establecieron las nuevas reglas de uso de los honoríficos una vez concluida la Guerra del Pacífico (Coulmas, 1992: 308) y que aún siguen vigentes.

Dentro de esta visión de los honoríficos como fórmulas de tratamiento siguiendo unas normas de uso, se han realizado diversos estudios en el ámbito de la sociolingüística tanto nipona como anglo-norteamericana. Dentro de la tradición nipona cabe resaltar el trabajo diacrónico realizado por el Instituto Nacional de Investigación de la Lengua Japonesa (Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo 国立国語研究所), llevada a cabo mediante encuestas en diferentes regiones del país por un periodo de más de dos décadas, así como algunos estudios contrastivos, como el realizado por Sugito (1987) entre el japonés y el alemán. Por su parte, las primeras aproximaciones al lenguaje honorífico dentro del paradigma anglo-norteamericano estuvieron relacionadas con las diferencias de uso según el género (ver, por ejemplo, Ide 1979).

La visión de los honoríficos como estrategias verbales fue propuesta por Brown y Levinson (1978, 1987, en adelante, B&L) en su teoría de la cortesía verbal. Según esta teoría, los honoríficos se utilizan estratégicamente para conseguir unos fines personales sin coartar la libertad de acción del interlocutor y constituyen los que ellos denominan una estrategia de “cortesía negativa”¹⁰⁶.

Sin embargo, algunos investigadores japoneses (Ide 1989, Matsumoto 1988, 1989) han puesto serias objeciones a esta visión de los honoríficos, enfatizando en su lugar el reconocimiento del orden social como factor principal para su uso, lo que representa una vuelta a la postura tradicional de la sociolingüística japonesa. Ide y Matsumoto consideran que los hablantes se

¹⁰⁶ Este punto se desarrolla en el epígrafe 2.

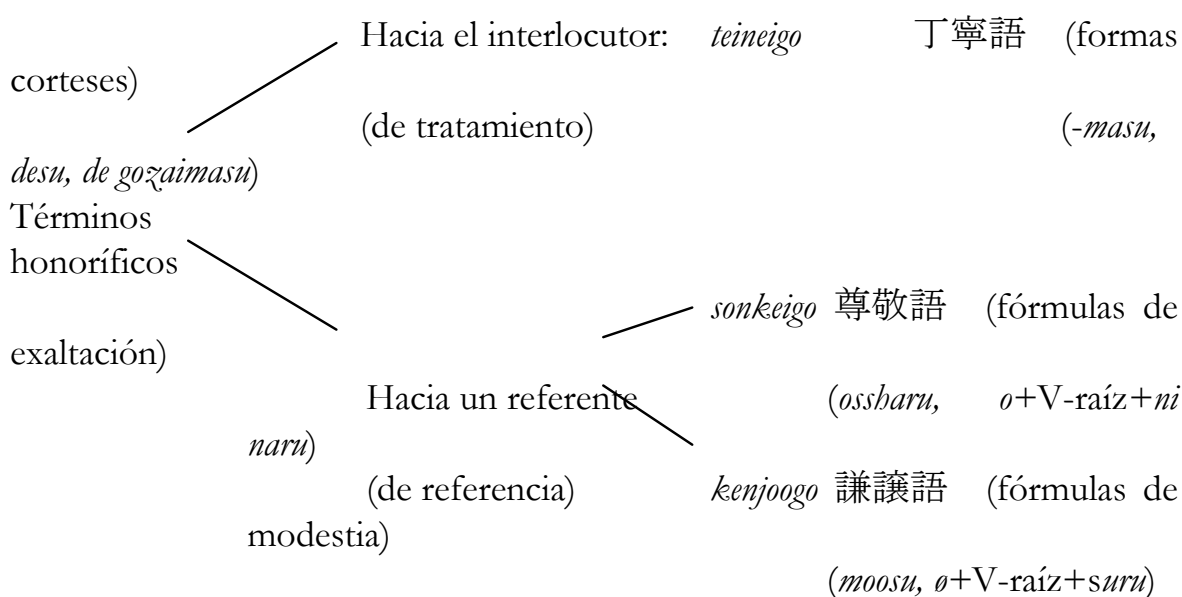
limitan a usar los honoríficos adecuados en cada contexto teniendo en cuenta su posición relativa en la jerarquía social. Ide (1989: 227), por ejemplo, afirma que así como la concordancia entre el sujeto y el verbo es gramaticalmente obligatorio en muchas lenguas occidentales, existe de forma análoga una concordancia sociopragmática obligatoria entre los honoríficos y los contextos de uso, y por tanto, las intenciones del hablante de conseguir unos fines evitando los actos de imposición sobre el interlocutor y la consiguiente selección de la estrategia lingüística adecuada (en este caso, el nivel y tipo de lenguaje honorífico apropiado) están fuera de lugar. Es decir, para Ide (1989) y Matsumoto (1988, 1989), los japoneses se limitan a reconocer cuál es su posición en un contexto dado (*wakimae*) y a aplicar en consecuencia el nivel y el tipo de lenguaje honorífico adecuado en dicho contexto, según las normas establecidas.

Mi posición es que ninguna de las dos posturas puede explicar algunos fenómenos discursivos que se producen especialmente en situaciones de relativa formalidad. El presente trabajo pretende demostrar, por un lado, que en muchas ocasiones el proceso (es decir, identificación de contexto → uso correcto de los honoríficos) no es tan simple como Ide y Matsumoto argumentan, y por otro, que la noción de “estrategia” tal y como la definen Brown y Levinson es demasiado estrecha y limitada. Utilizando ejemplos reales de interacción tomados en diversos contextos, trataremos de ver cómo la dicotomía entre los niveles formal e informal (presencia o ausencia de honoríficos) no se puede establecer tan claramente en muchos casos y que, de hecho, los japoneses combinan ambas formas estratégicamente para mantener una comunicación fluida. Lejos de ser expresiones seleccionadas automáticamente por el hablante para producir actos de habla apropiados en un contexto sociolingüístico en términos de reconocimiento del estatus relativo de los interlocutores y de la situación, en muchos casos los honoríficos son utilizados de forma estratégica, sobre todo en situaciones poco formales. Se concluye, sin embargo, que la “estrategia” debe entenderse en unos términos diferentes a los establecidos por Brown y Levinson (en adelante, B&L) en su teoría de la cortesía verbal, pues las “estrategias” analizadas en el presente trabajo no son empleadas para atenuar los denominados actos de amenaza a la imagen social (AAI) del interlocutor¹⁰⁷, sino para enviar mensajes meta-pragmáticos simultáneos de respeto y confianza. Se aboga, por tanto, por una visión más amplia del término “estrategia”, capaz de explicar estos usos “estratégicos” de los honoríficos, saliéndose así de la rígida dicotomía entre la deferencia como acto estratégico al estilo de B&L y la deferencia como mera aplicación automática de reglas de cortesía.

¹⁰⁷ Ver epígrafe 2.

1. CLASIFICACIÓN TRADICIONAL DE LOS HONORÍFICOS: FORMAS Y FUNCIONES

Los honoríficos han sido tradicionalmente divididos en dos tipos: los dirigidos al interlocutor o *teineigo* (丁寧語) y los utilizados para referirse a objetos, acciones o sucesos distinguiendo entre el endogrupo y el exogrupo. Este último grupo se divide a su vez en dos subtipos: las fórmulas de exaltación y respecto, u honoríficos propiamente dichos (*sonkeigo* = 尊敬語), con referencia a personas y objetos pertenecientes al exogrupo, y los términos de modestia y humildad (*kenjoogo* = 謙讓語) para referirse a personas y cosas del endogrupo (véase la Figura 1).



(Fig. 1: Tipos de términos honoríficos. Adaptada de Coulmas 1992: 313)

1.1. HONORÍFICOS DIRIGIDOS AL INTERLOCUTOR

Estos honoríficos realizan la función de distinguir entre diferentes grados de formalidad de un enunciado, desde el menos formal (o informal, familiar, íntimo) hasta el más formal, indicando de esta manera el tipo de relación que el hablante desea establecer con su interlocutor (Coulmas 1992: 313) o el tipo de situación (formal vs. informal, contexto público vs. privado) en el que se establece la comunicación. Se usan con independencia del tema o asunto del enunciado.

Existen tres niveles de formalidad: informal, formal y ultra formal, que están representados por tres formas o terminaciones verbales o adjetivales. Para el lenguaje informal, se utiliza la forma básica del verbo (por ejemplo, del verbo

‘ser’ sería *da* だ, del verbo ‘leer’ sería *yomu* 読む y del adjetivo ‘picante’, *karai* 辛い); se considera lenguaje formal y de respeto cuando se utilizan las formas *desu*, *dearu* です、である para el verbo ‘ser’ y los adjetivos en posición predicativa (*karai desu* 辛いです) y la terminación *-masu* ます para los demás verbos (por ejemplo, *tabemasu* 食べます). Por último, existe la forma ultra formal (*de gozaimasu* で御座います) para todos los verbos, con previa nominalización del verbo principal o adjetivo. Por ejemplo, *yomu no de gozaimasu* 読むので御座います, *karai no de gozaimasu* 辛いので御座います, donde *no* (の) es el nominalizador.

1.2. HONORÍFICOS EMPLEADOS SEGÚN EL REFERENTE

Se utilizan cuando se hace referencia a objetos, actividades, sucesos y acciones distinguiendo entre los pertenecientes al endogrupo del hablante y los del exogrupo. Existen varias formas de representar lingüísticamente la distinción entre la exaltación y la modestia. Una de ellas se realiza mediante diferentes formas léxicas del mismo verbo, representando generalmente acciones comunes y cotidianas, como por ejemplo “ir” → *iku* 行く (forma básica), *irassharu* いらっしゃる (*sonkeigo*), *mairu* 参る (*kenjōgo*). La distinción depende del agente de la acción más que del interlocutor. Es decir, aunque puede haber una coincidencia entre agente e interlocutor si éste *es* el agente, no se deben confundir con los honoríficos hacia el interlocutor (*teimeigo*).

Esta distinción entre *sonkeigo* y *kenjōgo* tiene implicaciones en el plano semántico-gramatical. Por ejemplo, en los casos de elipsis del sujeto, el tipo de verbo seleccionado puede indicar perfectamente si la acción es realizada por un miembro del endogrupo (incluido el hablante) o por un miembro de un exogrupo. Esto es debido a que no se utilizan formas de exaltación para referirse al endogrupo ni formas de modestia para referirse al exogrupo. Si comparamos (1) y (2),

- (1) 明日いらっしゃいます
ashita irasshaimasu
- (2) 明日参ります
ashita mairimasu

es evidente que en (1) el sujeto-agente en el enunciado no puede ser ni el hablante ni ningún miembro de su endogrupo, mientras que en (2) el sujeto tiene que ser el hablante o algún miembro de su endogrupo, pues la forma verbal *irassharu* es un término de exaltación y *mairu* es un verbo de modestia. Esto demuestra que el uso de los honoríficos no sólo afecta al estilo o registro

discursivo, sino que también tiene implicaciones gramaticales. Como bien señalan Brown y Levinson (1987 [1978]: 279), los honoríficos son quizás los casos más claros y extendidos de intrusión de factores sociales en la gramática¹⁰⁸.

Por otro lado, los honoríficos hacia el referente pueden interactuar con los honoríficos hacia el interlocutor. Por ejemplo, mientras que el enunciado (3) *sensei wa ashita irasshaimasu ka* 先生は明日いらっしゃるしやいますか es ambiguo, al tener dos interpretaciones posibles dependiendo del contexto, la forma (4) *sensei wa ashita irassharu?* 先生は明日いらっしゃる？ tendría sólo una. Las dos traducciones posibles de (3) son: (3a) “¿Usted, profesor, vendrá mañana?”, donde *sensei* es el interlocutor y por tanto el término está utilizado como fórmula de tratamiento, o (3b) “¿Vendrá el profesor mañana?”, donde se hace referencia al *sensei* en tercera persona, siendo el interlocutor otra persona diferente, posiblemente otro profesor o alguna otra persona con la cual no hay mucha confianza¹⁰⁹. En cuanto a (4), la interpretación normal sería equivalente a la opción (3b), pero en un contexto en el cual el interlocutor tuviera una relación más íntima y cercana con el hablante, y donde *sensei* nunca sería el interlocutor.

Para los verbos sin distinciones léxicas para cada tipo de honoríficos, el japonés dispone de cuatro estructuras morfológicas que cumplen el mismo fin: una forma básica, la voz pasiva del verbo con significado no pasivo (*sonkeigo* 1), la estructura *o*+V-raíz+*ni naru* (*sonkeigo* 2), y la forma *o*+V-raíz+*suru* (*kenjōgo*):

Forma básica <i>sonkeigo</i> 1		<i>sonkeigo</i> 2	
<i>kenjōgo</i>			
<i>kaku</i>	<i>kakareru</i>	<i>o-kaki ni naru</i>	<i>o-kaki</i>
<i>suru</i>			
<i>kau</i>	<i>kawareru</i>	<i>o-kai ni naru</i>	<i>o-kai</i>
<i>suru</i>			
<i>yomu</i>	<i>yomareru</i>	<i>o-yomi ni naru</i>	<i>o-yomi suru</i>

(Fig. 2: Ejemplos de diferencias morfológicas entre las formas básica, de exaltación y de modestia)

Estos elementos lingüísticos pueden ser utilizados estratégicamente para introducir distinciones sutiles tanto en el nivel de cortesía como en aspectos estilísticos. Especialmente complejos e importantes son los verbos de

¹⁰⁸ “[...] honorifics [...] are perhaps the most obvious and pervasive intrusion of social factors into grammar”.

¹⁰⁹ Otra posibilidad es que el enunciado se produzca en un contexto público y sea necesario utilizar lenguaje formal.

dar y recibir (あげる、くれる、もらう) (véase Loveday 1986, Lebra 1976 y Maynard 1997, entre otros).

2. LOS HONORÍFICOS EN LA TEORÍA DE LA CORTESÍA DE BROWN Y LEVINSON

La sociolingüística occidental ha intentado incluir los honoríficos dentro de una teoría universal de la cortesía en el lenguaje. Desde este punto de vista, el lenguaje honorífico se percibe como una estrategia más entre las múltiples que utilizan los hablantes para, por un lado, mostrar respeto hacia los demás evitando inmiscuirse demasiado en los asuntos o territorios ajenos, y por otro, tratar de reconocer y valorar los deseos de los demás de sentirse reconocido y valorado.

En este paradigma, el lenguaje honorífico es una forma de deferencia que se presenta de dos formas, ya sea mediante términos de modestia por parte del hablante, o elevando y exaltando al interlocutor con expresiones de respeto. En ambos casos, lo que se comunica es que el interlocutor pertenece a un estatus superior al hablante (B&L, 1987: 178) y por tanto, es bastante común en sociedades jerarquizadas. A veces esta relación entre hablante e interlocutor es puramente simbólica, en cuyo caso las expresiones de deferencia no reflejan las diferencias reales de estatus, sino que se emplean únicamente para mostrar respeto (y admiración) para con el/la otro/a.

La visión de la deferencia, y por ende de los honoríficos, como una estrategia más dentro del fenómeno universal de la cortesía en el lenguaje ha suscitado una gran controversia en cuanto a los motivos que llevan a su utilización. Como se ha comentado en la introducción, la polémica se centra principalmente en si su uso es debido simplemente a factores macro sociales (edad, sexo, estatus social relativo entre hablante e interlocutor) que inciden directa y automáticamente en la selección de los términos adecuados en cada contexto, o si, por el contrario, el hablante utiliza estratégicamente estos términos, calculando en cada momento el nivel de intromisión y/o perjuicio para con el interlocutor, pues ello afectaría – a corto o largo plazo – a la impresión que el hablante pudiera causar socialmente. Puesto que el tema central del presente trabajo trata precisamente este aspecto, se presentará a continuación el modelo de cortesía verbal de B&L (1987 [1978]) y la posición que ocupan los honoríficos en el mismo, para posteriormente introducir los puntos conflictivos.

El postulado básico de la teoría de la cortesía de B&L se puede resumir en los siguientes puntos:

- a) Todos los seres humanos tenemos una imagen social que queremos cuidar y proteger, y la mejor forma de hacerlo es respetando la imagen

de los demás. Esta imagen social tiene dos caras o aspectos, que están relacionados con dos tipos de deseo: por un lado, el deseo personal de actuar con libertad y sin imposición alguna, incluyendo el derecho a no ser molestado y a tener un territorio privado (tanto física como simbólicamente) o bienes personales. Por otro lado, deseamos que nuestra forma de ser o personalidad sea aceptada y apreciada por los demás. B&L denominan “imagen social negativa” (*negative face*) al primer tipo de deseo, e “imagen social positiva” (*positive face*) al segundo (1987: 61).

- b) Siendo seres racionales, utilizamos la razón para buscar los mejores medios para lograr unos fines. Es decir, usamos estrategias para conseguir nuestros objetivos.
- c) Nuestra imagen social (en sus dos aspectos) es muy vulnerable en la interacción y en cualquier momento se puede ver afectada o dañada. Para evitarlo, y dado que nuestros deseos de imagen social sólo pueden ser satisfechos por actos realizados por los demás, la gente trata de cooperar (y presume la cooperación de los demás) en la mutua protección de los mismos (*ibid.*).
- d) Algunos actos son intrínsecamente una amenaza para la imagen, y se denominan actos de amenaza a la imagen (AAI). Por ejemplo, una orden atenta contra la imagen negativa del que la recibe, pues coarta su libertad de acción.
- e) Teniendo en cuenta la vulnerabilidad de la imagen, cualquier persona racional tratará de evitar estos AAI o utilizará ciertas estrategias para minimizar la amenaza. B&L presentan tres formas de atenuar el AAI: (1) mediante el uso de cortesía positiva, es decir, utilizando estrategias de aproximación y de reconocimiento de la imagen positiva del interlocutor; (2) por medio de la cortesía negativa, o sea, respetando o tratando de evitar al máximo (al menos simbólicamente) coartar o condicionar la libertad de acción de la otra persona, o (3) actos encubiertos (*off record*), dando solamente pistas, sin mandar un mensaje claro, sobre las intenciones del hablante. Cuando el riesgo de cometer un AAI es muy elevado, la mejor estrategia es no realizarlo.
- f) La selección de las estrategias depende de la valoración que haga el hablante del nivel de amenaza que representa un acto de habla, computado como el resultado de la suma de dos factores sociales (diferencias de poder y distancia entre los interlocutores) y el nivel de imposición del acto de habla.

2.1. EL LUGAR DE LOS HONORÍFICOS EN EL MODELO DE BROWN Y LEVINSON

B&L consideran que los honoríficos se usan estratégicamente para suavizar los AAI, indicando la ausencia de cualquier riesgo para el interlocutor (1987: 182). Así pues, dentro de la larga lista de estrategias de atenuación de los AAI que proponen B&L en su modelo de cortesía verbal¹¹⁰, el lenguaje honorífico aparece como una forma de mostrar deferencia, que es a su vez una estrategia de cortesía negativa. Mediante ejemplos escogidos principalmente del tamil y del ruso, B&L tratan de demostrar que los casos clásicos de codificación del estatus social en la estructura lingüística son de hecho sensibles a la presencia o ausencia de AAI (Ibid.: 184-7).

2.2. CRÍTICAS A LA VISIÓN DE BROWN Y LEVINSON: ¿APLICACIÓN DE NORMAS?

Como hemos señalado, dos han sido las estudiosas que han atacado frontalmente el intento por parte de B&L de caracterizar el uso de los honoríficos como una estrategia para atenuar o suavizar las amenazas a la imagen del interlocutor: Matsumoto Yoshiko (1988, 1989) e Ide Sachiko (1989). Matsumoto Yoshiko (1988, 1989) argumenta que el uso de los honoríficos en japonés es totalmente independiente de la amenaza a la imagen del interlocutor, pues la distinción entre los niveles informal, formal y extra formal (honoríficos hacia el interlocutor) se debe establecer en todo momento, aun en los casos de ausencia de amenaza. Matsumoto pone el siguiente ejemplo:

- | | | |
|-----|---------------------------------------|----------------|
| (6) | a) <i>Kyō wa doyōbi da.</i> | (informal) |
| | b) <i>Kyō wa doyōbi desu.</i> | (formal) |
| | c) <i>Kyō wa doyōbi de gozaimasu.</i> | (extra formal) |
- (Matsumoto 1988: 415; 1989: 209)

Según Matsumoto, la elección entre una forma u otra en japonés no depende en absoluto de la amenaza que pueda suponer el acto de habla —puesto que decir que “hoy es sábado” en principio no representa ninguna amenaza para la imagen positiva o negativa del interlocutor—, sino del reconocimiento por parte del hablante del lugar que ocupa en la sociedad (Matsumoto, 1988: 405, 415). Esto lleva a Matsumoto a rechazar la teoría de B&L, y sobre todo el concepto de imagen social negativa.

¹¹⁰ Proponen 15 estrategias de cortesía positiva, 10 de cortesía negativa y 15 de actos de habla encubiertos (*off record*).

Ide Sachiko (1989), por su parte, considera que es necesario distinguir entre las “formas formales” (*formal forms*), entre las que se incluyen los honoríficos, y el uso de estrategias de cortesía. La distinción se basa en que la elección de un lenguaje más o menos formal (no existe ninguna forma neutra) es obligatoria y en el hecho de que en muchas ocasiones la elección del estilo formal no es para elevar al interlocutor, como afirman B&L, sino para poner de relieve la diferencia de estatus entre el hablante y el referente, que en muchos casos es también el interlocutor (por ejemplo, en *sensei wa kore o o-yomi-ni-narimashita ka* 先生はこれをお読みになりましたか, *sensei* 先生 puede referirse al interlocutor o a una profesor no presente en la conversación), siguiendo las convenciones sociales establecidas (Ide, 1989: 231).

La capacidad de seleccionar el nivel de cortesía adecuado según estas convenciones se denomina en japonés *wakimae* 弁え (‘discernimiento’) (Ide, 1989: 230). *Wakimae* se refiere a la capacidad del hablante de reconocer y aceptar sus posiciones y roles sociales, así como de adaptarse a las reglas de lenguaje formal en situaciones concretas (Ide 1989: 231). Los japoneses se limitan a reconocer la posición que ocupan en la sociedad en general y con respecto a sus relaciones intra y extra grupales en particular, seleccionando los honoríficos adecuados en cada situación. Según esta interpretación, por tanto, existe una correlación entre nivel y tipo de lenguaje honorífico y contexto situacional, y el uso de los honoríficos como acto estratégico queda excluido, siendo independiente de la intención racional del hablante (ibid.: 242) y de las necesidades de imagen propias y del interlocutor.

3. ¿USO ESTRATÉGICO DE LOS HONORÍFICOS?

Como hemos visto, Ide y Matsumoto excluyen los honoríficos del modelo de B&L al negar su función estratégica en la conversación —su uso no depende de las necesidades de imagen social de los interlocutores— y defienden el uso de los honoríficos como una forma de reconocer el estatus social relativo de los participantes en una conversación. Si bien es cierto que existen situaciones prototípicas en las que el nivel de lenguaje formal depende pura y exclusivamente de convenciones sociales sobre el correcto uso de los honoríficos, creemos, sin embargo, que en muchas ocasiones los japoneses manejan los niveles formal e informal de manera estratégica para encontrar el equilibrio entre respecto y confianza. Excluyendo situaciones de extrema formalidad, en las que términos y expresiones extra formales son de uso obligado, por lo general los hablantes oscilan entre las formas informal y formal para acercarse psicológicamente al interlocutor sin descuidar el respeto mutuo. Veamos el siguiente ejemplo en el que una mujer y un hombre, ambos investigadores japoneses de entre 40 y 50 años de edad, se encuentran

charlando en la cantina de una biblioteca universitaria (los turnos correspondientes a la investigadora no han podido ser captados):

- (6) 1.a. Investigadora: [...]

b. Investigador: あ、そうですか

A, sō desu ka.

(formal)

Ah, ¿sí? (Lit. ‘Ah, ¿es así?’)

[...]
- 2.a. Investigadora: [...]

b. Investigador: あのねえ...

Ano nee...

(informal)

Bueno...

Como podemos apreciar, en el ejemplo 6.1.b. el investigador responde a la investigadora con la forma honorífica *desu*, típica del lenguaje formal. Pocos segundos después, en 6.2.b. el mismo investigador comienza su turno de habla diciendo *Ano nee* (‘bueno...’), cuyo estilo informal es evidente por la ausencia del verbo copulativo *desu* típico del estilo formal (o sea, *ano desu ne*). ¿Cómo explicar el cambio del nivel formal al informal en este ejemplo? Si seguimos el razonamiento de Matsumoto e Ide, el cambio en el grado de deferencia debería ser concomitante con un cambio de la posición relativa de los participantes en la conversación. Es decir, el hablante habría percibido un cambio de estatus o de tipo de relación con respecto a su interlocutora. Sin embargo, esa interpretación parece poco convincente, pues la posición social de cada uno sigue siendo la misma en toda la interacción. Parece más lógico pensar que el hablante cambia del estilo formal al informal en un intento de reducir la distancia psicológica y mostrar empatía (Ikuta, 1983).

Por otro lado, cuando no hay una confianza mutua total (algo que sólo sucede en el entorno más íntimo), es arriesgado mantener un tono totalmente informal, con lo cual se producen oscilaciones entre ambos estilos, como demuestra el siguiente ejemplo. J-san, una mujer de unos 35 años de edad, escribe un correo electrónico a N-kun, un primo suyo ligeramente mayor que ella. Al ser primos, la relación es de relativa confianza, aunque con ciertas reservas, pues no se han tratado mucho (los honoríficos tanto hacia el interlocutor como hacia el referente aparecen subrayados. Las expresiones que indican un estilo informal están en negrita):

(7) 1.

N君、お元気ですか。イングランドの暮らしはいかがですか

。

N-kun, ogenki desu ka? England no kurashi wa ikaga desu ka?

N-kun, ¿cómo estás? ¿Qué tal la vida en Inglaterra?

2.

そちらの気候はどんな感じなのかな...曇りの日が多いこと
とで有名だけど。

*Sochira no kikō wa donna kanji **na no kana**...kumori no hi ga ooi koto
de yūmei **da** kedo.*

Me pregunto cómo será ahí el clima... pues es famosa es por la
cantidad de días nublados.

3.

東京は、ようやく梅雨が明けて、夏らしい天気になって
来ましたよ。

*Tokyo wa, yōyaku tsuyu ga **akete**, natsu rashii tenki ni natte kimashita
yo.*

En Tokio, por fin hemos salido de la estación de lluvias y el
tiempo ya sí parece más de verano.

4. やっぱり、太陽が一番です。

Yappari, taiyō ga ichiban desu.

Realmente, no hay nada como el sol.

5. 研究の方はいかがですか。

Kenkyū no hō wa ikaga desu ka?

¿Qué tal va la investigación?

6.

「テレビ討論での丁寧語の使い方の比較」・・・面白そ
うなテーマですね。

*“Terebi tōron de no teineigo no tsukaikata no hikaku” ...omoshirosō na
tema desu ne.*

El “Estudio contrastivo del uso del lenguaje formal en los
debates televisivos” parece un tema interesante.

7.
 すごいなあ. . . 私はもう随分勉強から離れてしまっているよ。
Sugoinaa...watashi wa mō zuibun benkyō kara hanarete shimatte iru yo.

Impresionante... La verdad es que yo ya llevo tiempo alejada de los estudios.

8. 私もなるべく頭を使うようにしなくては！！
 ハ、ハ、ハ. . .
Watashi mo narubeku atama o tsukau yō ni shinakutewa!! Ha,ha,ha...
 ¡Yo también debería tratar de usar más la cabeza!! Ja, ja, ja,..

9. 録画したいNHKの番組は「日曜討論」ですね。
Rokuga shitai NHK no bangumi wa “Nichiyō Tōron” desu ne.

El programa que quieres grabar es “Nichiyō Tōron” de la NHK, ¿verdad?

10.
 OKです。DVDに録画できます。早速今度の日曜日から録画するね。
OK desu. DVD ni rokuga dekimasu. Sassoku kondo no nichiyōbi kara rokuga suru ne.
 De acuerdo. Puedo grabarlo en DVD. Este domingo me pondré ya a grabar, ¿vale?

11.
 4, 5回分を録画すればいいかな。で、N君まで送ればいいですか。
4,5 kai bun o rokuga sureba ii ka na? De, N-kun made okureba ii desu ka?
 ¿Está bien con que grabe 4 ó 5 capítulos? ¿Y te parece bien que te los mande a ti?

12. 送り先の住所はYおばさんに聞けば分かるかな。
Okuri saki no jūsho wa Y-obasan ni kikeba wakaru ka na?

En cuanto a la dirección postal, ¿le pregunto a la tía Y?

13. もしくは、イーメールで教えて下さい。

Moshikuma, e-mail de oshiete kudasai.

O si no, por favor, mándamela por correo electrónico.

14. 他にももし何か**あれば**、遠慮なく言ってね。

*Hoka ni mo moshi nani ka **areba**, enryo naku **itte** ne.*

Si necesitas alguna otra cosa más, no te cortes y dímelo.

15. では、論文の成功を祈っています。がんばってね！！

*Dewa, ronbun no seikō o inotte imasu. **Ganbatte** ne!!*

Bueno, rezaré para que te vaya bien con la tesis. ¡Ánimo!

En el ejemplo se han identificado 22 enunciados, de los cuales doce incluyen honoríficos hacia el referente (*o-genki, ikaga, kudasai*) y/o hacia el interlocutor (*desu, -mashita*), y diez se caracterizan por su estilo informal (el interrogativo *ka na*; las formas básicas de los verbos en la oraciones principales – *iru, suru, wakaru* – y subordinadas – *akete, areba*; imperativos – *itte, ganbatte*; adjetivos – *ii, sugoi*). En este caso, a diferencia del ejemplo (6), la oscilación entre estilo formal e informal no es unidireccional sino que en ambos sentidos y aleatoria. El correo electrónico empieza (7.1.) con dos enunciados formales, pero inmediatamente pasa al estilo informal en 7.2., que se mantiene en la oración subordinada en 7.3., pero abandona en el verbo principal. Sigue el estilo formal en 7.4., 7.5. y 7.6., para bajar al informal en 7.7. Se vuelve a recuperar el lenguaje formal en 7.9. y 7.10., que termina con un nuevo descenso de formalidad. Este patrón continúa hasta el final del correo electrónico.

¿Cómo explicar estos continuos cambios? ¿Está J-san insegura sobre su estatus con respecto a N-kun? Si es así, ¿por qué no se limita a usar el estilo formal y así no corre el riesgo de equivocarse? Es evidente que este cambio continuo de estilo no puede explicarse en los términos propuestos por Matsumoto e Ide. La percepción del estatus social no puede estar cambiando continuamente en el transcurso de 24 enunciados. Más bien, estos cambios parecen indicar la intención de J-san de mostrar a N-kun el reconocimiento del deseo de toda persona de ser respetado y a la vez aceptado, pues existe un equilibrio entre las muestras de respeto, codificadas en las formas *o-genki, desu, masu, ikaga* y *kudasai*, y de acercamiento y empatía, expresadas mediante el uso de las formas básicas de verbos (*itte, gambatte, iru, suru, wakaru*) y adjetivos (*sugoi, ii*) junto con las partículas finales *ne, na, yo ne*, sin definitivamente por ninguno de los dos estilos. Este uso equilibrado de los estilos formal e informal se

puede interpretar como una estrategia por parte de J-san de mantener la distancia adecuada respecto a N-kun. Un estilo ciento por ciento formal podría ser recibido como frío, lejano e impersonal, mientras que el estilo plenamente informal podría producir el efecto contrario de excesiva confianza. J-san maneja ambos niveles de tal manera que muestra empatía y confianza pero guardando las distancias.

¿Quiere esto decir que los honoríficos se ajustan, después de todo, al modelo de B&L? Esto es lo que parece defender Pizziconi (2003) cuando afirma que los principios que regulan la lengua japonesa son los mismos que aplican B&L para otras lenguas respecto a la explotación de estrategias pragmáticas para atenuar las amenazas a la imagen social en sus dos aspectos: la imagen positiva y la imagen negativa (Pizziconi, 2003: 1472). No obstante, como ella misma asegura, los diferentes niveles de lenguaje honorífico no se pueden asociar a los actos de habla tradicionales ni se pueden considerar simples marcadores sociales (ibid., 1501). De hecho, creemos que el ejemplo (7) muestra cómo los honoríficos se pueden usar de forma estratégica, pero con un sentido más amplio del término “estrategia” que el usado por B&L, para quienes las estrategias sirven para mitigar o atenuar AAI codificados en los actos de habla, es decir, en los contenidos proposicionales de los enunciados o transmitidos mediante implicaturas. En ese sentido, como hemos podido comprobar en el ejemplo (7), los actos de habla no representan amenaza alguna (con excepción, quizá, del punto 7.13., donde hay una petición de información). En cambio, las excesivas muestras de respeto sí podrían representar una amenaza para los deseos del interlocutor de ser apreciado y admitido en un grupo, así como un exceso de confianza puede suponer una amenaza a los deseos del interlocutor de mantener las distancias. Se impone, por tanto, una definición más amplia del término “estrategia”, incluyendo no sólo el lenguaje indirecto para mitigar los AAI (por ejemplo, órdenes, peticiones, sugerencias, críticas, etc.), sino también la manipulación de los diferentes niveles de formalidad, lo que implica un alejamiento del modelo de B&L.

Esta visión difiere también de la adoptada por Fukada y Asato (2004: 1997), para quienes los honoríficos aun usados en actos *sin* amenaza a la imagen se pueden explicar dentro del modelo de B&L. Para estos autores, cuando una persona de estatus muy alto participa en una conversación, la diferencia de poder y la distancia psicológica son tan grandes que cualquier acto resulta de por sí impositivo. Es decir, los factores sociales determinan el grado de imposición de un acto. Desde mi punto de vista, esta postura peca de generosa en la interpretación del concepto de AAI. En el modelo propuesto por B&L, no se contempla la posibilidad de que un acto de habla sea impositivo única y exclusivamente por los altos valores de poder y distancia social. Más aún, los ejemplos (6) y (7) representan casos de valores bajos de

diferencia de poder y de distancia, por lo que los actos no deberían verse como impositivos en los términos aducidos por Fukada y Asato. El siguiente ejemplo, adaptado de Yoshida y Sakurai (2005: 198), es una prueba más de la invalidez del argumento de Fukada y Asato:

- (8) 1. a. Esposo: もうご飯?
Mō gohan?
 ¿Está ya la comida?
 (informal)
- b. Esposa: うん、そう。お箸並べてくれる?
Un sō. Ohashi narabete kureru?
 Sí. ¿Puedes colocar los palillos?
 (informal)
2. a. Esposo: ああ
Aa.
 Vale.
 (informal)
- b. Esposa: ご飯ですよ。
Gohan desu yo.
 La comida ya está lista.
 (formal)

En el ejemplo (8), la esposa pasa de un tono totalmente coloquial e informal al uso del honorífico *desu* en 8.2.b. sin ninguna razón aparente. Según la teoría de B&L, la predicción sería que el lenguaje honorífico se utilizaría en 8.1.b. al ser un acto impositivo: la esposa le pide a su marido que coloque los palillos en la mesa. Sin embargo, es en la invitación a cenar en 8.2.b., supuestamente algo que beneficia al marido, donde el honorífico es utilizado. Estas oscilaciones, aparentemente independientes tanto del contenido del acto de habla como de las diferencias de estatus social, parecen demostrar que lo que pretende el hablante es enviar mensajes meta-pragmáticos de negociación de la distancia interpersonal que se pretende establecer con el interlocutor, pasando constantemente de muestras de respecto a la confianza y viceversa, representando así una forma de estrategia de interacción. Por tanto, nuestra postura es que, al no existir una forma neutra, estos casos representan usos estratégicos de los honoríficos para mostrar a la vez confianza y respeto, que se van realizando conforme va progresando el discurso.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos pretendido llamar la atención sobre ciertos usos de los honoríficos que no reflejan la mera aplicación de normas de cortesía ni una estrategia de atenuación de la amenaza a la imagen del interlocutor, sino que representan procesos conscientes de acercamiento sin descuidar el respeto mutuo. De este modo, nos alejamos por un lado de la visión de los honoríficos como un corsé que limita las posibilidades lingüísticas al contexto social, así como de su estrecha caracterización como estrategias de atenuación de AAI. Los japoneses, al carecer de formas neutras de habla (Ide, 1989), tantean al interlocutor pasando del estilo formal al informal, y viceversa, cuando hay cierta confianza pero a la vez conciencia de los respectivos estatus sociales. Esto no supone, sin embargo, una negación total del aspecto normativo de los honoríficos, pues ciertamente los japoneses dan mucha importancia a su uso correcto según los contextos sociales. Lo que se sugiere es que, en situaciones de relativa confianza y empatía, el/la hablante maneja estas formas con cierta libertad para negociar los términos de su relación con su interlocutor y, por tanto, se pueden considerar estrategias de interacción. Estas reflexiones nos llevan a reconsiderar tanto el modelo de cortesía verbal propuesto por B&L como la clasificación tradicional de los honoríficos y a plantearse la búsqueda de una teoría más comprehensiva y robusta explique los fenómenos aquí descritos.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, PENELOPE Y STEPHEN C. LEVINSON, (1987 [1978]): *Politeness: Some universals of language usage*. Cambridge: Cambridge University Press.

COULMAS, FLORIAN (1992). «Linguistic etiquette in Japanese society». En Watts, Richard J., Sachiko Ide y Konrad Ehlich (Eds.). *Politeness in language: Studies in its history, theory and practice*, 299-323. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.

FUKADA, ATSUSHI Y NORIKO ASATO (2004): «Universal politeness theory: application to the use of Japanese honorifics». *Journal of Pragmatics* 36, 1991-2002.

IDE, SACHIKO, (1989): «Formal forms and discernment: two neglected aspects of universals of linguistic politeness». *Multilingua* 8 (2/3), 223-248.

_____ (2005): «How and why honorifics can signify dignity and elegance: The indexicality and reflexivity of linguistic rituals», in Lakoff, Robin T. and Sachiko Ide (Eds.) *Broadening the horizon of linguistic politeness*, 45-64. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

- IDE, SACHIKO Y MEGUMI YOSHIDA, (1999): «Sociolinguistics: Honorifics and gender differences». En Tsujimura, Natsuko (Ed.), *The Handbook of Japanese Linguistics*, 444-480. Oxford, Blackwell Publishers.
- IDE, SACHIKO, ET AL. (1992): «The concept of politeness: An empirical study of American English and Japanese». En Watts, Richard J., Sachiko Ide and Konrad Ehlich (Eds.), *Politeness in language: Studies in its history, theory and practice*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- IKUTA, SHOKO, (1983): «Speech level shift and conversational strategy in Japanese discourse». *Language Sciences* 5 (1), 37-53.
- LEBRA, TAKIE S., (1992): «Self in Japanese culture». En Rosenberger, Nancy R. (Ed). *Japanese sense of self*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press.
- LOVEDAY, LEO, (1986): *Explorations in Japanese Sociolinguistics*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.
- MATSUMOTO, YOSHIKO (1988): «Reexamination of the universality of face: Politeness phenomena in Japanese». *Journal of Pragmatics* 12, 403-426.
- _____ (1989): «Politeness and conversational universals – observations from Japanese». *Multilingua* 8 (2/3), 207-221.
- MAYNARD, SENKO K. (1997): *Japanese communication: Language and thought in context*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- PIZZICONI, BARBARA (2003): «Re-examining politeness, face and the Japanese language». *Journal of Pragmatics* 35, 1471-1506.
- USAMI, MAYUMI, (2002): *Discourse politeness in Japanese conversations: Some implications for a universal theory of politeness*. Tokio, Hituzi Syobo.
- YOSHIDA, MEGUMI Y CHIKAKO SAKURAI (2005): «Japanese honorifics as a marker of sociocultural identity: A view from non-Western perspective», en Lakoff, Robin T. y Sachiko Ide (Eds.). *Broadening the horizon of linguistic politeness*, 197-215. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.

CAPÍTULO 7. EL PROBLEMA DE LA ESCRITURA CHINA Y SUS REPERCUSIONES DIDÁCTICAS

Juan José Ciruela Alférez
Universidad de Granada

Para abordar la cuestión de la enseñanza de la escritura china en el aula, puede resultar útil aclarar primero algunas cuestiones relativas a la escritura china y su relación con la lengua. Esto nos ayudará a comprender mejor la naturaleza y características específicas de ambas.

1. CONSIDERACIONES GENERALES

La escritura china es morfemática¹¹¹ (语素文字), a diferencia de las escrituras de las lenguas indoeuropeas que son consideradas fonográficas. Las escrituras fonográficas representan el significado indirectamente. En la escritura china (ideofonogramas), el significado se representa directamente, al mismo tiempo que el fonema. Las grafías chinas representan un significado a través de la forma, mientras que las escrituras fonográficas muestran simplemente un sonido. Esto debe entenderse como un principio general en la formación de los sistemas de escritura, o si se quiere, como una tendencia general de esos sistemas. En el caso de la gran mayoría de las grafías chinas, el principio ideofonográfico se utilizó y respetó al principio de la creación de las grafías.

En la lengua china una sílaba representa habitualmente un significado (o más) concreto. En lenguas que utilizan escrituras fonográficas, esta condición no se da habitualmente ya que en esas lenguas la mayoría de las sílabas no representan significados.

En el caso de la escritura china, como hemos señalado, hay grafías (ideofonogramas) que representan no solamente significados, sino varios fonemas. Esto es debido a que el número de sílabas del sistema fonético de la lengua china es bastante limitado y por lo tanto una misma sílaba debe representar distintos significados. Estos distintos significados se representan con grafías distintas. El resultado es una gran cantidad de grafías homófonas (pronunciadas exactamente igual pero con significados y escritas de maneras distintas). Algunas de estas grafías homófonas se diferencian entre sí alterando o adaptando una parte de su estructura gráfica, pero manteniendo el elemento fonético identificador. El resultado son los ideofonogramas (en los que ni el sonido ni el significado son absolutamente exactos o concretos).

¹¹¹ Morfemática o logográfica tienen aquí el mismo sentido. Quiere decir, como se explica más adelante, que un signo gráfico de la escritura china representa un morfema.

La escritura china, comparada con otras escrituras, presenta una serie de características que la hacen relativamente compleja:

1. En cuanto al conjunto, el número total de grafías supera los 56.000. Incluso los caracteres más utilizados o frecuentes suman varios miles. El esfuerzo necesario para reconocer y procesar un número tan alto de signos escritos es importante.
2. En cuanto a las grafías individuales, cada una de ellas engloba una considerada carga informativa, tanto en la forma como en la pronunciación y el significado. El proceso cognitivo para reconocer y procesar una determinada grafía es también importante, comparado con otras escrituras.
3. Si tomamos la forma gráfica de un carácter tenemos: información de la grafía total, información de los *bujian* que la componen, información de la combinación de esos bujian, información de los trazos que los componen (forma de los trazos, número, orden, etc.).
4. En cuanto a la pronunciación, la capacidad de indicarla de manera exacta es débil. No es posible más que en los caracteres ideofonográficos y en estos, a menudo, el componente fonético tiene o puede tener varias pronunciaciones. Por un lado, un mismo fonema se puede representar mediante distintas grafías y por otro, hay muchas grafías homófonas. Todo esto redundando en una considerable interferencia a la hora de mostrar la información fonética de las grafías.
5. Respecto al significado, hay muy pocas grafías que registren un único morfema o significado. El contexto es el que determina casi siempre cual es el significado concreto en cada momento.

2. LINGÜÍSTICA Y ESCRITURA

La lingüística china actual se ha construido a lo largo del último medio siglo, básicamente sobre la base teórica de la lingüística occidental y en la lingüística occidental está muy arraigada la idea de que la escritura no es una cuestión que se deba abordar dentro de su ámbito de investigación, ya que por su naturaleza y por ser un mero sistema de signos para representar una lengua, la escritura no pertenece al ámbito de estudio de la lingüística (Sampson, 1997). Cae, más bien, en el campo de los estudios culturales o históricos. A menudo, sin embargo, la escritura, simplemente, no se ha estudiado. La lingüística occidental estudia la fonética, el léxico, la gramática. No la escritura.

Por su parte, la lingüística tradicional china ha considerado la escritura un campo de estudio muy importante en el ámbito de la filología y de los estudios clásicos.

Algunos autores (石定果, 1994), explican este desinterés de la lingüística general por el estudio de la escritura por el hecho de que sus concepciones se basan en el estudio de las lenguas indoeuropeas, que son lenguas con escrituras fonográficas. Este tipo de escrituras son sistemas simples (y efectivos) de representar la fonética de estas lenguas. Sin embargo, la escritura china (logográfica) no es un sistema gráfico de representación de fonemas, ni tampoco es un simple sistema de signos escritos, sino algo más complicado que eso.

En este campo, una de las tendencias más innovadoras en la lingüística china actual es la de considerar el carácter (la grafía) como el elemento principal del análisis gramatical de la lengua china. Y aunque no todos están de acuerdo con esta idea, el planteamiento es muy importante para la enseñanza de la lengua y de la escritura china. Esta tendencia se apoya en la idea propuesta por algunos lingüistas chinos (Chao Yuanren, 1975; Lü Bisong, 1999) en el sentido de que la división entre palabra y carácter (grafía) en chino no es siempre adecuada¹¹².

A partir de esta nueva visión de la relación entre palabra y carácter (grafía) se proponen una serie de cambios en la enseñanza del chino como segunda lengua:

- a. Conceptualmente, no se debe seguir considerando a los caracteres chinos como una especie de subproducto o apéndice del léxico.
- b. Hay que considerar a los caracteres chinos como un sistema *per se*, en el que las grafías integran tres elementos: sonido, forma y significado.
- c. Metodológicamente, los caracteres chinos deben considerarse como la unidad gramatical más pequeña.

Pedagógicamente, la enseñanza de caracteres debe discurrir en paralelo a la enseñanza de la lengua coloquial (Ver más abajo, punto 5).

¹¹² Chao Yuanren (赵仁元, 1975), dejó claro que la unidad categorizadora “palabra” en las lenguas indoeuropeas, “no tiene su correspondiente réplica en la lengua china”. La división entre palabra (词) y carácter (字) en chino es un algo forzada. Lü Bisong (吕必松, 1964) considera que la categoría lingüística “palabra” (proveniente de la lingüística occidental) es absolutamente necesaria para resolver cuestiones léxicas, pero no necesariamente útil en el campo de la gramática. En cuanto aplicamos la categoría palabra a la gramática china aparecen una serie de problemas de muy difícil solución.

3. LENGUA COLOQUIAL Y LENGUA ESCRITA

Una de las cuestiones pendientes en el campo de la enseñanza del chino como 2L tiene que ver con la falta de una metodología clara y eficaz para la enseñanza de la lengua escrita. No se insiste lo suficiente en la distinción entre lengua coloquial y lengua escrita, ni tampoco en la distinta estrategia de aprendizaje de ambas. La mayoría de los estudiantes son incapaces de distinguir una de otra.

El modelo de enseñanza actual del chino como 2L presenta varios inconvenientes que podemos resumir del siguiente modo (Lü Bisong, 1999):

1. No tiene en cuenta las peculiaridades de los caracteres chinos.
2. La escritura y el reconocimiento de caracteres se ven obstaculizados por ello, ya que no se enseñan los mecanismos estructurales que rigen la composición de las grafías.
3. No explica claramente (o no explica en absoluto) cuales son las relaciones entre caracteres chinos (escritura) y la lengua china. Tampoco explica claramente las evidentes diferencias entre la lengua coloquial y la lengua escrita.
4. El sistema de enseñanza actual no utiliza a fondo las características de las grafías chinas (representación de forma, sonido y significado) y por lo tanto su facilidad para recordarlas y memorizarlas más fácilmente. Esto redundaría en un retraso en el aprendizaje de la lengua escrita.

Un sistema de enseñanza de la lengua escrita debería basarse en la enseñanza adecuada de las grafías (y de su escritura y lectura). Sus rasgos generales deberían ser¹¹³:

- i. Elaboración de una estrategia de enseñanza de los caracteres (y de su lectura y escritura) en paralelo a la docencia de la lengua coloquial.
- ii. Explicación clara de los tres elementos de toda grafía: forma, pronunciación y significado.
- iii. En una primera etapa se enseñaría la estructura gráfica de los caracteres. Primero los trazos simples. Después, la combinación de los mismos, ateniéndose a

¹¹³ Seguimos en esto a Lü Bisong (1999).

la forma gráfica de los caracteres, partiendo siempre de los caracteres simples (独体字) y pasando paulatinamente a los compuestos (合体字). Los estudiantes deben memorizar después los nombres de los componentes *bujian* (部件).

iv. En una segunda etapa enseñaríamos el uso (activo) y la lectura (pasiva) de los caracteres partiendo de las reglas de combinación de unas grafías con otras y de las reglas sintácticas. El material de lectura procederá tanto de la lengua coloquial como de la escrita, principalmente de esta última, potenciando la capacidad deductiva del estudiante.

v. En una tercera etapa, se practicaría la lectura rápida y voluminosa de textos escritos potenciando la capacidad de composición de redacciones (写作).

4. ASPECTOS COGNITIVOS DE LA ESCRITURA CHINA

La investigación sobre los aspectos cognitivos de la escritura china y los mecanismos de reconocimiento de los caracteres se inicia en los años 80 siguiendo el modelo utilizado en la investigación occidental. Su principal objetivo de estudio es el de la influencia que la forma gráfica de los caracteres chinos tiene sobre el procesamiento cognitivo de los caracteres (desde el trazo a la grafía completa, en todos sus planos estructurales).

El proceso cognitivo implicado en la manipulación de una escritura como la china resulta más complejo que el de las escrituras fonográficas, dado que la cantidad de información que hay que procesar es mayor. Cuantas más grafías conozcamos, mayor es el factor de similitud entre ellas, y por tanto el proceso de diferenciación entre ellas (distinción), es más exigente. El objetivo básico del proceso cognitivo de los caracteres chinos es la comunicación escrita, es decir, la formación de la capacidad de lectura y escritura del estudiante.

En cuanto a los procesos cerebrales implicados en los mecanismos cognitivos, los dos hemisferios cerebrales juegan un papel importante en la transmisión y procesamiento de la información. La función del lenguaje se ubica básicamente en el lóbulo izquierdo. Parece claro que ambos lóbulos cerebrales interactúan uno con el otro, aunque no está muy claro cómo se produce esa interacción. Los experimentos con jóvenes de 7 a 16 años cuya lengua nativa es el chino parecen apuntar a que el mecanismo de reconocimiento de los caracteres pasa por un proceso de desarrollo que va

desde la utilización predominante del lóbulo izquierdo a la utilización equilibrada de ambos lóbulos. El procesamiento de la forma gráfica (lineal) de las grafías se hace a un nivel relativamente superficial de la actividad cerebral y no requiere de mecanismos especialmente complejos; por su parte, la dificultad y complejidad del análisis y procesamiento de la información fonética y semántica de los caracteres chinos exige la intervención y coordinación de los dos hemisferios cerebrales.

Algunos experimentos apuntan al hecho de que el hemisferio izquierdo del cerebro procesa los signos de las escrituras alfabéticas, mientras el hemisferio derecho procesa el dibujo y la forma gráfica de los caracteres chinos. Aunque esta idea no está universalmente aceptada, en Japón se ha descubierto que algunos pacientes con daños cerebrales parciales y con pérdida o afectación de la capacidad lingüística, son incapaces de recordar el hiragana (escritura silábica) pero sí pueden recordar los kanjis (escritura logográfica).

La utilización de distintas técnicas e instrumentos en el campo de la psicología cognitiva aplicada al estudio de los caracteres chinos, parece arrojar ciertos resultados más o menos aceptados por todos (Feng Liping, 1990):

4.1. TRAZOS

Los caracteres con pocos trazos se reconocen más rápidamente que los de muchos trazos. Algunos estudios muestran que (independientemente de si las grafías son de uso frecuente o no) el tiempo de reacción¹¹⁴ se incrementa a medida que incrementamos el número de trazos de la grafía. Suele utilizarse para ello la lectura del movimiento ocular: se mide el movimiento o trayectoria que siguen el globo ocular durante el proceso de lectura en condiciones normales. Los resultados muestran que de 1 a 24 trazos, el tiempo de fijación óptica se incrementa 106 milisegundos (a una media de 4,6 milisegundos por trazo).

4.2. BUJIAN

Se trata de averiguar qué tipo de información ofrece cada posición espacial dentro de la grafía. Los resultados de distintos experimentos muestran

¹¹⁴ En un experimento habitual, es el tiempo transcurrido entre el momento en el que la grafía es mostrada al individuo sujeto al experimento y el momento en el que éste muestra alguna reacción. El tiempo de reacción y la tasa de aciertos en el reconocimiento de las grafías mostradas sirven en algunos experimentos para medir los procesos psicológicos utilizados en el procesamiento de caracteres.

que distintas posiciones y distintos tipos de estructura gráfica ofrecen distintos grados de información. Por ejemplo, hay más información en el conjunto de componentes que integran una determinada grafía que en las partes que la componen (lo que viene a decir que el conjunto no equivale exactamente a la suma de las partes). Por otro lado, la información ubicada en el ángulo superior izquierdo es más relevante que la ubicada en el ángulo inferior derecho. Los caracteres de estructura izquierda-derecha se reconocen más rápidamente que los de estructura superior-inferior y los que tienen una estructura espejular se reconocen igualmente más rápido que los de estructura izquierda-derecha. Los caracteres con composición de estructura superior-inferior son más densos que los de composición izquierda-derecha, por lo que los primeros son más difíciles de reconocer y diseccionar que los segundos.

El número de *bujian* influye también en el reconocimiento. Los caracteres con dos *bujian* son los más rápidamente reconocibles. Los de tres *bujian* son más lentos. Los caracteres simples (*duti* , 独体) estarían en medio de esa escala.

En cuanto a la posición del *bujian*, normalmente el que está a la derecha de la grafía juega un papel más importante en el reconocimiento de la misma.

En definitiva, todos estos resultados referidos al *bujian* hacen que su estudio y aprendizaje sea muy importante, tanto que algunos autores consideran que los *bujian* deben tomarse como las unidades más importantes en el aprendizaje y enseñanza de los caracteres.

4.3. CARACTERES

Los distintos elementos componentes que forman una grafía deben estar colocados u ocupar una posición correcta dentro de la grafía. Sobre esta cuestión, un par de observaciones:

4.3.1. En los ideofonogramas, el componente fonético juega un importante papel a la hora de “deducir” la pronunciación de la grafía. Esto ocurre especialmente entre los caracteres poco frecuentes. La formación de ese sentido de regularidad fonética en los ideofonogramas pasa por un periodo de desarrollo en los estudiantes: cuantos más caracteres se aprenden más fácilmente se reconoce cual es el componente fonético dentro de la grafía.

4.3.2. El procesamiento semántico de las grafías también presenta varias peculiaridades. Este procesamiento semántico es mucho más abstracto o indefinido que el fonético debido fundamentalmente a que la relación entre el componente semántico y el significado de la grafía es más complejo. Por ejemplo, entre lectores chinos adultos, el elemento semántico es muy influyente

a la hora de determinar el significado de la grafía. Entre niños y adolescentes chinos la idea de que el componente *bujian* semántico y el significado de la grafía tienen relación no se desarrolla hasta tercero-sexto curso escolar.

5. REPERCUSIONES PEDAGÓGICAS

En general, en el campo de la psicología cognitiva aplicada al estudio de los caracteres se ha avanzado mucho en los últimos lustros, pero queda mucho trabajo por hacer. Sobre todo por conjuntar opiniones y teorías todavía muy distintas entre los distintos investigadores. Son resultados importantes que afectarán a dos cuestiones relevantes: primero, en qué orden deben aparecer las grafías para su estudio; segundo, cómo dividir los caracteres por niveles para su enseñanza.

Todos estos resultados, datos y conclusiones llevan a replantear algunos aspectos de la enseñanza de los caracteres chinos:

5.1 Hay que fijar más claramente cual es el objetivo de la enseñanza de caracteres. La adquisición de una lengua depende de varios factores: edad, entorno cultural, competencia lingüística, etc.

5.2 La mayor parte de nuestros estudiantes provienen de escrituras fonográficas. Su primera asunción y descubrimiento tiene que ser el de pasar de una escritura lineal y unidimensional a una escritura bidimensional, en la que intervienen dos planos. Es decir, pasar de una escritura en la que el signo remite a un fonema a una escritura en la que el signo es una fusión de tres elementos: forma gráfica, sonido y significado. Este es el primer proceso. Un paso muy importante en la enseñanza de los caracteres es que el estudiante se haga una composición conceptual correcta de lo que es una grafía china, es decir, que entienda bien la diferencia con otras escrituras y sepa cómo funciona la escritura china, que entienda los mecanismos por los que funciona una grafía china, cual es su estructura.

5.3 Hay que elegir distintos tipos de caracteres para cada una de las etapas del aprendizaje. Esto sirve para que el estudiante entienda y domine los mecanismos y sistemas de los caracteres. Por ejemplo, para una etapa inicial es preferible elegir caracteres que tienen una frecuencia de uso alta y que sean más o menos lógicos, con mucha capacidad de combinación. Esto ayuda al principio a que el estudiante se forme un concepto claro y correcto de los caracteres chinos. A partir de ahí, se irán profundizando y complicando sus conocimientos.

5.4 Hay que explicar claramente los elementos estructurales: trazo, *bujian*, combinación de *bujian*, grafía.

En la enseñanza de caracteres se ha venido insistiendo en el aprendizaje de la forma y su relación con el significado, porque esa relación parece siempre más clara y más explicable. Casi siempre se deja de lado la relación forma-pronunciación. Sin embargo, los experimentos demuestran que la pronunciación es un mecanismo imprescindible e importante para obtener el significado en el proceso de lectura. La pronunciación afecta directamente a la comprensión y a la memorización de las grafías. En las primeras etapas del aprendizaje de la lengua china, la pronunciación juega un papel muy importante. A medida que el nivel avanza, la forma gráfica juega cada vez un papel más importante, aunque la pronunciación sigue estando presente.

Las lenguas son básicamente y primordialmente una asociación de sonido y significado. La escritura es secundaria en ese sentido. Su función empieza después de esa primera asociación establecida.

El reconocimiento de caracteres, de las grafías, es un requisito previo y necesario para la lectura y la escritura del chino. Este reconocimiento se basa en una buena educación y enseñanza de los caracteres.

BIBLIOGRAFÍA

Chao Yuanren (1975)

赵元任, “汉语词的概念及其结构和节奏“, 《赵元任语言学论文选》, 清华大学出版社, 1992。

Feng Liping (1999), 汉字认知规律与汉字叫薛原字, en Lü Bisong

(Editor), Li Gengxin, Zhang Dexin (1999) 吕必松,

李更新, 张德鑫, 汉字与文字教学研究论文选, 北京大学出版社。

Lü Bisong (1990)

吕必松《对外汉语教学发展概要》, 北京语言学院出版社。

Lü Bisong (1999), 汉字教学与汉语教学 en Lü Bisong (Editor), Li Gengxin,

Zhang Dexin (1999) 吕必松,

李更新, 张德鑫, 汉字与文字教学研究论文选, 北京大学出版社。

Lü Bisong (Editor), Li Gengxin, Zhang Dexin (1999) 吕必松,

李更新, 张德鑫, 汉字与文字教学研究论文选, 北京大学出版社。

Peng Danling (1997) 彭聃龄, 汉语认识研究, 山东教育出版社

Peng Danling (1996) 彭聃龄, 认识心理学, 黑龙江教育出版社,

Peng Danlin (1991) 彭聃龄, 语言心理学, 北京师范大学出版社,

Sampson, Geoffrey. 1997. *Sistemas de escritura: introducción lingüística* Barcelona:

Editorial Gedisa.

Shi

Dingguo (1994) 石定果, 会议汉字内部结构的复合程序, 《世界汉语教学》, 第一期

Shi Dingguo (1997)

石定果, 汉字研究与对外汉语教学, 《第五届国际汉语教学讨论会论文集》, 北京大学出版社。

Yang Yiping, Yi Hongchuan (1999) 杨夷平, 易洪川 Y,

浅析识字教学的对内对外差别, en Lü Bisong (Editor), Li Gengxin,

Zhang Dexin (1999) 吕必松,

李更新, 张德鑫, 汉字与文字教学研究论文选, 北京大学出版社。

Zhu Dexi (1986)

朱德熙, 《在汉字问题学术讨论会开幕式上发言》, 中国社会科学院, 语言文字语言出版社。

CAPÍTULO 8. PROPUESTA METODOLÓGICA PARA LA ENSEÑANZA DE RADICALES CHINOS

Helena Legaz Torregrosa
Universidad de Granada

EL IDIOMA CHINO EN EL AULA: DIFICULTADES Y CARENCIAS

La enseñanza del idioma chino en nuestro país es un campo de reciente implantación, especialmente si se compara con países vecinos como Francia, Alemania, Italia o Inglaterra, o con la tradición estadounidense. Es más, hasta hace muy pocos años, ni siquiera existían los estudios asiáticos como estudios reglados.

Actualmente, ya existe una conciencia de la importancia de China, de los estudios asiáticos y del aprendizaje de la lengua (no hay más que consultar cualquier estadística de la creciente demanda de estudios de chino-mandarín). Pero aún queremos ir un paso más allá, y señalar aquí la importancia y la necesidad de una formación especializada del profesorado.

Hace ya tiempo que se desterró la idea de que un hablante competente en una lengua determinada, sólo por el hecho de ser competente, está capacitado para enseñar dicha lengua. La enseñanza de un idioma requiere una formación especializada basada en el estudio de los distintos enfoques didácticos y en la elaboración de un material específico. Y esta labor debe realizarse teniendo en cuenta tanto las particularidades propias de la lengua meta como las necesidades específicas del estudiante y del profesorado.

En el caso concreto de la enseñanza del chino en nuestro país, aunque ya empiezan a realizarse esfuerzos para mejorar el panorama educativo, la situación actual deja bastante que desear: escasos libros de texto escritos en español, y material didáctico específico casi inexistente. De manera general, la realidad dentro del aula pasa por un profesor que realiza sus mejores esfuerzos utilizando un manual que queda aún sujeto al modelo chino de enseñanza, y reproduciendo ese mismo método que se emplea todavía en las universidades chinas. Esta metodología tiene su base en la memorización y repetición de conceptos, sobre todo vocabulario, que dejan un escaso margen de libertad comunicativa al alumnado. Es decir, el alumno debe crear sus propias estrategias de aprendizaje, y el profesor realiza su trabajo sin ningún tipo de material de apoyo., de modo que no se promueven situaciones comunicativas reales, o se utilizan sujetas estrechamente al manual de texto, lo cual no favorece el proceso de memorización significativa.

Sin embargo, la acción del profesor no debe ser criticada gratuitamente: nos hallamos ante una lengua de dificultad generosa, distante en muchísimos aspectos del español, y cuyas aplicaciones pedagógicas dentro de la propia

China, sólo ahora están despegando hacia nuevos modelos de enseñanza. Así, toda persona que llega a este país para aprender la lengua, aún tiene que estudiar bajo dicha metodología.

Quizás ahora debemos seguir el camino de otros países que ya han evolucionado en la enseñanza de chino como segunda lengua, como es el caso de Estados Unidos, y adaptar y crear materiales dentro de nuestras propias necesidades.

En resumen, existe a) una necesidad de especialización en el área de la didáctica del chino, y b) cuanto antes trabajemos en ella, antes podremos solventar la carencia y hacer más sencillo y atractivo el estudio de la lengua china. Dentro de este marco de acción, presentamos aquí una propuesta didáctica dirigida al profesor de chino como segunda lengua para un nuevo desarrollo de la enseñanza de radicales.

¿QUÉ ES UN RADICAL? ¿POR QUÉ NOS INTERESA?

El sistema de escritura chino es tan obviamente diferente de la escritura occidental, que su aprendizaje resulta una de las principales dificultades en la adquisición del idioma. El principal problema que presenta es el elevado número de caracteres y la dificultad en su agrupación.

Para clasificar un carácter chino existen cuatro métodos¹¹⁵:

1. Utilización de radicales
2. Mediante la forma de sus trazos
3. Con la numeración de las cuatro esquinas
4. Ordenación fonética

El método más antiguo fue el creado en el 说文解字 100 a.n.e.¹¹⁶, haciendo una división de categorías que dio lugar a 540 radicales. Estos radicales son las partes de los caracteres pictográficos y asociativos que indican sus categorías semánticas. Estos están compuestos a su vez por trazos y, aunque en principio los radicales constituían caracteres independientes, en la actualidad muchos de ellos han perdido esta característica. Según este método, los caracteres que comparten el mismo radical son clasificados en el mismo grupo, quedando ordenados sistemáticamente. El tiempo cambió la forma y el número de radicales, y de 540 se pasó a 214, convirtiéndose este último en el estándar. Pero tras la introducción de la simplificación de caracteres después de 1956, parece no llegarse a un acuerdo entre 186, 189, 191, 214, 225, 226 o 250,

¹¹⁵En este trabajo nos interesan los dos primeros. Para más detalles véase Zhou Youguang, Cap. III-(iv).

¹¹⁶ 120 a.d., según De Francis.

según la diferencia de secuencia y número de caracteres¹¹⁷. Este sistema de radicales, sin embargo, constituye un sistema de clasificación semántica deficiente, pues no está estructurado según un orden conceptual, desde lo más específico a lo más general, por ejemplo. Uno de los problemas que se le presenta al estudiante es tener que decidir cuál de los componentes es el elegido como radical, y por tanto, cómo poder encontrarlo en el diccionario¹¹⁸. Aún así, es el sistema que adquirió estatus oficial y está aceptado de manera general.

El segundo método está basado en el número de trazos. El trazo, que se entiende como un trazo realizado en un solo movimiento continuo, es la unidad básica de escritura. Existen tres categorías de trazos: puntos, líneas y curvas o ganchos, y reciben diferentes nombres según su dirección. Se pueden distinguir muchos tipos, dependiendo del grado de refinamiento de la clasificación, pero de manera general suelen distinguirse seis. El estudiante debe aprender tanto los trazos en sí como su orden de escritura. Sin embargo, a pesar de que son las unidades básicas que construyen los caracteres, carecen de significado por sí mismos¹¹⁹. Los caracteres quedan clasificados según el número de trazos que compone su escritura.

Los diccionarios comunes que suelen ser utilizados por el estudiante de chino, están basados en el sistema de radicales, combinado con el número de trazos. Es decir, si deseamos buscar un carácter, primero hemos de encontrar su radical en el índice, donde aparecen ordenados según el número de trazos; una vez encontrado, hemos de buscar en el apartado de cada radical el carácter concreto, que también se ordena por el número de trazos.

Desde el punto de vista pedagógico, lo que más nos interesa es el sistema de radicales porque, por un lado, constituye un número limitado y relativamente escaso de elementos, en comparación con el vasto cuerpo de caracteres de la lengua, de forma que el alumno puede trabajar dentro de unos límites; y, por otro, es la herramienta necesaria para poder utilizar un diccionario de caracteres.

Aunque en la actualidad existen muchos trabajos dedicados al estudio de los radicales, encontramos que todos adoptan una perspectiva semántica o etimológica, que, aun creando una red de relaciones semánticas que ayudan a la memorización y facilitan el conocimiento semántico de nuevos caracteres, no constituyen una herramienta en sí que incida en la cuestión mnemotécnica, así como en un enfoque perceptivo.

La importancia del aprendizaje de los radicales, aunque no menospreciada, no recibe suficiente atención dentro del aula desde nuestro punto de vista, llegando a darse casos en los que un alumno con un nivel de

¹¹⁷Nosotros trabajaremos con el estándar de 214, simplificados, pues uno de los objetivos de esta propuesta es el manejo de los diccionarios de uso común.

¹¹⁸e Francis, Part II, Cap. 6

¹¹⁹De Francis, Part II, Cap.4

conocimiento de la lengua medio-alto solo conoce algunos de los más frecuentes, o alumnos que aprenden la lengua pero que son incapaces de utilizar un diccionario si no es a través de la transcripción fonética o pinyin. Es cierto que el alumno inicial debe enfrentarse al aprendizaje simultáneo de la escritura de caracteres, su pronunciación y significado, y a un corpus de vocabulario que aumenta de manera acelerada con cada lección; esto puede suponer que el alumno se vea saturado de nueva información (input) y no se produzca el procesamiento deseado, limitándose el nivel productivo (output). Y, aunque en principio el aprendizaje de radicales podría agravar dicha situación, a largo plazo se obtienen importantes ventajas, ya que tiene como consecuencias la facilitación del reconocimiento de caracteres, el aprendizaje de trazos y de conocimientos semánticos y, en última instancia, posibilita el uso del diccionario en la búsqueda de caracteres.

MARCO TEÓRICO

Para la creación de esta propuesta, partimos de un doble marco teórico: por un lado, dentro del campo de la enseñanza de lenguas, adoptamos el enfoque léxico; por otro, adoptamos las ideas de la *teoría de prototipos* de E. Rosch, y las ideas gestálticas de *figura* y *fondo*, adaptándolas al caso concreto del aprendizaje y reconocimiento de radicales y caracteres chinos.

Hasta la última década, el proceso del desarrollo léxico en el aprendizaje de segundas lenguas ha estado supeditado al aprendizaje de la gramática. Pero, como consecuencia de la evolución de las teorías lexicalistas, se ha llegado a la conclusión de que el aprendizaje de vocabulario es un proceso complejo y fundamental en el aprendizaje de una lengua. Se ha evolucionado desde la creencia de que es responsabilidad del alumno aprender vocabulario, hacia la necesidad de la intervención de un experto en dicho proceso. Esta intervención consiste en la enseñanza de léxico de una manera estructurada y significativa, dotando al estudiante de estrategias de aprendizaje; lo cual no quiere decir, por otro lado, que el estudiante se convierta ahora en un elemento pasivo dentro del proceso, pues el aprendizaje de vocabulario consiste en una continua reestructuración de significados en función del uso de la lengua, y ésta debe ser labor del aprendiz.

Dentro de la adquisición de vocabulario de cualquier lengua distinta de la materna, encontramos diversas estrategias de aprendizaje, ya sean facilitadas en la instrucción o de propia creación del estudiante. Las estrategias más comunes son la simple memorización directa o la repetición de rutinas, estrategias mecánicas que suelen verse favorecidas frente a aquellas más

complejas que requieren una manipulación activa de la información. Sin embargo, estas estrategias más sencillas tienen menor efectividad o profundidad en la memoria a largo plazo; los procesos más elaborados, al proporcionar pistas y ayudas para facilitar el reconocimiento y la memorización, obtienen un mejor resultado. Estas pistas y ayudas consisten en hacer que la información sea más significativa a través de imágenes visuales, relacionando la nueva información con la conocida, o dotando dicha información de una estructura con significado. Es decir, el proceso de memorización se ve facilitado cuando se trata de un proceso de construcción, más que de un proceso de repetición. Aún así, ciertas rutinas repetitivas pueden ser también efectivas en los primeros niveles de aprendizaje¹²⁰. Dichas estrategias suelen y deben además ser utilizadas de manera combinada, de manera que el aprendizaje de vocabulario se realice de la manera más estructurada posible.

El número de estrategias para el aprendizaje de vocabulario es elevado; las más relevantes para el propósito específico de este trabajo son aquellas que ayudan al descubrimiento del significado de una palabra (el análisis de sus componentes), y las que consolidan el conocimiento de una palabra (estudio de la palabra en grupo, estudio mediante la imagen de la palabra, o estudio de grupos de palabras),

Pero todas estas teorías son generales, para todo tipo de lenguas y de adquisición de vocabulario. En el caso del chino, hay que hacer varias puntualizaciones. Primero, debemos reconocer la dificultad para poder crear estrategias de construcción para el aprendizaje, pues las relaciones entre el vocabulario chino y cualquier lengua occidental, el español en nuestro caso, no son tan numerosas ni obvias. Segundo, el proceso para aprender vocabulario no es el mismo que en una lengua basada en fonemas, ya que el número de elementos en éstas es mucho menor. Tercero, en relación al vocabulario en sí, hemos de diferenciar el aprendizaje de caracteres frente al de vocabulario; pese a que un carácter puede constituir una palabra por sí solo -aunque no todos-, la mayoría del vocabulario chino se compone de palabras integradas por dos caracteres ¹²¹, por lo tanto, no se trata del mismo proceso; se trata más bien de un proceso estructurado a partir de una serie de inclusiones, ya que el vocabulario chino está integrado por caracteres, que a su vez están integrados por radicales, formados por trazos. Y cuarto, podemos aplicar las estrategias para el aprendizaje de vocabulario al aprendizaje de caracteres, pues ambos procesos comparten la característica de memorización de una información que contiene aspectos morfológicos, semánticos y fonéticos; y, por extensión, al aprendizaje de radicales.

¹²⁰ Schmitt, pg..133

¹²¹Gao, pg.106

Como mencionamos en el apartado anterior, el sistema de radicales no ofrece un orden semántico estructurado. De esta forma, sostenemos que para clasificar los caracteres no se atiende tanto a un criterio de significado, sino más bien al criterio de compartir una grafía, el radical. Por lo tanto, en nuestra propuesta adoptamos un enfoque gráfico, dando importancia a la imagen, que servirá como nexo. Este enfoque tiene su justificación teórica a partir de las ideas de la “teoría de prototipos” de E. Rosch, y de las ideas gestálticas de “figura” y “fondo”¹²². Según la teoría de prototipos, todo lo que percibimos está categorizado, unido a una clase o categoría, y el proceso viene condicionado por las capacidades específicas del ser humano. Dentro de una categoría podemos encontrar ejemplos prototípicos que la definen, es decir, elementos que, dentro de una misma categoría, ocupan un lugar más central por ser más representativos. Y, aunque estas teorías se refieren a la relación entre la realidad exterior y la sistematización léxica, podemos extrapolarlas al caso concreto del chino enfatizando la característica logográfica de la escritura y la importancia de la percepción de imágenes en el reconocimiento léxico. Así, dejando al margen las diferencias mencionadas anteriormente entre vocabulario y caracteres, y centrándonos en los caracteres, podemos diferenciar distintas categorías o conjuntos utilizando como prototipo un radical que puede aportar información semántica o fonética, pero que, sobre todo, sirve como conector de una clase a partir de su imagen. Así mismo, podemos establecer una subdivisión dentro del conjunto de radicales, que es nuestro propósito en este trabajo: a partir de un trazo básico, estableceremos un subconjunto cuya conexión será dicho trazo como primer elemento en la escritura. Dentro de ese subconjunto, el criterio de prototipicidad se basará en el número de trazos, por razones de simplicidad estructural, de reconocimiento y de escritura. Por ejemplo, “一” constituirá el elemento básico o prototipo de clase del primer subgrupo (véase tabla I); “二” y “十” son elementos más cercanos al prototipo que “雨”. Además, cada elemento puede establecer otra relación basada en sí mismo, al compartir más trazos que el primero: “二”-“示”. Y, por último, se establecen relaciones semánticas que incluyen elementos que quedarían en la periferia del conjunto, muy alejados del prototipo; por ejemplo, “手”, relacionado con su forma gráfica cuando actúa como radical.

Las ideas de figura y fondo parten de los intentos de la Gestalt para explicar la percepción holística, que se desarrollaron a principios del siglo XX. Diversas teorías contemporáneas han utilizado conceptos gestálticos para dar cuenta de la capacidad humana de desglosar un elemento de una serie. De estos elementos destacan las ideas de figura y fondo. La figura es aquello que

¹²²No entraremos aquí en la distinción gestáltica de tipos de palabras, pues nuestro objetivo es la grafía. Para ello, véase J. Packard, Cap.4

llama la atención dentro de un fondo, y destaca por sus rasgos prominentes; el fondo, es el punto de referencia donde se inserta la figura. La relación entre ambos no es estática, sino dinámica, por razones objetivas de la realidad o subjetivas de la comunicación (por ejemplo, puedo decir “la etiqueta de la botella” o “la botella de la etiqueta”, intercambiando las ideas de figura y fondo). En el caso de los caracteres chinos y su relación con los radicales, podemos utilizar estas ideas para facilitar el reconocimiento de un carácter concreto a partir de sus distintos componentes¹²³; por ejemplo, en el carácter “妈”, puedo resaltar como figura el radical de mujer, si me interesa la información semántica, o el radical de caballo, si busco la información fonética. Y en el caso de los radicales, vamos a utilizar estas ideas en dos fases: primero, en la primera fase del aprendizaje, utilizaremos el primer trazo de cada subgrupo como figura sobre la que se añaden otros trazos para formar otros radicales; segundo, una vez que el primer trazo se ha asimilado como definidor de clase, pasará a ser el fondo sobre el que destacarán el resto de los trazos, que pasan a constituir la figura, para facilitar una estrategia mnemotécnica.

PROPUESTA METODOLÓGICA PARA LA ENSEÑANZA DE RADICALES

La propuesta metodológica en sí consiste en una reorganización de los radicales, que presentamos en siete tablas de clasificación (véase apéndice). Partiendo de seis trazos diferentes, vamos a crear seis subgrupos de radicales estableciendo relaciones gráficas principalmente, según el orden y número de trazos, así como relaciones semánticas (véanse los casos de radicales que adoptan varias formas gráficas).

De los trazos que delimitan cada grupo, solo el trazo horizontal, “一”, posee significado; el punto, “点”(no “左点”), el trazo vertical, “竖”, y el trazo curvado hacia la izquierda, “撇”, constituyen por sí mismos radicales -no así las variantes de este último “平撇”y “竖撇”-. Y, por último, “横折”, “竖折” y “横折”, son solo trazos, no formando parte de las listas de radicales.

Todos los elementos de una misma tabla comparten al menos el primer trazo, que aparece en la esquina superior izquierda de la tabla; aquellos radicales que comparten más de un trazo, es decir, comparten el trazo prototipo y al menos uno más, aparecen en la misma línea horizontal. De manera vertical, el orden depende del número de trazos. En el margen derecho de las tablas aparecen las distintas variantes gráficas de un mismo radical, u otros radicales que se le asocian semánticamente.

¹²³Lógicamente hacemos referencia a los caracteres compuestos

Tabla I. Primer trazo: horizontal. Se establece una relación directa de 41 radicales, dos más de forma indirecta (por significado), y dos por similitud gráfica, sin compartir exactamente el mismo primer trazo.

Tabla II. Primer trazo: punto. Sin hacer una diferenciación en la dirección del punto, obtenemos un grupo de 40 radicales. Dentro de este grupo, podemos diferenciar los que comienzan con el punto derecho (33 radicales) e izquierdo (7 radicales), más cuatro relaciones por significado.

Tabla III. Primer trazo: curvado hacia la izquierda, más sus variantes. 30 radicales más siete variantes por significado. También podría hacerse una subdivisión a partir de cada variante del trazo inicial; en nuestro caso hemos optado por separar solo el trazo 竖撇 (tabla 6).

Tabla IV. Primer trazo: vertical. 29 radicales más una relación por significado y siete variantes gráficas.

Tabla V. Primer trazo: 折, 横折钩, 竖折. 14 radicales

Tabla VI. Primer trazo: 竖撇 7 radicales más una asociación gráfica.

Tabla VII. Primer trazo: 撇折. 3 radicales con relación gráfica directa.

Últimos 7 radicales. Radicales que quedan sin asociación gráfica. En este caso, recomendamos que su explicación se realice de manera independiente, bien utilizando la forma más tradicional, es decir, a través de su forma y significado, aprendizaje memorístico, bien mediante la creación de otras estrategias, como por ejemplo asociando significados (“mujer” con “niño”).

Durante la explicación se debe hacer hincapié en las relaciones de semejanza gráfica, especialmente en cuanto al trazo común en cada grupo. Así mismo, deben señalarse aquellos radicales que presentan diferencias mínimas, como en el caso de “力” y “刀” o “见” y “贝”. La idea es que el alumno automatice los trazos compartidos, para que se produzca la relación figura-fondo en sus dos fases: primero, la figura sería el primer trazo, o todos aquellos compartidos en los casos en los que se establece una relación horizontal de semejanza gráfica; segundo los elementos compartidos pasan a ser el fondo, y la figura el resto de información, de modo que la atención recaiga en esta última.

El interés para el profesor de chino como lengua extranjera reside tanto en las tablas como en su puesta en práctica dentro del aula. Se trata de facilitarle al alumno una estrategia de aprendizaje, de forma que la explicación de radicales no se produzca de manera aislada, sino en relación con otros elementos. Y, para evitar esa situación, este método debería emplearse con alumnos de primer nivel, para poder crear una estructura mental sobre la que añadir nueva información.

El profesor deberá explicar la estructura de las tablas, de modo que cada radical que vaya apareciendo pueda clasificarse en una de ellas. Así, el docente utilizará las tablas expuestas en este trabajo como punto de partida para organizar las suyas propias, en función del manual de texto que esté usando.

Partimos de que deberían dedicarse al menos diez minutos de cada clase para la atención particular a los radicales. Dentro de la explicación, a pesar de que el énfasis en la secuenciación que presentaremos recae en la forma gráfica y en las relaciones que se establezcan a partir de ella, el profesor debe incluir la información fonética, semántica y etimológica de cada radical, así como establecer cuantas relaciones con otros radicales sean posibles, incluidas o no en nuestras Tablas.

Se deben favorecer en clase las actividades de tipo asociativo, partiendo, por ejemplo, de la escritura de todos los radicales que los alumnos recuerden a partir de un trazo determinado; o actividades de clasificación, por ejemplo, preguntando a los alumnos en qué grupo clasificarían un radical que aparezca por vez primera.

En cualquier caso, lo importante es que el alumno asuma la creación de los subgrupos para poder clasificar los radicales que vaya encontrando, y obtener de esta manera una estructura mental que favorezca el aprendizaje y la memorización a largo plazo.

¹²⁴Este método forma parte de un programa de doctorado; los resultados de su aplicación directa formarán parte de una investigación posterior.

APÉNDICE

TABLA I

一			示							
	二									
	十									
	厂					辰				
		口			肉				月 月	
		匸							匸 匸 口	
		工								
		土 土			老 走 赤				土	
		艹						革		
		犬 犬							大 牙	
		尤 龙								
		寸								
		弋 戈							戈	
		卅								
		扌							手 主	
			王 玉							
			木							
			韦							
			歹 石							
			车 瓦							
					耳					
					西 酉				酉	
					耒					
						麦 青				
						豆				
						里				
							雨			

TABLA II

、	一	文																		
		方																		
	、	才																		月
	、					言														
	、				羊	羊														八
					米															八
		、																		水
		、			穴															米
		、		广	广									麻	鹿					
		、		门										鹿						
		、		斗																
				户																
				木																示
					、															衣
					业															
				立		辛		音												
						舟														
						身														
								鬼												
																				鼻
、																				
				火	、															
				心	、															
				父		谷														

TABLA III

一 ノ 一

	一		欠							
	勺									
	イ	彳				隹				人 人 (身)
		彳								
		夕								
		夕								
		尔								食
			斤							
			文							支
			牛							牛
			气							
			口			采				爪 爪
			毛							
			手							
				矢						
				禾						
				年						金
					竹					
					缶					
					舌					鼠
					白					
						豕				
						角				
							鱼			

TABLA IV

卜	卜																				
	リ																				刀
	冂																				冂
	冂																				
	冂/冂																				
		巾																			小
		口		田	足	里					黑										足
		口	日	目	虫																白
			止							齿											白
			支		声																女
			贝																		
			见																		
				皿																	血
				皮																	
										骨											
											影										

TABLA V

丿					
		𠄎 𠄎 𠄎	𠄎 𠄎		
		己			
		弓			
		尸	户		
		马		鸟	
					艮
(丿)	力				
	刀				
			月		羽
丿	山				
			母	母	

TABLA VI

丿	儿			
	几		叟	
			风	
		川		《《《
			片	
			用	

TABLA VII

	山	虫			糸
--	---	---	--	--	---

ÚLTIMOS 7 RADICALES

又			比
彳			子
女			矛

乙 乚 乚

REFERENCIAS

- DE FRANCIS, J. (1984): *The Chinese Language. Fact and Fantasy*. Honolulu. University of Hawaii Press
- GAO, MOBO C.F. (2000): *Mandarin Chinese. An introduction*. Oxford. Oxford University Press
- LÍ DÀ SUÍ (2005). *Chinese characters. A Systematic Approach*. Beijing. Sinolingua.
- LIÚ YÀN MÉI (2001). *Easy way to learn characters*. Beijing. Beijing University Press.
- LUQUE, J.DE D. (2001): *Aspectos particulares y universales del léxico de las lenguas del mundo*. Granada. Granada Lingüística
- PACKARD, J (2000). *The Morphology of Chinese. A Linguistic and Cognitive Approach*. Cambridge. Cambridge University Press
- SCHMITT, N. (2000): *Vocabulary in Language Teaching*. Cambridge. Cambridge University Press
- SHEN, H. H. (2004). "Level of cognitive processing: effects in character learning among non-native learners of Chinese as a Foreign Language". *Language and Education*, Vol.18, No.2
- ZHANG PENG PENG (2001). *The most common Chinese Radicals. New approaches to learn Chinese*. Beijing. Sinolingua.
- ZHOU, Y (2003): *The Historical Evolution of Chinese Languages and Scripts*. Columbus, Ohio. Foreign Language Publications

CAPÍTULO 9. EL SISTEMA VERBAL COREANO Y SU CLASIFICACIÓN

Mibwa Jo

Universidad Autónoma de Barcelona

0. INTRODUCCIÓN

El sistema verbal coreano se caracteriza por su variabilidad morfológica: el radical verbal no se puede utilizar sólo sin un morfema gramatical. En una oración el verbo coreano puede llevar 5 tipos de sufijos con el radical: el sufijo aspecto-temporal, el sufijo modal, el sufijo honorífico, el sufijo de terminación y el sufijo conector.

Por ejemplo, el verbo *boda* (ver o mirar) puede llevar los elementos morfológicos siguientes:

- **boda** (radical **bo**-sufijo infinitivo *da*; ver/mirar)
- **bo-att-da** (radical **bo**-sufijo temporal pasado, *att* -terminación neutro *da*; he/ha visto)
- **bo-l- suitt-da** (radical **bo**-sufijo aspectual imperfectivo *l* -verbo aux. *su itt* -termin. *da*; puedo/puede ver)
- **bo-si-eott-da** (rad. **bo**-sufijo honorífico *si*-temporal pasado *eott* -termin. *da*; usted/él ha visto)
- **bo-si-l-suitt-eott- seumnida** (rad. **bo**-sufijo honorífico *si*-sufijo aspectual *l*-v.aux. *suitt*-sufijo temporal *eott*-sufijo de terminación formal *seumnida* ; usted/él ha podido ver)
- **bo-att-go** (rad. **bo**-sufijo temporal *att* - sufijo conector coordinación, he/has/ha visto y ...)

La aparente complejidad del sistema verbal coreano proviene en grandes partes de la acumulación de estos sufijos y también de un fenómeno de armonía vocálica o, mas bien dichos, de asimilación vocálica, común entre las lenguas aglutinantes; el sufijo temporal pasado *att/eott* depende del radical *a,o/e, i,u*. La absoluta necesidad de clasificación de verbos en el aprendizaje del coreano viene de esta complejidad morfológico-sintáctica: una descripción sistemática de las propiedades formales permite comprender y distinguir diferentes componentes del sintagma verbal.

La clasificación que proponemos aquí se basa en el criterio de restricción de combinación de un verbo con un otro verbo o un sustantivo predicativo.

1. VERBOS AUXILIARES O PERIFRÁSTICOS

En la tradición gramatical coreana, los verbos auxiliares se definen por su función “auxiliar” respecto del verbo principal, es decir: llevan marcas aspectuales o modales y actualizan el contenido semántico del verbo principal. Estos verbos se utilizan también como verbos llenos, pero acompañados de un sufijo especial (asociados al verbo principal con un sufijo especial) funcionan como un verbo auxiliar. Por ejemplo, el verbo gada (ir), originalmente un verbo de movimiento, funciona como un verbo auxiliar en:

Juan-i sukje-reul kkeutnae ganda. (Juan va a terminar los deberes.)
(Juan-suj. deberes-compl. terminar. va)

El verdadero verbo auxiliar no es gada, sino la secuencia compleja constituida de gada y el elemento que le precede, el sufijo verbal a/eo. Este elemento funciona como un conector que sirve para asociar el verbo principal al auxiliar. Desde el punto de vista semántica, es este sufijo el que lleva la información aspectual o modal.

Una propiedad de este grupo de verbos es, entre otras, la imposibilidad de ocupar la plaza de verbo principal en el mismo contexto.

Juan-i sukje-reul kkeutnaenda. (Juan termina los deberes.)
(Juan-suj. deberes-compl. termina)
*Juan-i sukje-reul ganda.
(Juan-suj. deberes-compl. va)

Pero en algunos casos no muy frecuentes estos verbos pueden ser aceptados por su origen de verbo lleno. En este caso, el sentido de la oración cambia. Por ejemplo, en la oración siguiente, el auxiliar –eo duda indica el mantenimiento del estado después de la compleción de acción del verbo principal. Utilizado sólo, funciona como verbo lleno con un cambio de sentido.

Juan-i cheg-eul seoga-e kkoja dunda. (Juan deja guardado/colocado el libro en la estantería.)
(Juan-sub. libro-compl. estantería-loc. guardar-sufj dejar)
a) Juan-i cheg-eul seoga-e kkotneuda. (Juan guarda/coloca el libro a la estantería.)
b) Juan-i cheg-eul seoga-e dunda. (Juan deja el libro en la estantería.)

Aunque el concepto de auxiliaridad se ha de definir como una noción dinámica en la que conviene distinguir distintos grados, la cohesión máxima

entre los dos elementos verbales hace que el verbo auxiliar funcione como un morfema gramatical (cf. con verbos compuestos). La combinación con otros verbos llenos es casi libre.

2. VERBOS DISTRIBUCIONALES

Los verbos distribucionales o “llenos” tienen más restricciones de combinación que los auxiliares. La relación entre un verbo distribucional y su argumento es más restrictiva que la relación entre un auxiliar y un principal, pero genérica: un verbo lleno como comer puede ir acompañado de un complemento comestible excepto en el uso metafórico.

Un verbo distribucional predispone su estructura semántica o actancial y esa estructura manda las actualizaciones (o combinaciones) posibles.

Juan-i ppang-eul meokneunda. (Juan come el/un pan.)

(Juan-suj. carta-compl. escribe)

Juan-i hakgyo-e ganda. (Juan va a la escuela.)

Un verbo distribucional cambia de sentido en función de su contexto combinatorio. Es decir, un verbo distribucional se presta a la potencial polisemia.

Sigan-i ganda (El tiempo pasa.)

(Tiempo-suj. va)

Juan-i cheg-eul ilgneunda (Juan lee un libro.)

Maeum-eul ilgneunda (lee la mente/el pensamiento.)

En general los verbos ditribucionales dan posibilidades de derivación morfológica seleccionando un valor particular.

meokda (comer)- meoki (comida para animal o pienso)

nolda (jugar)- noli (juego)

deobda (hacer calor)- deowi (calor)

3. VERBOS DE SOPORTE –HADA, VMT

Un verbo de soporte se define, en el sentido más amplio, como un portador de morfología de conjugación; soporta o verbaliza unidades no-verbales predicativas, por ejemplo un sustantivo o un adverbio (cf. BUTT 97, CATELL 84, GROSS 96, IBRAHIM 99).

En la oración siguiente,

Juan-i gongbu-leul handa. (Juan estudia.)
(Juan-suj. estudio-compl. hace)

El sustantivo gongbu (estudio) selecciona un verbo semánticamente (más o menos) vacío o deslexicalizado hada (hacer) para actualizarse en la oración. Es decir el verbo soporte actualiza el complemento dándole el valor predicativo. Con respecto a las construcciones de este tipo en español como: hacer mención, dar un paseo, poner en orden, etc, algunos autores proponen que se trata de un caso de incorporación sintáctica (incorporación del nombre al verbo como un verbo complejo).

Los verbos soportes en coreano tienen doble estatuto morfológico. El sustantivo lleva el sufijo acusativo y el verbo soporte funciona como un transitivo;

Juan-i il-eul handa. (Juan hace trabajo.)
(Juan-suj. trabajo-compl. hace)

En otro caso, el verbo soporte ligado directamente al sustantivo sin acusativo funciona como un sufijo verbal formando un verbo complejo. Podemos decir en este caso que se trata de una verbalización de sustantivo;

Juan-i ilhanda (Juan trabaja.)
(Juan-suj. trabaja)

Hay una relación de equivalencia entre las dos construcciones. Los rasgos sintácticos y semánticos que caracterizan la construcción con verbo soporte se deducen sistemáticamente en la construcción con verbo complejo.

Juan-i yeongeongongbu-leul handa. (Juan hace el estudio de inglés.)
(Juan-suj. inglés estudio-compl. hace)
Juan-i yeongeong-leul gongbuhanda. (Juan estudia inglés.)
(Juan-suj. inglés-compl. estudia)

El prototipo de esta clase es el verbo hada, equivalente a hacer en español. Los verbos complejos formados con un sustantivo predicativo y hada ocupan una plaza importante por su número, unos 60% de 30,000 verbos. Entre estos verbos el 80 % tienen el sustantivo de origen chino, preferentemente de dos sílabas.

sago-hada (pensamiento-hacer/pensar),
yeongu-hada (investigación-hacer/investigar),

gyeolhon-hada (casamiento-hacer/casarse)
 manjok-hada (satisfacción-hacer/estar satisfecho)

El verbo hada puede asociarse también con otros elementos que son portadores de sentido pero sintácticamente no autónomos, en particular con adverbios o onomatopéyicos.

ttengteng-hada (sonido de campana-hada/sonar)
 gubulgubul-hada (curva-hada/estar encorvado)

La regularidad y la productividad de la forma N-hada hace que el verbo hada sea un actualizador excelente del préstamo.

control-hada (control-hacer/controlar)
 date-hada (cita-hacer/salir con un amigo)

Algunos verbos de movimiento o desplazamiento pertenecen también a este grupo. Por ejemplo el verbo gada es un verbo intransitivo en;

Juan-i hakgyo-e ganda. (Juan va a la escuela.)
 (Juan-suj. escuela-loc. va)

Pero en la oración siguiente va con un complemento directo;

Juan-i deungsan-eul ganda. = Juan-i deungsan-ganda (Juan va/sube a la montaña.)
 (Juan-suj. subir a la montaña-compl. va)

El predicado nominal deungsan (subida a la montaña/alpinismo) se actualiza con un verbo soporte añadiéndole un valor aspectual. Puede tomar diferentes complementos de dirección, destinación o recorrido.

Juan-i Bukhansan-euro deungsan-eul ganda (Juan va/sube a la montaña de Bukhan)
 (Juan-suj. bukhan montaña-direcc. subir a la montaña-compl. va)

En el caso de yeoheng (viaje), un sustantivo predicativo puede combinar con varios verbos soportes;

Juan-i yeoheng-eul handa.
 (Juan viaje hace)
 Juan-i yeoheng-eul ganda.

(Juan viaje va)
Juan-i yeongheng-eul tteonanda.
(Juan viaje marcharse)
Juan-i spain-euro yeonheng-eul ganda.
(Juan Spain. viaje va)
Juan-i spain-euro yeonheng-eul onda.
(Juan Spain. viaje viene)

La selección de un verbo soporte lleva la diferencia aspectual entre ellos.

Dado la misma aportación de valor aspectual al elemento predicativo, la diferencia entre un verbo de movimiento soporte y un verbo de movimiento auxiliar está en la estructura sintáctica de ambos: sin verbo soporte es imposible formar una oración. Un verbo auxiliar tiene combinabilidad casi libre con un verbo lleno, en cambio la combinación entre un sustantivo predicativo y un verbo soporte es más restrictiva; un sustantivo predicativo selecciona su verbo soporte para actualizarse. De este modo, el sustantivo gyeoljeong(decisión) selecciona su verbo soporte entre hada(hacer), naerida(bajar), jitda(tomar o terminar), doeda (hacerse en el sentido pasivo). Cada verbo soporte aporta diferentes valores aspectuales y el mas neutro (deslexicálizado o desemántizado) es el verbo hada.

Podemos mencionar en este grupo los verbos con complemento interno. Se trata de los verbos que se combinan con el sustantivo derivado del verbo, lo que suele llamarse los “cognate objects”, como cantar la canción o comer la comida en español (GOUGENHEIM 64, LARJAVAARA 97).

Juan-i jam-eul janda.
(Juan-suj. *dormición-acusativo. dormir)
Juan-i chum-eul chunda.
(Juan-suj. baile-acusatv. baila)
Juan-i geurim-eul geurinda.
(Juan-suj. dibujo-acusatv. dibuja)

Las propiedades sintácticas de estos verbos son idénticos a los de verbos soportes mencionados antes:

Juan-i jamjanda. (Juan duerme.)
Juan-i chumchunda. (Juan baila.)
Juan-i geurimgeurinda (Juan dibuja.)

Lo que les distingue de los demás verbos soporte es que el sustantivo derivado del verbo se actualiza sólo con el mismo verbo. La sustitución de otro verbo soporte cambia el sentido de la oración;

Juan-i chum-eul handa. (Juan se dedica a la baile/ Juan es bailarín.)

(Juan baile hace)

Juan-i geurim-eul handa. (Juan se dedica al dibujo/ Juan es dibujante.)

(Juan baile hace)

Hay unos 60 verbos que pertenecen a este subgrupo.

Aquí podemos decir que la restricción combinatoria entre un sustantivo y el verbo soporte es máximo.

La posibilidad o la restricción de combinación de los verbos soporte con los elementos predicativos varía según el verbo soporte. El grado de apropiación entre dos unidades, el soporte y el soportado, forma un continuum de gramaticalización. El número de este grupo de verbos varía según los autores, desde 20 hasta 100 verbos.

4. VERBOS DE COMBINACIÓN BLOQUEADA O CASI BLOQUEADA- VERBOS COMPUESTOS

En este grupo podemos clasificar los verbos compuestos fijos. Estos verbos tienen aspecto compuesto con un verbo de movimiento pero su función gramatical se ha lexicalizado creando así otro verbo. Por ejemplo, el verbo deuleo-gada (entrar) no se puede separar entre deuleo y gada, pero lleva el aspecto direccional de gada, de aquí hasta allá.

Juan-i bang-e deuleoganda. (Juan entra en la habitación.)

(Juan-suj. habitación-loc. entra)

*Juan-i bang-e deunda

?*Juan-i bang-e ganda. (Juan va a la habitación.)

El verbo deuleogada funciona como un verbo distribucional dado que entrar en coreano existe sólo como forma compuesta. Es decir, hay dos verbos coreanos equivalentes a entrar, deuleo-oda (entrar- venir), deuleo-gada (entrar - ir). El primero es la acción vista por el sujeto de enunciación desde dentro y el segundo desde fuera.

En el caso de Juan-i bang-e deuleoganda. (Juan entra en la habitación.), la persona que habla (sujeto de enunciación) está fuera de la habitación y describe

que Juan entra en la habitación. En el diccionario, estos verbos tienen cada uno una entrada independiente y no permitan la inserción de un adverbio o un sufijo entre el primero elemento y el segundo elemento, verbos de movimiento, como otros grupos. La clasificación como verbos distribucionales no conviene por su imposibilidad de combinar con algunos auxiliares como gada u oda.

Algunos autores les consideran como una secuencia formada con auxiliar, pero vista la imposibilidad de formar una oración autónoma y el cambio del sentido de oración, los consideramos como una fijación de secuencia auxiliar. Los verbos como naeryeogada/naeryeooda (bajar), olagada / olaoda (subir), dolagada/dolaoda (volver) pertenecen a este grupo.

5. CONCLUSIÓN

La clasificación de verbos que proponemos aquí está basada en el grado de combinación. La apropiación entre un elemento predicativo y su actualizador va decreciendo del primero grupo a los demás. Esta clasificación tiene una utilidad didáctica. Una vez iniciados al esquema del sistema verbal mediante a una clasificación coherente, los alumnos pueden sentirse aliviados puesto que el sistema verbal coreano, por su complejidad o variabilidad morfológica, se presenta como uno de los mayores obstáculos en el aprendizaje del coreano.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO RAMOS, M. (2001): Constructions à verbe support dans des langues SOV. in *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* T. 96, fasc.1, Paris, Peeters
- BUTT, M. (1997): Complex Predicates in Urdu, in *Complex Predicates*, (ed.) A. ALSINA, J. BRESNAN, P. SELLS, Stanford, California, CSLI Publication
- BUTT, M. (2003): *The Light Verb Jungle*, in *Harvard Working Papers in Linguistics*, Vol. 9, Cambridge, Harvard University.
- CATELL, R. (1984): *Composite predicates in English*, Vol. 17, *Syntax and Semantics*, Sidney, Academic Press of Australia.
- CHOI-JONIN, I. (1996): *Objet interne et transitivité*, in *Actes du colloque « Prédication, assertion, informatio »*, 6-9 juin 1996, Uppsala, Uppsala Studia Romanica Upsaliensia,
- GOUGENHEIM, G. (1964): *L'objet interne et les catégories sémantiques des verbes intransitifs*, in *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. DELBOUILLE*, Gembloux, ed. Duculot
- GROSS, M. (1981): *Les bases empiriques de la notion de prédicat sémantique*, in *Langages* n° 63, *Formes syntaxiques et prédicats sémantiques*, Paris, Larousse.
- GROSS, M. (1988): *Les limites de la phrase figée*, in *Langages* n° 90, *Les expressions figées*, Paris, Larousse.
- GROSS, M. (1996): *Les verbes supports d'adjectifs et le passif*, in *Langages* n° 121, *Les supports*, Paris, Larousse.
- HAN, S. H. (2000): *Les prédicats nominaux en coréen : constructions à verbe support hada*, Tesis doctoral, Universidad de Paris 7
- HONG, J.S. (1982): *Remarques sur la construction des verbes de mouvement en coréen*, in *Linguisticae Investigatone*, Vol. 6, N°1, Amsterdam, John Benjamins B.V.
- IBRAHIM, A. H. (1999): *Constructions figées et constructions à supports*, in *Le figement lexical*, Tunes, Universidad de Tunes.
- IBRAHIM, A. H. (2000): *Une classification des verbes en 6 classes asymétriques hiérarchisées*, in *Syntaxe et sémantique* N°2, Caen, Presse universitaire de Caen
- IBRAHIM, A. H. (2004): *Prolégomènes à une typologie de l'actualisation des noms*. in *Mémoires de la Société de linguistique de Paris (Nouvelle série T.14)*, Paris, Peeters.
- JUN, J. S. (2003): *The locality mismatch in the Light Verb Construction in Korean and Hindi*. in *Harvard Working Papers in Linguistics*, vol. 9, Cambridge, Harvard University.
- LAMIROY, B. (1991): *Léxico y gramática del español-estructuras verbales de espacio y de tiempo*, Barcelona, Anthropos.

LARJAVAAR, M. (1997): A quoi set l'objet interne?, in Travaux de Linguistique n° 35, Louvain, Belgique, Duculot

NAM, G.S. y GO, Y. G (1995): Pyojun Gukeo Munbeop lon (gramática coreana standard), tercera edición revisada, Seúl, Ed. Tap.

NAM, Jee-Sun (1998): Lexique-grammaire et lexique électronique, les séquences comportant hada. in Travaux de Linguistique, n° 37, Louvain, Duculot.

CAPÍTULO 10. ESO YA NO SONARÁ A CHINO: PROMOCIÓN INTERNACIONAL DEL CHINO COMO LENGUA EXTRANJERA

Zhang Zheng Quan
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

La frase “Eso suena a chino” es usual en España, pero con la promoción internacional del chino, todo aquello que sonaba a chino ya no sonará a chino sino a alguna otra cosa, porque el “chino” va a experimentar un cambio: ser estudiado. Con el tiempo, el “chino” será familiarizado e inteligible para la gente y dejará de representar cosas indescifrables. Claro, aquí la clave de este cambio es que se estudie. Felizmente, hoy en día, cuando China y el mundo se abrazan, en España y en otros países se nota cada vez más un entusiasmo por estudiar este idioma. Para apoyar y ayudar al mundo en este aprendizaje y también partiendo de sus necesidades estratégicas estatales, China ha planteado una promoción internacional del idioma. En la presente comunicación veremos en qué circunstancias se ha planteado y en qué consiste esta promoción.

2. CIRCUNSTANCIAS DEL PLANTEAMIENTO

2.1. EL CRECIMIENTO ECONÓMICO CHINO

Desde el gran debate sobre la norma de comprobar la verdad y el planteamiento de la teoría del gato, la reforma y apertura de China llevan 25 años y en tan sólo 25 años los chinos han conseguido enormes logros que muchos países desarrollados tardaron varios 25 años en conseguir. Las recientes estadísticas del Banco Mundial sitúan a China como la cuarta economía potente del planeta y la segunda potencia del mundo en cuanto al poder adquisitivo real (EFE, Pekín, *El País*, 5-7-2006). Políticos, economistas, empresarios y medios de comunicación califican la economía china de “apabullante”, “pujante”, “tercera potencia comercial”, “fuerte imán para las empresas”, “motor de la economía mundial”, “locomotora de la economía mundial”, “primer productor y consumidor”, “tercer mercado automovilístico del mundo” y “probablemente el más importante en cinco o diez años”, “destino preferido para las inversiones extranjeras”, “primera potencia económica para el año 2050 o 2020” (V. Peru Egurbide, “Don Felipe alaba ...”, *El País*, 13-7-2006; Peru Egurbide, “Don Felipe anima ...”, *El País*, 14-7-2006; Peru Egurbide, “El primer ministro chino ...”, *El País*, 15-7-2006; Editorial, *El Mandarin*, 22-5-2006; José Reinoso, *El País*, 19-7-2006; Pablo

Rovetta, *El Mandarín*, 22-5-2006; J. R., Pekín, *El País*, 21-3-2006; EFE, Pekín, *El País*, 5-7-2006; Carlos Alonso Zaldívar, *Política Exterior*, 44, IX, 1995; F.G. / Madrid, *El Mandarín*, 12-6-2006), etc.

2.2. COMBINACIÓN ECONÓMICO-COMERCIAL ENTRE CHINA Y EL MUNDO

El crecimiento económico chino y el aumento de la clase media y del poder adquisitivo de China han dado y están dando grandes oportunidades para el mundo (Isabel Lafont, *El País*, 21-3-2006). Muestra de ello es que, desde hace unos años, se nota un gran furor de invertir allí (Pablo Rovetta, *El Mandarín*, 22-5-2006). Unos datos estadísticos indican que más de 400 de las “500 Empresas Más Poderosas del Mundo” ya tienen inversiones en el país. Al mismo tiempo que las empresas extranjeras invierten en China, las chinas, de importantes sectores, salen al exterior y en las últimas dos décadas la inversión exterior china ha crecido a razón de un 20% anual (Peru Egurbide, “Don Felipe anima ...”, *El País*, 14-7-2006). Algunos estudios apuntan que más del 40% de las empresas más fuertes de todas las economías emergentes son de capital chino (Francisco Gonzáles, *El Mandarín*, 10-7-2006). Estas inversiones en el extranjero y las inversiones extranjeras en China hacen que ésta y el mundo se encuentren en una combinación.

En comparación con otros países, España ha tenido titubeo en explorar el mundo chino, pero no ha tardado demasiado en moverse. En los últimos años, desde el gobierno central y los gobiernos locales hasta las cámaras de comercio y los empresarios han hecho grandes esfuerzos para acercarse a China. En un debate sobre el turismo de Baleares, el presidente de Spanair, Gonzalo Pascual, considera que el mercado chino protagoniza un “escenario en continuo crecimiento” y que en la actualidad cincuenta millones de ciudadanos chinos gozan de una renta más alta que la media de los españoles y es “este mercado al que debe prestar atención Baleares” (D. M. / Madrid, *El Mandarín*, 12-6-2006). Una editorial de *El Mandarín* dice: “China se ha convertido en un mercado que despierta un claro furor inversor. España no quiere dejar pasar la oportunidad de crecer por medio de las exportaciones al país asiático y de asentarse, a través de sus empresas, en una de las economías más activas del mundo” (Editorial, *El Mandarín*, 22-5-2006). Actualmente, hay ya cerca de 450 empresas españolas en el país y en 2005 la inversión española alcanzó los 62,7 millones de euros (Editorial, *El Mandarín*, 22-5-2006). El comercio entre ambos países se encuentra en rápido desarrollo y el volumen de las ventas españolas a China se ha duplicado en los últimos 10 años. China es el decimoquinto país que más importa de España y el quinto que más le exporta (EP, Madrid, *El País*, 21-3-2006).

Para un mejor conocimiento mutuo entre ambos países y a propuesta del presidente chino Hu Jintao, se decidió celebrar el Año de España en China en 2007. Pablo Bravo, embajador español para el Año, dijo: “China debe pasar de ser un mercado de oportunidad a un socio, donde tener intereses permanentes y con el que se establezca una complicidad”. “China ha sido la gran asignatura pendiente de España y, aunque los últimos gobiernos se han dado cuenta de que en este país se juega el futuro, Zapatero quiere colocar definitivamente a China en su Agenda” (Georgina Higuera, *El País*, 27-7-2006). De acuerdo con el calendario chino, el año que viene será el año del cerdo y España pretende “convertir 2007 en el año del cerdo ibérico” para presentar sus mejores productos a los chinos (Georgina Higuera, *El País*, 27-7-2006). En julio de 2006, en su viaje por China, predominado por el aspecto económico-comercial, el Príncipe de Asturias elogió a los empresarios españoles que trabajan en China. Dijo: “China es un país prioritario para España en todos los ámbitos, incluido el económico y comercial” (Pablo M. Díez, *ABC*, 14-7-2006). “[...] la lengua y cultura en español no podrían dejar de estar presentes, de manera activa y permanente, en este momento crucial de una China que mira hacia el mundo y se prepara para acoger grandes acontecimientos” (“Golpe español en la gran China”, *El Mundo*, 15-7-2006).

2.3. DEMANDA DEL CHINO Y SU APRENDIZAJE MUNDIAL

La combinación económico-comercial entre China y el mundo han intensificado contactos del mundo con China y éstos han ocasionado la demanda mundial del chino elevando su valor práctico. En China o en cualquier otro país, en lo referente a fabricación o a venta, a exportación o a importación, la situación de China como una gran base mundial de fabricación y como un enorme mercado de consumo hace que su idioma sea el instrumento más eficaz para negociar directamente con los chinos percibiendo bien todo lo que dicen y todo lo que quieren dejar sobrentender, y para entenderse mejor con ellos. Por eso, es bueno que los empresarios o sus gerentes y encargados dominen el idioma, razón por la cual el chino está siendo solicitado cada vez más. Un estudio del British Council (Consejo Cultural Británico) muestra que hoy día el chino y el español son dos idiomas estrellas que hacen lucir un *currículum vitae* y que con uno de los dos se tendrá más posibilidades de concluir con éxito una entrevista de trabajo. “El mandarín y el español encabezan la lista de las lenguas más demandadas por los empresarios” (“Saber inglés deja de ser ...”, *El Mundo*, 16-2-2006).

La demanda del chino ha causado el auge de su aprendizaje mundial. Numerosos países, sucesivamente, han empezado a poner el idioma en sus centros docentes. En muchos países, el chino se estudia desde colegio o

instituto, el número de estudiantes en universidades y en centros de idiomas va en rápido aumento y su nivel constituye una referencia importante en las contrataciones. En España, actualmente, hay, al menos, cinco universidades y tres escuelas oficiales de idiomas que imparten clases de chino, y tantas escuelas de chino en casi todas las ciudades capitales de España para descendientes de inmigrantes chinos. Según datos de Qiu Xiaoqi, embajador chino en Madrid, los centros docentes que imparten chino superan 23 y los estudiantes, 3000, aproximadamente (Sen Yan, *Ouhua News*, 22-5-2006).

Los motivos de aprender chino pueden ser varios, pero el de hacer negocios con China y el de encontrar un buen puesto de empleo son los mayores. Si el inglés ha sido (y es) considerado como “idioma de oportunidades”, ahora hay otro más: el chino, lo que demuestran las experiencias profesionales de los becarios que han ido a China. En la Preselección Española para el Quinto Concurso Mundial de Estudiantes Universitarios “Puente del Chino”, celebrada en Madrid el 13 de mayo de 2006, el concursante Francisco hizo un discurso con un llamativo título: “Mi futuro está en China” y el del discurso de otro concursante Julio es tan significativo como el anterior: “Elegido el chino, has elegido el futuro” (Sen Yan, *Ouhua News*, 22-5-2006). No sin razón, algunos estudiosos prevén que, en los próximos 10 años, el chino va a ser probablemente un nuevo idioma obligatorio (Xiang Bo y Han Xiaorong, <http://news.sina.com.cn/c/edu/2006-03-16/10338455411s.shtml>, 17-6-2006) y que para el año 2040 será un idioma universal (Cheng Ying, <http://edu.sina.com.cn/1/2004-12-18/ba95390.shtml>, 11-6-2006).

2.4. PROBLEMAS EN LA ENSEÑANZA Y APOYO DEL GOBIERNO CHINO

Al mismo tiempo que numerosos países imparten chino en sus centros, ir a China a perfeccionar los estudios es una interesante opción. Los chinos siempre enseñaron su idioma a extranjeros, pero hasta principios de los años 80 no existía la expresión “enseñanza del chino como lengua extranjera”, puesto que esa enseñanza era o a nivel particular o de manera no reglada o como una tarea diplomática para determinados países, por ejemplo los cursos de chino de los años 50 y 60 del siglo pasado para países asiáticos periféricos, países tradicionalmente socialistas o países del tercer mundo (Li Pengcheng y Wang Wentao, <http://gb.chinabroadcast.cn/3821/2005/06/10/148@578582.htm>, 17-6-2006). A finales de los años 70, empezaron a aumentar en China los estudiantes de todos los países y, a partir de los años 80, muchas universidades de todo el país comenzaron a tener cursos de chino o carrera de filología china para extranjeros. El rápido desarrollo de este tipo de enseñanza exigía que China tuviera correspondientes planes, normas y administración. En 1982, en

una reunión nacional sobre la educación, se definió oficialmente este tipo de enseñanza como “enseñanza del chino como lengua extranjera” y se fundó la Asociación China de la Enseñanza del Chino como Lengua Extranjera (Li Pengcheng y Wang Wentao, <http://gb.chinabroadcast.cn/3821/2005/06/10/148@578582.htm>, 17-6-2006). En un principio, la enseñanza tenía ciertas dificultades: faltaban profesores idóneos, escaseaban materiales didácticos y libros de consulta, carecía de planificación, coordinación y administración unificadas, y en 1987, para remediar estas y otras dificultades, se fundó *Hanban* (*Oficina del Equipo Directivo Nacional de China para la Enseñanza del Chino como Lengua Extranjera*).

Si bien muchos estudiantes pueden estudiar chino en China, muchísimo más estudiantes tienen que hacerlo o, al menos, empezar a hacerlo en sus países de origen. La enseñanza del chino fuera de China presenta más dificultades y muchas de éstas no se superan sin ayudas chinas. Por lo tanto, en los últimos años, *Hanban* ha sustituido su función de planificar, dirigir y administrar la enseñanza del chino como lengua extranjera en China por la de promover el chino en todo el mundo. El gobierno chino considera que China, país con el chino como lengua materna, tiene obligación y responsabilidad de tomar medidas más activas para promover el idioma (Zhang Zongtang, “Chengwei ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07-15/26/599772.shtml>, 11-6-2006), y está decidido a dar apoyo y todo tipo de ayudas a todos los pueblos del mundo para que superen las mencionadas dificultades (V. “Chen Zhili: Zhongguo ben zhe...”, <http://www.china.com.cn/chinese/kuaixun/1267648.htm>, 6-7-2006; Zhou Zhaojun, “Zhongguo jiang cong ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07/20/26/601791.shtml>, 11-6-2006; y “Zhongguo jiakuai ...”, http://www.zaobao.com/gj/zg060705_509.html, 5-7-2006).

El que China apoye el aprendizaje de su idioma también tiene que ver con dos motivos estratégicos suyos: Por una parte, en su camino hacia el mundo, el país asiático se ha dado cuenta de que, al mismo tiempo de necesitar conocer a los demás, necesita explicarse para que los demás le conozcan mejor a fin de evitar malentendidos. Por otra parte, consciente de que, con la globalización, nuestro planeta está hecho un conjunto en el que si otros no están en paz uno no puede estarlo, preocupada por este mundo afectado por el unilateralismo y el hegemonismo, y partiendo de intereses de todos, China quiere aportar a nuestra gran familia internacional algunas ideas suyas, tales como “construir un mundo armonioso”, “seguir el principio de beneficio mutuo y ganancia bilateral”, “tomar como compañeros a los vecinos”, “vivir en armonía con los vecinos”, “dejar en paz a los vecinos”, “enriquecer a los vecinos”, etc. Tanto para explicarse como para aportar sus ideas, hacen falta idiomas, ya que los idiomas, más que simples instrumentos de comunicación, son portadores de mentalidades y valores. Cuando usamos un idioma entramos en su sistema de

mentalidad y valores. Por lo tanto, China, que está estudiando con fervor lenguas extranjeras, da bienvenida, apoyo y ayudas al mundo para que aprenda la suya.

3. PROMOCIÓN INTERNACIONAL DEL CHINO

Desde la reforma y apertura y sobre todo en los últimos años, a medida que el mundo aumenta su interés por el chino, China ha tomado una serie de medidas de promoción. Veamos unas más importantes.

3.1. HANBAN

Hanban es la transcripción fonética de la abreviatura china 汉办, que literalmente significa *Oficina del Chino* y que en realidad es la abreviatura de 中国国家对外汉语教学领导小组办公室, que significa *Oficina del Equipo Directivo Nacional de China para la Enseñanza del Chino como Lengua Extranjera*. La abreviación se hizo usando dos palabras clave del nombre. La institución fue fundada en 1987 para planificar, dirigir y administrar la enseñanza del chino como lengua extranjera en China.

Debido a que el nombre completo es largo, muy cargado y, por ello, difícil de pronunciar con fluidez, popularmente la abreviatura *Hanban* se usa mucho. Lo interesante es que, como la abreviatura se usa tanto, poca gente se ha fijado en que, no hace mucho, su forma completa se ha cambiado por 国家汉语国际推广领导小组办公室, que literalmente significa *Oficina del Equipo Directivo Nacional para la Promoción Internacional del Chino*. Este cambio no ha afectado la abreviatura, ya que las dos palabras componentes de la misma siguen siendo usadas en el nuevo nombre. Léxicamente el cambio consiste esencialmente en sustituir la expresión “enseñanza del chino” por “promoción del chino”. Obviamente, el cambio revela una ampliación de función y una elevación de categoría del mencionado *Equipo Directivo*. Es decir, ahora el equipo no sólo planifica, dirige y administra la enseñanza del chino como lengua extranjera en China sino que también, en nombre de China y con China detrás, impulsa desde todos los aspectos y en todo el mundo la enseñanza del chino como lengua extranjera.

Según la presentación en su portal de Internet, *Hanban* está compuesto de doce instituciones del Consejo de Estado, tales como Secretaría del Consejo de Estado, Ministerio de Educación, Ministerio de Hacienda, Departamento de Asuntos de los Chinos Residentes en el Extranjero del Consejo de Estado, Ministerio de Asuntos Exteriores, Comisión Estatal de Desarrollo y Reforma, Ministerio de Comercio, Ministerio de Cultura, Administración General Estatal de Radio, Cine y Televisión (Radio Internacional de China), Administración

General de Prensa y Publicaciones, Departamento de Informaciones del Consejo de Estado y Comisión Estatal de Trabajo Lingüístico. Cuenta con la consejera de Estado Chen Zhili como directora, el ministro de Educación Zhou Ji como subdirector y los responsables principales o adjuntos de las instituciones mencionadas como miembros, y tiene por objetivo proporcionar a todos los países del mundo recursos y servicios de la enseñanza de lengua y cultura chinas, satisfacer al máximo las necesidades de los estudiantes extranjeros en el aprendizaje del idioma, lo que concretamente se refleja en los siguientes aspectos: 1. Elaborar planes de promoción internacional del chino; 2. Ayudar a fundar Institutos Confucio en el extranjero; 3. Organizar evaluaciones de la enseñanza y fomentar la publicación de multimedias de materiales didácticos; 4. Reforzar la formación del profesorado contratando y enviando al extranjero profesores regulares y voluntarios, y organizar exámenes del nivel de chino como lengua extranjera; 5. Construir plataformas mundiales del chino en Internet proporcionando recursos didácticos y normas correspondientes; 6. Proporcionar diferentes tipos y formas de exámenes del chino; 7. Apoyar a los centros docentes extranjeros en la enseñanza del chino (V. “Guanyu *Hanban*”, <http://www.hanban.edu.cn/Default.aspx>, 6-7-2006).

3.2. 200.000.000 DÓLARES ANUALES DE INVERSIÓN

En los últimos años, la inversión que anualmente el gobierno chino dedica a la promoción del chino como lengua extranjera llega aproximadamente a 200.000.000 dólares, destinados a contratar y enviar al extranjero a profesores regulares y voluntarios, la fundación de Institutos Confucio, la celebración de concursos “Puente del Chino”, la ayuda a las bibliotecas extranjeras, etc. Esta inversión va ampliándose a medida que la capacidad económica de China aumenta (Zhang Zongtang, “Chengwei ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07-15/26/599772.shtml>, 11-6-2006).

3.3. INSTITUTO CONFUCIO

A partir de 2002, China empezó a establecer organismos en el extranjero para promover su idioma y en 2004, no sin inspiración en “Instituto de Goethe” de Alemania, “Instituto Cervantes” de España, incluso “Alianza Francesa” de Francia y “Consejo Cultural Británico” (British Council) de Inglaterra, denominó oficialmente dichos organismos “Instituto Confucio de ...” (Liu Lihong, <http://www.china.com.cn/chinese/EDU-c/1267612.htm>, 6-7-2006). Estos Institutos Confucio llevan en su denominación concreta

respectivamente los nombres de las entidades locales que los auspicien y tienen su central en Beijing, que depende del Ministerio de Educación de China.

El Instituto Confucio no es lucrativo y tiene por objetivo ofertar cursos de chino de carácter de formación continua y no conducentes a la obtención de títulos universitarios, prestar servicios a estudiosos y organismos dedicados a la investigación sobre temas de China, construir bibliotecas de chino, organizar actividades académicas sobre la lengua y cultura chinas, organizar exposiciones, representaciones o concursos con motivo de promover el chino y difundir la cultura china, organizar el examen *HSK* (*Hanyu Shuiping Kaoshi*: Examen del Nivel de Chino), ofrecer asesoramientos sobre estudios en China, recomendar productos de la cultura china, etc. (V. “Kong Zi Xueyuan ...”, http://www.hanban.edu.cn/kzxy_projects.htm, 29-7-2006).

Hasta ahora ya se han fundado 80 Institutos Confucio y Aulas Confucio en 36 países y regiones (“Chen Zhili: Zhongguo ben zhe ...”, <http://www.china.com.cn/chinese/kuaixun/1267648.htm>, 6-7-2006), y 99 organismos de 38 países han presentado sus solicitudes de fundación. China está haciendo grandes esfuerzos para seguir fundando más Institutos Confucio e incluso tiene proyecto de establecer uno en Internet (V. “Zhongguo jiakuai ...”, http://www.zaobao.com/gj/zg060705_509.html, 5-7-2006). En España ya hay un Instituto Confucio, creado en 2005 en la Universidad Autónoma de Madrid, y los dos siguientes se establecerán en la Universidad de Valencia y la Universidad de Granada (Ouzhou Tongxunshu, “Walunxiya Daxue ...”, *El Mandarín*, 11-9-2006,).

3.4. PLAN DE PROFESORES VOLUNTARIOS INTERNACIONALES

Hace unos años, numerosos países pidieron a China profesores de chino, pero enviar rápidamente gran número de profesores regulares, idóneos y disponibles, no era fácil. China tenía que buscar otras soluciones. En 2003 a *Hanban* se le ocurrió enviar voluntarios seleccionados planteando el “Plan de Profesores Voluntarios Internacionales de Chino” e hizo una prueba enviando 40 voluntarios respectivamente a Tailandia y Filipinas. El resultado fue satisfactorio. El 26 de marzo de 2004, tras la ratificación del Ministerio de Educación, se puso en marcha oficialmente el Plan. Para el buen funcionamiento del Plan, se creó el Centro de Profesores Voluntarios Internacionales de Chino. Los requisitos más importantes para ser voluntarios son la nacionalidad china, dominio del chino común, estudios universitarios en especialidades tales como el Chino como Lengua Extranjera, Filología china, Historia, Lenguas Extranjeras, etc. Se hizo especial llamamiento a los profesores jubilados de lengua china de universidad, instituto y colegio (V.

“Guoji Hanyu ...”, <http://www.hanban.edu.cn/ExpressLayer/Volunteer/1.htm>, 29-7-2006).

Hasta finales de 2005, cerca de 2.000 voluntarios fueron enviados (Ding Feng y Qiu Lina, http://news.xinhuanet.com/edu/2005-10/25/content_3682440.htm, 11-6-2006). El Centro se encarga de seleccionar a voluntarios, darles un curso de 60 horas de capacitación didáctica y conocimientos internacionales, examinarles la aptitud y contratarlos. La duración del contrato puede ser de medio año, un año o dos años. Los enviados no cobran sueldo sino una subvención de vida y la cantidad básica es de 400 dólares mensuales. Si los países destino les dan subvención y si la misma alcanza 400 dólares el Centro no les dará nada; si no alcanza esta cantidad el Centro les completará la diferencia (Zheng Chao, <http://news.qq.com/a/20050725/000601.htm>, 11-6-2006).

3.5. FORMACIÓN DEL PROFESORADO

En la Reunión de Trabajo de la Promoción Internacional del Chino, celebrada en Beijing el 5 de julio de 2006, Ma Jianfei, subdirector de *Hanban*, dijo que en comparación con la creciente demanda mundial de aprendizaje del chino, el profesorado gravemente escasea. Según él, para 2010, los estudiantes de todo el mundo llegarán a 100.000.000 y harán falta más de 4.000.000 de profesores (V. “Zhongwen yingyong...”, http://news.china.com.cn/chinanet/china.cgi?docid=84728275_54289816&server=192..., 6-7-2006). Para afrontar esta situación, China tiene planificado construir bases de enseñanza del chino como lengua extranjera que tomen como soporte las universidades chinas más conocidas (Zhang Zongtang, “Wo guo caiqu ...”, <http://news.tom.com/1002/20050718-2314982.html>, 11-6-2006), reforzar la formación del profesorado y elaborar proyectos didácticos para apoyar a los profesores voluntarios (Zhou Zhaojun, “Zhongguo jiang cong ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07/20/26/601791.shtml>, 11-6-2006), elaborar el “Plan Quinquenal de Apoyo a los Países Periféricos en la Formación del Profesorado de Chino”, mejorar el “Plan de Profesores Voluntarios Internacionales de Chino” y enviar más expertos en la enseñanza del chino para satisfacer la urgente demanda mundial (Zhou Zhaojun, “Shou jie Shijie ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07/22/26/602667.shtml>, 11-6-2006).

3.6 MATERIALES DIDÁCTICOS

Hanban tiene creado un “Equipo Orientativo de la Redacción de Manuales del Chino como Lengua Extranjera” para coordinar y orientar el trabajo de la redacción de materiales didácticos. Se presta atención a la preparación de materiales didácticos tradicionales y de multimedia e Internet (Zhou Zhaojun, “Zhongguo jiang cong ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07/20/26/601791.shtml>, 11-6-2006). Han salido uno de multimedia *Cheng Feng Hanyu*, que reúne dramatismo, humor y diversión, y que, al ser usado en plan de prueba en 20 estados de EE. UU., ha sido muy bien acogido, y otro de Internet *Changcheng Hanyu*, que, caracterizado por su nuevo modelo didáctico, proporciona a estudiantes diversos métodos personalizados (Zhang Zongtang, “Chengwei ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07-15/26/599772.shtml>, 11-6-2006). Al mismo tiempo, los lingüistas chinos están estudiando nuevas metodologías didácticas para aliviar las dificultades en el aprendizaje de la gramática y la escritura (Zhou Zhaojun, “Shou jie shijie ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07/22/26/602667.shtml>, 11-6-2006).

3.7. ENSEÑANZA DEL CHINO POR LA TV

En los años 80, CCTV (Televisión Central China) ya tenía un programa de enseñanza del chino, el cual fue bien acogido por los extranjeros residentes en el país y tanto que después, a petición de los telespectadores, se publicó el programa en cintas de vídeo con un manual¹²⁵. En la actualidad, mediante su canal 4, CCTV ofrece diariamente al mundo entero un programa llamado “China feliz—aprendizaje del chino”.

3.8. ENSEÑANZA DEL CHINO EN INTERNET

Según Agencia de Informaciones Xinhua, China abrió un portal en Internet (www.linese.com) para ofrecer cursos de chino en línea con objeto de atender la creciente demanda del aprendizaje mundial del idioma. El portal incluye cursos interactivos, comunidades virtuales, blogs y otros recursos, y los usuarios pueden comunicarse entre sí y aprender chino por medio de juegos (V. “Internet como herramienta ideal para la enseñanza”, *El Mandarín*, 17-7-2006).

¹²⁵ V. Zhongguo Zhongyang Dianshitai Waishi Bu, *Ni hao, Beijing* (Hola, Beijing), Beijing, Zhongguo Guangbo Dianshi Chubanshe, 1991.

3.9. CONCURSO ORATORIO “PUENTE DEL CHINO”

En 2004, el Consejo de Estado de China aprobó el “Plan del Puente del Chino” elaborado por el Ministerio de Educación y se pusieron en marcha las actividades correspondientes (V. “Guowai hanyu re”, http://news.xinhuanet.com/banyt/2005-07/19/content_3239172.htm, 11-6-2006). Se trata de un concurso de expresión oral, que se celebra en Beijing, una vez al año. Los concursantes son preseleccionados en sus países de origen en una preselección, que organiza la correspondiente embajada china. A los concursantes preseleccionados para participar en el concurso de Beijing, China les paga los viajes de ida y vuelta, y una estancia de 15 días. Los ganadores del primer puesto son premiados con una beca de 4 años de estudios en China.

3.10. HSK

HSK es la abreviatura de *Hanyu Shuiping Kaoshi*, que significa Examen del Nivel de Chino. Es un examen estandarizado oficial de China sobre el nivel de chino de las personas cuyo idioma materno no es chino (incluidos extranjeros, chinos nacidos en el extranjero y unas etnias minoritarias de China). El examen incluye tres niveles: elemental, medio y superior. Se celebra cada año con fechas fijas en los Centros *HSK* en China y en el extranjero. Los que lo aprueban obtienen un “Certificado del Nivel de Chino”. El examen lo administra la Comisión Estatal del Examen del Nivel de Chino, que depende del Ministerio de Educación (V. “Zhongguo Hanyu Shuiping Kaoshi”, http://www.studyinchina.net.cn/hsk/c_HSK.html, 29-7-2006).

El “Certificado del Nivel de Chino” es oficial y estatal, por lo que las instituciones estatales, empresas y centros docentes de muchos países lo usan como referencia fundamental a la hora de contratar el personal de chino (Li Jiangtao, <http://news.tom.com/1002/20041223-1682191.html>, 11-6-2006). Por lo tanto, los presentados al examen aumentan al año en un 40% y en todo el mundo ya existen cerca de doscientos Centros de *HSK* (Zhang Zongtang, “Chengwei ...”, <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07-15/26/599772.shtml>, 11-6-2006). Estos Centros también van en aumento y cada vez hay más organismos extranjeros que solicitan poner un Centro en sus entidades.

3.11. SIMPOSIO MUNDIAL DEL CHINO

Es la reunión de profesores, investigadores, representantes de universidades de todo el mundo relacionados con la enseñanza del chino, y una plataforma internacional para que éstos aporten ideas e intercambien experiencias. Se celebra en Beijing cada dos años y el primero se celebró los días 20 a 22 de julio de 2005, organizado el Ministerio de Educación y *Hanban*, con el objetivo de dar a conocer la política china respecto a la promoción internacional del idioma, fomentar la cooperación internacional y sintetizar experiencias de la enseñanza (V. “Shijie Hanyu Dahui”, <http://www.china.com.cn/market/shihan / 412041.htm>, 29-7-2006).

3.12. BECAS

Desde hace unos años, China ha comenzado a conceder becas a extranjeros. Las becas principales son: Beca de estudios en China (un año renovable), Beca del curso de verano (un mes) y Beca para profesores e investigadores (un mes). La Beca de estudios en China es renovable hasta cuatro años. Es una beca que da a estudiantes de todo el mundo y en 2006 en España 34 estudiantes la consiguieron. Cabría decir que es un gran esfuerzo de China, ya que, vista desde la renta per cápita, la cuarta potencia económica aún es un país en vía de desarrollo.

4. CONCLUSIÓN

En la inauguración del Instituto Cervantes de Beijing, el Príncipe de Asturias animó a los chinos a estudiar español diciendo que quien habla español y chino podrá comunicarse “con casi un tercio de la población mundial” (Peru Egurbide, “El primer ministro chino ...”, *El País*, 15-7-2006). Podemos usar sus palabras también para animar a los españoles a estudiar chino. Creemos que no pocos españoles ya están animados. Cuando más españoles estudien y hablen chino, todo eso que ha sonado y que aún suena a chino ya dejará de hacerlo. Ese día llegará pronto.

5. BIBLIOGRAFÍA

Periódicos:

“Golpe (español) en la gran China”, *El Mundo*, Madrid, edición: Andalucía, 15 de julio de 2006, p. 52.

“Internet como herramienta ideal para la enseñanza”, *El Mandarin*, Madrid, 17 de julio de 2006, p. 23.

“Saber inglés deja de ser decisivo para encontrar trabajo, – Un estudio del British Council advierte de que español y mandarín son ya las lenguas más codiciadas”, *El Mundo*, Madrid, edición: Andalucía, 16 de febrero de 2006, p. 52.

Carlos Alonso Zaldívar, “A propósito de Confucio”, *Política Exterior*, 44, IX - abril / mayo, 1995, p. 192.

D. M. / Madrid, “El presidente de Spanair pide adaptar la oferta turística para atraer a los chinos a Baleares”, *El Mandarin*, Madrid, 12 de junio de 2006, p. 20.

Editorial, “La máquina imparable”, *El Mandarin*, Madrid, 22 de mayo de 2006, p. 2.

EFE, Pekín, “El Banco Mundial confirma que China es la cuarta economía”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 5 de julio de 2006, p. 98.

EP, Madrid, “España invertirá 710 millones en el fomento de la inversión en China”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 21 de marzo de 2006, p. 70.

Francisco Gonzáles, “China encabeza el crecimiento de las economías emergentes”, *El Mandarin*, Madrid, 10 de julio de 2006, p. 6.

Georgina Higuera, “España quiere tener en China intereses permanentes”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 27 de julio de 2006, p. 27.

Isabel Lafont, “ ‘El siguiente campo de batalla de las empresas españolas es Europa’ ”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 21 de marzo de 2006, p. 72.

J. R., Pekín, “Volvo fabricará coches este año en el mayor país asiático”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 21 de marzo de 2006, p. 69.

José Reinoso, “La economía china registra el mayor crecimiento en 10 años”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 19 de julio de 2006, p. 58.

Ouzhou Tongxunshe, Reportaje, “Walunxiya Daxue jiang sheli ‘Kongzi Xueyuan’ ” (La Universidad de Valencia va a abrir “Instituto Confucio”), *El Mandarin*, Madrid, 11 de septiembre de 2006, p. 6.

Pablo M. Díez, “Un centenar de empresas españolas buscan negocio en un foro con 400 firmas chinas, – Don Felipe y Doña Letizia inauguraron ayer este encuentro económico en Shanghai”, *ABC*, Madrid, 14 de julio de 2006, p. 79.

Pablo Rovetta, “Reflexiones sobre el desarrollo económico de China”, *El Mandarin*, Madrid, 22 de mayo de 2006, p. 4.

Peru Egurbide, “Don Felipe alaba el esfuerzo de los empresarios españoles en China, – La potencia asiática recibe con honores de Estado a los Príncipes”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 13 de julio de 2006, p. 23.

Peru Egurbide, “Don Felipe anima a las grandes empresas chinas a invertir en España, – La banca española aspira a establecerse en el gigante asiático”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 14 de julio de 2006, p. 30.

Peru Egurbide, “El primer ministro chino promete equilibrar el comercio con España, – El príncipe de Asturias inaugura el Instituto Cervantes en Pekín”, *El País*, Madrid, edición Andalucía, 15 de julio de 2006, p. 29.

Sen Yan, “Hainei cun zhiji, tianya lu bu yao” (Los confines del mundo no parecerán lejos si allí tienes amistades), *Ouhua News*, Madrid, 22 de mayo de 2006, p. 62.

Publicaciones electrónicas:

“Chen Zhili: Zhongguo ben zhe san xiang yuanze yu hai nei wai gong jian Kong Zi Xueyuan” (Chen Zhili: China parte de tres principios para construir Institutos Confucio conjuntamente con instituciones chinas y extranjeras), en <http://www.china.com.cn/chinese/kuaixun/1267648.htm> [consulta: 06/07/06].

“Guanyu Hanban” (Sobre Hanban), en <http://www.hanban.edu.cn/Default.aspx> [consulta: 06/07/06].

“Guoji Hanyu Jiaoshi Ziyuanzhe Jihua jianjie” (Breve presentación del Plan de Profesores Voluntarios Internacionales de Chino), en <http://www.hanban.edu.cn/ExpressLayer/Volunteer/1.htm> [consulta: 29/07/06].

“Kong Zi Xueyuan Zhangcheng, – zhengqiu yijian gao” (Estatutos del Instituto Confucio, – borrador), en http://www.hanban.edu.cn/kzxy_projects.htm [consulta: 29/07/06].

“Shijie Hanyu Dahui” (Simposio Mundial del Chino), en <http://www.china.com.cn/market/shihan/412041.htm> [consulta: 29/07/06].

“Zhongguo Hanyu Shuiping Kaoshi” (Examen del Nivel de Chino en China), en http://www.studyinchina.net.cn/hsk/c_HSK.html [consulta: 29/07/06].

“Zhongguo jiakuai jianshe Kong Zi Xueyuan” (China acelera la fundación del Instituto Confucio), en http://www.zaobao.com/gj/zg060705_509.html [consulta: 05/07/06].

“Zhongwen yingyong jiazhi bu duan tisheng, hanyu guoji tuigong jinru zui hao shiqi” (El valor práctico del chino se eleva cada día más y la promoción internacional del mismo encuentra su mejor momento), en <http://news.china.com.cn/>

[com.cn/chinanet/china.cgi?docid= 84728275, 54289816& server=192...](http://com.cn/chinanet/china.cgi?docid=84728275,54289816&server=192...)
[consulta: 06/07/06].

Cheng Ying, “ ‘Kong Zi Xueyuan’ beihou de wenhua qidai” (Esperanza cultural detrás del Instituto Confucio), en <http://edu.sina.com.cn/1/2004-12-18/ba95390.shtml> [consulta: 11/06/06].

Ding Feng y Qiu Lina, “Shijie hanyu chixu sheng wen, hanyu jiaoshi quan qiu zouqiao” (El fervor internacional por el chino sube continuamente y los profesores de chino son muy solicitados en todo el mundo), en http://news.xinhuanet.com/edu/2005-10/25/content_3682440.htm [consulta: 11/06/06].

Li Jiangtao, “Zhongguo jiang zai haiwai jianli Kong Zi Xueyuan yi tuidong quan qiu hanyu xuexi” (China va a fundar Institutos Confucio en el extranjero para impulsar el aprendizaje del chino en todo el mundo), en <http://news.tom.com/1002/20041223-1682191.html> [consulta: 11/06/06].

Li Pengcheng y Wang Wentao, “ ‘Dui wai hanyu jiaoxue’ de youlai” (Orígenes de la “enseñanza del chino como lengua extranjera”), en <http://gb.chinabroadcast.cn/3821/2005/06/10/148@578582.htm> [consulta: 17/06/06].

Liu Lihong, “Wo guo you yu liu suo wai guo xuexiao qianshu he jian Kong Zi Xueyuan yixiang shu” (Nuestro país ha firmado con otros 6 centros docentes extranjeros más la Carta de Ideas sobre la Fundación Conjunta del Instituto Confucio), en <http://www.china.com.cn/chinese/EDU-c/1267612.htm> [consulta: 06/07/06].

Xiang Bo y Han Xiaorong, “Weilai shi nian hanyu jiang chengwei bixue yuyan” (En los próximos 10 años el chino va a ser un idioma obligatorio), en <http://news.sina.com.cn/c/edu/2006-03-16/10338455411s.shtml> [consulta: 17/06/06].

Zhang Zongtang, “Chengwei you liliang de yuyan, hanyu shiyong jiazhi he qianzai jiazhi tisheng” (El chino está hecho un idioma fuerte y sus valores práctico y potencial aumentan), en <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07-15/26/599772.shtml> [consulta: 11/06/06].

Zhang Zongtang, “Wo guo caiqu ba xiang cuoshi tuijin dui wai hanyu jiaoxue” (Nuestro país adopta ocho medidas para impulsar la enseñanza del chino como lengua extranjera), en <http://news.tom.com/1002/20050718-2314982.html> [consulta: 11/06/06].

Zheng Chao, “Guowai zhongwen jiaoshi pin gao que, guojia zhao zhiyuan hanyu jiaoshi fu haiwai” (En el extranjero faltan profesores de chino y el gobierno recluta voluntarios), en <http://news.qq.com/a/20050725/000601.htm> [consulta: 11/06/06].

Zhou Zhaojun, “Shou jie Shijie Hanyu Dahui bimu, Zhongguo jiang tuidong dui wai hanyu jiaoxue” (Se clausura el primer Simposio Mundial del Chino y China va a impulsar la enseñanza del chino como lengua extranjera), en

http://www.china_news.com.cn/news/2005/2005-07/22/26/602667.shtml
[consulta: 11/06/06].

Zhou Zhaojun, “Zhongguo jiang cong si ge fangmian dali tuidong dui wai hanyu jiaoxue” (China a impulsar enérgicamente la enseñanza del chino como lengua extranjera partiendo de cuatro puntos), en <http://www.chinanews.com.cn/news/2005/2005-07/20/26/601791.shtml> [consulta: 11/06/06].

CAPÍTULO 11. LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA JAPONESA: EL
MUNDO, EUROPA, ESPAÑA

Takayuki Yamada

Universidad de Granada

A) Antes de nada quiero presentar como se encuentra **la enseñanza del idioma japonés a nivel mundial**. Para ello me he basado en los datos extraídos de la investigación realizada por la Fundación Japonesa, en una franja de cinco años, desde 1998 hasta 2003.

1. PANORAMA: NÚMERO DE INSTITUCIONES, PROFESORES Y ALUMNOS

En la investigación del año 2003, se constató la educación de la lengua japonesa en 127 países. Dos millones trescientas cincuenta personas estudian la lengua japonesa. Sin embargo en este artículo no están incluidos los cursos de televisión, radio ni tampoco están incluidos los realizados a través de Internet ni las clases particulares.

Número	de	12.222
instituciones		
Número	de	33.124
profesores		
Número	de	2.356.745
alumnos		

2. LOS CAMBIOS DEL NÚMERO DE INSTITUCIONES, NÚMERO DE PROFESORES, NÚMERO DE ALUMNOS



Basándome en esta investigación de la Fundación Japonesa, se indicó los cambios del número de instituciones, número de profesores y número de alumnos desde el año 1979 hasta 2003. El número de instituciones se incrementó 10´7 veces más. El número de profesores 8´1 veces más y el número de alumnos 18´5 veces más.

En comparación con la investigación del año 1998 durante estos cinco años aumentó el número de instituciones 11´8 %, el número de profesores 20´0 %, el número de alumnos 12´1 % y el incremento del número de profesores.

3. LOS PAÍSES DONDE SE ENSEÑA LA LENGUA JAPONESA

Los cinco primeros países en los que el número de alumnos es mayor.

1. Corea del Sur 894.000

2. China	388.000
3. Australia	382.000
4. Estados Unidos	140.000
5. Taiwan	129.000

4. LAS CAUSA DEL AUMENTO Y LA DISMINUCIÓN DEL NÚMERO DE ALUMNOS

Las relaciones y factores como la política, la economía y la cultura de cada país influyen en el aumento y la disminución del número de estudiantes de la lengua japonesa.

En el caso de Mongolia, Vietnam, Camboya, en estos países acompañando la expansión de la economía de las empresas japonesas, salen el aumento de turistas de Japón, etc.

Las relaciones con Japón están animadas y esto conduce al aumento del número de alumnos.

En Irlanda, por la política del idioma del gobierno irlandés se ha introducido la lengua japonesa en enseñanza media. Por consiguiente se aumentó considerablemente los alumnos de lengua japonesa en instituciones de enseñanza media.

En países como China, Indonesia, Malasia, Tailandia, etc. Las relaciones económicas con Japón hicieron que se incrementara el número de alumnos que están estudiando el idioma japonés. Y además no sólo en estos países sino que en muchos países este aumento se produce por el interés en manga, dibujos animados, moda, juegos, películas, etc. de la cultura popular. Hay informes que indican que están aumentando los alumnos jóvenes que empiezan a estudiar la lengua japonesa.

Por otra parte, a finales del año 1990 la crisis económica de Asia, el estancamiento continuo de la economía japonesa, se menciona que hay países que están perdiendo el interés por el aprendizaje de la lengua japonesa y se aumentó el número de alumnos en otros idiomas, por ejemplo del idioma chino.

Hay países en los que está disminuyendo el número de alumnos de lengua japonesa, por ejemplo en Brasil en la encuesta realizada por la Fundación Japonesa del año 1998 constató este hecho. Las causas se consideran que el cambio de generación de la sociedad japonesa causó menos interés por lo japonés y por el estancamiento de la economía japonesa, se han retirado las empresas japonesas. Pero en los datos de 2003 se notó la recuperación del número de alumnos.

Se considera que las escuelas japonesas han tenido conciencia de crisis y han cambiado la educación de sucesión del idioma no sólo para la gente de

origen japonés sino también la enseñanza de la lengua japonesa como lengua extranjera. Y se han hecho muchos esfuerzos para mejorar el aprendizaje de la lengua.

5. LAS INSTITUCIONES DE LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA JAPONESA. LA SITUACIÓN ACTUAL EN EL MUNDO

a) LAS INSTITUCIONES DE LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA JAPONESA EN LA ENSEÑANZA PRIMARIA Y SECUNDARIA.

En los setenta países en los que se estudia la lengua japonesa, encontramos:

Número de Instituciones	7.434
Número de alumnos	1.527.365
Número de profesores	11.986

En comparación con la investigación del año 1998 en estos cinco años el número de instituciones aumentó 18.4 %, el número de profesores aumentó 30.6 % y el número de alumnos aumentó 10.6 %.

Se destaca considerablemente el incremento del número de profesores.

Los países que se sitúan en los primeros puestos en relación con el número de estudiantes en lengua japonesa son: Corea del Sur (781.000), Australia (369.000), Estados Unidos (88.000), China (80.000), Indonesia (62.000), Taiwan (37.000), Nueva Zelanda (26.000).

b) LAS INSTITUCIONES DE LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA JAPONESA EN LA ENSEÑANZA SUPERIOR.

La situación total en el mundo referente a las instituciones de la enseñanza superior en las que se enseña la lengua japonesa como una asignatura de la especialidad o como una asignatura optativa, en 103 países:

Número de Instituciones	2.341
Número de alumnos	541.474
Número de profesores	11.186

En comparación con los datos del año 1998 en cinco años el número de instituciones aumentó un 5.4 %, el número de alumnos aumentó un 18.30 % y el número de profesores aumentó un 16.5 %.

Los países que se sitúan en primer lugar en relación al número de alumnos son:

1. CHINA	205.000
2. COREA DEL SUR	84.000
3. TAIWAN	75.000
4. ESTADOS UNIDOS	42.000
5. TAILANDIA	22.000
6. INDONESIA	13.800
7. AUSTRALIA	8.200
8. FRANCIA	7.500
9. CANADÁ	7.000
10. ALEMANIA	6.700

c) LAS ACADEMIAS FUERA DE LA EDUCACIÓN OFICIAL.

Número de países	100
Número de academias	2.447
Número de alumnos	287.906
Número de profesores	9.952

En comparación con los datos del año 1998 en estos cinco años el número de academias aumentó un 0.7 %, el número de alumnos un 9.4 % y el número de profesores un 12.6 %.

El número de profesores que enseñan la lengua japonesa a nivel mundial es de 33.124, en comparación con los datos del año 1998 aumentó en 5.513 el número de profesores en las academias.

Los países que se sitúan en los primeros puestos en relación al número de alumnos son: China con 103.000, Corea del Sur con 30.000, Taiwan con 17.000, Tailandia con 15.000 y Brasil con 15.000.

B) Ahora podemos ver como se encuentra Europa, distinguiendo entre Europa Occidental y Oriental:

1) Europa Occidental:

PAÍSES	1998	2003	% de aumento
ISLANDIA	0	53	
IRLANDA	185	2.201	1.189´7
ANDORRA	0	4	
ITALIA	3.396	4.990	46´9
INGLATERRA	14.451	16.323	13
AUSTRIA	836	857	2´5
HOLANDA	469	608	29´6
GRECIA	292	278	- 4´8
SUIZA	818	926	13´2
SUECIA	465	1.035	222´6
ESPAÑA	1.390	2.227	60´2
DINAMARCA	507	498	- 1´8
ALEMANIA	11.025	12.655	14´8
NORUEGA	110	231	210
FINLANDIA	537	1.222	227´6
FRANCIA	12.118	14.445	19´2
BÉLGICA	811	753	- 7´2
PORTUGAL	41	206	502´4
LUXEMBURGO	0	74	
TOTAL	47.451	59.586	25´6

2) Europa Oriental:

PAÍSES	1998	2003	% de aumento
AZERBAIDJAN	33	41	24´2

ARMENIA	16	222	1387'5
UCRANIA	1.503	1.951	129'8
UZBEKISTAN	656	1.411	215
ESTONIA	92	125	135'8
KAZAKHISTAN	449	1.139	253'7
KYRGÝZ	721	596	82'7
GEORGIA	119	182	52'9
CROACIA	107	202	88'8
ESLOVAQUIA	21	58	276'2
ESLOVENIA	201	180	- 10'5
SERBIA Y MONTENEGRO	0	646	
TAJIKISTAN	0	30	
CHEQUIA	412	360	- 12'6
HUNGRÍA	845	1.004	18'8
BULGARIA	309	299	- 3'2
BIELORRUSIA	31	52	67'7
POLONIA	997	1.309	31'3
MACEDONIA	60		
YUGOSLAVIA	269		
BOSNIA- HERZEGOVINA	0	117	
MOLDANIA	0	60	
LATVIA	140	260	85'7
LITUANIA	150	214	42'7
RUMANIA	474	1.314	72'2
RUSIA	7.480	9.644	28'9
TOTAL	15.085	21.416	42

La situación en Europa, la podemos observar en estas dos tablas:

EUROPA OCCIDENTAL		1998	2003	%
Número de Instituciones		955	1.007	5´4 %
Número de alumnos		47.451	59.586	25´6 %
Número de profesores		2.218	2.106	- 5´1 %

EUROPA ORIENTAL		1998	2003	%
Número de Instituciones		294	364	23´8 %
Número de alumnos		15.085	21.416	42 %
Número de profesores		756	966	27´8 %

El año de comienzo de la lengua japonesa en **enseñanza superior en Instituciones Oficiales**, desde 1949 hasta 1998, nos muestra el interés por la lengua japonesa que se va incrementándose en estos cuarenta y nueve años, sobre todo a partir de los años 80 en adelante.

1) Europa Occidental:

PAÍSES	- 1949	1950-59	1960-69	1970-79	1980-89	1990-93	1994-98
IRLANDA	0	0	0	0	1	1	2
ITALIA	1	0	3	4	4	0	1
INGLATERRA	1	0	3	1	17	26	3
AUSTRIA	1	0	0	3	1	1	1
HOLANDA	1	0	0	0	2	0	1
SUIZA	0	0	0	1	1	2	0
SUECIA	0	0	1	1	2	2	0
ESPAÑA	0	0	0	0	3	3	3
DINAMARCA	0	0	1	1	0	1	0
ALEMANIA	4	3	6	3	14	16	6
NORUEGA	0	0	1	0	2	0	0

FINLANDIA	0	0	0	1	2	4	4
FRANCIA	1	0	1	5	40	23	14
BÉLGICA	0	1	0	0	2	3	0
PORTUGAL	0	0	0	0	0	0	1
TOTAL	9	4	16	20	91	82	36

2) Europa Oriental:

PAÍSES	- 1949	1950- 59	1960- 69	1970- 79	1980- 89	1990- 93	1994- 98
ARMENIA	0	0	0	0	0	1	0
UCRANIA	0	0	0	1	0	5	7
UZBEKISTAN	0	0	0	0	0	1	3
ESTONIA	0	0	0	0	1	0	1
KAZAKHSTAN	0	0	0	0	0	1	3
KYRGÝZ	0	0	0	0	0	2	2
GEORGIA	0	0	0	0	0	1	0
CROACIA	0	0	0	0	0	0	0
ESLOVAQUIA	0	0	0	0	1	0	0
ESLOVENIA	0	0	0	0	0	0	1
CHEQUÍA	1	0	0	0	0	1	1
HUNGRÍA	1	0	0	0	3	0	4
BULGARIA	0	0	1	0	0	1	1
BIELORRUSIA	0	0	0	0	0	1	1
POLONIA	1	0	0	3	2	0	4
YUGOSLAVIA	0	0	0	1	0	0	0
LATVIA	0	0	0	0	0	0	1
LITUANIA	0	0	0	0	0	2	1
RUMANIA	0	0	0	1	0	3	2
RUSIA	1	2	2	2	1	18	25
TOTAL	4	2	3	8	8	37	57

Instituciones de enseñanza en las que se estudia la lengua japonesa en España:

A CORUÑA	Universidad de Santiago de Compostela
ÁLAVA	Universidad del País Vasco
ALICANTE	Universidad de Alicante

BARCELONA	<ul style="list-style-type: none"> • Universitat Autònoma de Barcelona • Universitat de Barcelona • Universidad Pompeu Fabra • Facultat d'Humanitats – Universitat Pompeu Fabra • Escuela Oficial de Idiomas
GRANADA	Centro de Lenguas Modernas (Universidad de Granada)
LEÓN	Universidad de León
MADRID	<ul style="list-style-type: none"> • Universidad Autónoma de Madrid • Centro Superior de Idiomas Modernos (Universidad Complutense de Madrid) • Universidad Pontificia Comillas • Escuela Oficial de Idiomas • Universidad de Alcalá de Henares • Centro de Estudios Superiores Felipe II
MÁLAGA	Escuela Oficial de Idiomas
MURCIA	Escuela Oficial de Idiomas
NAVARRA	Escuela Oficial de idiomas
SALAMANCA	<ul style="list-style-type: none"> • Universidad de Salamanca • Centro Cultural Hispano – Japonés
SEVILLA	Instituto de Idiomas (Universidad de Sevilla)
TENERIFE	Universidad de La Laguna
VALENCIA	<ul style="list-style-type: none"> • Universidad Politécnica de Valencia • Universidad de Valencia
VALLADOLID	Universidad de Valladolid

Actualmente trabajo como profesor de Japonés en el Centro de Lenguas Modernas (Universidad de Granada), habiendo pasado una encuesta a mis alumnos sobre el objetivo del estudio de la lengua japonesa.

Número de alumnos: 91

Año académico: 2005 - 06

OBJETIVO ESTUDIO	DEL	Número de alumnos	%
1. Conocimiento de la cultura japonesa		10	11 %
2. Conocimiento de la política, la economía, la sociedad.		6	7 %
3. Conocimiento de la ciencia,		1	1 %

la tecnología.		
4. Examen de ingreso.	0	
5. Estudiar en Japón.	0	
6. Trabajo.	4	4 %
7. Buscar trabajo.	2	2 %
8. Viaje turístico por Japón.	3	3 %
9. Intercambio amistoso.	2	2 %
10. Comunicación en japonés.	15	17 %
11. La lengua materna de uno de sus padres.	0	
12. Interés por la lengua japonesa.	48	53 %
13. Entendimiento de una cultura distinta.	0	
14. El deseo de sus padres.	0	
15. Otros.	0	

Para concluir podemos señalar que el interés por la lengua y la cultura japonesa ha ido y va aumentando paulatinamente gracias a que las relaciones con Asia en general y con Japón en particular son más fluidas, no sólo a nivel político sino que gracias a las nuevas tecnologías las distancias entre los dos continentes dejan de ser un impedimento para el acercamiento de las dos culturas y así incrementando el interés de una cultura sobre la otra. Hay que decir que además de la lengua el entusiasmo de la población joven por los dibujos animados y por el manga han hecho que se acerquen al estudio de la lengua japonesa para después poder comprender las técnicas empleadas por los artistas nipones.

BIBLIOGRAFÍA

(1998) *Survey Report on Japanese – Language Education Abroad*. Japan, editorial The Japan Foundation.

(2003) *Survey Report on Japanese – Language Education Abroad*. Japan, editorial The Japan Foundation.

Sección II

Literatura

CAPÍTULO 12. DAI WANGSHU (1905-1950) Y LA POESÍA
MODERNISTA CHINA

Javier Martín Ríos
Universidad de Granada

Cuando Dai Wangshu publicó su primer libro de poesía en 1929, *Mis Recuerdos* (我的记忆),¹²⁶ la llamada “nueva poesía” (新诗)¹²⁷ china ya tenía casi una década de historia. Todo comenzó con la publicación del poemario de Hu Shi *Antología de Experimentos* (尝试集)¹²⁸ en 1920, primer libro de poemas escrito en la “lengua hablada o báihuà” (白话) en la era moderna,¹²⁹ y desde ese momento la poesía china vivió uno de los procesos creativos más intensos de la literatura mundial durante el siglo XX. Hu Shi (1891-1962) comenzó a escribir poemas en “baihua” en 1916, cuando aún se encontraba estudiando en la Universidad de Columbia, en Estados Unidos; también fue el primer escritor que abrió el debate sobre la necesidad de escribir en “baihua”, con un artículo publicado en la *Revista Nueva Juventud* (新青年杂志),¹³⁰ en enero de 1917.¹³¹ Como es sabido, Lu Xun (1881-1936) dio el golpe definitivo con la publicación del relato *Diario de un loco* (狂人日记),¹³² en 1918, también en dicha revista. Desde entonces, la literatura china moderna inició una prometedora andadura que tres décadas más tarde quedó eclipsada por la injerencia de la política en el mundo de la literatura. Hasta el final de la Gran Revolución Cultural y la muerte de Mao

¹²⁶ Wǒ de jìyì.

¹²⁷ Xīnshī. En un principio, el concepto de “nueva poesía” fue conocido con otras denominaciones, como “poesía en baihua” (白话诗 báihuà shī), “verso en baihua” (báihuà yùn wén), “poesía de estilo nuevo” (新体诗 xīntǐ shī), “poesía nacional” (国诗 guó shī), o “verso en lengua nacional” (国韵文 guó yǔ yùn wén). No fue hasta octubre de 1919 cuando la palabra “nueva poesía” fue ampliamente utilizada en el mundo literario tras la publicación de Hu Shi de un artículo titulado “谈新诗—八年来一件大事”, publicado en el semanario *星期评论*

¹²⁸ Chángshì jí.

¹²⁹ En varios periodos de la historia de la literatura china, el “baihua” fue el medio de expresión escrita de muchos escritores chinos, aunque los textos en baihua no fue considerada con la atención debida. La poesía y el ensayo, en general, se escribieron en “wenyan” o la lengua clásica y literaria. En la poesía clásica, el baihua aparece especialmente en la poesía popular, que ejerció fuerte influencia en numerosos poetas. En cambio, grandes obras de narrativa de la literatura china fueron escritas en “baihua” o lengua hablada. “Algunas de las obras más representativas de la literatura china, como *El Sueño del Pabellón Rojo* (红楼梦), *A la orilla del agua* (水浒专) o *Historia del Bosque de los Letrados* (儒林外史), están escritas en baihua. Pero, por mucho que fuera su valor literario, la novela no gozaba del mismo status que otros géneros, y ello era debido en gran parte al lenguaje que empleaba.” Tai Yufen (2003): *La influencia literaria y el impacto cultural de las traducciones de Lin Shu (1852-1924) en la China de finales del siglo XIX y principios del XX*, TESIS DOCTORAL, Universidad Autónoma de Barcelona.

¹³⁰ Xīn qīngnián zázhi.

¹³¹ “Mi humilde opinión sobre la reforma literaria” (文学改良刍议; wénxué gǎiliáng chúyì).

¹³² Kuáng rén rìjì.

Zedong en 1976, la poesía china no volvió a recuperar esa línea tan aperturista y tan plural iniciada por Hu Shi en 1920. Después de varias décadas de silencios y manipulaciones partidistas de la historia literaria en la República Popular de China, a partir de la década de los ochenta se ha ido realizando una atenta revisión de la literatura china moderna sin los prejuicios ideológicos que habían marcado el mundo académico en los tiempos de poder absoluto de Mao Zedong. Hoy día, el Movimiento de la Nueva Cultura (también conocido en la historiografía oficial como Movimiento del 4 de Mayo de 1919), que abarcaría entre finales de la dinastía Qing y finales de la década de los años treinta, se ha convertido en el punto de referencia para buscar las raíces de la modernidad de la literatura china.

Desde la aparición de *Antología de Experimentos* en 1920, la poesía entró en un nuevo estado inaudito en su historia literaria. Nunca hasta entonces los poetas chinos habían tenido la posibilidad de escribir desde perspectivas creativas tan diversas y plurales. La literatura occidental comenzó a formar parte del bagaje de formación de los escritores. La tradición literaria china se pudo confrontar con otras tradiciones literarias y de ese choque de culturas surgió un intenso debate en el que todos los poetas se vieron inmersos. Por supuesto, todo este proceso no se hizo de la noche a la mañana, ya que necesitó muchos años de debate y reflexión para su desarrollo y su paulatina consolidación. La crítica especializada siempre ha señalado el final de la Guerra del Opio como el origen del gran cambio en el seno de la intelectualidad, como el punto de partida de la influencia de Occidente sobre la civilización china, sobre todo en los últimos lustros del siglo XIX, cuando el conocimiento de Occidente era más profundo y la presencia de los occidentales en China era cada vez más numerosa y, al mismo tiempo, más activa en la sociedad. Pero la salida al extranjero de miles de estudiantes chinos para complementar su formación académica fue una de las claves principales de todo este proceso cultural; casi todos los escritores chinos más importantes de la primera parte del siglo XX habían estudiado durante largo tiempo en Japón, Estados Unidos y diversos países europeos. El aprendizaje de lenguas extranjeras fue un vehículo esencial para conocer otras literaturas. En ese sentido, la traducción jugó un papel crucial en la introducción de diversas tradiciones literarias. Este conocimiento de lenguas extranjeras revolucionó la propia lengua china con el enriquecimiento de nuevo vocabulario y la inclusión de nuevas estructuras gramaticales, tan necesarias para expresarse en un lenguaje apropiado con la era contemporánea. Casi todos los escritores de este periodo dedicaron mucho tiempo a la traducción y todos fueron protagonistas de ese gran Renacimiento cultural sin precedentes en la historia moderna de China. La publicación de traducciones de obras literarias occidentales comenzó a finales del siglo XIX y el gran apogeo de difusión se produjo a partir de la segunda década del siglo XX, con la aparición de numerosas empresas editoriales de toda índole (como

la fundación de periódicos, revistas, semanarios, etc) en las grandes ciudades del país. Algunas de ellas se convirtieron en los estandartes intelectuales de la época. Entre ellas habría que citar la *Revista Nueva Juventud*, fundada en 1915 por Chen Duxiu (1881-1942), y la fuerte influencia que ejerció entre los jóvenes intelectuales. Después nacieron otras publicaciones de gran importancia, normalmente agrupadas en sociedades literarias, que fueron marcando las tendencias literarias durante las siguientes décadas. A veces, la convivencia entre ellas no fue del todo armoniosa, como veremos más tarde al analizar la figura de Dai Wangshu y la *Revista Contemporáneos* (现代杂志),¹³³ fundada en 1932, de la que fue uno de los miembros más destacados. Los acontecimientos históricos que se iban desarrollando en China a lo largo de la primera mitad del siglo XX terminarían llevando a los escritores chinos a dos posiciones enfrentadas e irreconciliables, igual que la evolución de los dos grandes partidos políticos de aquel tiempo (el Partido Nacionalista y el Partido Comunista), que terminarían enzarzados en una cruel guerra civil. Al final, la política le había ganado la partida a la literatura.

Al penetrar la literatura occidental en el horizonte de las letras chinas, los escritores tuvieron un nuevo canon literario como modelo a seguir (plural y rico como las diversas tendencias literarias que se debatían en el mundo entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX) y la literatura clásica china dejó de ser la única fuente en la que poder inspirarse y formarse literariamente. Al principio, las contradicciones fueron numerosas, no exentas de grandes polémicas, como era normal en un periodo de tantos cambios sociales y culturales. Muchos jóvenes intelectuales relacionaron la decadencia de China con el agotamiento de su cultura clásica y vieron en Occidente la única salida para huir de esa crisis cultural. En algunas ocasiones, este juicio sobre la literatura clásica se convirtió en un auténtico rechazo del pasado, en un ataque sin precedentes contra los cimientos culturales que durante siglos habían sostenido la civilización china. Pero, en realidad, esa negación de la tradición no se hizo de una forma tan rotunda, porque como veremos en el caso de la poesía, la herencia de la tradición aún estaba presente en las obras de muchos poetas. El diálogo entre China y Occidente fue una de las líneas literarias más interesantes defendidas por un amplio grupo de intelectuales, un punto de convergencia entre culturas diversas, en el que poder manifestar la nueva realidad de las sociedades modernas, pero sin olvidar las raíces de la propia cultura.

Los poetas jóvenes encontraron en la poesía occidental los modelos para llevar a cabo la ruptura con la tradición, esto es, la superación de esa tradición que los ataba constantemente al pasado, a esa cultura milenaria de la que parecía que nunca pudieran desembarazarse. Los tiempos habían cambiado

¹³³ Xiàndài zázhi.

vertiginosamente desde comienzos del siglo XX y había una necesidad de adaptarse a los retos que un nuevo mundo reclamaba. Por primera vez en la historia, los jóvenes poetas chinos se sintieron partícipes de formar parte de una comunidad internacional donde las ideas y las nuevas corrientes intelectuales fluían y se intercambiaban rápidamente de un lado a otro del planeta. En definitiva, se sentían partícipes de un mundo cultural sin fronteras, muy propio a la nueva educación recibida. Estos jóvenes poetas intentaron modernizar la poesía china y encontraron en las corrientes poéticas en boga de Occidente la vía para realizar tan inmenso proyecto. Esa búsqueda de la ansiada modernidad era la misma que desde finales del siglo XIX se planteaban los poetas de América, África, Europa o de otros países de Asia.

No hay que olvidar que desde finales del siglo XIX, la poesía china ya comenzó a experimentar nuevos caminos que serían los antecedentes del nacimiento de la “nueva poesía”. El llamado movimiento de la Revolución del Mundo Poético (世界革命)¹³⁴ fue precursor de las reformas literarias llevadas a cabo por los jóvenes poetas décadas más tarde. Este movimiento por la renovación de la poesía (apenas estudiado por los sinólogos occidentales) comenzó en 1896 y algunos de sus promotores fueron protagonistas principales en el movimiento reformista de los Cien Días de 1898, como Kang Youwei (1858-1927) y Liang Qichao (1873-1929), junto a importantes poetas de finales de la dinastía Qing, como Huang Zunxian (1848-1905) y Su Manzhu (1884-1918). Los poetas que formaron parte de este primer gran movimiento reformista abogaron por un nuevo estilo de poesía que estuviera en relación con los nuevos cambios sociales y culturales que día a día se iba experimentando en la sociedad china. En ese sentido, era necesario adaptar el lenguaje a los nuevos tiempos que se avecinaban y, por relación, fueron los primeros que entrevieron la necesidad del “baihua” en la creación literaria, aunque no lo precisaron de una forma clarividente en el plano teórico, como se hizo más tarde por intelectuales como Hu Shi.¹³⁵ Para la generación de intelectuales y poetas que integraban el movimiento de la Revolución del Mundo Poético, Japón (y sobre todo la lengua japonesa) fue el puente primordial que los puso en contacto con Europa y Estados Unidos y, por relación, con las nuevas corrientes literarias y de pensamiento que circulaban por el mundo.

¹³⁴ Shìjiè gé mìng.

¹³⁵ Es cita obligada el artículo de Hu Shi “Mi humilde opinión sobre la reforma literaria” (文学改良刍议), publicado en la *Revista Nueva Juventud*, en enero de 1917 y la teoría de los “bā bù zhǔyì” (八不主意), donde resume en ocho puntos lo que hay que negar para empezar la reforma literaria. El último de estos ocho puntos es el más claro en la defensa de la lengua hablada o baihua: “No evitar los dichos y las expresiones coloquiales” (bù bì súzì súyǔ, 不避俗语俗字). 胡适 (2005): *胡适作品精选*, 武汉, 长江文艺出版社. 长江文艺出版社. P.p 283-293.

Si repasamos la historia de la poesía china podemos encontrar grandes cambios y rupturas entre unas generaciones y otras, como por ejemplo durante la dinastía Tang (618-907), uno de los periodos poéticos más brillantes de la literatura clásica china. La querrela entre “lo antiguo” y “lo nuevo” siempre estuvo presente entre los poetas chinos, como también podemos observar en otras tradiciones literarias. Pero, sin duda alguna, ese enfrentamiento entre “lo antiguo” y “lo moderno” no se había manifestado de una forma tan vehemente y rotunda como entre los poetas que participaron en el Movimiento de la Nueva Cultura. La primera gran ruptura con la tradición se produjo en el ámbito del lenguaje. La adopción de la “lengua hablada o báihuà” (白話) de los jóvenes escritores como medio de expresión escrita frente a la “lengua clásica o wényán (文言)” fue uno de los puntos cruciales de la nueva literatura. La lengua clásica impedía a estos poetas expresarse según requerían los nuevos tiempos. La utilización del “baihua” se convirtió en uno de los debates más polémicos de la época. Notables intelectuales que habían jugado un papel determinante en la introducción de la literatura occidental en el acervo cultural chino, se enfrentaron duramente a los escritores que defendían el uso extensivo del “baihua”. Entre este grupo de intelectuales, podríamos citar a Lin Shu (1852-1924), un reconocido traductor de las obras maestras de la literatura occidental, que se destacó como uno de los defensores más fervientes de la lengua clásica. Para ellos el abandono del “wenyan” significaba la pérdida de identidad de la literatura china y por ello se opusieron con total rotundidad.

La poesía fue uno de los géneros literarios que experimentó cambios más relevantes. En un principio, la búsqueda de la novedad llevaron a estos poetas a la mera imitación de los poetas occidentales que más impacto les habían provocado. La nueva poesía en “baihua” tuvo en seguida numerosos seguidores, sobre todo entre la juventud. La heterogeneidad fue la característica principal que se puede observar en las obras que se publicaron en los primeros años. Entre los primeros poetas que irrumpieron en el mundo literario a principios de la década de los veinte podemos destacar los siguientes: Hu Shi (1891-1962), Liu Bannong (1891-1934), Liu Dabai (1880-1932), Kang Baiqing (1896-1945), Guo Moruo (1890-1978), Bing Xin (1900-1999), Xu Zhimo (1896-1931) Wen Yiduo (1899-1946), Lu Xun (1881-1936), Li Jinfa (1901-1976), Wang Duqing (1898-1940), Dai Wangshu (1905-1950), Feng Zhi (1905-1993), etc.¹³⁶ Muchos de ellos estuvieron ligados a revistas y sociedades literarias que se convirtieron en emblemas de la nueva poesía. La Asociación de

¹³⁶ Muchos de los escritores chinos tenían (y tienen) la costumbre de firmar sus obras con seudónimo (a veces con varios). A la hora de elegir el nombre más adecuado, siempre nos decantamos por el nombre o el seudónimo por el que ha sido más reconocido por sus contemporáneos y que normalmente aparece en los estudios dedicados a la historia de la literatura china.

Investigación Literaria (文学研究会¹³⁷, la Sociedad Luna Nueva (新月社)¹³⁸ o la Sociedad Creación (创造社)¹³⁹ abrieron sus páginas a los jóvenes poetas.¹⁴⁰

Pero en estos primeros años, como era normal, no hubo una reflexión profunda sobre la recepción de la poesía extranjera y por esta razón las líneas poéticas de la nueva poesía estaban poco definidas; algunos sinólogos han definido esta etapa como un “periodo de anarquía”, en la que todo valía y todo parecía novedoso. Más tarde hubo algunos poetas que vieron la necesidad de hacer una reflexión más seria sobre el quehacer poético; entre ellos habría que citar al propio Hu Shi, Wen Yiduo o Xu Zhimo, que fueron miembros destacados de la Sociedad Luna Nueva, fundada en 1923, muy influidos por los poetas norteamericanos e ingleses. Estos poetas fueron los grandes hacedores de la poesía china de la década de los veinte y tuvieron una gran influencia sobre sus coetáneos. Además de escribir poesía, hicieron una gran labor de investigación sobre la literatura clásica china y este hecho demuestra por sí mismo que el rechazo de la tradición literaria por parte de los poetas chinos no es del todo acertada, como a veces ha apuntado la crítica. Si leemos con atención la obra de estos poetas, el diálogo con la poesía clásica siempre estará presente en muchos de sus poemas. También hay que recalcar el interés que tuvieron por otros poetas no occidentales. El ejemplo más preclaro fue la influencia de Rabindranaz Tagore (1861-1941) en muchos poetas, como en escritores tan dispares como Guo Moruo, Bing Xin o el propio Xu Zhimo, que acompañó como traductor al vate indio durante su viaje a China de 1924.

Iniciada la década de los treinta, la Sociedad Luna Nueva dejó de tener el peso que había tenido sobre sus contemporáneos en los años precedentes. Hu Shi, después de la publicación de *Antología de Experimentos*, apenas escribió poesía y se consagró de lleno a su importante labor ensayística. Wen Yiduo también dejó de lado su creación poética después de la publicación del libro *Aguas muertas* (死水)¹⁴¹ en 1928, dedicándose a la investigación de la literatura clásica. Xu Zhimo, el poeta más prolífico de todos, murió prematuramente en un accidente de avión en 1931.

En la década de los años treinta se inició un lento proceso de bipolarización de la literatura china. El 2 de marzo de 1930 se fundó la Liga de Escritores de Izquierda (左翼作家联盟)¹⁴², que años más tarde se convertiría

¹³⁷ Wénxué yánjiū huì.

¹³⁸ Xīnyuè shè.

¹³⁹ Chuàngzào shè.

¹⁴⁰ 陆耀东 (2005): *中国诗史 (1916-1949) I*. 武汉, 长江文艺出版社. En este reciente estudio sobre la poesía china moderna, Lu Yaodong compila todos los autores y obras publicadas en “baihua” desde sus comienzos hasta 1949; también ofrece un detallado análisis de las publicaciones periódicas e editoriales que publicaron poesía en “baihua”.

¹⁴¹ Sǐshuǐ. Wen Yiduo (2006): *Aguas muertas*. Vitoria, Ediciones Bassarai. Introducción, notas y traducción del chino de Javier Martín Ríos.

¹⁴² Zuǒyì zuójīā liánméng.

en la línea dominante en el mundo literario. El estudio del marxismo se convirtió en uno de los objetivos principales de la Liga y de este modo la política comenzó a ser una parte inseparable de la literatura china moderna. El foro de Yan'an en 1942 marcaría las bases del futuro del arte y la literatura en las siguientes décadas.

En 1932 se fundó la *Revista Contemporáneos* en Shanghai y en los pocos años que tuvo en activo intentó mantener el espíritu abierto y plural que en la década de los años veinte habían proyectado los escritores relacionados con la Sociedad Luna Nueva, aunque con notables diferencias. La revista fue editada mensualmente entre mayo de 1932 y mayo de 1935¹⁴³ y en ella se publicaron textos de autores chinos de la época y numerosas traducciones de autores extranjeros; entre estos últimos se presentaron a escritores de diversas corrientes modernas surgidas entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Muchos de estos escritores se habían formado en la Universidad de la Aurora de Shanghai (上海震旦大学),¹⁴⁴ fundada y dirigida por los jesuitas franceses, y habían estudiado lenguas extranjeras, como el inglés, el francés y el japonés.¹⁴⁵ Ideológicamente, la revista había apostado por una posición política neutra, ni de izquierdas ni de derechas, primando la autonomía de la literatura sobre cualquier injerencia ideológica, y por ello “la diversidad de gustos e intereses personales de los colaboradores favorecía el pluralismo.”¹⁴⁶ Pronto surgieron las divergencias con la Liga de Escritores de Izquierda, que fueron el desencadenante final de una agria polémica en la que se vieron envueltos miembros de ambas partes.¹⁴⁷

Dai Wangshu fue el poeta más importante relacionado con la *Revista Contemporáneos*. Aunque Dai Wangshu partió en octubre de 1932 para Francia y vivió en el extranjero los casi tres años que estuvo en activo la revista, fue uno

¹⁴³ Los directores de la *Revista Contemporáneos* fueron Shi Zhecun, Du Heng (también conocido como Sun Wen) y Wang Fuquan.

¹⁴⁴Shànghǎi zhèndàn dàxué. En la actualidad la Universidad de la Aurora se ha convertido en la Segunda Universidad de Medicina de Shanghai.

¹⁴⁵ Aún me queda por confirmar si los alumnos de la Universidad de la Aurora tenían acceso a la enseñanza del español, como Zhang Yinde precisa sobre la formación académica de Dai Wangshu. Lo que sí podemos testificar es la presencia de varios jesuitas españoles en dicha universidad y en el Colegio Máximo de Zikawei (en el actual barrio de Xujiahui) en aquellos años, que era el centro de coordinación de las misiones y de estudios de teología de los jesuitas en China, y la posibilidad de que alguno de ellos impartiera clases de español en sus aulas o en la propia Universidad de la Aurora.

¹⁴⁶ Zhang Yinde (2000): “Contemporanéité, modernisme et modernité: activités réceptrices de la Revue Xiandai” en Rabut, I. Y Pino A. (ED.): Pekín-Shanghai. Tradition et modernité dans la littérature chinoise des années trente. París, Bleu de Chine. Pag. 255.

¹⁴⁷ Nos referimos a la polémica de 京派 (jīngpài) y 海派 (hǎipài), esto es, entre los escritores de Beijing y los escritores de Shanghai. Los autores más implicados en la controversia fueron Shen Congwen (1902-1988), que inició la polémica desde Beijing, y Du Heng (1907-1964), por parte de la *Revista Contemporáneos*, y más tarde medió Lu Xun.

de sus colaboradores más notables. Eso es una muestra más del carácter universal en el que vivieron los poetas de la época, incluso en el aspecto físico-geográfico: las fronteras ya no eran un obstáculo para el intercambio de las ideas. Francia se convirtió en uno de los países preferidos por los estudiantes chinos para la ampliación de sus estudios. En los años treinta París seguía siendo un gran centro mundial de las artes y las letras y muchos jóvenes creadores chinos se vieron tentados por la vida artística de la ciudad del Sena, entre ellos Dai Wangshu. Por esa razón, la influencia de las letras francesas sobre la nueva literatura china fue de gran trascendencia. En el campo de la poesía, esta influencia marcó una de las tendencias poéticas más sobresalientes de los años veinte (que tuvo su cenit entrada la década de los treinta), encuadrada por la crítica como simbolismo (象征派诗)¹⁴⁸ y poesía modernista (现代派诗)¹⁴⁹. La sinóloga francesa Michelle Loi fue la primera en Europa en prestar atención a este grupo de poetas, que ella calificó como “los poetas chinos de las escuelas francesas”.¹⁵⁰ Pero al mismo tiempo, Michelle Loi apuntó una tesis que los sinólogos chinos nunca habían observado en los estudios sobre la nueva poesía: la relación de la poesía modernista hispánica con la poesía de ciertos poetas chinos (catalogados como modernistas) que escribieron bajo el influjo de la poesía moderna francesa.

El parnasianismo (高蹈派)¹⁵¹ y el simbolismo (象征主义)¹⁵² se convirtieron en los dos grandes movimientos poéticos que abrieron un nuevo camino en las letras francesas de la segunda mitad del siglo XIX. El parnasianismo significó la primera gran ruptura con la poesía anterior y el simbolismo dio el gran paso hacia la modernidad; el impacto de este último movimiento literario marcaría toda la poesía europea de la primera mitad del siglo XX y su influjo aún llega hasta nuestros días. Los parnasianos acuñaron el término “l’art pour l’art”, de la mano de Théophile Gautier (1811-1872), renovaron la métrica clásica con nuevas formas de rima y creyeron, como apuntó Leconte de Lisle (1818-1894), en que “la Belleza y la Verdad eran conciliables, igual que forma y pensamiento”.¹⁵³ Casi al mismo tiempo aparecía la figura de Charles Baudelaire (1821-1867), y su poesía supuso un revulsivo sin precedentes para su época: la búsqueda de la Belleza a través de otras realidades (por medio de la imaginación y la inteligencia) y de nuevos sentidos. Con Baudelaire nació la poesía moderna y fueron los precursores del simbolismo los que le otorgaron su mayoría de edad: Paul Verlaine (1844-1896), Stéphane Mallarmé (1842-1898) y Arthur

¹⁴⁸ Xiàngzhēng pàishī.

¹⁴⁹ Xiàndài pàishī.

¹⁵⁰ Loi, Michelle (1980): *Poètes chinois d'écoles françaises*, París, Librairie d'Amérique et d'Orient.

¹⁵¹ Gāodǎopài.

¹⁵² Xiàngzhēng zhūyì.

¹⁵³ Iáñez, E. (1992): *Historia de la literatura. El siglo XIX. Realismo y posromanticismo*. Barcelona, Editorial Tesys-Bosch. Pag. 221.

Rimbaud (1854-1891). Ellos fueron más lejos que los parnasianos y buscaron esa total libertad creadora que marcaría toda la poesía posterior: “desconfiaron de cualquier forma heredada, experimentaron las suyas propias sin caer en el intrascendente cultismo del ‘arte por el arte’, liberaron al verso francés de la servidumbre de la normativa clásica y, sobre todo, aspiraron a una nueva explicación del mundo y a una descripción de sus fenómenos totalmente inusual, rigurosa pese a su subjetivismo, logrando conciliar términos que hasta entonces parecían irreconciliables”.¹⁵⁴

Los modernistas españoles e hispanoamericanos encontraron en la poesía francesa de “fin de siècle”, sobre todo en el simbolismo, la vía para renovar las letras castellanas. Como la misma palabra indica, el concepto de modernismo implica “la idea de lo nuevo, lo reciente, lo actual”. Para los poetas modernistas hispanos, la poesía era un camino de búsqueda ideal de la Belleza; creían, en un principio, en el Arte como una religión y rechazaban los convencionalismos, el materialismo y la realidad del mundo que no les gustaba. El pensamiento positivista se convirtió en el objetivo de su animadversión y, por efecto contrario, estos poetas fueron tachados de decadentistas, como también lo habían sido en su momento sus colegas franceses. Rubén Darío, en el prólogo a *El canto errante* (1907), resumía su ideal estético con estas significantes palabras: “La poesía existirá mientras exista el problema de la vida y de la muerte. El don del arte es un don superior que permite entrar en lo desconocido de antes y en lo ignorado de después, en el ambiente del ensueño o de la meditación. Hay una música ideal como hay una música verbal. No hay escuelas; hay poetas. El verdadero artista comprende todas las maneras y halla la belleza bajo todas las formas”.¹⁵⁵ La temática de la poesía modernista también supuso un gran cambio en relación con la tradición, sobre todo de la tradición más inmediata, “la realista”. Con ella, la poesía española encontró una nueva sensibilidad, una nueva métrica y nuevo lenguaje para expresar sus sentimientos. Alberto Acereda recoge los siguientes mundos temáticos de la poesía modernista: “la visión del poeta y el arte en términos de lo metapoético, la angustia existencial que implica una mirada introspectiva a la soledad humana, a la vida y a la muerte, la contemplación del artista en una sociedad deshumanizada y materialista, la percepción de lo erótico como tabla de salvación humana, el planteamiento de la religión en términos de algo lindante con un cuestionamiento general del mundo y como simbiosis entre ateísmo y religiosidad, paganismo y cristianismo”.¹⁵⁶ Como veremos en la poesía de Dai Wangshu, muchos puntos de esta temática coinciden en su concepción poética,

¹⁵⁴ Iáñez, E: (1992; pag. 234).

¹⁵⁵ Darío, Rubén (1991): *Rubén Darío Esencial*. Madrid, Editorial Taurus. Edición de Arturo Ramoneda. Pag. 413.

¹⁵⁶ Acereda, Alberto (2001): *El modernismo poético. Estudio crítico y antología temática*. Salamanca, Ediciones Almar. Pag. 27.pag. 40.

pero sin olvidar que él procedía de una tradición literaria y cultural muy diferente a la nuestra.

Uno de los primeros poetas chinos en recibir la influencia de la poesía francesa de “fin de siècle” fue Li Jinfa (1901-1976). Aunque ha sido encasillado por la crítica como un poeta simbolista, no podemos reducir su poética sólo al simbolismo y sus antecedentes, porque sus influencias son más amplias y abarcan a poetas más contemporáneos y precursores de las vanguardias como Guillaume Apollinaire (1880-1918). De la poesía publicada en “baihua” en los años veinte, los poemas de Li Jinfa fueron de los más provocadores y decadentes, que fueron tachados por la crítica como poemas oscuros. En su poesía, en contraposición a poetas más formalistas de su tiempo, como Wen Yiduo o Xu Zhimo, se aprecia cierta liberación de la rigurosidad de la métrica y la rima, y esa libertad de creación que lo llevó a no ser entendido por sus coetáneos.

Li Jinfa vivía en Francia cuando escribía sus poemas bajo el influjo de la poesía francesa. Pero en China había unos jóvenes poetas que buscaban su estilo siguiendo el magisterio iniciado por los poetas que escribían en “baihua” y leyendo las traducciones de los poetas occidentales que iban cayendo en sus manos. Dai Wangshu publicó su primer poemario en 1929, unos tres años antes de partir hacia Francia, aunque algunos de los poemas principales de éste los había dado a conocer en revistas a partir de 1926. En ese sentido, el estilo simbolista y modernista ya se había manifestado antes de la fundación de la *Revista Contemporáneos*.

Dai Wangshu murió en 1950, a los cuarenta y cinco años, y su poesía apenas tuvo repercusión después de su muerte. Fue el poeta Ai Qing (1910-1996) uno de los primeros en reivindicar el gran valor de la poesía de Dai Wangshu en el prefacio del libro *Selección de poemas de Dai Wangshu* (戴望舒选诗)¹⁵⁷, publicado en 1957. Pero ese mismo año comenzó en China la primera gran purga contra los intelectuales, conocida en la historia como la Campaña de las Cien Flores, y el poeta Ai Qing, como tantos otros, comenzó a sufrir un ostracismo que se agravó años más tarde con la Gran Revolución Cultural. En este periodo toda la literatura quedó sujeta a las reglas de la propaganda política. Por esa razón, hasta la muerte de Mao Zedong en 1976, la poesía de Dai Wangshu no volvió a ser objeto de la crítica literaria, teniendo de nuevo a Ai Qing como uno de sus mayores defensores.

Dai Wangshu no fue un poeta que nos dejara una obra poética voluminosa, aunque en su faceta de traductor realizó un trabajo encomiable por su infatigable producción, a pesar de que muriera con tan sólo cuarenta y cinco años. Sus tres libros de poesía fueron: *Mis Recuerdos* (我的记忆), publicado 1929,

¹⁵⁷ Dài Wàngshū xuǎnshī.

Borradores de Wangshu (望舒草)¹⁵⁸, en 1933, y *Tiempo de desastres* (灾难的月岁)¹⁵⁹, en 1948. En estos tres libros podemos ver una clara diferencia, especialmente con los dos primeros en relación con el último: los avatares de la historia, sobre todo a partir de la guerra chino-japonesa, marcarían el quehacer literario de Dai Wangshu, como casi a todos los escritores chinos de la primera mitad del siglo XX. Ai Qing distinguió en tres etapas su poesía: “1/ una primera que podría comenzar en 1922, fecha de su primer poema, que se caracteriza por sus versos oscuros, cargados de arcaísmos y pesados de tristeza; 2/ una segunda época marcada por la aparición de versos de un estilo nuevo, simple y claro. La tristeza no está ausente, pero no rechazan siempre la realidad; 3/ una tercera parte comenzaría por la vuelta a la oscuridad y a la tristeza...”¹⁶⁰ Esta tercera etapa podemos relacionarla con el devenir histórico de la nación china, cuando “el pueblo” comenzó a formar parte como materia poética de su obra.¹⁶¹

Mis recuerdos, su primer poemario publicado y el más trascendente de los tres, convirtió a Dai Wangshu en uno de los poetas con más proyección de la nueva poesía. Recoge veintiséis poemas escritos entre 1924 y 1929 y entre ellos están dos de los poemas más importantes de la producción poética de Dai Wangshu, “Callejón bajo la lluvia”¹⁶² y “Mis recuerdos”. El primero de estos poemas le otorgó gran fama y en algunos círculos literarios se le llegó a conocer como “el Poeta del Callejón bajo la lluvia”. En este primer libro podemos encontrar un estilo que también se repetirá en el segundo, *Borradores de Wangshu*. El tono triste será una constante general de sus poemas, un aliento poético casi siempre marcado por el pesimismo y la soledad. Su poesía es rica en imágenes, que a veces nos recuerda la atmósfera de la poesía clásica china, especialmente de los poetas de la dinastía Tang, pero al mismo tiempo recreada en un mundo nuevo aprehendido de la poesía europea: de ahí su originalidad y su cosmopolitismo. La realidad queda envuelta en un mundo onírico, frágil y sutil, porque la poesía, como el poeta escribió en uno de los puntos de su *Arte poética*

¹⁵⁸ Wàngshū cǎo.

¹⁵⁹ Zāinàn de suìyuè.

¹⁶⁰ Recogido en Michelle Loi: 1970, pag. 148.

¹⁶¹ Dai Wangshu, en sus primeros años de juventud, fue simpatizante de las juventudes del partido comunista e incluso fue perseguido por sus actividades revolucionarias. Pero después quedó desilusionado por todo, sobre todo a partir de 1927, y diez años más tarde, con el comienzo de la guerra contra Japón, el poeta recuperaría con entusiasmo su antigua militancia de izquierda.

¹⁶² En el poema “Callejón bajo la lluvia”, que, en una primera lectura, se puede entender como un poema de amor, en el que el poeta anhela encontrarse con una muchacha que fuera tan pura como la flor de la lila, también ha habido críticos que han visto reflejado en “esa muchacha” una metáfora de la propia China, esto es, el anhelo del poeta de encontrar “un país con esperanza en el futuro”, distinto de ese país de la década de los veinte plagado de vicisitudes internas e incertidumbres políticas.

(诗论零札),¹⁶³ “surge de la realidad a través de la imaginación”. El sueño es el recurso que le queda para olvidar cada día todas sus preocupaciones, esto es, el sueño como evasión de la realidad que le atormenta. La naturaleza, presentada con pinceladas impresionistas, también cobra un significado especial en el poema, la naturaleza “en relación con los estados de ánimo del alma, en este caso, como medio de canalización exterior para expresar los sentimientos tristes del poeta. Hay ciertos elementos de la naturaleza que aparecen continuamente, como el ‘viento’, que utiliza Dai Wangshu para manifestar la fragilidad de la existencia en medio de la dificultad. Los momentos del día preferidos son la noche o el crepúsculo”.¹⁶⁴ Además, el espiritualismo, el decadentismo, el nihilismo y la meditación existencial se atisban en ese mundo poético cercado por una realidad en crisis. Todo este proceso de escritura va ligado a una reforma verbal, a un nuevo tratamiento del lenguaje, sin caer en la artificialidad de la palabra gratuita ni en la rima fácil y sonora, ni en el preciosismo absoluto del parnasiano (del arte por el arte), ya que la belleza de la poesía no necesariamente debe residir en la belleza del lenguaje. Para Dai Wangshu el ritmo es el mejor canalizador del poema, que no sólo se encuentra en las palabras, sino también en consonancia con los sentimientos que el poeta quiere expresar, que en la nueva poesía siempre deben provocar nuevas cosas. Para él, el ritmo prima sobre la música, porque “la poesía no debe seguir a la música, pero ella debe captar los elementos musicales”. En este punto se acerca a la postura de Verlaine¹⁶⁵ sobre el ritmo en detrimento de la rima y, por relación, a la concepción poética de Rubén Darío de “ama tu ritmo y ritma tus acciones”. El verso se libera del formalismo y se puede expresar más libremente en consonancia con el espíritu del poeta. En contraposición a poetas más formalistas como Wen Yiduo y Xu Zhimo (poetas que dejaron una honda huella en Dai Wangshu), en él el verso libre ocupa un papel destacado en sus composiciones poéticas. Es también novedoso el uso del lenguaje de la conversación y la inclusión (como juego lingüístico) de palabras y frases en francés en algunos de los poemas, como en el poema *Vuelve el corazón* (回了心吧),¹⁶⁶ recogido en *Mis recuerdos*.

Para acercarnos a la creación poética de Dai Wangshu es indispensable examinar su labor de traductor. Por su formación académica, tradujo principalmente autores de la literatura francesa, aunque su curiosidad intelectual le llevó a traducir a escritores de distintas lenguas. De algunos de estos autores

¹⁶³ Shílún língzhá. Se publicó en 1932, en la *Revista Contemporáneos*; en total constaba de dieciséis apartados.

¹⁶⁴ Dai Wangshu (2006): *Mis recuerdos*, Barcelona, editorial La Poesía, Señor Hidalgo. Introducción, notas y traducción del chino de Javier Martín Ríos. Pag. 22.

¹⁶⁵ En sus comienzos Verlaine fue un gran rimador, pero después apostó por el rimo en detrimento de la rima, influido por la escritura de Rimbaud..

¹⁶⁶ Huí le xīn'ér baj Dai Wangshu (2006; pag. 67).

tradujo una obra considerable y de otros sólo textos aislados. Entre ellos podríamos destacar a Paul Morand, Paul Fort, Chateaubriand, Mérimée, Paul Bourget, Radiguet, Leprince, Mme d'Aulnoy, Bourget, Remy de Gourmont, Víctor Hugo, Apollinaire, Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, Perrault, Aragon, Éluard, Sartre, Gide, Romain Rolland, Supervielle, J. Green, Frances Jammes, Reverdy, Ovidio, Shakespeare, William Blake, Puskin, Federico García Lorca, Gerardo Diego, Blasco Ibáñez, Azorín, etc. De la literatura francesa tradujo al chino los poetas modernos más sobresalientes. De ellos recibió una nueva luz, la asimilación de otra tradición literaria, en la que rápidamente se vio identificado y creció poéticamente. Con la llegada de la modernidad, la poesía rompió sus fronteras locales, a favor de la universalidad, y los poetas bebieron de las fuentes allá donde encontraban sus respuestas al misterio de la vida. Los poetas chinos así lo hicieron y Dai Wangshu miró hacia Francia, como antes lo habían hecho los poetas hispanos, y de ahí surgió lo que hemos definido como poesía modernista. Recibió la influencia de los simbolistas y a partir de su lectura construyó su obra, que siempre estuvo en diálogo con sus contemporáneos, ya fuesen poetas chinos o poetas extranjeros.

No puedo terminar esta comunicación sin dedicar un apartado especial a la gran labor que realizó Dai Wangshu para dar a conocer la literatura española moderna en China. Sus traducciones y sus artículos ensayísticos o de difusión dedicados a nuestras letras fueron pioneros del futuro hispanismo chino. Algunos de los escritores más importantes de la literatura española de la primera mitad del siglo XX fueron introducidos por primera vez por Dai Wangshu. Incluso poetas chinos contemporáneos tan importantes como Gu Cheng (1956-1993),¹⁶⁷ que tenían, por ejemplo, a Federico García Lorca como poeta de cabecera, accedieron por primera vez al universo de la poesía española gracias a las traducciones de Dai Wangshu. A parte de Miguel de Cervantes y su universal *Don Quijote de la Mancha*, en los años treinta apenas se conocía la literatura española en China. Es difícil precisar si Dai Wangshu tuvo algún conocimiento del español antes de su partida a Francia, aunque aún no lo podemos testificar con toda seguridad, como podemos observar en las alusiones que hace a algunas de sus traducciones de los escritores españoles. En sus estancia en Lyon y París pudo iniciarse en el estudio del castellano, que profundizó durante la temporada que pasó en España entre mayo de 1934 y la primavera de 1935. Como dato significativo, según se recoge en la introducción de las obras completas de Dai Wangshu (tomo dedicado a la novela), publicadas en 1999, el poeta, cuando regresó a China, llegó a ser profesor de

¹⁶⁷ Gu Cheng fue uno de los poetas más significativos de la poesía china del último tercio del siglo XX. formó parte de los poetas que formaron parte de la revista *Hoy* (今天, *Jīntiān*) y que la crítica ha denominado como los poetas de “poesía oscura” o “poesía nebulosa” (朦胧诗, *ménglóngshī*). Bei Dao, Shu Ting, Yang Liang, etc, fueron poetas destacados de este movimiento poético.

español en la Universidad de Jinan de Shanghai.¹⁶⁸ Este dato será necesario corroborarlo en una futura investigación por su extraordinaria relevancia, porque en el ámbito del hispanismo chino siempre se ha apuntado como el inicio de la enseñanza de español en la década de los cincuenta del siglo pasado. Pero hay que insistir que para la realización de sus traducciones se apoyaba sobre todo en fuentes francesas y, de forma más esporádica, en fuentes inglesas. De todas formas, su gran trabajo se merece nuestra consideración.

El trabajo de traducción de literatura española estuvo centrado en la poesía y en la prosa. En el campo de la poesía, cabe destacar la labor que realizó sobre la obra de Federico García Lorca, poeta que admiraba. De Lorca tradujo treinta y tres poemas,¹⁶⁹ que se publicaron póstumamente debido a su repentina muerte en 1950. Desde su llegada a España en 1934 tuvo la idea de traducir la poesía del poeta granadino, pero fue la noticia de la muerte de Lorca en 1936 cuando decidió dar a conocer su poesía en China. La guerra civil española causó un gran impacto internacional y Dai Wangshu, como tantos intelectuales extranjeros, observó en el conflicto español una justa causa por la que había que luchar. China, un poco después, se vio inmersa en la guerra contra Japón (1937-1945); por ello tradujo once poemas del *Romancero General de la Guerra de España*, que Emilio Prados y Antonio Rodríguez Moñino habían compilado en memoria de Federico García Lorca.¹⁷⁰ Los últimos años de la vida de Dai Wangshu estuvo marcada por su lucha en la resistencia y se involucró de lleno en este objetivo trabajando en varios medios de comunicación; su último libro de poesía, *Tiempo de desastres*, también es un reflejo de esta época de inestabilidad provocada por la guerra contra Japón y la posterior guerra civil entre nacionalistas y comunistas. Además de Federico García Lorca y los poetas seleccionados del *Romancero General de la Guerra de España*, también tradujo a Pedro Salinas y Gerardo Diego. Al mismo tiempo, se produce un cambio sustancial en su poesía. Este viraje poético hacia el compromiso social (que iba parejo, en muchos casos, con el compromiso político en las filas del partido comunista) también estaba en consonancia con el rumbo de la poesía en otras partes del mundo, sobre todo con Europa y la resistencia intelectual contra el auge del fascismo en la política europea. En

¹⁶⁸戴望舒(1999): 戴望舒全集. 小说卷. 北京, 中国青年出版社. En la página 10 de este tomo se comenta que Dai Wangshu regresó a Shanghai en marzo de 1936, donde fue profesor de lengua china en la Escuela de Formación Profesional de Pedagogía, profesor de lengua española en la Universidad Jinan y profesor de fonología en la Escuela de Formación Profesional de Música.

¹⁶⁹ Estos poemas correspondían a los siguientes libros: *Poemas* (1918-1921), *Canciones* (1921-1924), *Poema del Cante Jondo* (1921), *Romancero gitano* (1924-1927), *Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías* (1935) y *Poemas sueltos*.

¹⁷⁰ Estos poemas pertenecían a Rafael Alberti, Vicente Aleixandre, Manuel Altolaguirre, Beltrán Logroño, Pedro Garfías, A. Serrano Plaja, Antonio García Luque, Emilio Prados y Ramón Gaya.

realidad, los intelectuales chinos creyeron que su resistencia contra la ocupación japonesa correspondía a la misma lucha que se libraba en los países europeos contra la amenaza fascista.

En el campo de la prosa, los escritores que trasladó al chino fueron Vicente Blasco Ibáñez, Azorín, Pérez de Ayala, Miguel de Unamuno, Rubén Darío y Gabriel Miró. De éstos últimos, Vicente Blasco Ibáñez fue el autor más traducido. También es de destacar un pequeño ensayo titulado *Panorama de la novela moderna española* (西班牙近代小说概观)¹⁷¹ y las numerosas referencias que hace a la literatura española en sus artículos ensayísticos sobre literatura europea, sin olvidar sus notas de impresiones sobre su viaje por España.

Dai Wangshu ya es un clásico de la literatura china del siglo XX, aunque en el ámbito de la sinología occidental su nombre es poco conocido, como demuestra el hecho de que existan pocas traducciones de su obra. Fue un poeta original y realmente moderno. Sin duda alguna, fue un escritor inscrito dentro de las coordenadas intelectuales del Movimiento de la Nueva Cultura, de ese proceso cultural que buscó la modernización de China y su participación abierta en el debate de las ideas con el resto del mundo.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

- Acereda, Alberto (2001): *El modernismo poético. Estudio crítico y antología temática*. Salamanca, Ediciones Almar.
- Dai Wangshu (2006): *Mis recuerdos*. Barcelona, Editorial La Poesía, Señor Hidalgo. Introducción, notas y traducción del chino de Javier Martín Ríos.
- 戴望舒(2002): *戴望舒选集* 北京, 人民文学出版社
- 戴望舒(2001): *戴望舒诗* 杭州, 浙江文艺出版社
- 戴望舒(1999): *戴望舒全集 诗歌卷* 北京, 中国青年出版社
- 戴望舒(1999): *戴望舒全集 小说卷* 北京, 中国青年出版社
- Darío, Rubén (1991): *Rubén Darío Esencial*. Madrid, Editorial Taurus. Edición de Arturo Ramoneda.
- 胡适(2005): *胡适作品精选* 武汉, 长江文艺出版社 长江文艺出版社 P.p. 283-293.
- Iáñez, E. (1992): *Historia de la literatura. El siglo XIX. Realismo y posromanticismo*. Barcelona, Editorial Tesys-Bosch.
- Lee, Gregory (1989): *Dai Wangshu: The Life and Poetry of a Chine Modernist*, Hong Kong, The Chinese University Press.
- Loi, Michelle (1980): *Poètes chinois d'écoles françaises*. París, Librairie d'Amérique et d'Orient.

¹⁷¹ Xībānyá jìndài xiǎoshuō gāiguān.

Loi, Michelle (1971): *Roseaux sur le mur. Les Poètes occidentalistes chinois 1919-1949*. París, Éditions Gallimard.

陆耀东(2005): *中国诗史(1916-1949) I*. 武汉, 长江文艺出版社

Martín Ríos, Javier (2003): *El impacto de Occidente en el pensamiento chino moderno*. Barcelona, Editorial Azul. Estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar.

Tai Yufen (2003): *La influencia literaria y el impacto cultural de las traducciones de Lin Shu (1852-1924) en la China de finales del siglo XIX y principios del XX*, TESIS DOCTORAL, Universidad Autónoma de Barcelona.

Wen Yiduo (2006): *Aguas muertas*. Vitoria, Ediciones Bassarai. Introducción, notas y traducción del chino de Javier Martín Ríos.

许道明(2005): *中国新文学史* 上海, 上海古籍出版社

许霆(2005): *中国现代主义诗学论稿* 上海, 上海文化出版社

Zhang Yinde (2000): “Contemporanéité, modernisme et modernité: activités réceptrices de la Revue Xiandai” en Rabut, I. Y Pino A. (ED.): *Pekín-Shanghai. Tradition et modernité dans la littérature chinoise des années trente*. París, Bleu de Chine.

CAPÍTULO 13. DE CONSEJEROS Y GALANTES CORTESANOS. LA
 CONCEPCIÓN DE LA POESÍA EN CHINA Y JAPÓN¹⁷²

Alicia Relinque Eleta

Universidad de Granada

Si los textos literarios, como construcción ideológica, son producto del momento histórico en el que son compuestos, las diferentes interpretaciones que de ellos se van haciendo a lo largo de la historia van acumulando, en estratos, nuevos planteamientos ideológicos. Una práctica común en China ha sido transmitir los textos incluyendo, como parte del corpus original, las glosas que los comentaristas iban realizando a lo largo de los siglos; glosas que, a su vez, reproducían ideológicamente el momento de su inclusión en el texto original. De esta manera, cada obra va creciendo y creciendo, de modo que la utilización que del conjunto se va haciendo, consciente o inconscientemente, parte de nuevos sistemas de valores, aún en conflicto con el original, generando y reproduciendo, a su vez, nuevos juegos de valores y conflictos.

Para ejemplificarlo, en este artículo se presentan, someramente, dos textos producidos el uno en la China pre-imperial y el otro en el Japón de la corte Heian, en los que sus supuestos autores, Qu Yuan (343-277 a.C.) y Ariwara no Narihira (823-880), poetas reconocidos, entretajan -ellos mismos o sus exegetas- su biografía con el yo poético de sus producciones, *Lamento por la separación* (*Lisao*) y *Cantares de Ise* (*Ise monogatari*¹⁷³) respectivamente. A pesar de la distancia temporal entre ambos, las coincidencias entre sus supuestas experiencias vitales son llamativas: aristócratas los dos, ambos se ven apartados del poder – por diferentes causas - y, como consecuencia, emprenden un viaje –real o místico- en busca del amor, hasta que ambos acaben enfrentándose a la muerte. Tanto Qu Yuan como Narihira representan para su propia tradición un eslabón fundamental en la cadena de evolución histórica del fenómeno literario y, específicamente, de la construcción de la idea de “poesía/literatura”. Lo esencial en estos dos autores es que ambos, integradas las figuras del hombre y

¹⁷² El presente artículo es una versión corregida y ampliada del publicado en *Revista Jizo de Humanidades*, primavera 2005, año II, nº 4-5, pp. 30-36. Las referencias a los textos chinos se hacen directamente y las traducciones son de la autora; las citas y referencias a textos japoneses son realizados de forma indirecta (inglés o español), cuyas fuentes se citan en nota.

¹⁷³ Prácticamente nadie defiende actualmente la autoría de Narihira del *Ise monogatari*. Sin embargo, varios de los poemas incluidos en él son composiciones suyas y la crítica es unánime en identificarlo con el “hombre” protagonista de los episodios de los que consta la obra, especulando incluso con la posible existencia de su diario hoy desaparecido. Sobre el proceso de composición, autoría y explicación del título, vid. MARRA (1991) *The Aesthetics of Discontent: Politics and Reclusion in Medieval Japanese Literature*, University of Hawaii Press, Honolulu, cap. 2. Para los fragmentos citados del *Lamento por la separación* utilizo mi traducción, para la versión española del *Ise monogatari*, la versión de A. CABEZAS (*Cantares de Ise*, Madrid, Hiperión, 1988).

el yo poético, van a consolidarse en sus respectivas tradiciones literarias, china y japonesa, como paradigmas no ya del poeta por excelencia, sino de la misma esencia de la poesía, con independencia de lo que los autores, en su momento, mostraran en sus escritos.

Porque, además, los dos representan posiciones diametralmente opuestas en lo que a la representación de la poesía significa: para la tradición literaria china, Qu Yuan es la imagen del consejero leal y generoso que utiliza la poesía como instrumento moral y político que se convertirá en referente de los letrados confucianos. Narihira, por el contrario, representa el amante impenitente, quintaesencia de ese ideal que se ha dado en llamar *fūryū* o *miyabi*, la estética del cortesano elegante, indiferente al mundo de la política al que parece ignorar.

Aunque muy brevemente, conviene hacer mención a la relación existente entre estas dos tradiciones literarias que desafía, en alguna medida, la independencia necesaria para hablar de literatura comparada. La escritura china, con sus características de monosilabismo y carácter aislante, sin una función determinada para los caracteres, y utilizada desde el siglo XIII a.C., fue la primera forma gráfica en que se plasmó la lengua japonesa, de características lingüísticas completamente diferentes (en la que existen desinencias verbales, sufijos y afijos, determinación temporal, de número, etc.). La importación de la escritura china en Japón se produce entre los siglos IV-VI d.C., y con ella incorpora no sólo algunas de sus características fónicas, sino, fundamentalmente, toda una tradición cultural – no en vano, el mismo carácter con que se escriben “escritura” y “literatura” es el utilizado para referirse a “cultura”-: la ideología dominante, el confucianismo, que se había consolidado en torno al siglo I d.C. en China, pero también planteamientos taoístas y budistas que habían ido matizando, templando, o haciendo aflorar contradicciones de un sistema supuestamente perfecto.

En ese momento, la visión fundacional confuciana de la escritura, como código ético de gobierno, había pasado ya en China por un proceso de evolución sustancial. Los que podríamos llamar primeros planteamientos utilitaristas de la escritura, basados en la doctrina de Confucio y consolidados en la dinastía Han (202 a.C.- 220 d.C.), cuyo texto más representativo es el “Gran Prefacio de Mao”, habían sufrido una profunda conmoción con la caída de la dinastía, momento en el que se van a amalgamar con posturas esteticistas, representadas por el *Fu sobre literatura*¹⁷⁴ compuesto por Lu Ji (261-303). Por último, la irrupción del budismo en el mundo chino va a provocar nuevas revisiones éticas y filosóficas que tendrán una repercusión fundamental en la concepción del fenómeno literario.

¹⁷⁴ El *fu* es un género lírico descriptivo de una gran complejidad técnica y cuya característica esencial es el preciosismo en el lenguaje y un ritmo continuo en toda la composición.

Cuando la escritura china (y todo su ingente soporte textual) se incorpore a Japón, éste la recibirá como un fenómeno perfectamente coherente y cerrado¹⁷⁵. A partir de entonces, el influjo continuará pero ya en un proceso más gradual; no obstante, en Japón, durante siglos, se adoptarán los Clásicos chinos como propios. No será hasta los siglos VII-VIII cuando se cree una nueva escritura más adaptada al lenguaje japonés, pero esa nueva escritura será durante mucho tiempo subsidiaria de la escritura (impregnada de ideología) china.

LAS PRIMERAS POÉTICAS

Los dos textos que han sido considerados como origen de su poética en China y Japón son, respectivamente, el “Gran Prefacio de Mao” al *Clásico de la Poesía* (*Mao Daxu*, s. I d.C.?) y el prólogo a la *Antología de poesía japonesa antigua y moderna* (*Kokin waka shû*, 910) – primera antología encargada por decreto imperial- de Ki no Tsurayuki (872-945), compuestos ambos tras los fallecimientos de Qu Yuan y Narihira.

El primero, de autor y fechas desconocidos, parte de la espontaneidad de la poesía:

“Poesía es a donde se dirigen las intenciones. En el corazón se forman las intenciones. Al expresarlo en palabras se convierte en poesía. Los sentimientos se mueven en el interior y toman forma en las palabras. Si las palabras no bastan, se expresan en suspiros. Si los suspiros no bastan, se cantan. Si cantos no bastan, sin querer, las manos bailan y los pies saltan”.

Pero además, posee una intensa capacidad para regular las relaciones entre los hombres, con una clara dimensión política:

“Para corregir virtudes y defectos, para conmover al Cielo y la Tierra, emocionar a dioses y espíritus, no hay nada mejor que la poesía. Con ella los antiguos reyes regulaban las relaciones entre marido y mujer, perfeccionaban el respeto y la obediencia,

¹⁷⁵ Algo similar a lo que ocurrirá siglos después, cuando Europa descubra “Extremo Oriente”, en el que China y Japón aparecen como realidades planas en las que fenómenos artísticos cuyo desarrollo se había prolongado durante siglos, se “reconocen” como simultáneos en el tiempo, creando una falsa imagen de ausencia de evolución histórica frente a la larga evolución conflictual de Europa. Al respecto, y en referencia a Japón, vid. C. GARCÍA ORMAECHEA, “Ukiyo-e hanga. Japonismo”, en I. CERVERA coord. (1994) *Ukiyo-e. Grabados Japoneses de la Biblioteca Nacional. Madrid Diciembre 1993-Febrero 1994*, Madrid, Biblioteca Nacional, pp. 13-19.

profundizaban las relaciones entre los hombres, embellecían y transformaban, y modificaban las costumbres populares.”

La perversa comunión entre “espontaneidad” y la “regulación de las relaciones” acabará consolidando la legitimación del poeta/funcionario, el consejero necesario con el que el emperador debe contar, y de la escritura como su arma más poderosa.

El *Kokin waka shū* apareció acompañado de dos prefacios. Uno en *mana*¹⁷⁶, compuesto por Ki no Yoshimochi (866-919) y otro en *kana* obra de Ki no Tsurayuki –a quien se considera uno de los principales compiladores de la obra-. Es muy significativo que de los dos prólogos, el que ha sido más ampliamente reproducido e interpretado, al que se considera el primer documento de teoría poética de Japón sea al escrito en *kana*, obviando, en cierta medida, a su compañero en chino¹⁷⁷. Ambos autores van a reutilizar el material del “Gran Prefacio” matizando algunos de sus aspectos:

“Los poemas de Yamato, teniendo por semillas los corazones de la gente, han ido convirtiéndose en miríadas de hojas de palabras. [...] Aquello que sin esfuerzo moviliza el cielo y la tierra, conmueve a espíritus y dioses invisibles, suaviza las relaciones entre hombres y mujeres, y consuela los corazones de valientes guerreros. [...] [Los cortesanos] En las mañanas de primavera, miraban las flores que se derramaban, y en las tardes de otoño, escuchaban las hojas que caían; algunos se lamentaban cada año de las olas y la nieve que veían en su imagen en el espejo, o se sorprendían de su existencia al ver la espuma en el agua y el rocío sobre la hierba; otros se entristecían por el tiempo perdido y la juventud pasada, o por las amistades que se distanciaron [...].¹⁷⁸”

A pesar de las claras coincidencias, lo más determinante del prólogo frente al prefacio es justamente lo que calla: la poesía no “transforma”, no “modifica”, ni siquiera “perfecciona” las relaciones entre los hombres; y ya no “regula las

¹⁷⁶ *Mana* es el término genérico para referirse a la escritura china en Japón, frente a los *kana* (escritura japonesa).

¹⁷⁷ La reciente traducción al castellano del *Kokin waka shū* tan sólo incluye, lamentablemente, traducción del prólogo de Ki no Tsurayuki, justificando la ausencia del escrito en chino “en parte porque su contenido es muy similar y en parte porque es el ‘Prefacio en *kana*’ el que ha tenido más importancia histórica.” (*Poesía clásica japonesa [Kokinwakashū]* (2005), trad. y ed. de T. DUTHIE, Madrid, Trotta, p. 153). Si bien es cierto que las similitudes son numerosas, lo es también que las disimilitudes son muy significativas. *Vid.* al respecto E.B. CEADEL, “The Two Prefaces to the Kokingshū”, en *Asia Major*, n° 7 (1959) pp. 40-51; J.T. WIXTED, “The *Kokinshū* Prefaces: Another Perspective”, *HJAS*, vol. 43, n° 1 (Jun. 1983), pp. 215-238; y T. LAMARRE (2000) *Uncovering Heian Japan: An Archaeology of Sensation and Inscription*, Durham, Duke University Press, pp. 143-160.

¹⁷⁸ *Poesía clásica japonesa*, pp. 153 y 158-9.

relaciones entre marido y mujer”, sino que “suaviza las relaciones entre hombres y mujeres”¹⁷⁹. Sin embargo conviene no olvidar que otra de las fuentes principales de los prólogos japoneses fue el *Fu sobre literatura* de Lu Ji, que había marcado la ruptura con la visión ético-política del texto anterior, y que se preocupaba por la capacidad expresiva del lenguaje – “Mi constante temor es que las ideas no se ajusten a las cosas, y que la escritura no alcance las ideas”-, y por el proceso de inspiración y composición – “Viajo con las cuatro estaciones para absorber el paso del tiempo,/ observo los diez mil seres y medito sobre la diversidad./ Me duelen las hojas caídas en el rigor del otoño,/ me regocija, en la fragante primavera, la ternura de los brotes./ Corazón tembloroso que siente la escarcha;/ intenciones remotas que se reclinan desde las nubes.” – que silencia por completo la función de regular y educar supuestamente inherente a la literatura.

¿Desaparece el componente político en el texto de Lu Ji o en el de Ki no Tsurayuki? Lu Ji compone su *fu* en el momento de la descomposición del imperio y, por tanto, de la crisis de la ideología confuciana, y de su visión de la escritura – que volverá a ser recuperada en el momento de la reunificación -. Por otra parte, y en referencia a los dos prólogos, se ha planteado la primacía (en términos de modernidad o independencia) del de Ki no Tsurayuki frente al de Ki no Yoshimochi, sin embargo, me parece más pertinente una lectura conjunta de ambos textos puesto que, como señala LaMarre, “the historical understanding of Heian Japan has also been based on an opposition between the native and foreign. This view becomes all the more entrenched when scholarship is organized around the nation, for scholars begin their analyses with the national territory. And so the nation inexorably emerges as the end of analysis.”¹⁸⁰

¹⁷⁹ La diferencia sustancial entre el “Gran prefacio” y el prólogo de Ki no Tsurayuki queda patente, a modo de ejemplo, en esta aparente matización: las relaciones entre esposo y esposa son una de las cinco relaciones privilegiadas desde la perspectiva del confucianismo –junto con la del súbdito y soberano, padre e hijo, hermano mayor y hermano menor y los amigos- y, como todas ellas, sinécdoque por todas las relaciones –jerarquizadas- humanas. El prólogo de Ki no Yoshimochi sigue manteniendo las relaciones entre “esposo y esposa”, pero matizando el verbo que se refiere a ellas: frente al normativo 正 *zheng* (“regular” o “corregir”) del “Gran Prefacio”, el autor japonés se inclina por la más equitativa 和 *he* “armonizar”. Ki no Tsurayuki va un paso más allá, eliminando la institucionalización de la relación entre hombres y mujeres.

¹⁸⁰ T. LAMARRE (2000) *Uncovering Heian Japan: An Archaeology of Sensation and Inscription*, Durham, Duke University Press, p. 148. En el mismo sentido, aunque desde la perspectiva de género, *vid* YODA TOMIKO “Literary History against the National Frame, or Gender and the Emergence of Heian Kana Writing”, en *positions. east asia cultures critique*, 8:2, otoño 2000, pp. 465-497.

EL CONSEJERO, QU YUAN

Qu Yuan es el autor que el canon chino va a consolidar como primer poeta con nombre propio. Tras la primera gran antología de poesía, el *Clásico de la poesía* (*Shijing*, ss. XI-VIII a.C.) Qu Yuan es la encarnación de la voz de queja, de la entrega al reino, de la lealtad a su soberano, tres funciones esenciales atribuidas a la poesía según Confucio (551-479 a.C.). Aristócrata del reino meridional de Chu – no existía todavía China como imperio- y dotado de grandes virtudes, fue el fiel consejero del rey Huai (r. 328-299 a.C.). Las calumnias de algunos cortesanos envidiosos acaban haciendo mella en el rey, que lo envía al exilio. Sumido en el dolor, Qu Yuan compone el “Lamento por la separación” que conmueve al monarca hasta el punto de llamarlo otra vez a la corte. Sin embargo, nuevos conflictos vuelven a poner al rey y, después, a su hijo, en contra del poeta que, desterrado a las marismas del sur y desesperado, se suicida en las aguas del río Miluo.

“Lamento por la separación” (*Lisao*) es un largo poema (374 versos) donde se entremezclan elementos realistas e imaginarios. En la primera parte, el poeta describe en tono realista, casi de crónica histórica, su biografía y sus conflictos en la corte; en la segunda, el protagonista, roto por la traición a su devoción no correspondida – “Me prometiste todo, después te arrepientes, ¿por qué ese cambio? [...] Enfermo y triste, estoy perdido; estoy solo en el límite de la miseria en este tiempo”- emprende un viaje imaginario en busca del sabio gobernante, de la belleza, y de su propio destino – “Uncí dragones de jade a un carro de fénix; esperé un instante al viento para seguir su estela” -.

El viaje de Qu Yuan - “Quisiera ir lejos, pero no hay dónde llegar; vago, vagabundeo, sin alcanzar ningún lugar”- se convierte entonces en la búsqueda de una hermosa doncella –“En busca de la unión y la armonía por un poco de solaz; vago, vagabundeo, en busca de una mujer.”- Las que va encontrando no saben apreciar sus cualidades, o son caprichosas o la casamentera no realiza su función con presteza y pierde oportunidades. El viaje se muestra inútil. Ahogado por la nostalgia, por su fracaso en el intento de servir a su señor, regresa para poner fin a sus días: “¡Todo ha terminado! Nadie hay en mi reino que me entienda, ¿por qué pues tanta nostalgia por la ciudad donde nací? No hay con quien trabajar por un buen gobierno. Sólo me resta seguir a Peng Xian¹⁸¹, y retirarme a su hogar.”

¹⁸¹ No está claro a quién se refiere Peng Xian. Según algunos comentaristas, fue un leal consejero de la corte de Shang (ss. XVII-XI a.C.) que se suicidó porque sus consejos no fueron escuchados. Según otros, es el nombre compuesto de dos chamanes de la corte de Shang.

EL CORTESANO GALANTE, ARIWARA NO NARIHIRA,

Narihira era el quinto hijo del príncipe Abo, nieto del emperador Heijō. Los conflictos de la corte lo obligan, a él y sus hermanos, a renunciar al título imperial en favor del clan de los Fujiwara. Su estancia en la corte, como compensación, se ve jalonada por una serie de cargos oficiales medios hasta el que ostenta en el momento de su muerte, como Capitán de la Guardia Imperial de la Derecha. Considerado uno de los Seis Genios Poéticos de la época Nara, su biografía lo describe como un joven hermoso, de espíritu aventurero, entretenido en continuas escaramuzas amorosas, torpe para aprender los Clásicos chinos, pero muy versado en la composición de “poemas japoneses”¹⁸², algunos de cuyos ejemplos encontramos en el *Kokin waka shū*.

Cantares de Ise es una de las obras más importantes e influyentes de la literatura japonesa y fuente directa de inspiración de su obra cumbre, *Genji Monogatari*. Compilado hacia el 950, es un texto difícil de definir formalmente: dividido en 125 episodios, aparentemente independientes – todos comienzan con “había una vez un hombre”-, cada uno de ellos se muestra como explicación a uno o varios *tanka*¹⁸³. La mayor parte de los episodios relatan los encuentros de “un hombre” con una serie de mujeres, algunas anónimas como él, otras reconocibles históricamente; y entre ellos, los dos más importantes, el amor prohibido con la princesa Takako y el encuentro furtivo con la sacerdotisa del templo de Ise.

“Érase una vez un muchacho que acababa de cumplir quince años, y pudo ir ya a cazar a sus tierras en la aldea de Kásuga, cerca de la antigua capital, Nara. En la aldea vivían dos hermanas de extraordinaria hermosura. Al pasar junto a la casa donde vivían las dos, el muchacho pudo verlas por los huecos del seto del jardín, y se quedó pasmado de encontrar tales bellezas en una aldeúcha cercana a la decaída capital. Entrando en acción, rasgó un trozo de su soberbio kimono de caza, improvisó y escribió sobre él un poema y se lo envió a las dos. La tela del kimono era un rico brocado de seda, con el diseño contorneado característico de los estampados de Shinobu, lugar que está en la lejana y noroesteña región de Michinoku. El poema decía así: Kimono teñido/ con

¹⁸² Una lectura nacionalista del personaje no puede dejar de valorar la indiferencia frente a lo chino y el aprecio de lo japonés como propio.

¹⁸³ El *tanka* (también conocido como *waka*, literalmente, “poema japonés”), es la forma poética más primitiva específicamente japonesa, compuesta por cinco versos, de 5/7/5/7/7 sílabas, antecesor del *haiku*.

eritrorrizas/ de Campo Kásuga;/ diseño de amar,/ maraña infinita.”

(1)

El carácter de este cortesano galante queda, tal vez, claramente definido en el episodio –uno de los que lo identifican con claridad- de su encuentro con una anciana – “Para centenaria/un año le falta: canas en greña./ La que a mí me quiso/parece una fantasma” (63) - con la que copula en dos ocasiones por compasión.

La muerte, como contrapunto intensificador, se va dejando sentir hasta el momento final de la despedida del amante impenitente que ya no espera volver a encontrar el amor: “Una vez a un hombre le pasaba algo grande por dentro porque exclamó: Lo que tengo dentro;/¡que no salga fuera!;/¡que allí se quede!/ No encuentro en el mundo/ nadie que me entienda.” (124) “Una vez un hombre cayó enfermo y se dio cuenta de que se moría. Dijo: Sabía que existe/ al fin un camino/ inexorable./ Él ya lo tenía/ desapercibido.” (125)

FLUIR CON EL VIENTO. ENTRE *FENGLIU* Y *FÚRYŪ*

Como hemos visto, Narihira está asociado con uno de los conceptos más simbólicos –y etéreos- de la estética japonesa: el de *fúryū*, nacido para su aplicación a la literatura, pero aplicado a muchos otros ámbitos artísticos (teatro, música, incluso arquitectura). El término, que procede del chino *fengliu* 風流, se podría traducir, literalmente, como “fluir con el viento”, aunque tanto en China como en Japón resulta elusivo y difícil de reducir a una traducción útil para su aplicación a lo largo del tiempo. *Fúryū* está íntimamente relacionado, hasta el punto en que algunos autores lo consideran sinónimo, con el de *miyabi*, traducible como “elegancia”, “gusto refinado”, y que lleva entre sus componentes gráficos el carácter *ya* 雅, aplicado en China a la música refinada y decorosa de la corte¹⁸⁴. Konishi Jin’ichi establece su vinculación más taoísta que confuciana y afirma: “The conception of *fúryū* involved the drive to create the beautiful by realizing to the highest degree ideals typified by music, banqueting, and amours.”¹⁸⁵ Y, en otro lugar, vinculándolo al término original en chino, describe el mundo del *fengliu* como un ideal, “clearly a hedonistic or epicurean

¹⁸⁴ Sobre las relaciones entre *fúryū* y *miyabi*, vid, KONISHI (1984), p. 223 y QIU PEIPEI, “Aesthetic of Unconventionality: *Fúryū* in Ikkyū’s Poetry”, *Japanese Language and Literature*, vol. 35, n° 2 (oct. 2001), pp. 135-156.

¹⁸⁵ KONISHI JIN’ICHI (1984) *A History of Japanese Literature. Vol. I: The Archaic and Ancient Ages*, Princeton University Press, Princeton, p. 62.

one of Taoist origin”, que lleva aparejados cuatro conceptos: licor, poesía, mujeres y cítara¹⁸⁶.

Narihira es la encarnación viva de ese ideal: la imagen del joven rasgando su elegante vestidura para, sobre ella, componer un poema de amor, nos sume en esa visión contemplativa, conmovida por los sentimientos que reivindicaba Ki no Tsurayuki y que acabará identificando la poesía japonesa con la “simiente del corazón”.

En China, *fengliu* no se había acuñado de modo genérico a un espíritu estético especial. Más bien era una expresión metafórica que aparecerá entre los siglos III y VII evoluciona desde su sentido original, para convertirse, gradualmente, en metáfora de lo impredecible de la existencia humana, costumbres populares, tradición estética popular, estilo literario individual, conducta de la “alta cultura”, cultura libertina, conducta elegante y asocial inspirada por planteamientos taoístas, estilo de vida anticonvencional y elegante, y estilo de vida y expresión de los estetas elegantes y excéntricos, hasta llegar a la máxima expresión de apreciación de la experiencia y la sensibilidad estético sensual, asociado a vinos, mujeres y canciones¹⁸⁷, un término que ya en la dinastía Ming (1368-1644) se acabará identificando claramente con la literatura pornográfica.

Resulta sorprendente que jamás se haya asociado a Qu Yuan con el concepto de *fengliu*, siendo la encarnación por excelencia del hombre desterrado – “Dejé vagar mi mirada;/ resolví viajar a los más remotos lugares del mundo. [...] Uncí dragones de jade a un carro de fénix;/ esperé un instante al viento para seguir su estela”-, víctima de las veleidades de un mal gobernante y del destino.

No obstante, resulta interesante traer a colación unos versos de Du Fu (712-770) en los que aparece el sintagma, supuestamente aplicado no al gran poeta, sino su discípulo reconocido, Song Yu (s. III a.C.): “Arrastrado y abatido, conozco en mi interior el dolor de Song Yu,/ El letrado elegante que fluía en el viento, es también mi maestro”¹⁸⁸. El primer verso parte de otro del propio Song Yu en el que lamenta su destierro y se identifica con hojas arrastradas y abatidas en otoño. El segundo de los versos de Du Fu personaliza a quien fluye en el viento como el “letrado elegante”. Es cierto que la imagen de Song Yu, conocido por algunos poemas con referencias eróticas que acabaría consolidando en el vocabulario poético, se podría aproximar más a la

¹⁸⁶ KONISHI JIN’ICHI, “*Furyu*: An Ideal of Japanese Esthetic Life”, en M. SCHNEPS Y A.D. COOX (1965) *The Japanese Image*, Pensilvania, Orient/West Inc., pp. 271-278.

¹⁸⁷ Según la enumeración de R.J. LYNN en “The Range of Meanings of *Fengliu* in Early Chinese Texts”, ponencia presentada en la conferencia anual de la Association for Asian Studies (San Diego), 10 de marzo de 2000.

¹⁸⁸ 搖落深知宋玉悲，風流儒雅亦吾師。DU FU, “Lamento por las ruinas del pasado” (2).

de Narihira¹⁸⁹. Sin embargo, los comentaristas de Du Fu y Qu Yuan, considerando que el gran poeta de Tang no debería poner por encima de Qu Yuan a quien sólo fue su discípulo, argumentan que el homenaje a Song Yu debe llevar implícito el reconocimiento de su maestro. Sin embargo, creo que es lícito interpretar que la referencia a Qu Yuan no es necesariamente implícita: la conjunción “también”, marca la relación de compañerismo entre Song Yu – el discípulo reconocido de Qu Yuan- y Du Fu: como Song Yu, Du Fu “también” es discípulo del “Letrado elegante que fluía con el viento”. Probablemente la identificación hacia Song Yu se produce por las connotaciones, excesivamente mundanas y sensuales que el sintagma había adquirido en la dinastía Tang (618-907), y que harían después imposible asociarlo con la virtuosa imagen del padre de la poesía en China, lo que lo hubiera mancillado, en cierta medida, su contención y entrega.

Y LAS INTERPRETACIONES

Qu Yuan será santificado en el canon chino como “el primer poeta”, y no sólo cronológicamente. Él será la figura de referencia por la belleza de su composición pero, sobre todo, por su postura ante su soberano y su tierra: entregado, desinteresado, su elevada ética debería ayudar a su señor a comprender cuál es la buena vía para gobernar a sus súbditos. Cuando, durante la dinastía Han, se construya como clase social la del letrado, ningún ejemplo como él puede asumir la grandeza de todo poeta –de la poesía misma- y su función primera de servir para “conmover”, “transformar” y “embellecer”. El desplazamiento de la búsqueda de la doncella se retomará ya como *topos* clásico del funcionario leal que sólo piensa en el amor de su soberano.

Pero el personaje de Qu Yuan es más que el del perfecto hombre de virtud preconizado posteriormente por la ortodoxia confuciana. Si bien representa el consejero leal que renuncia a su vida porque su voz sea escuchada; demuestra que el mundo supuestamente ideal de Confucio, donde los hombres de virtud deberían estar siempre a la cabeza de los demás, no es más que una falacia. Debería haber brillado, pero su posición es la de un “desclasado”; aturdido porque no encuentra sitio en el mundo, porque no hay un mundo en el que él pueda encontrar su sitio. Esta involuntaria dejación de su función primera, la

¹⁸⁹ Paradigmática es la consolidación el sintagma “nube y lluvia” 雲雨 como metáfora por “copular”, procedente del poema de Song Yu “Gaotang fu”, en el que tras un encuentro amoroso entre el rey de Chu y la diosa protectora de la Terraza de los Sueños de Nube, ésta se despide con las palabras: “Por la mañana seré nube del alba, por la tarde, lluvia que cae”.

de gobernar a los demás, se convertirá, en forma poética, en la denuncia más atroz de un sistema que debería ser perfecto¹⁹⁰.

Narihira es la representación del amante. Su delicadeza, elegancia, generosidad y apasionamiento acaban identificándolo con el cortesano por excelencia, el poeta alejado del poder, con unas cualidades amorosas y eróticas que, en cierta medida, legitiman un gusto por lo aristocrático.

En los personajes y las actitudes de Narihira, no obstante, subyacen continuas transgresiones al orden establecido – en su caso, el gobierno de Fujiwara, clan al que pertenece Takako-. Existen continuas, aunque veladas, alusiones a la decadencia del gobierno y a la necesidad de reinstauración del clan de Heijo en las composiciones más intensamente amorosas – “Sí, era el mismo lugar del año anterior, ¡pero todo parecía tan diferente! [...] abrumado por el recuerdo, compuso este cantar ...” (4)-; en sus ataques directos a importantes personajes, como contra el ministro Yorikawa – “¡Flores de cerezo,/ caed, anublad! Que no se vea/dónde está el sendero/ de la ancianidad!”(97)- en el que un supuesto poema laudatorio se enturbia por mor de palabras como “caed”, “anublad” y “ancianidad”; y en la continua queja por su separación de la corte – “nuestro hombre decidió con despecho e impotencia que era inútil intentar seguir viviendo en la Corte...” (9) -.¹⁹¹ Como dice Marra: “*miyabi* is more an outcome of fiction than of reality, more a utopian aspiration than a tangible event. Far from being a product of Fujiwara tastes, the world of *miyabi* originates in a widespread discontent against the Fujiwara.”¹⁹²

Sin embargo, la ortodoxia en China y Japón construirá el “verdadero” espíritu de estos dos autores: el instrumento de gobierno confuciano en Qu Yuan, y la voz de la poesía pura asociada sólo a los sentimientos en Narihira. Como dice un hombre, “lo que tengo dentro, ¡que no salga fuera!, ¡que allí se quede!”.

¹⁹⁰ Cf. el análisis de F. TÖKEI (1967) *Naissance de l'épique chinoise. K'iu Yuan et son époque*, París, Gallimard. Dejo sin mencionar otra interpretación que identifica a Qu Yuan con un chamán, alterando sustancialmente la visión del consejero leal; al respecto, vid. CHAN PING-LEUNG (1972), *Ch'u Tz'u and Shamanism in Ancient China*, PhD diss. Ohio State University y GOPAL SUKHU (1993), *Attraction, Reversal and repulsion: Prolegomena to the Li Sao*, PhD diss. Columbia University.

¹⁹¹ Sobre éste y otros muchos ejemplos de crítica política disimulados a lo largo del texto, vid M. MARRA (1991) *The Aesthetics of Discontent: Politics and Reclusion in Medieval Japanese Literature*, University of Hawaii Press, Honolulu, especialmente el cap. 2: “A Lesson to the Leaders: Ise Monogatari and the Code of Miyabi”.

¹⁹² *Id.* p. 53.

Sección III

Traducción

CAPÍTULO 14. LA RECEPCIÓN DE LA LITERATURA Y EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL, Y LA TRADUCCIÓN EN EL JAPÓN DE LA ERA MEJI : EL PAPEL DE LOS TRADUCTORES COMO MEDIADORES CULTURALES

M^a Teresa Rodríguez Navarro

Universidad Autónoma de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN

El principal objetivo de esta comunicación es presentar una visión panorámica de la revolución cultural ocurrida en el último tercio del S. XIX, en el país del Sol Naciente, que desembocó en la Restauración Meiji de 1868 y los años posteriores. La recepción de la literatura y las ideas provenientes de Occidente y su sincretismo con el pensamiento japonés, marcó la labor de algunos de los intelectuales más influyentes en ese cambio trascendental en la historia de Japón. Ellos se interesaron vivamente en la cultura, la ciencia y las lenguas occidentales y fueron ciertamente un puente entre ambas civilizaciones. Pretendemos así mismo, resaltar la influencia de la traducción de textos occidentales en la modernización de la lengua japonesa.

2. CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO

La Era Meiji fue el contexto socio-cultural en que crecieron y se formaron tanto Nitobe Inazo, como Mori Ogai, Fukuzawa Yukichi, Futabatei Shimei y Sōseki Natsume entre otros intelectuales, juristas y mediadores culturales entre Oriente y Occidente, que colaboraron activamente en la asombrosa modernización de Japón a partir de la Restauración Meiji (*Meiji Isshin*), el vertiginoso cambio que experimentó Japón a raíz de ser forzado por la escuadra americana de los barcos negros (*kurobune*) a abrir sus fronteras después de más de dos siglos de aislamiento -cuando atracó en la bahía de Edo en 1853, al mando del Comodoro Perry-. Este hecho supuso una tremenda humillación política y militar, pero también fue un revulsivo para la modernización del país en todos los ámbitos. En el 1854 se firmó un Tratado de Amistad¹⁹³ entre los dos países y se intercambiaron diplomáticos. Townsend Harris fue el primer cónsul americano y quien logró un pacto comercial con cláusulas parecidas a anteriores tratados bilaterales con China, y que fueron bastante desiguales, siempre a favor de los americanos.¹⁹⁴

¹⁹³ El Tratado bilateral de 1854 se conocía como el Tratado de Kanagawa. (Hane, M. 2001:231)

¹⁹⁴ Varley, P., 1984 : 206-207.

Los últimos años del shogunato¹⁹⁵ de Tokugawa fueron muy convulsos. Los que primero se opusieron a su política internacional fueron el grupo liderado por uno de los *tozama* (gobernadores) más poderosos de Japón occidental, por lo que fueron excluidos de la participación en los asuntos de Edo. En 1860 hubo un acuerdo entre el shogunato y los *daimyo*¹⁹⁶ rebeldes¹⁹⁷, e incluso se intentó un arreglo con Kyoto por medio de un matrimonio concertado con un miembro de la familia imperial. Sin embargo, continuó la oposición de algunos samuráis de la región de Satsuma, los de Choshü y de otras zonas.

Como consecuencia de estos acontecimientos se fue creando un clima que propició, unos años más tarde, lo que se ha llamado “revolución aristocrática”, liderada por un sector de los samuráis “ilustrados” de la clase dominante y algunos de bajo rango, sobre todo de los feudos de Satsuma y de Choshü¹⁹⁸ que, relegados y maltratados por el gobierno central, renunciaron a su condición de vasallos y se convirtieron en *rönin* (samuráis sin *daimyo*), para perseguir sus ideales políticos como los caballeros andantes. Se les llamaba hombres de buenos propósitos. Su lema era “Bárbaros fuera” y estaban a favor de la Restauración del Emperador y se aliaron en pro de la causa con los ministros anti-Tokugawa.

Después de muchas intrigas, el ejército del shogún fue vencido y capituló en el año 1867. Se acabó - aunque no del todo- con siete siglos de sistema feudal, y se restauró el poder del Emperador. Por lo que Japón pasó en algo más de dos décadas, de una estructura política de carácter feudal a un Estado Constitucional de modelo europeo del S. XIX, al menos formalmente¹⁹⁹; ya que según Reishauer (1981), los políticos y legisladores japoneses no tenían intención de construir un sistema totalmente democrático en ese momento histórico. En 1870 se abolió la clase samurai y en 1876 se prohibió llevar *katana*²⁰⁰ ni ninguna otra espada excepto a la policía y a la guardia Imperial.

Las diferencias de opinión en cuanto a la apertura al exterior continuaron sin solucionarse después de la Restauración Meiji, y el debate se centraba en esta ocasión sobre si la apertura de Japón debía mantenerse

¹⁹⁵ Gobierno militar, cuyo jefe supremo es el shogun. El shogunato de los Tokugawa comenzó en 1603 y terminó en 1868.

¹⁹⁶ Señor feudal.

¹⁹⁷ Los de los feudos (*han*), de Choshü, que es actualmente la Prefectura de Yamaguchi, y los de Satsuma, que actualmente está en Kyushü

¹⁹⁸ Satsuma es actualmente Kyushü y Choshü la Prefectura de Yamaguchi.

¹⁹⁹ Es importante tener en cuenta que a lo largo del siglo XIX. y a principios del siglo XX., en Europa, la doctrina científica debatía entre el Constitucionismo formal y el Constitucionismo real, por lo que en Japón, que importó el modelo constitucional de Occidente, es lógico que le camino hacia el Constitucionismo real fuera mucho más largo.

²⁰⁰ Katana, espada larga japonesa.

limitada a unos pocos puertos, tal y como se había acordado en el Tratado de Kanagawa, o si debía abrirse totalmente. Había quienes opinaban que la apertura debería de ser una estrategia para fortalecer a Japón y una vez conseguido el objetivo, echar a los “bárbaros occidentales” fuera y cerrar de nuevo las fronteras. Sin embargo, había otra corriente que pensaba que las relaciones con Occidente serían beneficiosas a largo plazo. En los primeros momentos que siguieron a la Restauración y, debido a que no habían definido una estrategia concreta, de gobierno hubo la tentación del retorno a los valores de las viejas instituciones del S. VIII y al Código Taihō de la Época de Nara (685-794.d.), pero se dieron cuenta que era más beneficioso mirar al futuro y a Occidente. Se promulgó una Carta jurada en donde el Emperador manifestaba su deseo de modernizar el país y se comenzó por la reestructuración administrativa del territorio nacional con la abolición de los *han* (feudos de los *daymio* con una cierta autonomía del poder central), y se tendía a un modelo de Estado unitario y centralizado dividido en 5 prefecturas. En 1873 se promulgó también, el de Principio Igualdad ante la Ley y el servicio militar obligatorio, entre otras importantes reformas.

Muchos *samuráis*, de una parte se rebelaron al ser desposeídos de sus privilegios, y de otra parte, miraban con interés el progreso de Occidente. Fue entonces cuando se produjo el fenómeno denominado “*bunmei kaika*” (civilización e ilustración), que fue tal vez el movimiento intelectual que más contribuyó a la recepción del pensamiento y la cultura occidental en el Japón de la época. Se organizó un viaje oficial al extranjero, encabezado por Iwakura Tomotomi y por aristócratas y altos funcionarios, que se denominó Misión Iwakura (1871-1873)²⁰¹, para conocer los países occidentales y llevaron consigo niños becados por el gobierno para que fueran educados en EE.UU. y en Europa. Se invitaron a Japón personajes relevantes europeos y americanos como profesores y como consejeros técnicos para que formaran a quienes no podían salir al exterior. (Varley, 1984: 207).

Sin embargo, tras esta década caracterizada por la apertura al exterior siguió otra de retroceso, en donde se dio un giro radical hacia el nacionalismo por parte de un grupo de intelectuales. Se reivindicó la literatura clásica y la poesía de Matsuo Bashō (1644-1694) y, los cánones estéticos clásicos como los únicos válidos. No obstante, siguiendo un movimiento pendular, le sucedió de nuevo una tendencia más moderada en favor de la occidentalización pero salvaguardando los valores culturales genuinamente japoneses.

²⁰¹ Según Florentino Rodao (2002:91), la misión Iwakura había planeado pasar dos semanas en Madrid y en Lisboa, pero debido la crispación política que había en esos días en la España de la primera República, suprimieron la escala en la península ibérica.

3. LA TRADUCCIÓN EN LA ERA MEIJI

La traducción del pensamiento y las ideas de la cultura occidental a la lengua japonesa comportó en un principio una serie de dificultades: Sobre todo, se planteó la manera de codificar mejor el conocimiento importado de occidente dada la dificultad de la lengua japonesa de transcodificar la terminología occidental (Howland, D, 2002: 61). En los años 1860-1870, a causa de estos problemas, los investigadores y los educadores se plantearon la necesidad de la transformación de la lengua japonesa.

El primer problema a resolver fue la creación de una nueva terminología, aunque esto ya se había comenzado a cuestionar antes de la Restauración. Fue durante el *shogunato* de Tokugawa, cuando se comenzaron a firmar Tratados Internacionales con los EE.UU. y con Holanda, en 1858, pues necesitaban traducir el Derecho Internacional para saber a qué se obligaban. Lo único que tenían hasta ese momento era la traducción al chino del libro: *Elementos del Derecho Internacional*, de Henry Wheaton, del que se hicieron varias traducciones al japonés. Seguidamente se llevaron a cabo más traducciones de libros de Derecho Internacional, Derecho Natural y Derecho Constitucional en el Instituto Oficial de Estudios Exteriores (*Banshō Shirabeshō*).

A continuación comenzaron a interesarse en la traducción de libros de Economía y de Política, sobre todo ingleses y estadounidenses. Como ejemplo, el gran pensador y pedagogo de la Era Meiji, Fukuzawa Yukichi en su libro *Seijo jijō*, tradujo una gran parte del libro de *Economía Política* de Robert Chambers. Y otro intelectual de la época, Nakamura Keio tradujo el libro *Self Help*, de Samuel Smiles, y en 1870 *On Liberty*, de Stuart Mill²⁰².

En cuanto a la traducción literaria, aunque ya en el siglo XVI los jesuitas, que introdujeron la imprenta en Japón, llevaron a cabo una incipiente labor de creación literaria y ensayística así como de traducción al japonés de textos occidentales, - como una versión libre de las *Fábulas de Esopo*, una de las pocas obras que habían sobrevivido a la erradicación llevada a cabo por la política de cerramiento de fronteras (*sakoku*) del shogunato de Tokugawa (1603-1868), para borrar cualquier vestigio de la relación que la cultura japonesa tuvo con Occidente-. Sin embargo, aunque se había hecho alguna otra adaptación de libros famosos ya antes de la Restauración de 1868, fue en esta época histórica cuando se procedió a la traducción de obras occidentales a la lengua japonesa de forma generalizada.

²⁰²John Stuart Mill fue un filósofo del utilitarismo y uno de los “padres” del liberalismo económico en Inglaterra en el S.XIX.

Al principio de la Era Meiji uno de los géneros de moda eran los libros frívolos, ingeniosos y satíricos (*kokkeibon*), de escaso valor literario, por lo que suponemos que se comenzó a recurrir a la traducción de libros occidentales en la búsqueda de literatura de mayor calidad y se tradujo a Scott y a Disraeli. También había mucha afición por los relatos de Julio Verne (*La vuelta al mundo en ochenta días*, y *Viaje a la Luna*, etc.); y más tarde a las aventuras políticas.

En 1885 aparecen las primeras traducciones japonesas de Cervantes, concretamente de dos novelas ejemplares: *El casamiento engañoso*, y *La fuerza de las sangre*; y en 1887 aparece otra traducción de *El casamiento engañoso*. No se sabe nada del traductor o traductores y es muy curioso comentar que estas novelas ejemplares eran confundidas con el *Quijote* y atribuidas a un tal Cervanto²⁰³. Sin embargo, en esos años Tsujiro Watanabe publica la primera versión libre y parcial de los primeros veinte capítulos del *Quijote* y un poco más tarde, en 1915, aparece la primera traducción completa del mismo a través del inglés, de Shimamura Katakami y otra de traducción de Morita en el mismo año. No obstante la primera traducción directa del castellano del *Quijote* apareció mucho más tarde, fue en el año 1948.

Los primeros traductores literarios tuvieron muchos problemas con el estilo, debido a la enorme diferencia que en la lengua japonesa existía entre el lenguaje escrito y la lengua hablada, Por lo cual, las primeras traducciones eran más bien versiones libres o adaptaciones. Para tratar de solventar este problema, se constituyó un movimiento liderado por el traductor y novelista Futabatei Shimei (1864-1909) llamado *Genbun-itchi*, tendente a salvar la enorme distancia entre el lenguaje escrito y la lengua hablada. Según los investigadores Yamamoto Masahide y Nanette Twine (2001)²⁰⁴, esta tendencia a aproximar la lengua escrita y el habla, la comenzaron a aplicar los periodistas en la prensa escrita, como Fukuzawa Yukichi, y los creadores de la nueva novela japonesa, muchos de los cuales también eran traductores como ocurría con Futabatei Shimei. Se aceptó el dialecto de Tokio como el japonés estándar y esta fue la lengua que se utilizó en los libros de texto de la escuela primaria y también por los periodistas.

El proceso de traducción constaba por consiguiente de dos etapas: traducción más transformación. La segunda etapa, la transformación, estaba fundamentada en la idea de que para transmitir las ideas occidentales de forma más eficaz, la lengua japonesa debía ser transformada. Entre las propuestas que se plantearon sobre el tema, las más arriesgadas fueron las de Nishi Amane, quien propuso sustituir el lenguaje escrito (*kanji y kanas*), por el *romaji* o alfabeto

²⁰³ Estas referencias a las traducciones de obras de Cervantes, las hemos extraído de la Conferencia que el Dr. Shimizu Norio, Catedrático del Departamento de Filología Hispánica de la Universidad de Jōchi (Tokio), dio en la Casa Asia (Barcelona), el 17 de junio del 2005.

²⁰⁴ Citados en la obra *Translating the West. Language and political reason in 19th century Japan*, de D. Howland.

latino, para poder transcribir directamente los conceptos occidentales. Otros, como Shimizo Ozaburo sugirió la supresión de los *kanjis* (caracteres chinos), utilizando sólo el alfabeto silábico de origen japonés llamado *hiragana*.

Así pues, en un principio la mayoría de los neologismos se escribían con caracteres chinos. Pero fue en la década de 1880-1890, cuando en la Universidad Imperial de Tokio, se llevó a cabo la labor de estandarización de las palabras que designaban los conceptos occidentales. Entonces se escribían con caracteres chinos + *katakana*. Sin embargo, en los años siguientes se comenzaron a escribir estos términos en *hiragana*. En el 1884, Otsuki Fumikako introdujo los préstamos (*gairaigo*) y se acordó escribirlos en *katakana*. Así fue como se comenzaron a usar los préstamos y no las transliteraciones con caracteres chinos. Por consiguiente, podemos concluir que la necesidad de traducir las obras occidentales a la lengua japonesa propició la evolución del japonés escrito tal y como lo conocemos en la actualidad.

4. RECEPCIÓN DE LA LITERATURA OCCIDENTAL Y SU INFLUENCIA EN LA JAPONESA

Durante los primeros años de la Era Meiji la literatura continuó la tradición de la era Tokugawa, sin embargo, en la última parte de este periodo histórico, comenzó a desarrollarse la literatura moderna, influenciada por las teorías literarias y por la literatura occidental. Precisamente se suele decir que la novela moderna japonesa comenzó con Futabatei Shimei y Tsuboishi Shobo (1859-1935). Este último era traductor especializado en Shakespeare y ferviente defensor de la novela realista, ya que pensaba que la función de la literatura y de la novela no era sólo el entretenimiento, sino que debía retratar la vida actual, como por ejemplo su obra *The essence of a Novel* (1885).

Futabatei Shimei escribió, en una de sus obras más conocidas *Drifting cloud* (1887-89), un retrato psicológico de un hombre corriente, el prototipo del antihéroe, deliberadamente escrito en forma coloquial. Además de novelista, Futabatei fue un reconocido traductor, pionero en la traducción de la literatura rusa. Introdujo la obra de Tolstoy, Turgenev, Gogol y Gorki entre otros autores, lo cual causó una gran influencia en la literatura japonesa. Su labor como traductor y modernizador del lenguaje literario japonés, especialmente los tiempos verbales para poder reproducir mejor la literatura europea, fue muy importante y eclipsó tal vez a su faceta como novelista. Según Cockerill (2006), Futabatei Shimei desarrolló dos estilos literarios distintos: uno influenciado por el novelista ruso Turgenev, y otro muy influenciado por Gogol.

Aparte del realismo, las corrientes literarias del romanticismo y del naturalismo tuvieron mucha influencia en el mundo literario de la Era Meiji. Curiosamente se puede observar que, a pesar de que en Occidente la corriente

naturalista se opone al romanticismo, no ocurrió así en Japón, ya que había autores que utilizaban ambos estilos literarios en sus obras, como es el caso de Shimazaki Tōson (1873-1943), quien ganó dos premios a la vez, uno de poesía romántica y otro con una obra en prosa de un realismo descarnado, titulada *The Broken Commander* (1906), y que retrata la vida cotidiana de un personaje perteneciente a la casta *burakumin*, -los “parias” de Japón-, y que trata por encima de todo de cumplir la promesa que hizo a su padre de no revelar bajo ningún concepto sus orígenes.

Pero tal vez los dos escritores más sobresalientes de finales del periodo Meiji, cuya aportación y valía literaria ha trascendido a su época fueron Mori Ōgai y Kinnosuke Natsume conocido con el pseudónimo de Natsume Soseki. .

4.1. MORI ŌGAI. Y LA MODERNIZACIÓN DE LA NOVELA JAPONESA

Mori Ōgai (1862-1922) descendía de una familia samurai de alto rango, - una familia de médicos de un *daimyo*-, mientras que Sōseki Natsume se mostraba orgulloso de haber nacido en una familia que sin llegar a alcanzar el rango de samurai, eran altos funcionarios de Edo, -su padre era *nanushi* (director de protocolo). La obra de ambos, siendo radicalmente distinta en estilo y en temática, tenía en común la profunda influencia de la literatura occidental y esa circunstancia, lejos de distorsionarles, les enriqueció mucho, ayudándoles a presentar desde otra perspectiva su propio legado cultural.

En su juventud, Ōgai fue enviado por el ejército a estudiar Higiene Militar en Alemania en donde permaneció cuatro años estudiando e investigando en las universidades de Berlín, Munich y Leipzig. El contacto con la cultura alemana le causó una gran conmoción espiritual. Llegó a ser un afamado médico militar de alta graduación, y a lo largo de su carrera ocupó cargos importantes a nivel estatal. Sin embargo, tenía una personalidad contradictoria; por una parte era un intelectual con fuerte influencia occidental y de otra parte, poseía la faceta de un oficial del ejército al estilo samurai.

Su obra literaria fue muy prolija, abarcando distintos géneros. Las obras primeras fueron de corte romántico, como su primera novela titulada *Maihime*²⁰⁵ (1890), pero pronto le interesó la psicología, que trató frecuentemente en su obra. Así mismo, Ōgai se interesó y trató bastante el género literario de la autobiografía, que llegó a constituir uno de los géneros más habituales de la moderna literatura de ficción. También se interesó mucho por los temas genuinamente japoneses.

Editó varias revistas científicas y literarias a lo largo de su carrera. En su primera etapa como escritor fue un acérrimo defensor del idealismo alemán,

²⁰⁵ La bailarina.

que trataba de conciliar con el realismo. Pero a partir de 1909, su estilo cambió, y su obra se tornó más crítica con la situación japonesa del momento, en que se sufría el distanciamiento entre los intelectuales liberales, influenciados por Occidente, y los nacionalistas, partidarios de un Estado fuerte. (Sato, 2003: 8)²⁰⁶. En esa época escribió entre otras obras, *Vita Sexualis*, sobre el despertar a la sexualidad de la adolescencia, con connotaciones autobiográficas, que estuvo censurada en Japón durante bastante tiempo, ya que se consideraba pornográfica. Otra de las novelas más notables de esta época son *Seinen* (1910) y *Chinmoku no To*²⁰⁷. Estas obras son de difícil lectura porque el autor recurre mucho a la trascripción de nombres y citas en lengua extranjera y se consideraban un tanto elitistas.

Ögai abogó también en diversos artículos periodísticos por la igualdad de la mujer. Sin embargo, su historia de amor con una joven alemana que le acompañó a Japón fracasó, tanto ante la rotunda oposición de la familia de él como de sus superiores en el ejército, y suponemos que el choque cultural que ella debió sufrir en Japón no ayudó en nada a la relación, por lo que la joven regresó a Alemania. Más tarde su familia concertó su matrimonio (*omiai*) con una japonesa, pero esta unión fue también un fracaso y acabó en divorcio. Se casó por segunda vez a los 37 años, en la isla de Kyushuu.²⁰⁸

Además de escritor notable, Ögai era un reconocido traductor y divulgador de la cultura europea. Tradujo a Shakespeare, a Wilde, y a Byron del inglés; y a Goethe, Heine y Hoffman del alemán, entre otros muchos autores. Fue traductor y editor de una antología de poesía francesa y alemana titulada *Omokage* (1889), por lo que, en aquella época, era más fácil encontrar en Japón poesía alemana en japonés que en inglés. Introdujo así mismo, la filosofía y la estética alemana e influyó también en el desarrollo del teatro moderno japonés. Como ejemplo, decir que la puesta en escena en el año 1908 de una traducción suya de una obra del dramaturgo noruego Henrik Ibsen (1828-1906), fue uno de los acontecimientos culturales más sonados en aquellos años.

Ögai participó como médico en la guerra ruso-japonesa (1904-1905) y era amigo del general Nogi (1849-1912), el gran héroe de dicha guerra. Quedó muy impresionado por la muerte del general y de su esposa, por medio del suicidio ritual (*seppuku*), tras el fallecimiento del Emperador Meiji, lo que le llevó a investigar y a escribir sobre los samurais y sobre los pensadores confucianos de la época Tokugawa.

Mori Ögai es uno de los ejemplos, al igual que ocurre con los demás intelectuales que se presentan en esta comunicación, que nos muestran la estrecha relación entre cultura y traducción, así como la labor del traductor

²⁰⁶ Amalia Sato escribe el prólogo a la obra de Mori Ögai, *En Construcción*, editada en Buenos Aires en 2003.

²⁰⁷ Juventud, La Torre del silencio. (Traducción de la autora.)

²⁰⁸ Isla del sur de Japón, a donde Ögai fue destinado en 1899.

como mediador cultural, al traducir no sólo lenguas, sino también culturas lejanas.

4. 2. NATSUME SÖSEKI, CRONISTA DE LA ÉPOCA MEIJI

Natsume Söseki (1867-1916), era licenciado en Literatura Inglesa por la Universidad Imperial de Tokio y con un perfil y un estilo completamente diferente a Ögai, pero contemporáneo a él y defensor junto a este último de la literatura del ocio (*yoyu*) y de la contemplación objetiva de la realidad como placer estético frente al naturalismo imperante en la literatura de la época. Söseki completó también su formación en Europa -concretamente en Inglaterra-, becado durante tres años por el Gobierno japonés. Como se ha dicho, Japón envió a muchos jóvenes brillantes a formarse en el extranjero, y a pesar que la dotación económica era muy generosa en yenes, con el cambio de divisas quedaba muy mermada, por lo que los estudiantes pasaban situaciones de grave penuria económica; cosa que unida al tremendo choque cultural, acabó desequilibrando a muchos de ellos que enfermaron gravemente y hubo otros que acabaron suicidándose.

Esta situación precaria y de soledad lacerante, la sufrió también Söseki –quien ya estaba casado cuando marchó a Europa, dejando a su familia en Japón-, y le marcó de por vida. Para paliar el sentimiento de desamparo, se volcó por completo en el estudio y en la lectura. A su regreso a Japón, dio clases de inglés en la Universidad imperial de Tokio, pues era uno de los compromisos adquiridos al recibir la beca, pero años después renunció a su puesto docente para dedicarse en exclusiva a la producción literaria. Por aquel entonces fue editor de la página literaria del periódico *Asahi*. Su obra fue muy extensa, y trató géneros tan diversos como la novela, la poesía China, el *haiku*, e incluso la crítica literaria. (Es interesante tener en cuenta que Söseki, como muchos jóvenes de su posición social, se formó estudiando a Confucio y Mencio, así como a los clásicos chinos de las dinastías Tang y Song).

Söseki, es ante todo un cronista de la Época Meiji, y el humor es una de las principales características de la primera etapa de su obra. De esta época, sus novelas más conocidas son *Wagai wa neko de aru* (1905) y *Botchan* (1906)²⁰⁹. Hay quien lo compara con el escritor británico Charles Dickens, tanto por los temas y los personajes que describe, como por la envergadura de su obra.

²⁰⁹ Estas obras se encuentran traducidas al español del japonés por el profesor D. Jesús Gonzáles Vallés y *Botchan* también por el Prof. D. Fernando Rodríguez Izquierdo. Hay también una traducción al catalán de Tomari-Sans, analizadas por Carmen Mangirón en su trabajo de investigación no publicado, *El tractament dels elements culturals a la novel·la Botchan*, de Natsume Söseki (2002), de la Universidad Autònoma de Barcelona.

Sus obras primeras reflejan su influencia occidental. Sin embargo, en las obras de madurez predomina la influencia japonesa. El tema principal en esta época es la soledad y el aislamiento del ser humano, así como la dicotomía entre libertad individual (como valor occidental) y el estricto sentido de la responsabilidad social que se tiene en Japón. En una de sus novelas más sutiles, titulada *Mön* (1911)²¹⁰, nos habla del sentimiento de culpa y del precio que se ha de pagar por sucumbir al amor loco; En otra de sus obras más profundas *Kokoro* (1914), trata la relación de un maestro y su discípulo y de la crisis de los antiguos valores en una época de cambios y de readaptación del código del Bushido a los nuevos tiempos. Hace también referencia a la muerte del Emperador Meiji y del general Nogi, que le impresionó profundamente, como le ocurrió a Ögai.

5. RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

En este periodo, como se ha esbozado, fue muy importante la influencia del pensamiento, la ciencia y la tecnología importada de Occidente en la modernización del país. Al igual que ocurrió con la literatura, muchos de los pensadores más brillantes de la época fueron el vehículo introductor de la filosofía, la historia, el derecho y la ciencia occidental. En esta comunicación hemos decidido presentar a estos dos autores, Fukuzawa Yukichi, y Nitobe Inazo, porque pensamos que son figuras representativas de esa apertura al mundo exterior, que propició la recepción del pensamiento occidental en Japón y que, como en el caso de Nitobe, se preocuparon además de interpretar y presentar de una forma asequible la cultura japonesa a la comunidad internacional, siendo unos auténticos traductores e intérpretes de culturas lejanas.

5.1. FUKUZAWA YUKICHI Y EL GRUPO MEIROKUSHA

Uno de los grupos de intelectuales más emblemáticos que proponían la modernización y occidentalización de Japón, se llamó *Meirokeusha* - literalmente, la asociación del año seis de la era Meiji, llamada así por el año de su fundación. Su principal líder fue Fukuzawa Yukichi (1835-1901). Fukuzawa era un samurai de clase baja, pero muy ambicioso. En sus años mozos, se dedicó a estudiar las armas occidentales y la lengua holandesa, debido a que en el S. XIX, una de las pocas comunidades occidentales con las que Japón mantenía

²¹⁰La puerta. (Traducción de la autora).

relaciones comerciales , -si bien con muchas restricciones-, era con los holandeses-. Sin embargo, pronto cambió esta lengua por el inglés, pues entendió que sería mucho más útil para relacionarse con Occidente en un futuro próximo. En 1860 viajó a los EE. UU de América en una misión oficial, y más tarde hizo otros viajes transoceánicos, estas experiencias las plasmó en su libro: “*Seiyō jiyō*” (*La situación de Occidente*). La mencionada obra causó un gran impacto a nivel general y convirtió a Fukuzawa en un pionero de la divulgación del mundo occidental en Japón. También escribió *Gakumon no Susume* (*Incentivos para el aprendizaje*), que estaba influenciado por la idea de la Ilustración pero también confuciana, del perfeccionamiento del individuo a través de la educación.

Fukuzawa denunció las injusticias del régimen de Tokugawa y abogó a favor de la promulgación de los principios basados en el Derecho Natural, de libertad de todos los hombres, de soberanía y autodeterminación de los pueblos. Asimismo, fue uno de los impulsores de la educación primaria universal y pública. Pero, por su labor de crítico social siempre quiso ser independiente de las instituciones del gobierno.

Se dedicó con afán, al igual que Mori Ōgai a defender los derechos y libertades de la mujer japonesa. En especial, en su obra *Shin onnadaigaku*, (1895)²¹¹, en la que se declara abiertamente a favor de la igualdad de derechos de la mujer, afirmando que conseguir este objetivo era fundamental para la modernización de Japón. La obra *Shin onnadaigaku*²¹², fue muy revolucionaria en la época ya que Fukuzawa rebatía punto por punto el tratado de la época Tokugawa, de carácter neoconfuciano y de autor desconocido, titulado *Onnadaigaku*, que era una especie de Bushido para la mujer y que trataba de las tremendas obligaciones y exigencias morales que debía reunir el prototipo de la mujer educada de la clase alta en la época, en donde se refleja la enorme discriminación que sufría la mujer samurai y la mujer japonesa en general.

5. 2. NITOBE INAZO: DIPLOMÁTICO Y PENSADOR CRISTIANO

Nitobe Inazo está considerado junto con Uchimura Kanzo, Nijima Jō y Hiromichi Kozaki²¹³, como una de las figuras más representativas del pensamiento cristiano en Japón durante la época Meiji y la primera mitad del S. XX. Nitobe nació en Morioka (1862-1933), y era de ascendencia samurai de alto rango, fue un eminente politólogo, jurista, investigador y profesor en varia

²¹¹ Kiyōka, 1988:174-223.

Nishikawa. 1993: 493-506.: UNESCO: International Bureau of Education

²¹² La Nueva Gran Enseñanza para mujeres. (Traducción de la autora).

²¹³ Gonzalez Vallés. 2000:532.

universidades japonesas. También fue diplomático -llegó a ser vicesecretario de la Sociedad de Naciones (1920-1926)-, y precursor de lo que sería la UNESCO.

Era cristiano cuáquero y estaba casado con una americana quáquera de Philadelphia-, y también vivió muy de cerca la Restauración Meiji. Como diplomático tuvo mucha influencia en las relaciones internacionales, ya que su mayor deseo era ayudar a que los japoneses fueran comprendidos en el exterior y llegó a acuñar una frase que resumía su idea: “I want to be a bridge over the Pacific line”. Hizo del diálogo entre las naciones el objetivo primordial de su carrera profesional y de su vida. Su labor de mediador entre los Estados Unidos y Japón fue muy relevante, y se intensificó a partir de 1930, cuando comenzaron a agravarse las relaciones entre los dos países. Era un pacifista convencido que siempre estuvo en contra de la intervención de Japón en ninguna guerra, pues pensaba que las guerras eran inútiles. Murió el 15 de octubre 1933 a la edad de 71 años en la ciudad de Victoria, durante el transcurso de una misión diplomática en Canadá.

Nitobe escribió una extensa obra en temas muy diversos: Relaciones Internacionales, Derecho, Filosofía comparada, Religiones Comparadas, Política Colonial, Ética, etc..., recogida en 24 volúmenes, -la cuarta parte está escrita en inglés-. Escribió también numerosos libros y artículos sobre Japón y las relaciones entre Oriente y Occidente, pero tal vez su obra más conocida a nivel internacional y la más traducida sea *Bushido. The Soul of Japan* (1899), originariamente escrita en inglés, en la que presenta su propia cultura a Occidente a través de una lengua extranjera.

Nitobe fue además uno de los primeros autores en señalar las dificultades de la traducción entre lenguas y culturas lejanas. En consecuencia, era partidario de “exotizar” las traducciones para resaltar su lejanía; tanto la lejanía en el tiempo, como la lejanía geográfica y cultural²¹⁴, manteniendo los *culturemas* en la lengua original pero transliterados a la grafía latina, y de otra parte, trataba de explicarlos detalladamente comparándolos con equivalentes culturales e instituciones de la cultura meta, para hacerlos más comprensibles a la comunidad de recepción. Consecuentemente, Nitobe explica su intención como traductor y mediador cultural en el prefacio a la primera edición de la mencionada obra sobre el Bushido: “All through the discourse I have tried to illustrate whatever points I made with parallel examples from European history and literature, believing that these will aid in bringing the subject nearer to the comprehension of foreign readers. (Preface: xiii)²¹⁵.”

²¹⁴ Las teorías del teólogo y pensador alemán de finales del s. XIX, Schleiermacher (1768-1834) sobre la necesidad de exotizar las traducciones, son adoptadas posteriormente por Venuti (1995).

²¹⁵ “A lo largo de todo el discurso he intentado ilustrar cada uno de los puntos que he tratado con ejemplos paralelos de la historia y de la literatura europea, en la creencia de que eso ayudaría a acercar el tema a la comprensión de los lectores extranjeros.” Traducción de la autora.

Y para terminar esta comunicación, citaremos algunos ejemplos extraídos de la obra, *Bushido. The Soul of Japan*, en donde Nitobe opina acerca de la traducción de los elementos culturales específicos de la cultura japonesa y también de otras culturas:

1-. IN: “The use of the original term, (bushido), is also advisable for this reason, that a teaching, circumscribed and unique, engendering a cast of mind and character so peculiar, so local, must wear the badge of its singularity on its face”²¹⁶(op. cit.: 4)

.2-. IN: “Then, some words have a national timbre so expressive of race characteristics, that the best of translations can do them but scant justice, not to say positive injustice and grievance” ²¹⁷(op. cit.: 5).

6. BIBLIOGRAFÍA

- CABEZAS, Antonio. *La literatura japonesa*: Hiperión, Barcelona, 1996.
- COCKERILL, Hiroko. 2006, *Style and Narrative in Translations. The Contribution of Futabatei Shimei*: St. Jerome, Manchester, 2006
- GONZÁLEZ VALLÉS, J. *Historia de la filosofía japonesa*: Tecnos. Madrid, 2000
- GORDON, Andrew. *A Modern History of Japan. From Tokugawa times to the present*: Oxford University Press, Oxford, 2003.
- HANE, Mikiso. *Premodern Japan. A Historical Survey*: Westview Press Inc. USA, 1991.
- Modern Japan. A historical survey*: Westviewpress, 3rd ed. USA, 2001.
- Breve Historia de Japón*. (Trad, Esther Gómez Parro): Alianza Editorial. Madrid, 2003
- HOWES, John F. *Nitobe Inazo: Japan's Bridge across the Pacific*: Westview press. S. Francisco/Oxford, 1993/1995
- HOWLAND, Douglas. *Translating the West. Language and Political Reason in 19th century Japan*: University of Hawaii Press. Honolulu, 2002.
- ITOH, Mayumi. *Globalization of Japan. Japanese Sakoku Mentality and US efforts to Open Japan*: Mac Millan. London, 2000.
- JANSEN. B, Marius. *The Making of Modern Japan*: The Backnap Press of Harvard University Press. London, 2000.
- JANSEN. B, Marius and ROZMAN, Gilbert. *Japan in Transition. from Tokugawa to Meiji*: Princeton University Press. New Jersey, 1986.

²¹⁶ “El uso el término original (bushido), es recomendable también por la razón siguiente , que una enseñanza circunscrita y única, que engendra un tipo de mentalidad y de carácter tan peculiar y local, debe llevar el signo de la singularidad en su rostro”. Traducción de la autora.

²¹⁷ Además, algunas palabras tienen un timbre nacional, tan expresivo de las características de la raza, que la mejor de las traducciones no puede hacerles sino un flaco favor, por no decir injusticia y agravio. Traducción de la autora.

- KEENE, Donald. *Appreciations of Japanese Culture*. Kodansha International. Tokyo, 1971.
- KIYOOKA, Eiichi. *Fukuzawa Yukichi on Japanese women*, Tokyo: University of Tokyo Press, 1988, pp. 174-223.
- LANZACO SALAFRANCA, Federico. *Introducción a la Cultura Japonesa. Pensamiento y Religión*: Universidad de Valladolid. Servicio de Publicaciones e intercambio cultural. Caja Duero. Valladolid, 2001.
- *Los valores estéticos de la cultura clásica japonesa*: Verbum. Madrid, 2003.
- MORI, Ōgai. *En Construcción*. (Prólogo de Amalia Sato): Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, 2003.
- *Vita Sexualis*.. (Trad, Fernando Rodríguez Izquierdo): Trotta. Madrid, 2001.
- NATSUME SŌSEKI, *Soy un gato: Selección de episodios*. (Trad, Montse Watkins): Luna Books. Tokyo, 1996.
- *Botchan. Chiquillo*. (Trad, Fernando Rodríguez Izquierdo):Luna Books. Tokyo, 1997.
- *Kokoro* (Trad, introducción y notas de : Gredos, Madrid, 2003.Carlos Rubio)
- NISHIKAWA, S. "Fukuzawa Yukichi". Prospect: the quarterly review of comparative education. no 3/4 Vol
- NITTOBE, Inazo. *Bushido, The Soul of Japan*. Tuttle Publishing .Boston, Massachusset, 2001.
- NUKARIYA, Kaiten. *The Religion of the Samurai: a study of Zen philosophy and discipline in China and Japan*: Rowman and Littlefield. London /N.J. 1973.
- REVON, Michael. *Antología de la Literatura japonesa* (trad: Mercé Comés). Colecc. Biblioteca Universal: Círculo de Lectores, Barcelona, 2000.
- REISCHAUER, Edwin. O. *The Japanese*: Charles E. Tuttle Co.24th printing. Tokyo, 1981. SHIROKAUER, C. *A Brief History of Japanese Civilization*: Wadsworth. Thomson Learning, Canadá, 1993.
- VARLEY, Paul. *Japanese Culture*: Hawai University Press, 3rd ed. Honolulu, 1984.

CAPÍTULO 15. TRADUCIR LA TERMINOLOGÍA BUDISTA: ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y PRÁCTICAS

Nicole Martínez Melis

Universitat Autònoma de Barcelona

El interés creciente hacia el budismo a lo largo de las últimas décadas se plasma en un aumento notable de traducciones en lenguas occidentales de textos relacionados con esta corriente de pensamiento²¹⁸. Este interés va más allá del campo puramente científico-académico, como Henri Arvon (1996: 120) lo apuntaba ya en 1951. En efecto, a partir de los años sesenta, el budismo en Occidente deja de ser un tema sólo reservado a unos cuantos eruditos para convertirse en un camino espiritual. Este fenómeno que se desarrolla en varios países (entre los cuales destacan Francia²¹⁹, Reino-Unido, Alemania, Italia, Estados Unidos, Australia y España) da lugar a un volumen creciente de publicaciones y plantea el problema de la traducción, en particular la traducción de la terminología.

Interesado por este objeto de estudio complejo que pone de manifiesto, una vez más, el carácter interdisciplinario de la traductología, el grupo de investigación Marpa, del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad Autònoma de Barcelona presenta, en este artículo, algunas consideraciones derivadas del estudio que en la actualidad lleva a cabo sobre la traducción al castellano y al catalán de la terminología del budismo de tradición tibetana.

DELIMITACIÓN DEL CAMPO DE ESTUDIO

Para delimitar nuestro campo de estudio debemos presentar en primer lugar los ámbitos desde los cuales se estudia el budismo y que, a nuestro parecer, son dos: el estudio desde la perspectiva académica y el estudio desde la perspectiva privada.

Tradicionalmente, el estudio del budismo se ha realizado, en mayor medida, desde la perspectiva académica, pero tal como se ha dicho

²¹⁸ Sobre las diferentes traducciones en lenguas occidentales de un tratado budista del siglo VIII, ver Martínez Melis N. (2005) “*The Bodhicaryāvatāra translated into western languages*” en *Interculturality and translation: less-translated languages*. (p. 207-224). Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins.

²¹⁹ Según Dennis Gira (2000: 17), gran especialista en el tema y co-director del Institut de Science et de théologie des religions (Paris) del Institut Catholique de Paris, el budismo es hoy la cuarta religión en Francia, tanto de tradición tibetana, japonesa, vietnamita, camboyana, china, tailandesa, etc....; sólo para el budismo tibetano existen unos 130 centros de enseñanzas.

anteriormente, las publicaciones más recientes apuntan a que el budismo se está implantando en Occidente (Midal, 2006; Gira, 1989) y por consiguiente se está estudiando fuera de los centros universitarios. Esta situación nos lleva a un acercamiento diferente a la hora de considerar la traducción del budismo, ya que aparecen dos ámbitos de estudio.

Desde la perspectiva académica, el budismo se estudia en diversos contextos y con diferentes objetivos. Suele ser una asignatura o un tema de estudio en disciplinas como lenguas y culturas orientales, estudios religiosos, filosofía, antropología e historia del arte. Al contrario que en España, donde no existe tradición de estudios de lengua y cultura del área de Asia oriental, en muchos países occidentales como Alemania, Australia, Estados-Unidos, Francia, Italia, Reino-Unido, etc., se observa una actividad docente e investigadora sobre el budismo en centros y departamentos universitarios de lenguas y civilizaciones orientales, de estudios orientales, de estudios asiáticos, etc. Por otra parte, el budismo se estudia también en el campo especializado de los estudios religiosos, concretamente en centros y departamentos de ciencia de las religiones, estudios culturales e históricos de las religiones, religión comparada, etc. Dado que se considera el budismo tanto una religión como una filosofía, éste figura en planes de estudios de facultades de filosofía o departamentos donde se imparten asignaturas sobre filosofía de la India, filosofía oriental, o directamente sobre budismo. Una tercera disciplina desde la cual se puede estudiar el budismo es la historia del arte, en la que se considera como un aspecto del arte asiático o como un campo artístico específico. Por último, también se puede estudiar el budismo desde un enfoque antropológico.

El estudio desde la perspectiva privada o particular, es decir, el estudio del budismo fuera de los centros académicos, según nuestro punto de vista, corresponde a dos tipos de motivación. Un primer caso serían aquellos que estudian el budismo por mera curiosidad intelectual, motivados por el deseo de descubrir, conocer o acercarse a otras corrientes de pensamiento; se trata de un deseo de enriquecimiento personal en el sentido de desarrollar un saber enciclopédico. Un segundo caso, sería el de aquellos que estudian el budismo para profundizar en el conocimiento de una doctrina filosófica y religiosa a la cual se adhieren, y de este modo el estudio forma parte de un camino espiritual. En el primer caso, se estudia el budismo con el objetivo de ampliar conocimientos sobre aspectos culturales, a través de la lectura o utilizando toda clase de documentación audiovisual o multimedia, y este tipo de estudio no implica que el lector se adhiera a los presupuestos filosófico-religiosos sobre los cuales se está interesando. Al contrario de esta situación, en el segundo caso se estudia el budismo como una tradición viva, es decir que no se pretende adquirir conocimientos enciclopédicos sino seguir las huellas de Buda. Para emprender lo que consideran un camino de liberación, estudian a través de enseñanzas orales que siguen en centros budistas, o bien en actos organizados

con este objetivo, y utilizan de dos tipos de documentación: la comercial (publicada por editoriales generales o especializadas) y la elaborada en los centros de estudio budista.

LA TRADUCCIÓN EN LAS DOS ÁMBITOS DE ESTUDIO DEL BUDISMO

El estudio del budismo en los diversos contextos que acabamos de enumerar se fundamenta en una amplia gama de textos que plantean problemas de traducción de diversa índole, entre los cuales destacan los diferentes enfoques a la hora de traducir la terminología budista, que se explican justamente por las finalidades tan diferentes que tienen los textos traducidos según vayan dirigidos a cada uno de estos públicos.

Por esta razón nos propusimos elaborar una propuesta clasificatoria de la traducción del budismo en estos dos ámbitos contemplando el área, la finalidad y el receptor de la traducción, el traductor, los métodos, las modalidades y las clases de traducción²²⁰, la lengua a partir de la cual se traduce (lengua oriental, clásica o moderna, y lengua occidental) y el peso que se otorga a la lengua original real (lengua oriental clásica). Esta propuesta debe considerarse provisional en la medida en que sirve de primer esbozo de un instrumento de ayuda a la reflexión sobre este complejo campo de investigación.

El cuadro que presentamos más adelante refleja que cada una de las dos perspectivas a partir de las cuales se estudia el budismo se puede dividir a su vez en dos áreas de traducción. Estas cuatro áreas de traducción son evidentemente abstractas y artificiales, es decir que en la práctica no son compartimentos estancos; sin embargo, consideramos pertinente tratarlos por separado ya que esto nos permite apreciar toda la riqueza del enfoque traductológico en este campo.

LA PERSPECTIVA ACADÉMICA EN EL ESTUDIO DEL BUDISMO

Desde la perspectiva académica de estudio del budismo se pueden distinguir dos áreas de traducción. Por una parte, la traducción en el área de los estudios en lenguas orientales y por otra parte, la traducción en el área de los estudios en filosofía, religión, antropología y arte.

²²⁰ Siguiendo las definiciones propuestas por Hurtado Albir (2001) para métodos, modalidades y clases de traducción.

Desde la perspectiva del estudio de las lenguas orientales, la traducción tiene como finalidad enseñar y profundizar en el conocimiento de una determinada lengua/cultura en la cual el budismo tiene un lugar privilegiado. El receptor de este tipo de traducción suele ser un especialista en el tema (profesor, investigador) o alguien que quiere especializarse en el tema (estudiante), aunque también pueden ser los propios traductores, ya que en muchas ocasiones los docentes, investigadores e incluso estudiantes de tercer ciclo son los autores de las traducciones. La lengua original de la traducción es una lengua oriental clásica, se trata de una traducción directa (de la lengua extranjera a la lengua materna) y siempre es una traducción escrita. En cuanto al método, estas traducciones eruditas, anotadas y críticas siguen el método filológico que implica la introducción de diferentes tipos de comentarios (filológicos, históricos, doctrinarios, etc.), incluyen a menudo el texto original, glosarios, índices de palabras clave y en algunas ocasiones incluso la edición corre a cargo del mismo traductor. El peso otorgado a la lengua original es muy elevado, hasta el punto de que el traductor incluye paréntesis para indicar que ha añadido elementos morfológicos y sintácticos en la lengua de llegada para hacer legible el texto. Utiliza también el paréntesis para ofrecer la transliteración académica de la terminología clave traducida y la letra cursiva para marcar los términos que no se traducen y de los que se ofrece la transliteración académica.

La traducción en el área de los estudios de filosofía, religión, antropología y arte, en los cuales el budismo representa un tema entre muchos otros, tiene como finalidad poder estudiar una corriente de pensamiento para conocer, entender y comparar aspectos culturales. La diferencia esencial con los estudios en lenguas orientales, desde el punto de vista que nos ocupa, es que en este ámbito la lengua original oriental clásica no tiene tanto peso, aunque algunos académicos de este campo son también estudiosos de una o varias de las lenguas orientales en juego. Las traducciones que se utilizan han sido realizadas por académicos del área de las lenguas orientales, y en algunos casos por académicos de esta segunda área (filosofía, religión, antropología y arte); en este caso, la particularidad es que la lengua original no es exclusivamente una lengua oriental clásica sino, en ocasiones, una lengua occidental. Este puede ser el caso cuando se traduce uno de los numerosos trabajos escritos originalmente por occidentales en su lengua materna sobre el tema o bien cuando se trata de un texto clásico ya traducido a una lengua occidental. Si de una manera general se puede decir que se otorga a la lengua original real (clásica oriental) un peso relativo, en el caso de la terminología el tratamiento es comparable en muchos casos al tratamiento que se le da en el área de los estudios orientales. El método traductor utilizado varía entre el método filológico (ver supra) y el método literal, que consiste en reconstruir los elementos lingüísticos del texto original.

LA PERSPECTIVA PRIVADA EN EL ESTUDIO DEL BUDISMO

Desde la perspectiva privada de estudio del budismo se pueden distinguir también dos áreas de traducción, por un lado la divulgación editorial filosófica y religiosa y por otro lado la práctica de la doctrina budista. Entendemos por área de divulgación editorial las traducciones que se publican tanto fuera del contexto académico como fuera del contexto de la práctica de la doctrina budista, es decir que no son el resultado de una situación académica de docencia e investigación, ni de una necesidad o una voluntad expresada en el marco de la práctica. Se trata de traducciones de varios tipos, desde la traducción de un texto budista clásico a partir de la lengua original real hasta la traducción para una enciclopedia no especializada de un artículo sobre el budismo redactado en una lengua occidental. Los traductores pueden ser académicos o traductores profesionales²²¹, especialistas o no en el tema. El peso de la lengua original real puede ser relativo o nulo dependiendo del tipo de publicación, del texto, de la lengua a partir de la cual se traduce y del objetivo explícito o implícito de la traducción. En cuanto al método traductor seguido, aparte de los métodos filológico y literal mencionados en el ámbito anterior, se usa en éste ámbito el método interpretativo-comunicativo, cuyo objetivo principal es mantener la misma función y género del original para producir el mismo efecto en el destinatario, y el método libre, que implica diferentes grados de alejamiento del texto original en las dimensiones semiótica y/o comunicativa.

En el área de la práctica de la doctrina budista, en el cual se traduce a partir de textos originales y de traducciones, se encuentra una gran variedad de traductores cuyo denominador común es que son budistas. Pueden ser académicos especialistas o no en el tema, traductores profesionales y no profesionales, laicos y monjes, reconocidos estudiosos del tema, grupos de traducción, etc. La lengua original por excelencia es una lengua oriental, ya sea clásica (sánscrito, tibetano, etc.) en el caso de los textos clásicos, o moderna en el caso de las enseñanzas. Una característica de ésta área es que la lengua inglesa funciona como lengua original de un modo notable en la tradición tibetana. Por una parte, el inglés es verdaderamente una lengua original en el caso de los textos que recogen enseñanzas actuales impartidas directamente en este idioma por maestros y por otra parte, las publicaciones relacionadas con el budismo en lengua inglesa, ya sean traducciones de textos redactados en lenguas orientales o bien textos originales sobre el tema, representan un volumen mayor que en cualquier otra lengua occidental, lo que la convierte en una de las lenguas a partir de la cual más se traduce. El método traductor, como en el caso del área

²²¹ Traductor profesional debe entenderse aquí como persona cuya actividad principal remunerada es la traducción.

de divulgación editorial, oscila entre el método filológico, el literal, el interpretativo-comunicativo y el libre. En cuanto al peso que se otorga a la lengua original real (una lengua clásica oriental), dependiendo de la situación de traducción, puede ser muy elevado, como en el caso del área de estudios orientales, relativo, como en los demás estudios académicos, o nulo, como en algunas ocasiones en el área de divulgación editorial. Finalmente, en el área de la práctica de la doctrina budista existen dos aspectos que no se encuentran en las demás áreas y que se manifiestan en las modalidades de traducción y en la clase de traducción. Hemos visto anteriormente que en las otras áreas de estudio la modalidad de traducción es siempre escrita, se traducen textos. En este aspecto, la particularidad del ámbito de la práctica de la doctrina budista reside en el hecho de que la traducción es también oral y puede ser simultánea, consecutiva o a la vista; por otra parte, la traducción escrita a veces corresponde a la transcripción de enseñanzas orales. Lo mismo ocurre con la clase de traducción que suele ser traducción directa (de la lengua extranjera a la lengua materna del traductor) en los demás casos vistos anteriormente, y que en este caso no sólo es directa sino también a veces inversa (el traductor traduce de su lengua materna a una lengua extranjera, incluso de una lengua extranjera a otra lengua extranjera), como ocurre por ejemplo en las traducciones de enseñanzas orales.

A modo de resumen, presentamos a continuación el cuadro que recoge la propuesta de categorización de la traducción en los ámbitos de estudio del budismo que acabamos de explicar.

	<i>ámbitos de estudio</i>			
	<i>perspectiva académica</i>		<i>perspectiva privada</i>	
<i>área de traducción</i>	estudios en lenguas orientales	estudios en filosofía, religión, arte antropología	divulgación editorial filosófica y religiosa	práctica de la doctrina budista
<i>finalidad de la traducción</i>	estudiar una lengua/cultura	conocer, entender, comparar, aspectos culturales	divulgar una cultura, aspectos culturales	transmitir una tradición espiritual, inspirar
<i>receptor de la traducción</i>	especialistas	especialistas	cualquier público	practicantes
<i>traductores</i>	académicos	académicos	académicos, profesionales	académicos, no profesionales, grupos de

				traducción,
<i>métodos de traducción</i>	filológico	filológico literal	filológico, literal, interpretativo-comunicativo, libre	filológico, literal, interpretativo-comunicativo, libre
<i>modalidades de traducción</i>	escrita	escrita	escrita	escrita oral (simultánea, consecutiva, a la vista)
<i>clases de traducción</i>	directa	directa	directa	directa, inversa
<i>lengua a partir de la cual se traduce</i>	oriental clásica	oriental clásica, occidental	oriental moderna, occidental	oriental clásica, oriental moderna, occidental
<i>peso que se otorga la LO real</i>	muy elevado	relativo	relativo, nulo	muy elevado, relativo, nulo

CONCLUSIONES

Si bien puede parecer que para abordar la traducción de la terminología budista basta con elaborar un glosario o comparar textos originales con sus traducciones, el grupo Marpa ha llegado a la conclusión de que esta metodología no es suficiente para explicar el fenómeno de la traducción en esta disciplina, ya que la variedad de ámbitos de estudio del budismo, junto con la gran diferencia de enfoque o método traductor utilizado por los traductores, según la finalidad perseguida por el texto traducido, hace que se encuentren diferentes traducciones de un mismo término y no es de recibo considerar que existe una “buena” o “mala” traducción sin tener en cuenta todo el contexto circundante. Por consiguiente, hemos hecho un intento de categorización que tiene por objeto sistematizar el estudio de la traducción de la terminología budista como elemento previo indispensable para el análisis posterior. Esta clasificación nos permite enmarcar mejor nuestro campo de interés investigador, ya que el grupo Marpa centra el trabajo terminológico en el ámbito de la práctica de la doctrina budista por ser un ámbito relativamente nuevo, que ha sido poco analizado bajo el prisma de la traducción (Doboom

Tulku (ed), 1995; Bédard, 1995; Martínez Melis, 2005; Foiera, 2005; Crosby, 2005; Grupo Marpa, 2006).

Estas consideraciones teóricas y prácticas nos ayudarán a avanzar en la investigación que el grupo desarrolla a través de la elaboración de una base de datos multilingüe (que incluye el vaciado y acotación de términos especializados en este campo), el estudio comparativo de traducciones en lenguas occidentales y el estado de la cuestión de los estudios occidentales relacionados con la traducción de los textos del budismo.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, O. (1997): “La expresión de lo Absoluto en las diferentes culturas budistas: literatura o experiencia?”, M. Barcardí (ed.), *Actes del II Congrès Internacional sobre Traducció*. Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

ARVON, H. (1996): *Le bouddhisme*. Paris, Presses Universitaires de France (1ª edición 1951).

BÉDARD, S. (1995): “Cette sagesse qui bouscule” *Meta, Journal des traducteurs*, XL, 4 (564-578).

CROSBY, K. (2005) “What Does Not Get Translated in Buddhist Studies and the Impact on Teaching”, L. Long (ed.) *Translation and Religion : Holy Untranslatable*. Clevedon, Multilingual Matters (41-53).

DOBOOM TULKU (ed) (1995): *Buddhist Translation. Problems and Perspectives*. New Delhi, Manohar.

FOIERA, M. (2005): “When East meets West via Translation: The Language of Soka Gakkai in Italy”, L. Long (ed.) *Translation and Religion : Holy Untranslatable*. Clevedon, Multilingual Matters (173-187).

GIRA, D. (2000): *Le Bouddhisme à l’usage de mes filles*. Paris, Editions du Seuil.

GIRA, D. (1989): *Comprendre le bouddhisme*. Paris, Bayard Éditions/Centurion.

GRUPO MARPA (2006): “Traduction, sens et vérité, dans la tradition bouddhiste tibétaine”, *Le sens en traduction*. Paris, Minard. Lettres Modernes (en prensa)

HURTADO ALBIR, A. (2001): *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*. Madrid, Cátedra.

MARTÍNEZ MELIS, N. (2005): “The Bodhicaryāvatāra translated into western languages”, A. Branchadell et al. (eds.), *Less Translated Languages*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins. (207-224)

MIDAL, F. (2006): *Quel bouddhisme pour l’Occident?* Paris, Éditions du Seuil.

PARTE II

HISTORIA, ARTE Y PENSAMIENTO

Sección I

Historia

CAPÍTULO 16. DESARROLLO Y PÉRDIDA: DIFERENCIAS
CULTURALES Y SOCIALES DESDE EL JAPÓN DE PREGUERRA
HASTA LA ACTUALIDAD

Daniel Rubio Pérez

Universidad de Sevilla

Con la colaboración de José María Cabeza Laínez

En el Japón del siglo XIX, los hombres que al grito de “*Sonnô Jôï*” 尊皇攘夷 exigían la restauración del emperador y la expulsión de los bárbaros sospechaban ya que la llegada de las potencias de Occidente²²² haría temblar los sólidos pilares de la sociedad japonesa. De hecho, el proceso de renovación social y cultural que se inició en la era Meiji 明治(1868-1912) sería la antesala de un cambio de rumbo en los valores de la mentalidad nipona. El principal esfuerzo de Japón por modernizarse fue realizado con el fin de conseguir un puesto relevante entre las más destacadas potencias mundiales de la época. Y eso, hasta bien entrado el siglo XX, significaba mantener un país industrializado y económicamente fuerte, y un ejército poderoso. Y para ello era necesaria la conquista de algunas colonias. Como rezaba el lema de la época: *Fukoku Kyôhei* 富国强兵 (País rico, ejército fuerte).²²³

La “occidentalización” inauguró muchos cambios en la idiosincrasia del pueblo japonés, y también sacó a relucir costumbres y formas de pensar arraigadas desde antiguo. Numerosos viajeros en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, como Lafcadio Hearn o Pierre Loti (Julien Viaud), dejaron constancia en sus obras del “peculiar” carácter de la sociedad japonesa de aquella época, augurando al mismo tiempo que la “conversión a Occidente” de Japón demolería muchos aspectos de una cultura que desde los inicios del siglo XVII se había mantenido relativamente intacta. Estos observadores, asombrados por la transición en ciernes del país, promovieron un retrato apresurado de las costumbres de aquella época; retrato que hoy día aún resulta válido para comprender el proceso de cambio producido en el modo de actuar de una sociedad tan ajena al pensamiento occidental como es la japonesa. Según Pierre Loti afirmó: <<Entre Japón y nosotros, las diferencias de los orígenes primitivos abren un inmenso abismo>>.

Si bien es cierto que no todas las apreciaciones de estos viajeros deben ser tomadas al pie de la letra, conviene destacar que un observador ajeno a la cultura que observa, puede ofrecernos valoraciones directas y más cercanas a la

²²² A excepción de los holandeses, que habían permanecido desde antaño en la isla de Dejima 出島, en Nagasaki. Japón también había recibido la visita de los españoles y los portugueses en los siglos XVI y XVII.

²²³ Los caracteres de *Sonnô Jôï* y de *Fukoku Kyôhei* aparecen escritos en su forma antigua (*Kyûjitai*). Actualmente se escribirían 尊王攘夷 y 富国强兵 respectivamente, siendo igual su lectura.

realidad que las de una persona perteneciente a la cultura observada. En este sentido, los estudios sobre una cultura son como el retrato de un pintor, en la mayoría de las ocasiones todos lo encuentran acertado a excepción de la persona retratada. Un ejemplo de ello fue el libro *El crisantemo y la espada* de la norteamericana Ruth Benedict, como veremos más adelante.

El impacto de Occidente adquirió especial fuerza durante los años veinte del siglo pasado, era Taishô大正 (1912-1925), y elevó al éxito a una cantidad considerable de pensadores y escritores. Durante este periodo Japón vivió un proceso democratizador sin parangón. Aparecieron movimientos de carácter socialista y comunista, y hasta pragmáticos. Se crearon sindicatos, y florecieron numerosos movimientos estudiantiles. Surgió una “nueva especie” de ciudadanos acordes con la modernización de las urbes, conocidos como *Moga* (chica moderna) y *Mobo* (chico moderno)²²⁴. Éstos cultivaron el gusto por el Jazz, las ropas de estilo occidental y el refinamiento de corte europeo. Entre esta incipiente clase urbana brotaron diversas corrientes culturales y círculos literarios, como la Escuela del Abedul Blanco (1910), que tuvo entre sus máximos exponentes al filósofo Takeo Arishima; o como la revista literaria *Shin Shichô* 新思潮 (*Tendencias del nuevo pensamiento*), nacida bajo la influencia del escritor Natsume Sôseki, y en cuyas filas militó el afamado Ryûnosuke Akutagawa. Del interés que despertó en los nuevos pensadores de la era Meiji el liberalismo inglés y francés, se pasó a un entusiasmo por el idealismo alemán y el pragmatismo norteamericano. El filósofo Kitaro Nishida (1870-1945), que supo aunar el pensamiento hegeliano y neokantiano con el budismo Zen, llegó a definir la realidad como <<el lugar de la nada>>, donde <<se percibe la forma de la informidad y el sonido de la insonoridad>>.

A pesar de todo, durante esta época el furor urbano por lo occidental ofreció estampas paradójicas al mezclarse, en muchas ocasiones, con la fuerte impronta de la tradición. De hecho, esta extraña y aparentemente feliz edad ha sido también denominada como “*Ero, Guro, Nansensu*”, lo que viene a significar “*erótico, grotesco y sin sentido*”.

Un personaje clave en el cambio de rumbo de la nación japonesa es sin duda el embajador Tomomi Iwakura, que defenderá la restauración del poder en el emperador, y se opondrá al aislamiento impuesto por los Tokugawa. Será también uno de los padres del Japón constitucional de la era Meiji, y, como veremos a continuación, el impulsor fundamental del pensamiento occidental en el archipiélago.

En 1871 el gobierno Meiji envía a Estados Unidos y a Europa una delegación bajo la dirección de Iwakura en calidad de embajador extraordinario y plenipotenciario. Esta delegación, conocida como la “misión diplomática Iwakura”, pretendía hacer un recorrido por aquellas naciones que mantenían

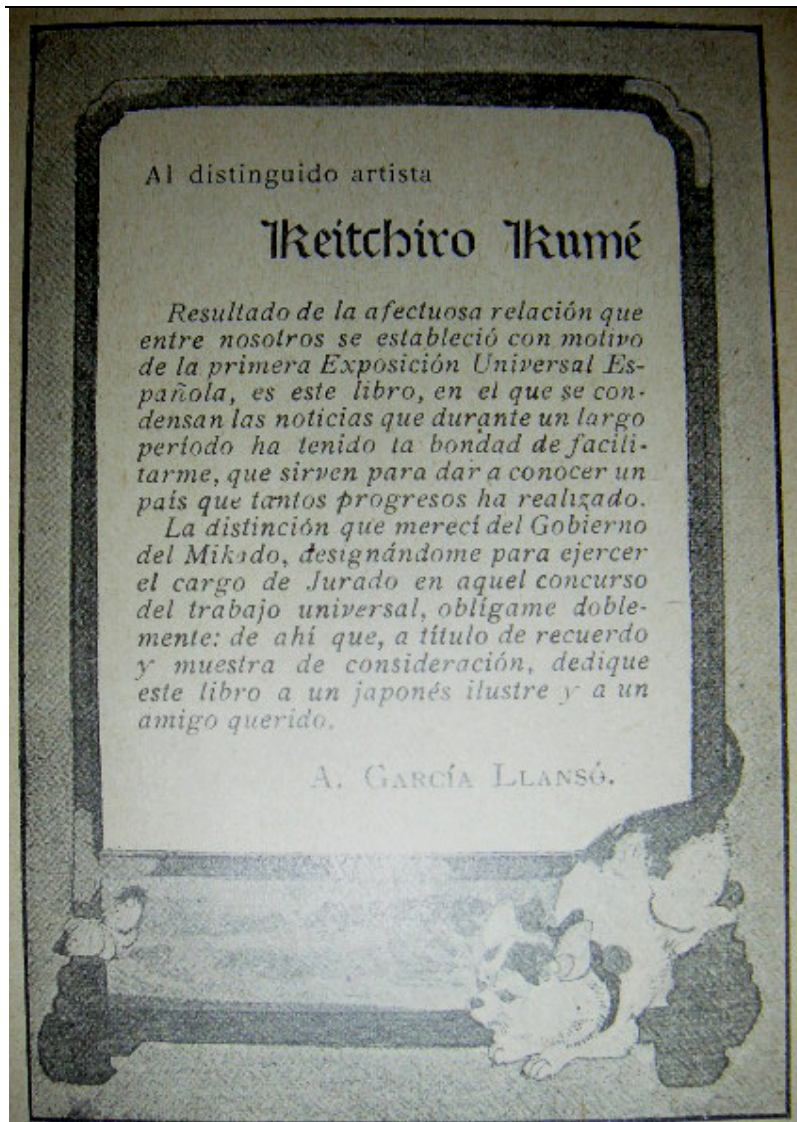
²²⁴ De モダンガール(modern girl) yモダンボーイ(modern boy).

relaciones diplomáticas con Japón con el objetivo de investigar aspectos de su política, su economía e industria, su sociedad y sus artes. Con esto también deseaban forzar la posterior revisión de los tratados firmados con estas potencias.

La misión Iwakura parte de Yokohama el 21 de Diciembre de 1871, y vuelve un año y diez meses más tarde, habiendo recopilado gran cantidad de información que se encuentra recogida en cinco volúmenes escritos por el cronista de la misión, Kunitake Kume 久米 邦武, bajo el título de *Bei O Kairan Jikki* 米を回覧実記. Esta delegación visitará en total 12 países: Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda, Alemania, Rusia, Dinamarca, Suecia, Italia, Austria y Suiza.

La misión no pasará, no obstante, por España y Portugal, aludiendo como excusa la falta de tiempo. En realidad, este podría haber sido un pretexto para esquivar una visita a dos países con los que, históricamente, Japón no mantenía una relación de amistad. Conviene tener presente que en los siglos XVI y XVII religiosos de los reinos de España y Portugal se instalaron en el archipiélago, según algunos autores con intención de colonizar paulatinamente todo el océano Pacífico. En 1613, ante el deterioro de las relaciones de la iglesia con el Shogún, Ieyasu Tokugawa firmaría un Edicto que ordenaba la expulsión de todos los misioneros de Japón. A este edicto siguió el martirio de muchos religiosos, como el ocurrido en el episodio de los 26 mártires de Nagasaki. El comercio con Japón continuó, pero de manera indirecta a través de los holandeses instalados en Dejima.

No obstante, el hijo del cronista de la misión Iwakura, Keitaro Kume, establecería contacto posteriormente con España. Keiichiro Kume 久米 桂一郎, notable artista de las eras Meiji y Shôwa, estará presente en la primera Exposición Universal Española de 1888, entablando amistad con Antonio García Llansó, y facilitándole información para la obra de divulgación *Dai Nipón*.



Texto preliminar de la obra Dai Nipón en el que A. García Llansó expresa su agradecimiento al pintor Keiichiro Kume

Otro de los miembros de esta misión diplomática fue Hirobumi Itô. Éste se convertirá en admirador de Bismarck y de su política, llegando a imitar, incluso, muchos de los gestos del canciller. Tanto Iwakura como Itô verán la necesidad de otorgar a Japón una constitución.

Hirobumi Itô pasará dieciocho meses en Europa, estudiando las distintas cartas magnas para redactar, finalmente, la constitución de corte prusiano que se alzará en 1889. Durante las misiones a occidente, sentirían cierto desorden en la democracia

estadounidense, lo que les haría optar por un gobierno más cercano a las ideas de Bismarck. La constitución de 1889, por lo tanto, daba poder al emperador, aunque permitía elecciones al Parlamento (en Japón llamado la Dieta) bajo un sufragio bastante restringido. Impregnada del “estilo occidental”, esta carta magna estaba dirigida a las potencias occidentales, con las cuales Japón quería equipararse, para acabar, entre otras cosas, con los tratados desiguales.

El interés por occidente fue un arma de doble filo. Si bien por una parte resultó fundamental para la modernización y apertura al exterior de Japón, también resultó ser una suerte de germen que estimularía las ideas expansionistas, reforzadas además por la victoria en la guerra Ruso-Japonesa en 1905. André Bellesort ya apuntaba, al comienzo de su obra *La Sociedad*

*Japonesa*²²⁵, lo siguiente: << Un médico alemán instalado hace veinte años en Tokyo tenía costumbre de decir: “Cuando un japonés bebe una copita de *Chartreuse*, presenta todos los síntomas de la escarlatina.” Figúrese el lector a ese mismo hombre después de tragarse el *Contrato Social*, la historia de la revolución francesa y las teorías igualitarias o individualistas que Europa le envía... La verdad es que no sospechaba yo que hubiese tanto veneno en nuestros licores familiares.>>

No obstante, aunque en política, industria y economía Japón estuviese cambiando, no eran pocos los ideólogos y políticos que afirmaban que esto no cambiaría en absoluto el “espíritu japonés”, y que, aunque de corte occidental, la esencia de la nación seguía latente en cada manifestación popular.

A pesar de todo, la “occidentalización” también trajo consigo una comprensible desvalorización de la cultura y el arte japonés. Un ejemplo incuestionable de ello lo encontramos en la vida de Ernest Fenollosa, cuya labor sobre el estudio de Oriente salvó al arte tradicional japonés de la



Hirobumi Itô

febril destrucción que se estaba llevando a cabo²²⁶. El afán del gobierno japonés por modernizarse y situarse a la altura de las naciones occidentales devoraba con avidez las raíces del pensamiento y las costumbres del país. <<Es desigual, heterogéneo, inverosímil este Japón con su inmovilidad de quince o veinte siglos, y de pronto, su afán por las cosas modernas que le ha acometido como un vértigo>>, afirmaba Loti en su obra *Japoneries d'Automne*²²⁷.

Al mismo tiempo que los nuevos “ciudadanos” se impregnaban en el estilo de Occidente, practicaban el desdén por el mundo rural, llegando a calificar a los campesinos como seres inferiores. Entre la gente del campo, igualmente, germinó el descontento y el odio por la nueva clase urbana. En 1926 un agricultor llamado Teisuke Shibuya escribió a propósito de la capital:

²²⁵ Bellesort, André: *La Sociedad Japonesa*. Traducida al castellano por F. Sarmiento, publicada por Montaner y Simón, Editores de Barcelona en el año 1905.

²²⁶ Esta historia se puede conocer gracias al excepcional trabajo del investigador José María Cabeza Láinez, titulado *Ernest Francisco Fenollosa and the quest for Japan: findings of a life devoted to the Science of Art*.

²²⁷ Traducida por Vicente Díez de Tejada y editada en España en 1921 como *El Japón* por Editorial Cervantes de Barcelona.

<<Ah, Tokio, eres una máquina de matar que chupa la sangre de los campesinos en nombre de la civilización urbana y capitalista>>²²⁸.

Como es lógico, por otra parte, muchos pensadores de la época comprendieron que la llegada de las potencias occidentales podría amenazar unos valores que habían permanecido intactos durante largo tiempo. Así lo percibía el literato Junichiro Tanizaki, en su magnífico ensayo *El elogio de la sombra* (*Inei Raisan* 陰翳礼賛, 1933): <<Japón está irreversiblemente encauzado en las vías de la cultura occidental, tanto que no le queda sino avanzar valientemente dejando caer a aquellos que, como los viejos, son incapaces de seguir adelante. No obstante, como nuestra piel no cambiará de color, tendremos que resignarnos a soportar eternamente unos inconvenientes que sólo padecemos nosotros>>²²⁹. El mismo autor analizaría la confrontación entre las nuevas tendencias venidas de Occidente y su unión con la cultura japonesa en la novela *Hay quien prefiere las ortigas*.

La confrontación y el descontento entre mundo rural y mundo urbano, unidos a la progresiva militarización de la sociedad y al auge de los nacionalismos, terminaría con la veloz “occidentalización” de la sociedad japonesa de una manera relativamente brusca. Mientras las nuevas clases disfrutaban, el nacionalismo comenzaba a captar adeptos, y a resquebrajar los cimientos de un gobierno que a duras penas podía mantener sus ideales liberales. Las crisis económicas y humanas, como los Disturbios del Arroz de 1918 o el Gran terremoto de Kantô de 1923 daban empuje a las pretensiones de la extrema derecha.

En 1921 el príncipe heredero Hirohito aceptaba la regencia del imperio al empeorar la salud de su padre Yoshihito (el emperador Taishô), mentalmente impedido para ejercer el poder. En 1925, año de su muerte, los nacionalistas consiguieron que se aprobara la Ley de Conservación de la Paz, la cual otorgó poder a una división especial de la policía para realizar una dura represión contra todas aquellas personas que manifestaran pensamientos o tendencias políticas “peligrosas”. Comenzaba la era Shôwa 昭和(1926-1989), y la depresión de 1929 empeoraría la situación económica de Japón. En las zonas más afectadas por la crisis las asociaciones patrióticas y los grupos militaristas cobraron mucha fuerza. El ultranacionalismo había conseguido reducir drásticamente el pensamiento liberal, y el país se adentraba cada vez más rápido en lo que hoy los japoneses han llamado *Kurai tanima* 暗い谷間 (valle oscuro). Muchos japoneses reclamarían un “retorno al pasado”, exaltando las viejas costumbres. El proceso de cambio se frenaría en el campo social y espiritual del pueblo japonés, y sólo sería retomado tras la derrota en la Guerra del Pacífico.

²²⁸ Hane, Mikiso: *Breve historia de Japón*.

²²⁹ Tanizaki, Junichiro: *El elogio de la sombra*. Editorial Siruela. 2003.

Fue esta contienda, y los desastres derivados de la misma, la que marcó una línea divisoria entre la sociedad de preguerra y la actual.

EL ARTE DE LA ADAPTACIÓN

La capacidad de adaptación ha sido notable durante el transcurso histórico de Japón. Un ejemplo capital es la adopción de los caracteres chinos, que en Japón se llamaron Kanji (en chino Hanzi o letras de Han), ocurrida posiblemente mucho antes del 538, año en el que según la explicación oficial el rey de Paekche (Corea) envía al rey de Yamato 大和²³⁰ (倭) unas imágenes budistas acompañadas de los sutras²³¹. A medida que se comprendía el significado de estos caracteres, se les daba una traducción a palabras japonesas, adscribiéndoles una lectura propia, al mismo tiempo que se aprendía la pronunciación china. Asimismo, la adaptación de estas letras daría lugar a los peculiares silabarios *Kana* (Hiragana y Katakana).

Otra adaptación paradigmática fue la derivada del pensamiento *Suijaku Honji* 垂迹本地, que afirmaba que a través de oráculos las deidades del Shintô se habían declarado protectoras del Budismo y por lo tanto ambas religiones debían convivir incluso en los mismos templos. Ello resulta ampliamente reflejado en el arte y la arquitectura del periodo Heian (794-1185), y posteriormente en el periodo Kamakura (1185-1333).

La extensión del pensamiento de Confucio, el Budismo y la cultura china, intensificada por Shôtoku Taishi y asimilada por el pueblo japonés, llenaría de valores e imprimiría en la sociedad un modo de actuar y de entender la vida. Como en muchas otras culturas, la religión y las creencias supersticiosas condicionarían el mecanismo de pensamiento, la manera de entender los fenómenos de la vida cotidiana, así como la familia, las relaciones interpersonales, la política o la economía.

Así se apunta a comienzos del siglo XX en la obra *Dai Nipón (El Japón)*, estudio realizado por Antonio García Llansó, que fue designado por el imperio japonés como miembro del jurado calificador de la Exposición Universal de Barcelona de 1888: <<[...] preciso es recordar que la característica del pueblo japonés, no es el sentido imitativo, antes al contrario, ha sido siempre masa o elemento dispuesto a la asimilación, a adoptar cuanto le interesa, pero imprimiendo del sello de su originalidad. Esta circunstancia, verdaderamente esencial, puede observarse en cuanto significa o representa su modo de ser, su

²³⁰ Nombre que recibía Japón en las crónicas antiguas.

²³¹ Así aparece en el *Kojiki*, la crónica de los hechos antiguos. También lo apunta Kayoko Takagi en su extraordinario estudio y traducción de la obra *El cuento del cortador de bambú* (竹取物語), editado en Catedra, en la colección Letras Universales.

nacionalidad>>²³². Al adaptar el confucianismo, Japón asimilaría las ideas de finalidad y perfección. Estos conceptos han permanecido latentes en las estructuras de poder de China y Japón hasta el siglo XX. El pensamiento de Confucio será, por tanto, uno de los elementos a tener en cuenta a la hora de analizar las claves del éxito de ciertas potencias asiáticas, como afirman Miguel Vidal González y Manuel Llopis Goig: <<[...] de los cuatro tigres²³³, Hong Kong, Singapur y Taiwan son chinos y confucianistas, y el cuarto, Corea, es netamente confucianista. Asimismo, en los diversos países del sudeste asiático, con creencias diversas, las minorías chinas son las que sustentan el poder económico>>²³⁴.

El proceso de modernización y la introducción de las ideas occidentales llegaron, tal vez, en un momento inadecuado a Japón. En 1895, Lafcadio Hearn apuntaba, a propósito de la adopción de los ideales de Occidente: <<El psicólogo moderno reconoce que la llamada ‘adopción de la civilización occidental’ en un breve periodo de treinta años no implica necesariamente un conjunto de órganos nuevos ni de valores antes inexistentes en la mentalidad japonesa. [...] Desde esta perspectiva, Japón es el país más extraordinario del mundo; lo más maravilloso de este episodio de ‘occidentalización’ es que el cerebro de esta raza haya podido encajar tan tremendo golpe>>. Muchos de los ideales que serían preconizados por el marxismo estaban ya imbuidos en la mentalidad japonesa gracias al confucianismo. Miguel Vidal y Ramón Llopis no dudan en asegurar, por ejemplo, que la economía japonesa es <<la más marxista de todas las economías>>.

Por otra parte, Hearn ya apuntaba que la progresiva “occidentalización” no sería sencilla, y que la mentalidad japonesa tendría que cambiar para que la modernización prosperase: <<No obstante, por inusitado que parezca, tenemos que plantearnos el verdadero sentido de este fenómeno [la “occidentalización”] dentro de un marco histórico. El mismo implica la reestructuración parcial de todo un mecanismo de pensamiento existente. [...] Adoptar la civilización occidental no fue tan fácil como muchos insinuaron con ánimo infantil>>. De hecho, el descontento de muchos sectores de la sociedad y el auge del nacionalismo demostrarían que Japón no estaba aún preparado para un gran cambio.

Las crisis vividas desde comienzos del siglo XX suscitaron recelo hacia todo lo occidental por parte de los sectores de la derecha conservadora. Surgió un sentimiento antioccidental que se refugió en la literatura

²³² García Llansó, Antonio: *Dai Nipon, el Japón*. Manuales Gallach (anteriormente Manuales Soler).

²³³ Se denomina “tigres asiáticos” a los países de Asia Oriental que han experimentado un desarrollo acelerado en la segunda mitad del siglo XX.

²³⁴ Vidal González, Miguel y Llopis Goig, Ramón: *Sayonara Japón, adiós al antiguo Japón*. Hiperión, 2000.

nihonjinron 日本人論, una serie de teorías sobre el carácter del pueblo japonés, de los pensadores de la antigua escuela de Aprendizaje Nacional (*Kokugaku* 国学) surgida durante el gobierno Tokugawa (1603-1868). Se persiguió cualquier idea nueva, y se volvieron a exaltar los principios del *bushidō*, al tiempo que se consideraba al emperador como centro y origen del mismo Estado, como veremos más adelante.

El afán expansionista de los militares fue una de las razones que condujeron a Japón a la guerra contra los Estados Unidos. Durante la contienda los americanos se encontraron con un enemigo que no actuaba según la lógica occidental. Por ello, en 1944 el gobierno norteamericano tuvo que recurrir a Ruth Benedict para descifrar el comportamiento japonés. La obra de esta autora, titulada *El crisantemo y la espada*, fue fundamental para salvar a Japón de su desaparición como estado y sociedad. De hecho, este estudio, traducido al japonés en 1948, impulsó en el mundo académico nipón la voluntad de conocer la esencia del pueblo desvinculándola del pasado expansionista y militar. La nueva literatura *nihonjinron* pretendía recuperar la conciencia nacional, desvanecida tras la derrota.

Sorprendentemente, los japoneses colaboraron con la administración americana y supieron adaptarse a los nuevos tiempos, retomando muchos de los ideales liberales que aparecieron durante la era Taisho, antes del ascenso de los ultranacionalistas. Ruth Benedict habla así de la ocupación: <<[...] muchos norteamericanos aún temían que los japoneses se mostraran resentidos y hostiles, como una nación de vengadores al acecho, dispuestos a sabotear cualquier programa pacífico. Pero estos temores resultaron infundados, y las razones de ello residían en la curiosa cultura japonesa más que en cualquier axioma universal sobre las naciones derrotadas, la política o la economía. Quizá en ningún otro pueblo se habrían logrado resultados tan buenos mediante una política de buena voluntad. A los ojos de los japoneses, esta política evitaba los símbolos de humillación que acompañan a la dura realidad de la derrota y les incitaba a poner en práctica una nueva política nacional, cuya aceptación era posible gracias precisamente al condicionamiento cultural del carácter japonés>>. Y esto es, en suma, una capacidad de adaptación extraordinaria, que consigue obtener beneficios de la adversidad.

EL EMPERADOR Y LA COMUNIDAD, POR ENCIMA DE TODO

Para entender el modo de pensar y actuar de los japoneses también hay que acudir a la idea de jerarquía. La fuerza de la jerarquía, el “cada uno en su lugar” que ya percibiera Ruth Benedict en *El crisantemo y la espada*, ha sido la base para entender la unidad familiar y las relaciones laborales y sociales en Japón desde muy antiguo. Una crónica china compilada antes del año 297

describe así a la sociedad japonesa: <<Una sociedad bien ordenada, con rigurosas distinciones jerárquicas, en la que el respeto social se manifestaba agachándose al lado del camino>>²³⁵. La jerarquía sirvió para entender la relación del hombre con sus semejantes, y otorgó una mayor importancia a la comunidad por encima del individuo. Pensar el mundo como un espacio en el que cada cual tiene un lugar asignado llevó a muchos oficiales del ejército japonés a justificar una posición de superioridad frente a otras naciones de Asia, conduciendo a Japón por el desastroso camino de la guerra.

Durante la era Meiji, algunos viajeros occidentales llegaron a reconocer en la importancia que se le otorgaba a la comunidad el soporte fundamental de la sociedad japonesa: <<La ausencia relativa de todo tipo de egoísmo individual en el carácter nacional ha salvado al imperio, permitiéndole a un gran pueblo como el japonés preservar su independencia pese a las dificultades con que tropieza>>, afirmaba Lafcadio Hearn, hondamente cautivado por Japón.

Las nuevas ideas democráticas y liberales nacidas en la era Taishô, que en muchos casos exaltaban el individualismo por encima del valor de la comunidad, morirían con el auge del nacionalismo y las ideas antiliberales, representadas por ideólogos como Ikki Kita o Nisshô Inoue. Los militares comenzaron a organizarse en sociedades ultranacionalistas durante los años veinte y treinta, encontrando el apoyo del mundo rural que, como hemos visto, había soportado un empobrecimiento paulatino a medida que la ciudad se modernizaba. Nació así una confrontación entre los pensadores que mantenían ideas liberales y enaltecían el estilo de vida individualista de occidente, y los que abogaban por la exaltación de lo nacional y defendían una postura antioccidental, que colocaba a la comunidad por encima del individuo. La persecución de las ideas “peligrosas” se extendió también a este grupo liberal, y muchos profesores universitarios adscritos a ellas fueron expulsados de sus puestos.

El caso más famoso es el del profesor Tatsukichi Minobe, que en su Teoría del Órgano postulaba que el emperador de Japón era un órgano más del estado, y que por lo tanto no tenía poder por encima del parlamento, dejando de ser el centro de la política nacional. En 1930, con el ascenso de la cúpula nacionalista, su teoría fue considerada como una ofensa. En 1935 un tribunal le acusó de “lesa majestad” y se prohibieron sus libros. Minobe fue tildado de agitador y se le obligó a dimitir de su puesto en la Universidad Imperial de Tokio. Las ideas nacionalistas habían calado tan hondo en la sociedad japonesa que incluso llegó a sufrir un intento de asesinato.

En 1937 los ultranacionalistas forzaron la promulgación de los Fundamentos del Régimen Nacional. En ellos se aseguraba que el emperador, fuente de la

²³⁵ *Wei Chih*, citado en Vidal González, Miguel y Llopis Goig, Ramón: *Sayonara Japón, adiós al antiguo Japón*. Hiperión, 2000. pág. 24.

moralidad del pueblo, era descendiente directo de Amateratsu (la Diosa Sol), y por lo tanto un dios en sí. Se exaltaban las ideas de lealtad, patriotismo, piedad filial y armonía, y se criticaban enérgicamente las ideas de individualismo y democracia llegadas de Occidente.

Con esto, para muchos japoneses cualquier acción que se hiciera en nombre del emperador estaba justificada, ya que al ser descendiente directo de la Diosa Sol, y por lo tanto una divinidad en sí misma, por nadie más cabía actuar y ante nadie más había que responder. Al comienzo de *Tradiciones Japonesas*, obra que recoge distintas leyendas y cuentos antiguos de Japón, Fukujiro Wakatsuki no duda en cuanto al carácter celestial del emperador, afirmando: <<La familia imperial tuvo por ascendiente remoto a Amaterazu Omikami, también llamada Hi-no-mikami, es decir, diosa del Sol. Su gracia se extendía a todos, como la luz del sol alegra el universo entero>>. Muchas personas pertenecientes al ámbito académico, que después de la guerra fueron unos firmes defensores de la paz, reconocieron haber simpatizado con las ideas de los nacionalistas y defendido a ultranza la figura del emperador Hirohito. Es el caso del difunto profesor Reiji Nagakawa, traductor de Shakespeare y Joyce al japonés, que reconoció haber deseado pertenecer “al ejército del emperador”. Poco después de terminada la guerra, Nagakawa tuvo que marcharse a España, renunciando a una cátedra en Literatura Inglesa, ya que en su círculo de la Universidad de Tokio era apodado de manera maliciosa “el cristo coreano”, por su defensa de éstos ciudadanos.

En la capitulación de Japón, y tras el mensaje radiofónico de Hirohito, en el que renunciaba a su carácter divino, la idea de lealtad al emperador pareció desvanecerse. Ciertamente es que aquel mensaje fue un verdadero jarro de agua fría para muchos japoneses que habían quedado cautivados por las ideas de los ultranacionalistas. La destrucción de Hiroshima y Nagasaki, la derrota absoluta en la guerra y la ocupación americana fue un golpe muy duro, que traería consigo desencanto, pero también predisposición hacia el cambio. Japón iba a reconocer que el camino hacia la guerra había sido un error, y que era necesario empezar de nuevo. En este sentido, el Japón derrotado se convirtió en el Japón pacífico.

La prueba de esta transformación fue, sin duda, el fracaso ideológico del literato Yukio Mishima, famoso por extraordinarias obras como la tetralogía *El mar de la fertilidad*²³⁶. En 1970, el escritor logró reunir a un pequeño ejército personal para incitar el levantamiento de las Fuerzas de Autodefensa y provocar un golpe de estado. Mishima creía firmemente en los valores tradicionales y en el carácter sagrado del emperador. De ello dejó constancia en sus novelas, así como de su descontento por la nueva sociedad japonesa. Merece mención especial su relato *Patriotismo*, del que realizó asimismo un

²³⁶ En España publicada por editorial Caralt.

cortometraje, y en el que se puede percibir el pensamiento ideológico de Yukio Mishima y su enaltecimiento de las antiguas costumbres. Al fracasar su mensaje, totalmente rechazado por la población, se suicidó cometiendo *seppuku*²³⁷. Su muerte no tuvo apenas impacto en la sociedad, y en cierta manera la obra de Mishima es mejor considerada en el extranjero que en su propio país.

Otra muestra del rechazo hacia el pasado belicista lo encontramos en la actitud de la población y la mayoría de la clase política frente a las polémicas visitas al templo de Yasukuni 靖国神社. En él están enterrados catorce criminales de guerra de Clase A, entre los que se encuentra el general Hideki Tojo. El templo dejó de ser visitado por Hirohito en 1975, y el actual emperador Akihito nunca lo ha visitado. Sin embargo el primer ministro Junichiro Koizumi acude anualmente a este templo, dando lugar a no pocas críticas desde los países que fueron invadidos en la Segunda Guerra Mundial. Los citados convictos fueron elevados a la categoría de dioses del Shintô en una ceremonia secreta en 1978. Sin embargo es dudoso que esta fuera la razón por la cual el emperador Shôwa cesó en las visitas, ya que es sabido que por su propio carácter obstinado más de dos millones de japoneses perecieron de una forma a todas luces innecesaria, sirviendo precisamente al soberano.

Frente a esto, en una encuesta realizada por la agencia Kyodo News en 2005, se supo que el 57,7% de los japoneses deseaban que el ex primer ministro Junichiro Koizumi dejara de visitar Yasukuni. Asimismo Sadakazu Tanigaki y Shinzo Abe, en sus candidaturas a la presidencia en septiembre del 2006 por el Partido Liberal Democrático (Jimintô 自民党), manifestaron su intención de abandonar estas visitas y mejorar las relaciones diplomáticas entre Japón y los países de Asia Oriental.

El finalmente elegido primer ministro, Shinzo Abe, realiza en la actualidad (2007) esfuerzos por mejorar las relaciones diplomáticas con los países vecinos. No obstante sus propuestas para inculcar el patriotismo en las escuelas hacen recelar de nuevo a las naciones antaño invadidas por Japón.

Algunos sociólogos opinan que en la posguerra la lealtad ante el emperador se transformó en lealtad hacia la empresa para justificar el éxito económico nipón. Esto no es del todo cierto. De hecho el emperador pasó muchos años relegado a un plano meramente religioso, y sólo cobró mayor importancia gracias a las conquistas políticas, económicas y sociales logradas por el gabinete de Mutsuhito, el emperador Meiji, y al ascenso político y la acogida social de las ideas de los ultranacionalistas. Siendo esto así, Lafcadio Hearn llegó a afirmar en su libro *Kokoro*: <<Tanto la industria como el

²³⁷ Suicidio ritual, más popularmente conocido en occidente como *Harakiri* 腹切 (abdomen-cortar). Siendo *Seppuku* 切腹 (cortar-abdomen).

gobierno siguen sus caminos, sin consolidarse. Sólo el trono es inmutable. La política del gobierno se identifica con la idea del movimiento perpetuo>>²³⁸.

Terminada la guerra, la administración americana decidió, bajo la desconfianza de la comunidad internacional, mantener al emperador Hirohito en el trono, pero como monarca constitucional. Se pudieron oír algunas voces críticas contra la figura del emperador por haberse desvinculado de los crímenes cometidos en la contienda. No obstante, se sabe que realmente pudo haber evitado las atrocidades cometidas durante la guerra, pero ciertamente su “carácter sagrado” fue magnificado por los radicales como pretexto para implantar en la población las ideas expansionistas y el sentimiento nacionalista. Lo cierto es que aunque Hirohito logró integrarse de nuevo como parte de la nación y ser aceptado como figura representativa de la historia y el gobierno japonés, su muerte en 1989 simbolizó para muchos la desaparición del último recuerdo de una etapa oscura.

Durante la ocupación la industria siguió su curso, y su bonanza se puede explicar hoy más por el modo de actuar de acuerdo a las ideas confucianas que por un giro en las lealtades del pueblo. Sin embargo, algo ocurrió en la política. Del “movimiento perpetuo”, Japón pasó a mantener un gobierno del Partido Liberal Democrático desde 1955 hasta nuestros días, casi ininterrumpidamente. Por otra parte, aún hoy es muy difícil oír a la ciudadanía criticar al emperador, a pesar de que la mayoría de los japoneses ya no le otorgan tanta importancia como antes de la guerra del Pacífico.

La jerarquía ha estado presente siempre en muchos aspectos de la vida de los japoneses, anteponiendo, como se ha mencionado, la comunidad frente al individuo. En las antiguas comunidades de agricultores el poder lo ostentaban los miembros más ancianos. Igualmente los campesinos de estas comunidades aceptaban su posición en la jerarquía establecida por el confucianismo: samuráis, campesinos, artesanos y comerciantes. En las empresas, la edad, entendida como experiencia, ha sido habitualmente el motivo de ascenso para los directivos. Niños y ancianos, como ya apuntara Ruth Benedict, que nunca visitó Japón, tienen un papel especial dentro de la jerarquía de la sociedad japonesa.

A pesar de todo, en la actualidad la sociedad vuelve a interesarse por un estilo de vida más individualista, como ocurriera en los “años felices” de la era Taisho. Este interés por el individuo, según Miguel Vidal y Ramón Llopis, siempre ha estado latente en la sociedad: <<La pulsión individual siempre ha existido dentro de cada japonés, pero agazapada detrás de la máscara de la armonía colectiva. Sin embargo, durante la preguerra, el individuo estuvo a punto de pasar a primer plano anteponiéndose a la tradición grupal. Pero ha sido en el final del siglo XX cuando esta inusitada ‘revolución’ está teniendo

²³⁸ Hearn, Lafcadio: *Kokoro, Ecos y nociones de la vida interior japonesa*. Miraguano Ediciones, 1986.

lugar. [...] Ahora el individuo por primera vez en la historia japonesa ocupa el primer plano>>.

COMUNIDAD FRENTE A INDIVIDUO, JUVENTUD VERSUS CONFUCIO

En 1901 y 1902 el brasileño Oliveira Lima visitó Japón en calidad de encargado de negocios de su gobierno. De su viaje escribió algunas impresiones sobre el carácter de los trabajadores japoneses. Asegura Lima en sus escritos que los japoneses pueden obrar “verdaderas maravillas” trabajando en grupo, pese a encontrarse aún inadaptados a las nuevas herramientas brindadas por la modernidad. <<El trabajador japonés, con su estilo generalmente laxo y descansado, es discreto y laborioso como una hormiga>>, afirma. Otros observadores, la mayoría de culturas protestantes, no lo vieron así. Un economista alemán afirmará que <<Hasta ahora el trabajo constante ha sido poco conocido en Japón>>²³⁹. Ambas posturas tienen parte de verdad. Robert Bellah intentará explicar la influencia de la doctrina confucianista impuesta por los Tokugawa, que gobernaron desde 1602 hasta 1868, en la configuración del carácter japonés frente al trabajo. El autor atiende a las diferencias entre los distintos estamentos de la época ya descritos. Bellah llegará a la conclusión de que la lógica confucianista obliga a cada clase a aplicar un sentido particular a su tarea y a una lealtad inquebrantable hacia los superiores. Así pues el campesino tendrá un compromiso con la tierra que trabaja y el samurai con el aprendizaje de las artes marciales y las estrategias bélicas. El trabajo situará a “cada uno en su lugar”, y sólo se aceptara algún acto individualista en la medida que favorezca al fortalecimiento del ideal de jerarquía. Es aún hoy perceptible que esto ha inculcado en la mentalidad japonesa un desprecio absoluto por la pérdida de tiempo. En general, los japoneses suelen dedicarse a alguna tarea para huir de la inactividad. El trabajador japonés no busca tanto la productividad, sino el aprovechamiento del tiempo que se le da, para ser socialmente aceptado.

Este hecho ha provocado que en la segunda mitad del siglo XX, a medida que salen a la luz nuevos estudios sobre Japón, aparezca una figura singular que sin duda ha alimentado los tópicos occidentales sobre el carácter nipón. El *salary-man* (“hombre-salario”, expresión para definir al oficinista por excelencia) y las O.L. (Office Ladies) trabajan una media de 10 y 8 horas al día respectivamente. La mayoría de ellos emplea dos horas aproximadamente en el desplazamiento de su hogar al centro de trabajo. Además, hasta hace poco

²³⁹ Citado en Ortiz, Renato: *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad-mundo*. Interzona Editora, S.A.

prevalcían las jornadas laborales de 48 horas (seis días a la semana) frente a las de 40 horas (cinco días). Por otra parte, aunque en teoría el empleado tiene derecho a dos semanas de vacaciones, es común que sólo emplee cuatro días de asueto en muestra de su compromiso con la empresa.

Hasta no hace muchos años ha existido en el *salary-man* y en la O.L. un sentido de responsabilidad derivado del pacto social de posguerra. Durante la ocupación norteamericana se le dio una vital importancia a la producción como vía para salvar a la nación. Asimismo, las empresas niponas aceptaron que desempeñaban un papel muy importante para la revitalización del país.

Para alcanzar el éxito, Japón siempre ha antepuesto a la comunidad por encima del individuo. Todos los japoneses se entregarían a la lucha por la restauración de la prosperidad, y para ello la armonía propia del confucianismo seguía siendo elemental. Muchos investigadores han calificado a la sociedad nipona como “Japón S.A.” debido a este hecho, o como dice Takeo Kuwabara: <<Para los japoneses, el individualismo se asocia al retrato de un país llamado Corporación Japón>>. Aunque algunos japoneses no acepten esta idea, parece evidente que siempre se ha entendido a la sociedad como una totalidad.

El japonés adulto se convirtió en un trabajador entregado, y la empresa en un apéndice de su familia. Hasta la recesión iniciada en 1990, el empleado tenía asegurado un puesto de trabajo vitalicio. Era tal la dedicación hacia el trabajo que los japoneses fueron denominados *workaholics*, y lo cierto es que no han sido pocos los casos de *karôshi* 過勞死, que es morir por una calcificación de las arterias motivada por la falta de ejercicio y la sobrecarga de trabajo, entre la población.

A esto hay que sumar el compromiso ético que se contrae con el grupo de trabajo. Esta fidelidad a la comunidad estará presente durante toda la vida del empleado japonés. Es habitual así, que después de una dura jornada de trabajo acuda a un bar junto con sus compañeros y superiores a compartir el fin del día. Es muy negativo para el trabajador negarse a asistir a estas reuniones, y el hecho mismo de no seguir esta costumbre es considerado como antisocial y extraño. Por ello se sacrifica mucho tiempo con la “familia empresarial”, en detrimento de la familia real.

El pacto social de posguerra parecía predecir el futuro de la mayoría de los japoneses una vez terminaran su formación académica. Sin embargo, el espíritu de Mayo del 68 se extendería por todo el mundo, incluido Japón. La juventud se opondría a Confucio, en una manifestación de individualidad. Las protestas estudiantiles, el entusiasmo por construir “otro mundo” y huir del estilo de vida convencional cristalizarían en una serie de actitudes contrarias a las concepciones tradicionales. Muchas de estas actitudes aún hoy se emplean para expresar rebeldía frente al sistema. El mal uso del *keigo* 敬語 (lenguaje honorífico) en la relación con los superiores, ya sea en la universidad o en la empresa, significa un cambio de talante frente a la idea de jerarquía. De hecho,

muchos jóvenes japoneses reconocen hoy que no han aprendido bien cómo emplear esta fórmula del lenguaje, y que suelen equivocarse con frecuencia. Naturalmente, algo está cambiando.

Por desgracia para los soñadores del espíritu de Mayo del 68, muchos de los “hippies” de los setenta se transformaron en los “yuppies” de los ochenta. Sin embargo, a mediados de los años ochenta, en medio de la *Bubble Economy*, renace el interés por el individualismo. Una nueva generación de jóvenes que fueron designados con el término *shinjinrui* 新人類 (nueva especie), reconoció a las grandes empresas como una amenaza a su privacidad. Estos nuevos japoneses, a los que se les acusó de falta de entusiasmo por el trabajo, pereza, desencanto por la política y egoísmo, comenzaron a construir su vida sobre unos pilares distintos a los tradicionales.

El Japón tradicional convive en los ochenta, y aún hoy, con el estilo de las nuevas generaciones. El director alemán Win Wenders nos transmite esta atmósfera en el documental *Tokyo-Ga*, en el que compara el Tokyo de las películas del director de cine Yasujiro Ôzu, con la megalópolis de los años ochenta, de marcados contrastes culturales. Una escena del filme nos muestra a unos niños jugando al béisbol en un famoso parque, una estampa novedosa, sin duda. En contraposición, una anciana cruza delante de la cámara cargando a su nieto a la espalda, de la manera tradicional, e inclina la cabeza una y otra vez en señal de cortesía, mientras el *gaijin* (extranjero) les graba. La nueva juventud era, en cierta medida, continuadora del espíritu liberal y pensador que fracasó al comienzo de la era Shôwa. Pero esta nueva sociedad ya no era “erótica, grotesca y sin sentido”.

La sociedad japonesa está envuelta en un proceso de cambio. El empleo, en muchos casos, ya no es vitalicio. Los jóvenes buscan una vía más rápida para ascender, y la traición a la empresa está a la orden del día. La natalidad descende y aumentan los divorcios. Se empieza a criticar el gasto público derivado del envejecimiento de la población, y el Partido Liberal Democrático, en el poder desde 1955, se tambalea ante el advenimiento de unos nuevos ideales. Sin embargo no parece verse el fin de su régimen. Los japoneses han alcanzado la cima de sus aspiraciones, y ahora apuestan algo más por la calidad de vida, entendida como aumento de ocio y consumo.

No obstante, el deseo de cambio no es un sinónimo de fracaso. Muchos expertos coinciden en afirmar que el pacto social de posguerra y la oportunidad para empezar desde cero, han traído a Japón una sociedad sin clases. La sociedad nipona es extremadamente homogénea, no existen apenas diferencias pronunciadas entre las rentas de la ciudad y del campo. En las empresas la relación entre empleados y directivos es abierta, compartiéndose los momentos de ocio, y existiendo una diferencia salarial aceptable. En la actualidad la tasa de paro sigue siendo envidiablemente baja en comparación con otras naciones avanzadas. Sorprende asimismo el bajo nivel de

delincuencia y las brillantes prestaciones sociales a las que tiene acceso la ciudadanía, y todo sin necesidad de grandes manifestaciones ni revoluciones políticas de ningún tipo. Sencillamente, como hemos mencionado, por el compromiso con la sociedad.

Sigue, por el contrario, existiendo una alta tasa de suicidio (no la más alta del mundo). La sociedad japonesa también ha encontrado dificultades desde que estallara la burbuja económica en 1991 y el país se sumergiera en una economía de recesión. Muchos expertos coinciden en afirmar que existe un vacío espiritual y moral pronunciado. Es por ello un caldo de cultivo para la aparición de sectas religiosas, como ocurrió con el Aum Shinrikyou オウム真理教 (la Verdad Suprema del Aum), que en 1995 atentó con gas sarín en el metro de Tokyo²⁴⁰. Emerge una nueva sociedad que ya no necesita estar tan comprometida con la comunidad, y que busca incesantemente el “yo” por encima del “nosotros”. Es esta nueva generación la que analizan escritores como Kenzaburo Oé o Haruki Murakami, o cineastas como Takeshi Kitano, que de una forma peculiar nos retrata a tres generaciones distintas en su extraordinaria película *Dolls*.

La sociedad japonesa, como todas las sociedades del mundo desarrollado, cambia al ritmo que marca la globalización. Pero no por ello desaparece totalmente su idiosincrasia. Podríamos tomar prestada esta cita escrita por Antonio García Llanos hace aproximadamente cien años, que serviría aún para describir el desarrollo del pueblo nipón: <<Poco a poco van modificándose los antiguos usos y sin violencia ni esfuerzo adapta, el pueblo japonés, al medio en el que vive, cuanto le aporta la civilización occidental y significa una mejora, y por lo tanto, un avance en la anchurosa vía del progreso>> Incluso podríamos decir a día de hoy que Japón se ha convertido en uno de los países que más aportan al progreso en el mundo. La cortesía, el compromiso con el trabajo y la familia, el valor de la jerarquía o el gusto por el detalle. Muchos aspectos de la idiosincrasia japonesa, para lo bueno y para lo malo, son aún apreciables si prestamos un poco de atención. No es preciso decir “*sayonara* Japón”, antes bien sería mejor decir *yôkoso* (bienvenidos) a los nuevos valores de la sociedad nipona y seguir disfrutando de nuestras semejanzas y diferencias con ella.

LA “OCCIDENTALIZACIÓN” SE REVIERTE

Hemos visto durante todo el artículo cómo la modernización de Japón ha sido entendida, desde sus dificultosos inicios en la era Meiji, como una “occidentalización”. Ahora bien, también hemos comentado cómo la capacidad

²⁴⁰ Kenzaburo Oé en *Salto Mortal*, y Haruki Murakami en *Underground*, analizan este fenómeno.

de adaptación intrínseca al carácter japonés ha dado como resultado un conjunto de nuevas costumbres y una curiosa remodelación de las antiguas. Como destacan Miguel Vidal y Ramón Llopis en su libro *Sayonara Japón*, la impronta confuciana en los pueblos de Asia ha favorecido el desarrollo económico de esta región del mundo. El “milagro japonés” y el actual empuje de China nos hace pensar que nos enfrentamos a un nuevo paradigma económico al que nos tendremos que adaptar si queremos sobrevivir en el mercado mundial.

Como colofón, es evidente que Asia está de moda en Occidente. El arte, la religión y el estilo japonés y chino se destilan en todos los comercios, y ni que decir tiene que venden bien. Asistimos también a una trivialización de Asia en el mercado: champú zen, ceniceros que son jardines secos en miniatura, budas transparentes, una fascinación inusitada por la soja o prendas de vestir con garabatos que pretenden hacerse pasar por caracteres chinos o japoneses y que desde luego no existen en Asia Oriental. Y esto es debido a que economía y sociedad han estado desde muy antiguo irremediabilmente ligadas.

¿Nos toca ahora una nueva “orientalización” de Occidente? ¿Debemos entender las doctrinas de Confucio para adaptarnos a los futuros patrones del comercio mundial? Ante el mercado podemos pensar que así es. Esperemos que si esto sucede, sepamos acercarnos a Oriente tomando todo lo bueno que nos pueda aportar. Para esto, sin duda, debemos acabar con los tópicos y fomentar la investigación científica. Ello debe comenzar con la educación desde los niveles escolares básicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bellesort, André: *La Sociedad Japonesa*. Traducida al castellano por F. Sarmiento, publicada por Montaner y Simón, Editores de Barcelona en el año 1905.
- Benedict, Ruth: *El crisantemo y la espada*. Alianza Editorial. Madrid, 2005.
- Buruma, Ian: *La Creación de Japón, 1853-1964*. Mondadori. Barcelona, 2003.
- Cabeza Láinez, José María y Almodóvar Melendo, José Manuel: *Ernest Francisco Fenollosa and the quest for Japan: findings of a life devoted to the Science of Art*. Bulletin of Portuguese/Japanese Studies, Volume 9. Universidade Nova Lisboa, 2004.
- Cabeza Láinez, José María: *Japonología*. CD Interactivo. Sevilla. 2005.
- García Llansó, Antonio: *Dai Nipón (El Japón)*. Manuales Gallach. Ed. José Gallach. Barcelona, 1921.
- Hane, Mikiso: *Breve historia de Japón*. Alianza Editorial. Madrid, 2003.
- Hearn, Lafcadio: *Kokoro. Ecos y nociones de la vida interior japonesa*. Miraguano Ediciones. Madrid, 1986.
- Loti, Pierre: *El Japón*. Editorial Cervantes. Barcelona, 1921.

Nakagawa, Hisayasu: *Introducción a la cultura japonesa*. Editorial Melusina. 2006.

Ortiz, Renato: *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad-mundo*. Interzona editora S.A. Ciudad de Buenos Aires, 2003.

Takagi, Kayoko: *El cuento del cortador de bambú*. Ediciones Cátedra. Madrid, 2004.

Tanizaki, Junichiro: *El elogio de la sombra*. Biblioteca de Ensayo. Ed. Siruela. Madrid, 2003.

Vidal González, Miguel y Llopis Goig, Ramón: *Sayonara Japón, adiós al antiguo Japón*. Ediciones Hiperión. Madrid, 2000.

Wakatsuki, Fukuyiro: *Tradiciones Japonesas*. Ed. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1943.

CAPÍTULO 17. PIRATAS Y FLOTAS DE CHINA SEGÚN LOS TESTIMONIOS CASTELLANOS DEL SIGLO XVI

Dolors Folch

Universidad Pompeu Fabra, Barcelona

Las tres partes en que se divide esta comunicación persiguen un objetivo común: valorar la percepción que los textos castellanos del XVI proporcionaron sobre las actividades marineras de los chinos. La primera parte, centrada en el ataque de Limahon a Manila de 1574, se ha basado en cuatro testimonios de primera mano: el de Alburquerque, un fraile agustino que intentó por dos veces, sin éxito, pasar a China y que fue testigo del ataque de Limahon desde una perspectiva insólita; los de Martín de Rada y Miguel de Loarca, que fueron testimonios tanto del ataque como del cerco a Limahon en Pangasinan; y el del Dr. Sande, gobernador de Filipinas, y autor del extenso informe que se mandó a Felipe II sobre el ataque de Limahon. La segunda parte, sobre los barcos y las flotas de los Ming, se basa también en las sendas relaciones de Rada y Loarca; en el informe de Sande; en el libro de Escalante, que recopila la imagen que de China se habían hecho los portugueses; en las relaciones de Dueñas y Tordesillas, que acompañaron la expedición que el franciscano Pedro Alfaro realizó por su cuenta a China en el 1579; en el libro de Mendoza, que recoge tanto el de Escalante como todas las relaciones de viajes de los castellanos; y en el libro de Ricci, escrito aún en los límites del siglo XVI. La tercera parte, que recoge el eco evanescente de los viajes de Zheng He, se basa en cuatro libros: el de Ruy de Clavijo; el de Escalante; el de Mendoza; y el de Ricci.

1. EL ATAQUE DE LIMAHON A MANILA

La piratería china es tan antigua como su historia: el primer caso registrado aparece ya en el *Hou Hanshu* y pertenece al 109 dC. Las menciones a la piratería son frecuentes en las Historias de las dinastías del sur del período de Desunión, y las referencias se multiplican cuando llegamos a los Tang y los Song para alcanzar un primer clímax con los Yuan. En aquel momento enormes hambrunas lanzaron al mar a miles de japoneses, los *wako*, que asediaron las costas chinas, en especial Zhejiang, Fujian y Guangdong²⁴¹. La reorganización del sistema tributario plasmada en el *Da Ming Huidian* de Zhu Yuanzhang, consiguió canalizar el comercio, pero la retirada de las flotas de Zheng He reactivó el problema, que estalló con toda su fuerza en la primera

²⁴¹ HAZARD, B.H. (1967)

mitad del XVI, iniciando así la primera de las tres grandes épocas de piratería que habían de acechar las costas chinas: la primera, en el siglo XVI, directamente ligada a las restricciones Ming al comercio marítimo; la segunda, en el XVII, relacionada con la crisis política de la transición de los Ming a los Qing y cuyo epicentro fue la familia Zheng de Amoy, de donde saldría Coxinga; y la tercera, a finales del XVIII, puntuando la crisis final de la era Qianlong²⁴².

Varios fueron los factores desencadenantes de la crisis del siglo XVI: el crecimiento demográfico, muy sensible en el sur, y la falta crónica de tierras cultivables del Fujian unido a las prohibiciones estrictas de hacerse a la mar ni siquiera para pescar, crearon una situación insostenible para las numerosas poblaciones que vivían del mar. El clímax se alcanzó durante el reinado de Jiajing en que las costas chinas fueron asoladas por los llamados piratas japoneses, o wokou, aunque buena parte de los piratas eran chinos²⁴³: la lista de los destinos de los principales raids de estos años así como de sus tripulaciones²⁴⁴ pone en evidencia el carácter mixto de estos ataques. Acosadas a la vez por bandidos y piratas, la mayor parte de las ciudades de la costa se amurallaron: de ahí las referencias a ciudades amuralladas que se multiplican en los textos portugueses y castellanos.

En el último tercio del XVI la situación remitió bastante, debido tanto a los cambios producidos en la situación del Japón como a una cierta flexibilización en la política Ming, plasmada en la apertura de un puerto, el de Yuegang (Haicheng) en las cercanías de Zhangzhou. Pero la piratería era un *modus vivendi* para muchísima gente y no desaparecería nunca del todo. Se activaba cada primavera y verano, cuando los juncos de las Célebes, Malaca, Borneo, y Java, impelidos por el monzón del sudoeste, enfilaban hacia el norte, y desaparecía casi en los meses de invierno, cuando sólo los juncos de las Ryukyu se dirigían hacia los mares de Sur.²⁴⁵

En el año 1574 la piratería había remitido mucho. De hecho, los españoles desde su aparición por las Filipinas, habían tenido contactos esporádicos con pequeñas bandas, compuestas por dos o tres barcos, dedicadas alternativamente a la pesca, al comercio y a la piratería²⁴⁶. Pero no tenían ni idea del volumen de la piratería en los mares del Sur de China, ni modelo al que referirse: los famosos piratas del Caribe nunca movieron flotas de centenares

²⁴² ANTONY, Robert. (2003) p. 19

²⁴³ SO, Kwan-wai. (1975)

²⁴⁴ NG, Chin-Keong. (1973)

²⁴⁵ Allí recogían los productos que llevaban a China en primavera con la cobertura de comercio tributario. Los textos castellanos recogen una y otra vez este comercio de las Ryukiu con el que querrían equipararse: su volumen, desproporcionado al tamaño de las pequeñas islas que conectan en un ténue arco Taiwan y Japón, encubría, en los períodos de restricción comercial, el comercio de China con el sudeste asiático.

²⁴⁶ SAN AGUSTIN, (1698)

de barcos ni tripulaciones de decenas de miles como hacían sus homólogos asiáticos. Por ello el ataque de Limahon²⁴⁷ a Manila en noviembre de 1574 les cogió completamente de improviso. Las fuentes chinas proporcionan una información muy completa sobre la carrera de Lin Feng (Limahon)²⁴⁸, pero las fuentes castellanas, que se han usado con menos propiedad²⁴⁹, proporcionan una versión incomparablemente más rica y matizada del *modus operandi* de un pirata chino.

Limahon había nacido en Jaoping, prefectura de Chaozhou, provincia de Guangdong²⁵⁰, en una familia algunos de cuyos miembros oscilaban entre el comercio y la piratería, llegando incluso a asociarse con algunas de las grandes bandas de piratas de mediados del siglo XVI. Limahon empezó su carrera como pirata saqueando las costas de Fujian y solicitando de vez en cuando, sin éxito alguno, una amnistía al gobierno imperial²⁵¹: la reinserción de bandas enteras fue una de las fórmulas habituales para acabar con la piratería. Finalmente estableció su base en las islas Penhu (Pescadores) donde topó con otro gran corsario, Lin Taoqian (Lintoquian)²⁵², natural también de Chaozhou, al cual venció, arrebatándole 57 navíos de los 60 que tenía²⁵³.

Cuando el gobierno chino mandó una armada de 130 navíos a perseguirlo, él se alejó a una isla que estaba a 40 leguas de China, llamada Tusilzuam-stacoaticam²⁵⁴. Desde allí abordó a uno de los barcos que iban de Manila al Fujian, bien pertechado con oro y plata mexicana: era la prehistoria del galeón de Manila. Sin duda Limahon sabía ya que un grupo de *folangji* – nombre genérico que los chinos daban a castellanos y portugueses – se habían afincado en las islas²⁵⁵, pero cuando vió la carga de *muchos reales de a quatro*

²⁴⁷ Las principales fuentes chinas para el estudio de Limahon son *Ming Shi* (Historia de la dinastía Ming), *Ming Shenzong Shilu* (Informes verdaderos del reinado del emperador Ming Shenzong), *Chuanzhoufu zhi* (Memorias del distrito de Chuanzhou), *Tianxia Zhongguo Libing shu* (Historia de los distritos y prefecturas de China) (WU, Ching-hong. (1958). p. 334). Las principales fuentes castellanas son, respecto al ataque de Limahon: RADA(1575); LOARCA (1575) y SANDE (1576) ; respecto a la rebelión de los filipinos: ALBURQUERQUE (1575)

²⁴⁸ Una recopilación de estas fuentes se encuentra en LO, Jung-pang. (1976)

²⁴⁹ Las monografías anglosajonas dependen casi exclusivamente de los textos publicados en BLAIR, E.H., & ROBERTSON, J. A. (Eds.). (1903-1905)

²⁵⁰ Aunque Rada y Loarca afirman que Limahon procede de Guangdong, los nombres que dan a su lugar natal (Rada: Tiuchiu; Loarca: Frischo) son distintos incluso entre sí.

²⁵¹ LO, Jung-pang. (1976)

²⁵² Rada

²⁵³ Loarca

²⁵⁴ Loarca. Se trata de Dongsanguangan (WU, Ching-hong. (1958). p. 336)

²⁵⁵ Legazpi había trasladado la capital de Cebú a Manila en 1571, después que Martin de Goiti constatará la existencia de un flujo comercial chino constante en este puerto. A partir de entonces se habían multiplicado en Luzón no sólo los asentamientos chinos, centrados en Manila, sino también los japoneses, que tenían colonia propia en el norte, en Cagayan. La incorporación de Filipinas a los circuitos comerciales de los mares del Sur – aunque nunca había

mexicanos amenazó a los aterrados tripulantes hasta que estos le informaron de las escasas defensas de Manila: *vn piloto le facilitó el negocio, dixiéndole que los Castillas bibían aquí dormidos, descuydados y andauan repartidos por muchas partes, y que si viniese luego no hallaría sino viejos e ynpedidos, porque vna galera quedava de partida para yr vn capitán a mindanao*²⁵⁶.

Ante esta información, la flota de Limahon, compuesta por 62 barcos, puso rumbo a Manila: las luces de sus barcos, que los delataban de noche, fueron vistas desde varios puntos, pero todos pensaron que venían de Borneo, donde el rey local miraba con profunda aprensión como el comercio con los chinos – del que ellos eran activos redistribuidores – se estaba desplazando hacia Manila. Entre los que los vieron había un soldado de Ylocos que corrió a avisar a Juan de Salcedo, que con una tropa de 50 soldados estaba poblando la costa, y fray Agustín de Alburquerque, que había ido bogando hasta la isla de Mindoro para cuidar a otro fraile enfermo cuando *entendimos de un muchacho de casa, que bolví de minila, cómo dos días antes, nabegando de noche por la mar avía bisto más de cinquenta lumbres, que iban nabegando por la mar*²⁵⁷.

Amparado por la noche, Limahon enfiló rumbo a Manila aniquilando en el camino una galeota española y a los 22 tripulantes que iban en ella²⁵⁸. Limahon llegó sobre Manila la vigilia de San Andrés y, siguiendo la táctica común a todos los ataques piratas chinos, se quedó en su barco e hizo desembarcar una avanzadilla de 400 atacantes ²⁵⁹, armados sobre todo con picas²⁶⁰ y en perfecta formación de a diez: cada unidad llevaba uno al frente con una banderilla fijada por un palo sobre la espalda y ondeando por encima de su cabeza. Sus corazas eran de algodón recosido y con las cabezas protegidas por sombreros fuertes de paja. Desplegados en silencio por la playa, y arrastrando sus picas por la arena, se dirigieron en primer lugar hacia la casa del gobernador Lavezaris guiados por un espía, con ánimo de aprovechar que toda la gente estaba cada cual en su casa y las piezas de artillería tiradas por los suelos sin defensa alguna. Para ello tenían que pasar primero ante la casa del Maese de Campo, Martín de Goiti, hecha de paja y madera como todas las demás que había en Manila. Pocos momentos antes, unos naturales le habían advertido del peligro inminente, pero él, enfermo y en cama, los tildó de

estado aislada como muestran las cerámicas chinas gpre-hispánicas halladas en las islas - no podía pasar desapercibida a los piratas de aquellos mares.

²⁵⁶ Sande

²⁵⁷ Alburquerque

²⁵⁸ Sande

²⁵⁹ Rada y Loarca. Sande da la cifra de 700

²⁶⁰ En la misma carta al rey, Sande hará notar la incapacidad de los chinos con las armas de fuego y su preferencia por las picas: *Todas sus armas por la mar y por tierra son bonbas de fuego; tienen mucha pólvora en panes, aunque no granada; su artillería ruin, y comumente versos y arcabuzes ruines, y así lo que ellos más vsan son picas; entiendo yo temen poco al arcabuz, porque ellos açiertan mal con él y se espantan de que se mate vna gallina o vna paloma con vn arcabuz;*

borrachos, sin hacerles caso. Su mujer en cambio adoptó una actitud desafiante frente a los atónitos piratas, y pagó por ello.

se asomó en vna ventana, que caya a la playa de la mar, la muger de martin de goite, maese de campo, con vna celada de ynfante puesta en la cabeça, y les dio bozes en castilla diziéndoles de perros, que a todos les auía de hazer morir, y llamándolos con la mano, y ellos advirtieron y supieron de la guía que en aquella casa bibía el que era maese de campo; tuviéronlo por cosa de ynportançia, y fueron allá y echaron muchas bonbas de fuego, con que quemaron en breue la casa, que son todas de paja y palos, y mataron algunos hombres que allí se recogieron, y maltratado del fuego y de vn arcabuzazo, que le avían dado en vn braço, mataron al maese de canpo, martin de goite, que se echó por vna ventana por causa del fuego, cruelíssimamente a cuchilladas de alfanges y con las armas enastadas. ... Mataron algunos allí con él, y a la muger que los avía llamado desnudaron, y sobre vn anillo que tardava en sacalle del dedo e vna gargantilla, le dieron vna gran cuchillada por el pescueço, y salió huyendo por la yerua, que era muy grande y alta, y escapó con la vida y es agora biba²⁶¹.

El incendio de la casa de Martin de Goiti, en el que probablemente murieron una docena de castellanos, alertó al resto de Manila. Buena parte optó por huir, junto con sus mujeres e hijos. Unos pocos - Lavezares dirá después que de los cien hombres que había en Manila pelearon unos 30 - dirigidos por el capitán Velázquez, se apostaron en las esquinas de casas y chozas y con sus arcabuces mataron a unos cuantos chinos: más o menos una quincena, según Rada y Loarca, y ochenta si hemos de hacer caso a Sande.

Con la retirada de los piratas, los supervivientes se apresuraron a defenderse: *hizieron vn corral como para lidiar toros de tablas y caxas y algunas pipas, para defenderse allí, si el enemigo bolbiese, y para que se metiesen allí las mugeres i niños, que andavan como obejas descarriadas por los çacatales y montes, llorando qual a su marido, qual a su ermano, qual a su hijo y parientes muertos, que según me dizen, era gran lástima verlas*²⁶²

Cuando los piratas se retiraron, el desconcierto de los castellanos era total: ni siquiera sabían quien era su atacante. Por otro lado, los indígenas, viendo flaquear su poder, se alzaron a la una contra el gobernador Guido de Lavezaris, que recelaba de ellos: *guido de lavazares mandó prender dos moros muy prinçipales y los pusieron en la cárçel, diziendo que por medio destes darían los moros bastimento, y luego los moros se alçaron, y desta ocasión les dieron destocadas en el çepo en la cárçel*²⁶³

Pero en Manila había también otro colectivo: el de la comunidad china, que ya en este momento era diez veces superior a la población española. Todos ellos procedían del Fujian y mantenían constante relación con el mundo

²⁶¹ Sande

²⁶² Alburquerque

²⁶³ Sande

marítimo chino, centrado en las provincias de Guangdong, Fujian y Zhejiang: Limahon, que también venía de este mundo, conocía a algunos de ellos, en especial a Sinsay, que en el próximo año jugaría un papel destacado en las relaciones entre Manila y China. Al ver aparecer las velas piratas, los sangleyes huyeron, pero los más notables de entre ellos, quizás por comprender que la presencia de los castellanos era un enorme valor añadido para su comercio, decidieron ponerse de su lado: *Después que huyeron los chinos, vino al gouernador vn chino mercader, que se llamava sinsay, que aquí estaua, y le dixo quién era el cosario y cómo se llamava, qué poder tenía y que hera cosario, que no venía por borden de su Rey, y auisó que sin duda bolvería el tercero día el cosario, que se fortificasen los españoles, y se quitase la paxa del techo de las casas de V. M., porque no las quemasen con fuego, y así se hizo*²⁶⁴

Más de un sangley debía tener experiencia probada en este campo de la piratería porque la predicción de que volvería a los tres días se cumplió al pie de la letra. Por suerte para los españoles, uno de los que había visto pasar la flota de Limahon corrió a avisar a Salzedo – que estaba fijando un asentamiento castellano, Villa Fernandina, en la costa de Ylocos - y éste llegó a Manila a tiempo para el segundo ataque de Limahon: trajo con él la ayuda inestimable de 54 soldados, pertrechados con arcabuces: la cifra duplicaba la de los que quedaban en la colonia.

A la mañana siguiente Limahon puso toda su flota en formación de cuerno de luna ante la playa de Manila y, con el alba, desembarcaron todos, que venían a ser entre 600 y 1000 según las fuentes contemporáneas: pocos años después los documentos hablarán ya de más de 3.000 piratas. El mismo Limahon vino a tierra, aunque lo hizo en silla de manos y en ella permaneció sentado durante todo el ataque²⁶⁵: en esto como en otras cosas, su comportamiento se asemeja al de un alto funcionario chino. El ataque se hizo ordenadamente, en dos escuadrones, que en gran parte se concentraron en atacar el corral que hacía de fuerte de los españoles. Los castellanos contaban con la superioridad de unas pocas piezas de artillería, pero el grueso del ataque se hizo con picas, incluso cuando un grupo de piratas consiguió forzar la frágil empalizada de tablas y cajas. Otro grupo se lanzó sobre la destechada Manila, donde quemó algunas casas, entre ellas la iglesia de San Agustín, que aunque contenía libros y ornamentos de innegable valor para los españoles, poco sobresalía de las demás: de todos modos dejó en pie las mejores casas, probablemente con la intención de utilizarlas para su propio asentamiento²⁶⁶. Pero la resistencia de los castellanos era demasiado costosa para Limahon: cuando ya tenía unas 200 bajas – 100 veces más que las que tenían los asediados²⁶⁷ -, decidió asentarse por el momento en otro de los puntos

²⁶⁴ Sande

²⁶⁵ Sande

²⁶⁶ Sande

²⁶⁷ Rada, Loarca y Sande coinciden en las 200 bajas de los pirats y las 2 de los españoles

conocidos de siempre por los chinos, Pangasinan. Marchaba tranquilo, ya que los castellanos no tenían ningún barco: los moros de la isla les habían quemado todos los que tenían en el puerto. En Manila había en aquel momento unos 250 castellanos, contando los 54 que había traído Salzedo y los 150 que estaban en una nave que iba a partir para Mindanao²⁶⁸. Pero les quedaban dos graves problemas en las manos: el inminente ataque desde Borneo, en el que participaban otros pequeños estados isleños que también veían amenazada su contratación con los chinos, y, sobre todo, la masiva sublevación de los naturales.

Como los naturales desta tierra, que son moros, vieron lo subçedido el día primero, creyendo que los chinos tuvieran vitoria, el segundo se alçaron ellos todos, y en aquel poco espacio de tiempo auía alrededor de la çidad de manila más de diez mill moros en sus navichuelos, aparejados para obedesçer al cosario, y avn dizen le ymbieron mensajeros a cavite, y dieron aviso por toda la tierra²⁶⁹

Fue por temor a esta sublevación, que en aquel momento congregaba ya unos diez mil nativos en sus barquichuelos en la bahía de Manila, enardecidos por la muerte de sus principales en la cárcel de Manila a manos de los esbirros de Lavezares, que los castellanos no se atrevieron a abandonar el fuerte ni persiguieron a Limahon.

Limahon eligió Pangasinan porque allí había población y recursos, en especial buena madera. Allí había habido en el siglo XV un pequeño reino, el que el *Mingshi* llama *Fengjiashilan*, que había sido reconocido como estado tributario durante el período de las expediciones de Zheng He, cuando, a cambio probablemente de su madera, recibieron de la corte, cuando menos en tres ocasiones, monedas, piezas de tela y damasco bordado²⁷⁰. Limahon se proclamó inmediatamente rey de Pangasinan y empezó a cobrarles comida y tributos. Aunque construyó de inmediato un fuerte con doble empalizada, lo hizo alrededor de una casa importante que ya existía con anterioridad. El núcleo de gente que él traía era más que suficiente para empezar a poblar: *La*

²⁶⁸ Alburquerque precisa el número y localización de los españoles: *abía entonces quatro poblaxones de españoles, que es la çidad de manila, la villa de zúbú, la villa fernandina, en ylocos, y la villa de Santiago de libón, en camarines, y en estos pueblos estauan repartidos hasta 460 españoles*

²⁶⁹ Sande

²⁷⁰ *Mingshi: Fengjiashilan es tambien un pequeño país del mar oriental. El octavo mes del año cuarto de Yongle (1406) su jefe Jiamayin y otros, que habían venido a la corte trayendo productos locales como tributo, recibieron en obsequio monedas y piezas de tela de acuerdo con su rango. El cuarto mes del sexto año (1408), sus dos jefes Taimao i Lijü, cada uno al frente de su gente, vinieron a la corte a tributar, siendo obsequiado cada uno de ellos con cien monedas y seis piezas de damasco bordado, mientras los de su séquito también recibían regalos. El año octavo (1410) volvieron a tributar.*

*gente que dizen tenía el cosario por todos eran casi tres mill hombres y otras tantas mugeres, que traya robadas de china y Japón, de adonde era la mejor gente que traya*²⁷¹

Los naturales no tenían ninguna duda de la victoria de los chinos: probablemente no era éste su primer contacto con los corsarios chinos: por ello, para ayudar a Limahon, los moros naturales quemaron los barcos de los españoles, entre los cuales el navío que estaba aprestado para partir a Mindanao. En cambio veían a los castellanos como una plaga terrible pero temporal, ya que daban por hecho que los de Borneo no tolerarían su presencia en estas islas. La sublevación afectó directamente a los monasterios que, como el de Mindoro²⁷², estaba algo alejado de la isla de Luzón, y a ella se sumaron también los indios bautizados. Los indios mataban los puercos, a los que aborrecían, y, probablemente bajo la influencia creciente del islamismo, se quedaban con las cabras para hacer ceremonias con ellas. Por otra parte estaban acostumbrados al comercio ya que daban gran importancia a los pesos y tostones que había en los monasterios. En el monasterio de Mindoro se guardaban 200 monedas de las que Alburquerque utilizó 60 para intentar comprar a los principales y varias más para ir comprando su vida en la montaña en que los tenían presos. Cuando mconsiguieron huir por las montañas de Mindoro, Alburquerque y el prior cifraban sus esperanzas en que los capturaran los borneyes y los rescataran los portugueses, mientras otros frailes esperaban a que los hirvieran vivos: *aconteció a vn Religioso que le dezían; padre, tú nos baptizauas con agua fría, espera vn poco que nosotros te baptizaremos con agua caliente*²⁷³.

Su odisea terminó cuando desde Manila vinieron a rescatarlos dos soldados por orden expresa del gobernador: la pincipal superioridad de los castellanos sobre los nativos era su organización y el hecho de contar con el respaldo de un estado.

Para enfrentarse a Limahon, Juan de Salzedo marchó contra Pangasinan – que amenazaba directamente su recién fundada Villa Fernandina en Ilocos – con 256 castellanos y 2.500 indios. Mientras, en Manila, quedaba Guido de Lavezaris y un puñado de soldados y se construía un fuerte de tablas con presupuesto de la corona²⁷⁴.

Limahon había construido en Pangasinan un fuerte de doble empalizada y venía sin duda con intención de poblar: traía muchas mujeres, robadas en China y Japón, y empezó inmediatamente a cobrar tributo a los naturales, que debían estar acostumbrados a tributar frecuentemente a uno u otro corsario. Un primer ataque castellano se saldó con 70 piratas muertos y la captura de 70 mujeres chinas y también muchachos, así como la destrucción de

²⁷¹ Sande

²⁷² La isla de Mindoro era otro de los puntos de las Filipinas donde históricamente había habido una unidad política consistente: es el Mait de los textos chinos.

²⁷³ Alburquerque

²⁷⁴ Sande

la palizada exterior y de los barcos del pirata: los soldados españoles, quejosos de la ruin paga, prefirieron robar que rematar al corsario y se repartieron inmediatamente el botín humano: cuando poco después llegue un representante imperial chino y pida que se le entreguen los prisioneros muchos estarán ya fuera de su alcance, repartidos por las islas con sus nuevos amos.

Pero a pesar de esta victoria inicial, los españoles languidecían en las playas de Pangasinan: *La calor era terrible i la gente andava sin concierto, ni los capitanes le podian dar que andavan todos cansados, aunque acudio mas socorro que embio el Maese de Campo. Se uvieron de recoger los españoles aviendo dado contra el enemigo algunas arremetidas, en las quales hubo algunos españoles heridos i cinco muertos*²⁷⁵

Los ataques a Limahon se sucedían día tras día, y las bajas piratas eran importantes, pero era imposible tomar el fuerte ya que Limahon tenía una clara superioridad en artillería y tenía mucha más pólvora que los castellanos, que no la tenían ni en Pangasinan ni en Manila²⁷⁶

Limahon estaba bien equipado de pólvora y balas y traía arroz para tres meses: su fortificación era sólida, disponía de setenta quintales de polvora y arcabuzes para dos mil hombres y tenía puestos en astillero treinta navios, que esperaba calafatear con algodón en ropa: cosas que probablemente pensaba adquirir de los comerciantes chinos que seguían la costa, y de los propios naturales en Ylocos: hacia allí mandó Limahon 25 barcos en busca de los bastimentos que interceptaron los castillas. Cuando los desertores empezaron a multiplicarse en el campo pirata, Limahon, siguiendo un patrón clásico chino, *mando hazer lista de toda su gente, el qual los mando en su presencia hazer camaxadas de cinco en cinco, i si acaso faltava alguno morian todos porello*²⁷⁷

La táctica que siguieron los españoles para derrotar a Limahon, probablemente sugerida por los sangleys, fue la de cerrar la salida del río: la armada china siempre había servido más para transportar tropas que luchasen en tierra que para realizar batallas navales.

Para entenderse con Limahon se habían llevado a Pangasinan al Sinzay, el sangley que les había dicho quien era Limahon cuando el primer ataque. Las cartas entre Sinzay y Limahon²⁷⁸ dejan claro que Limahon tenía relaciones con los mecaderes chinos. Su piloto, Onzigon, era un mecader habitual en Manila²⁷⁹ y el mismo Sinzay era conocido suyo, como se deduce sin lugar a dudas de la respuesta de Limahon a la interpelación que Sinzay le había hecho por cuenta

²⁷⁵ Loarca

²⁷⁶ Loarca. Fue observando situaciones como ésta que los castellanos llegarían a la conclusión de que los arcabuces de los chinos eran ruines.

²⁷⁷ Loarca

²⁷⁸ Estas cartas aparecen sólo en el texto de Loarca. San Agustín (1698) las reprodujo atribuyéndolas a Rada

²⁷⁹ Loarca

de los españoles: *Viendome fuera de mi tierra, me huelgo de ver gente de alla, i me ha pesado mucho de no saber de ti*²⁸⁰.

Y no era el único con relaciones en el campo corsario: Loarca, hablando de los ataques japoneses a las costas del Fujian, nos dice que *eran sus guias tres chinos que ahora biven en Manila i son christianos*.

Estando en Pangasinan llegaron dos navíos chinos con el capitán Omoncon²⁸¹, que venía de parte del Combun, gobernador de Ucheo²⁸² persiguiendo a Limahon, y se le mandó a Manila, en compañía de Martin de Rada, para entrevistarse con el gobernador, al que reconocía como alguien que mandaba en Luzón y en las Visayas: *Capitan Vaçar, que estas i mandas a Luçon y a los cibayas y otras tierras*²⁸³

A Pangasinan llegó también un navío chino pertrechado con salitre para hacer pólvora – que tambien para esto dependían los castillas del comercio con los chinos – y que venía a recoger productos naturales para llevar al Japón: las Filipinas estaban tangelcialmente incorporadas al comercio entre China y Japón. Omonco, cuya primera reacción ante el navío de mercaders chino fue la de castigarlos por ir sin licencia, entabló inmediatamente buenas relaciones con los Castillas, agradecido por el hecho de que éstos le entregan los piratas prisioneros: tanto los que había en Manila como los que había en Pangasinan, a pesar de que los que quedaban eran propiedad de los soldados que los habían cogido prisioneros.

Limahon reconstruyó pronto su flota, dado que llevaba entre su gente gran cantidad de artesanos:

la grande guarnicion quel corsario tenia, estando fortalecido con fortissimo terraplen, mucha verseria i pieças gruesas i setenta quintales de polvora i mil y quinientos versos, y arcabuzes para dos mil hombres i que tenia puestos en astillero treinta navios, dos algo grandes, los quales se hazian en el contrafuerte i que faltava tablazon para los veinte i mas, i que los avia de calafatear con algodón en ropa²⁸⁴

Tras intentar en vano convencer a los españoles de que él podría introducirlos en China y ayudarles a conquistarla, hizo arrancar las estacas con que los castellanos impedían su salida por el río y éstos vieron de pronto entre las dunas como los mástiles de los barcos piratas desfilaban uno tras otro camino del mar. Salzedo salió en persecución de Limahon, que se dirigía al norte, hacia el cabo Cagayan, siguiéndolo por tierra por toda la costa de Ylocos,

²⁸⁰ Loarca

²⁸¹ Omoncon es el Wang Wanggao de los textos chinos

²⁸² Loarca, carta de Omoncon a Lavezaris.

²⁸³ Loarca

²⁸⁴ Loarca

con ánimo de defender la recién creada Villa Fernandina. Al comprobar que Limahon no había entrado por el río Bigan, siguió hacia el norte hasta el cabo Bojeador, donde halló restos de poblados chinos: *llegado al cabo de Bexador, que es un puerto treinta leguas de la Villa Fernandina, do hallo muchas choças do abian alojado chinos, y algunos pedaços de tablas y asientos de yunques i señales de carpinteria i contaronse muertos alcançados de los naturales 80, y tantos entre hombres y mugeres, y muchas sepulturas*²⁸⁵.

Omoncon, que venía con una oferta de perdón para Limahon si pasaba al servicio del emperador y con otras sendas ofertas a sus subalternos si se decidían a abandonarlo, viajó a Manila en compañía de Sinsay y ambos fueron obsequiados y condecorados por Guido de Lavezaris. Lavezaris le dio una carta para el Rey de China, en la que alega que los castillas han tratado bien a los comerciantes chinos, que antes eran maltratados por los naturales en alusión a los chinos prisioneros que Legazpi liberó cuando fundó Manila, y en la que se compromete a entregarle Limahon: *si se tomase vivo sera llevado a tu presencia, i, si muerto, salada su cabeza*²⁸⁶.

Omoncon volvió hacia China con una delegación compuesta por los padres fray Martín de Rada, y fray Jerónimo Marín, los soldados Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento, y otros dos soldados que se sumaron en Pangasinan, Nicolás de Cuenca y Juan de Triana, más dos chinos que sabían español, un tal Hernando y el ya mencionado Sinsay. Una vez en China, tanto Sinsay como Omoncon recibieron paga y honores por la captura de Limahon y meses después enviaron otro barco a Manila con un capitán cualificado para certificar la defunción de Limahon: *trayan por capitán general a otro chino llamado siaoga, de poca persona y ruin talle y viejo; dizen avía sido cosario quando moço*²⁸⁷ Tanto la oferta de perdón a Limahon y sus secuaces como el pasado de Siaoga certifican lapolítica de constante captación de los corsarios por parte de las autoridades chinas.

La nueva delegación traía regalos – piezas de seda y mantas de algodón – para todos los que habían participado en la captura de Limahon, incluso para los soldados del campo de Pangasinan: debía ser una compensación por los prisioneros que les habían quitado. También traían cartas, que Sande mandó – originales y traducción – al rey para que viera la escritura china, en donde dice que sus letras no lo son sino partes o cifras.

Los chinos – que se comportaban como una delegación clásica, instalándose a pan y cuchillo en Manila – irritaron profundamente a Sande, gobernador de las Filipinas, hasta que, aterrados por el hecho de que Limahon no aparecía, propusieron llevarse alguna cabeza de las que tenían los cazadores de cabezas y hacerla pasar por la de Limahon: *Estos diez navíos truxeron alguna mercadería que vender, avnque poca, y vendían muy caro; es gente ruin y desvergonçada y muy pedigüeña; estovieron en este puerto más de seis meses; pretendieron mucho llevar presente a su tierra,*

²⁸⁵ Loarca

²⁸⁶ La carta de Lavezaris se encuentra íntegra en Loarca

²⁸⁷ Loarca

porque sus mandadores fuesen con él aprouechados, y a ellos se les hiziese allá alguna comodidad, y como tenían notiçia que se buyó limabón, y ellos son frágiles como yndios, pretendieron que yo escriuiese a china que hera muerto limabón, y para este efecto buscaron muchas cabeças de hombres, que las tienen muchos naturales de esta tierra por joyas, para dezir que eran las de limabón²⁸⁸

El ataque de Limahon puso en evidencia la escasa consistencia de la estructura pirata, la precariedad de la implantación castellana en las islas y el nulo interés de los chinos de establecerse en aquellas islas. Desencadenó también una profunda animadversión del gobernador hacia los chinos, una tirria que heredarían sus sucesores junto con el cargo y que finalmente se saldaría de forma dramática con la matanza de sangleys del 1603.

2. LOS BARCOS Y LAS DEFENSAS COSTERAS DE LA CHINA MING EN LAS FUENTES CASTELLANAS

Los textos castellanos del último tercio del XVI constituyen una fuente de primera mano para contrastar los datos que nos proporcionan tanto las historias oficiales chinas como las gacetas locales, abundantes ya durante los Ming en el área del Fujian. Y ello es tanto más útil cuanto que las Historias oficiales, que recogen meticulosamente todos los datos que los funcionarios confucianos consideran de interés – positivo o negativo – para el país, ignoran sistemáticamente en cambio desarrollos como el del comercio marítimo que forman también parte de la historia colectiva de la nación china. Es por ello que si bien la piratería está cuidadosamente consignada, por su potencial inmediato para desestabilizar el *statu quo*, los progresos de los chinos en el arte de navegar y la expansión de sus comerciantes por los mares del sur hay que buscarlas más en menciones dispersas en las gacetas locales que en las Historias oficiales. Y sin embargo, entre principios del XII y mediados de XV los barcos chinos, de enormes dimensiones, habían ido controlando paulatinamente los mares orientales: con los Song se afianzaron en el mar de la China Oriental, con los Yuan en el mar del sur de China y con los Ming, en la primera mitad del siglo XV, llegaron a controlar todo el circuito del Índico. Pero cuando los castellanos llegaron a las Filipinas, la gran época de la marina china había terminado. Algunos fragmentos de la que había sido la flota más grande del mundo yacían todavía medio enlodados entre las ruinas de Longjiangchang, las atarazanas de una Nankín que ya no era la capital.

El predominio chino en los circuitos del Índico era el resultado de unas condiciones económicas y políticas que dieron un papel relevante al comercio privado. Los Ming intentaron mantener el impulso económico pero controlándolo desde el estado: ésta fue una de las motivaciones de las

²⁸⁸ Sande

expediciones de Zheng He. Y el final de sus viajes fue también el final de la expansión económica de China por mar: desde mediados del XV el estado chino renunció al comercio marítimo, aunque desde luego no lo hicieron los habitantes de zonas coseras tan ineluctablemente volcadas al mar como es el caso del Fujian. Los castellanos fueron conscientes desde el primer momento de las restricciones impuestas al comercio marítimo²⁸⁹, así como del contrabando que ello generaba²⁹⁰. A pesar de conservar una cierta confusión respecto a los principales puertos del Fujian, en especial respecto a la ubicación del que ellos llamaban Chincheo²⁹¹, entendieron pronto el funcionamiento del sistema, así como el papel del puerto de Yuegang (Haicheng) que desde 1567 era el único puerto abierto a los extranjeros²⁹².

La decisión política de cerrar el comercio marítimo tuvo consecuencias muy severas, no sólo a nivel político y económico. La tecnología naval de los chinos, que desde el siglo XII había ido acumulando innovación tras innovación hasta ser capaz de producir unos barcos tan enormes como seguros y fáciles de gobernar, decayó irreparablemente a lo largo del XVI, justo cuando estaban empezando a llegar portugueses y castellanos, seguidos en el XVII por holandeses e ingleses: y todos llegaban por mar. Todos los textos sin excepción se sorprenden de la infinidad de barcos que navegan por los ríos y costas del reino²⁹³, así como de la cantidad de gente que vive en los barcos²⁹⁴: lo que no vieron es que ésta era una particularidad muy específica del sudeste, especialmente de los *bakka* y los *dan*, a los que se llamaba despectivamente *shuishangren*, gentes del agua, y cuya existencia marginal era precisamente la que les obligaba a fluctuar entre el comercio ilegal y la piratería²⁹⁵.

Tanto Escalante como Mendoza describen los principales tipos de barcos²⁹⁶. Estos dos autores proporcionan también información técnica sobre los navíos, detallando el tipo de timón, la forma de calafatear y las ruedas para

²⁸⁹ Escalante: *El rey estableció por ley, que se guarda oy día precisamente, que ningún subdito suyo navegasse fuera del Reino so pena de la vida*

²⁹⁰ Mendoza: *El día de hoy los gobernadores de los puertos de mar dispensan algunas veces, con la ley de no salir, por algunas dádivas que les dan los mercaderes*

²⁹¹ Chang T'ie-Tse (1934) cree que era Quanzhou (CHANG T'ien-tse. (1934) y NG, Chin-Keong (1973) cree que era Zhangzhou ya que era allí donde acababa de abrirse el puerto de Yuegang, que tenía la exclusiva del comercio marítimo con los extranjeros (NG, Chin-Keong, 1973, p. 163, n. 12)

²⁹² Dueñas: *Havrá doze años que dieron licencia a los naturales del reyno pa que saliesen fuera a otros reynos a contractar, aunque en sola una ciudad de la costa está el registro pa que todos salgan y entren por allí, no pueden salir de otra parte sino es con pena de la vida. Allí an de venir por fuerça a rregistrar, llamase esta ciudad Haitem*

²⁹³ Tordesillas: *havia tantos barcos que no parecía desde afuera sino una grande poblaçon*

²⁹⁴ Escalante: *abita poco menos gente en el agua que en tierra*

²⁹⁵ ANTONY, Robert. (2003)

²⁹⁶ ESCALANTE, cap. 10; MENDOZA, Primera Parte, Libro Tercero, cap. XXI

achicar el agua²⁹⁷. Rada habla de que los barcos llevaban bombas de fuego, hecho bien atestiguado por las ilustraciones desde época Song: pero ello no presupone que llevaran armas de fuego²⁹⁸. De hecho, el poco uso que hacían de éstas así como la mala calidad de sus arcabuzes es un tema que será inmediatamente anotado por el gobernador de las Filipinas, doctor Sande: éste lo hará notar a Felipe II como un factor a favor de ir a la conquista de China²⁹⁹. En cualquier caso, los barcos que veían los españoles eran barcos pequeños, sin ninguna relación con las plataformas flotantes que fletaron no sólo los Ming sino también los Song y los Yuan y de las que dieron fe no sólo las Historias Oficiales chinas en lo que respecta a las flotas de Zheng He sino también Marco Polo e Ibn Battuta: Marco Polo devolvió a la princesa Kokocin a Persia con una flota de barcos en cada uno de los cuales iban 600 personas, y Ibn Battuta habla de barcos con 400 tripulantes a bordo. Sin embargo, Dueñas habla de barcos de cien toneladas de carga y Tordesillas menciona 96 personas a bordo como la capacidad normal. Solo Loarca afirma que tienen barcos grandes, aunque menosprecia sin embargos su calidad³⁰⁰

Aunque todos hablan de la presencia de flotas para proteger las costas – Escalante y Mendoza hablan de las *armadas grossisimas que corren por todas aquellas costas* -, sólo Loarca aventura la cifra de 400 barcos para proteger las costas del Fujian y Rada limita a 12 los barcos que protegen la entrada de Zhangzhou. La

²⁹⁷ Escalante: *Traen en todos estos navios corredores muy curiosos en popa sobre el governalle, de que à su imitacion usan aora los Portugueses en sus galeones y naos de la India, y de un betumen que aprendieron dellos, à que llaman La pez, que se haze de cal y azeite de pescado, y del uname viejo muy picado que le ponen entre el costado de las naos, y otro aforro nuevo de tabla, que se les echa encima, hasta do llega de ordinario el agua, quando van cargadas, despues en lugar de brea tornan à cubrir el aforro nuevo con el mesmo betumen, que es tan provechoso al tablado, que no entra jamas gusano en el, y haze se en poco tiempo con el agua, tan duro como piedra; y con esto les duran a los Chinas mucho tiempo sus navios: de suerte que ay algunos Iuncos que les han puesto quatro y cinco vezes la pez, con que el costado dellos parece un muro: pero quedan con esta fortaleza muy pesados para andar à la vela. Usan de una suerte de bombas, hechas de muchas piezas à la manera de anorias, puestas al largo de los costados de los Iuncos por la parte de dentro, con tal artificio, que un ombre solo assentado meneando continuamente los pies, como quien sube gradas, desagotará un gran navío en poco tiempo, por mucha agua que haga.*

²⁹⁸ Las primeras armas de fuego llegaron probablemente a China de mano de los otomanos a principios del XVI, por una parte via Atje y el Fujian, por la otra via la frontera norte, aunque fueron finalmente los jesuitas los que enseñaron a los chinos a mediados del XVII (indistintamente a los Ming y a los Qing) a construir cañones operativos (Di COSMO, Nicola. (2005)

²⁹⁹ Sande: *Todas sus armas por la mar y por tierra son bonbas de fuego; tienen mucha pólvora en panes, aunque no granada; su artillería ruin, y comúnmente versos y arcabuzes ruines, y así lo que ellos más usan son picas; entiendo yo temen poco al arcabuz, porque ellos acrientan mal con él y se espantan de que se mate vna gallina o vna paloma con vn arcabuz;*

³⁰⁰ Loarca: *los navíos algunos son grandes pero muy flacos que de la lumbre del agua arriba todo es obras muertas de una tabla delgada y no tiene ligazon*

decadencia de las defensas costeras chinas en los segundos Ming³⁰¹ se adecua bien con estas cifras, aunque los textos de Rada y Loarca dejan claro que el estado chino podía agrupar con notable celeridad flotas mucho mayores³⁰².

Escalante y Mendoza fueron prudentes en su apreciación de la capacidad marinera de los chinos, y Dueñas y Tordesillas estaban tan atareados con sus problemas que no tuvieron tiempo de valorar nada. Pero Rada y Loarca fueron a China en condiciones mucho mejores y sus observaciones sobre la capacidad marítima de los chinos es absolutamente negativa. Tras afirmar *que son muy temerosos de la mar y malos marineros*, tanto Loarca como Rada son muy críticos respecto a la precisión de la brújula china³⁰³ y tienen – especialmente Rada – una pésima opinión de la cartografía china³⁰⁴ aunque son conscientes de la existencia de derroteros marinos³⁰⁵. Los prejuicios, bien visibles en Sande, el que fue gobernador de las Filipinas de 1575 a 1580, la apreciación de la capacidad marinera de los chinos: *avnques de maravillar que, siendo gente bárbara, sepa arte de marear, lo es mucho de ver quánd bárbaros son ellos*³⁰⁶.

La verdad es que Sande, con una mezcla de aprensión y desprecio, observó el funcionamiento de estos barcos mejor que los demás. Con él constatamos que estos barcos siguen siendo, como eran ya en el siglo XII, de un ancho considerable respecto al largo, siguiendo la forma de las medidas que se usaban para los cereales³⁰⁷. Sande se dio también perfecta cuenta de la

³⁰¹ Las estelas de finales del XVI y principios del XVII que se conservan en Fujian dan una imagen devastadora del estado de estas defensas (VERMEER, Eduard B. (1991).

³⁰² Loarca afirma que para perseguir a Limahon *los virreyes de aquella costa hicieron una armada de ciento i treinta navíos gruesos, i fueron en su busca... Offrecionos quinientos navios para contra Limahon o dozientos, los que quisiesemos*. Rada proporciona unas cifras más mesuradas: *el Inçquanto embionos a llamar para informarse de nuevo de todo y nos dixo si seria bueno embiar sobre limbon çien navios de armada*

³⁰³ Rada: *tienen aguja de marear pero no como la nuestra porque no es mas de una lenguezita de azero muy sutil que la tocan en piedra yman y la echan en una salserita llena de agua de mar en la qual estan pintados los vientos y Reparten el aguja en veinte y quatro partes y no en treinta y dos como nosotros*. Esta opinión despreciativa de Rada respecto a la brújula china viene plenamente corroborada por Sande, gobernador de las Filipinas a mediados de los 70: *Traen repartida el aguja en menos vientos que nosotros; ... el aguja es en vna escudilla, donde tienen señalados los vientos; llena de agua ponen el agujonçillo, tocado en piedra ymán, y ay vezes, que primero que açiertan a bazello vna vez, se les va a fondo veynte*.

³⁰⁴ Rada: *aunque como gente que sabe muy poco de geografia ni geometria ni aun aryth metica ponen muy toscamente sus pinturas y aun las distancias y çircunytos muy falsos y que es imposible concertarlos en muchas partes*

³⁰⁵ Rada: *no tienen carta de marear pero algunos derroteros escritos de marineros*

³⁰⁶ SANDE, Carta a Felipe II, 7 de junio de 1576, AGI, Audiencia de Filipinas, 6

³⁰⁷ Sande: *son de la mesma hechura la proa que la popa, llanos como vna messa quadrada, e vsanlos ansí por valerse de entrambos lados, y sienpre navegan de vna buelta y de otra para la bolina; van meçiéndose como cunas con los remos*.

dependencia de esta navegación respecto a los monzones³⁰⁸ y describió con bastante precisión la estructura de las velas y mástiles chinos³⁰⁹

Pocos años después, Matteo Ricci zanjaría la cuestión de forma tajante:

Hay tantos barcos en esta tierra como los que pueden contarse en todo el resto del mundo. Aquí se viaja mucho más en barco que en Occidente y sus barcos son mucho más cómodos que los nuestros. Pero los barcos que salen a la mar son muy pocos y no puede compararse con los nuestros ni en número ni en estructura³¹⁰

Los barcos chinos, cuya avanzadísima tecnología les había valido a partir del siglo XII el control de los grandes circuitos del Índico, perdieron, tras la clausura de los viajes de Zheng He, la capacidad de innovación en todo lo relativo al mar: a un mar al que les estaba prohibido salir. Los barcos de Zheng He, de 154 mts de eslora y 54 mts de manga, con una capacidad de carga de más de 3.000 toneladas y una tripulación de 2.000 marineros a bordo, habían desaparecido hacía ya más de un siglo sin dejar rastro. Claro está que las costas seguían llenas de artesanos capaces de armar y calafatear barcos menores: los chinos del paríán de Manila harán barcos para los españoles y Limahon hizo construir en un par de meses 34 barcos grandes de altos mástiles. Pero la riqueza y el poder de Portugal, España, Holanda y Inglaterra dependía de sus barcos: y la de China, ni aún en tiempos de Zheng He, jamás dependió de ellos.

3. EL ECO DESCENDENTE DE LOS VIAJES DE ZHENG HE

Los textos castellanos conservan también datos, aunque un tanto evanescentes, respecto a los viajes de Zheng He. La primera mención que merece la pena destacar – y que contradice la romántica versión de que los viajes de Zheng He eran de exploración – es la de Ruy de Clavijo. La embajada de Clavijo visitó Samarcanda en 1405 y estaba de regreso en Alcalà de Henares donde entregó el texto a Enrique III antes de finales de 1406³¹¹. El primer viaje de Zheng He, por otra parte, se realizó entre 1405 y 1407 y llegó hasta Calicut.

³⁰⁸ Sunde: *Estos nunca nauegan sino con tiempo becho en los meses de bonanças*

³⁰⁹ Sunde: *Las velas que usan son de cañas, hechas como esteras, no usan entena en el árbol, sino levantan la vela grande en el árbol, cosida en vn palo, como se pone vna vanderá de ynfantería en vna pica, y las escotas de la otra parte y pende, las quales buelbe de vna parte a otra, según viene el viento; la vela es la mitad de ancho que el nauío, y el árbol es grande y alto; y çar la vela arriba usan de vn molinete, que vn yngenio que sirve de cabestrante; la xarçia es de bexucos e yervas, que son cosas silvestres; el árbol está a las dos partes del nauío, del largo dél hazia la proa, para ynclinar la nao a que cabeçee, y el trinquete de proa se quita y pone o a babor o a estribor, según viene la neçesidad y el tiempo, y çaçan las escotas por la mesma manera.*

³¹⁰ GALLAGHER, Louis J. (1953). p. 13

³¹¹ LÓPEZ ESTRADA, (1999)

Lo importante del testimonio de Clavijo es que habla de la llegada de barcos del Catay a Ormuz³¹²: Clavijo recoge pues la llegada de barcos – o tripulaciones chinas – al Golfo Pérsico diez años antes de que llegaran allí las flotas de Zheng He en el cuarto viaje, confirmando con ello la opinión de quienes sostienen que Zheng He viajó siempre por rutas bien conocidas³¹³.

Los viajes de Zheng He, que se habían iniciado por orden de un emperador, Yongle, se terminaron por orden de otro, convencido por los funcionarios confucianos de que había que priorizar los costes del imperio de forma más convencional. El recuerdo de Zheng He, que ahora tanto se ensalza, quedó empañado y cuando, en 1723, se redactó finalmente la Historia de la Dinastía Ming, la biografía de Zheng He, sumamente concisa, se cerró con una nota crítica respecto a los enormes costes que la aventura había comportado.

A pesar del olvido deliberado que el establishment chino dedicó a partir del XVI a los viajes de Zheng He, alguna cosa quedaba en el aire cuando los portugueses llegaron a China 80 años después. La mención de estos viajes aparecía ya en Gaspar da Cruz³¹⁴, y de allí pasó a Escalante³¹⁵ que construyó su libro en base a glosar sin reparo alguno el de Gaspar da Cruz. De allí lo glosó a su vez González de Mendoza, cuyo libro apareció en 1586:

en los derroteros antiguos que tienen para navegar se ve claramente que llegaron con sus navíos hasta la India, habiendo conquistado todo lo que hay desde la China hasta lo último de ella; de lo cual fueron pacíficos poseedores hasta que se hizo la ley y dejación voluntaria ya dicha, y así hay hoy en día muy gran memoria de ellos en las Islas Filipinas nuevamente pobladas, y en la costa de Coromandel, que es en la contracosta del Reino de Narsinga, de la banda del mar de Bengala, donde hay un pueblo que se nombra el día de hoy el pago de los chinos³¹⁶ por haberle ellos edificado. La misma noticia y memoria hay en el Reino de Calicut, donde hay muchos árboles y frutas, que dicen los naturales que las trajeron los chinos, cuando fueron señores de aquella tierra; y que en el mismo tiempo lo fueron llanamente de los Reinos de Malaca, Siam y Champaa y otros sus comarcas; y aun se cree que del Japón³¹⁷, y colígese de muchas señales

³¹² LÓPEZ ESTRADA, Francisco (Ed.). (1999) p. 207

³¹³ DREYER, Edward L. (2006)

³¹⁴ D'INTINO, Raffaella. (1989)

³¹⁵ ESCALANTE, Bernardino de. (1991)

³¹⁶ Este fragmento pone claramente en evidencia que la fuente de Mendoza es Escalante y, en ningún caso, Gaspar da Cruz como pregona Mendoza, ya que reproduce los mismos errores de comprensión del texto de Cruz que aparecen en Escalante. El texto de Cruz explicita que en aquel lugar se encuentra <una "Pagoda de los Chinas", que equivale a decir "Templo de los Chinas">. Mendoza, en cambio, copia la corrupción de "Pagoda" en "pago" que aparece en Escalante.

³¹⁷ Este Japón es una corrupción de Iaoa, equivalente a Java, tal como la menciona Escalante.

de la China que hay en el día de hoy, y de que los naturales son muy achinados³¹⁸

La utilización de las fuentes por parte de González de Mendoza es un tema complejo que he comentado ya en otro escrito³¹⁹. Baste recordar que, aunque contaba con tres relaciones dedicadas del todo a la descripción de China -la segunda parte de las narraciones de Loarca y de Rada y la Relación de Dueñas – él no las utilizó para nada: toda la primera parte del libro, que es la destinada a la descripción de China sigue casi al pie de la letra el texto de Escalante. Es por ello que pasó completamente por alto la afirmación de Loarca de que los chinos eran incapaces de navegar en altamar³²⁰.

Poco después de que González de Mendoza escribiera su libro, incorporando en él las expediciones que agustinos y franciscanos habían hecho en China a finales de los años 70, Matteo Ricci conseguía establecer definitivamente a los jesuitas en China. Ricci, que consiguió penetrar en el círculo de los letrados y en el de la Corte, murió en Pekín en 1610, y dejó un diario, escrito por tanto unos 20 años después del libro de Mendoza. En él queda claro que a principios del siglo XVII, el recuerdo de Zheng He se ha desvanecido del todo de la memoria cultural china:

Algunos de nuestros escritores afirman que los chinos no solo subyugaron a las naciones vecinas, sino que extendieron su poder hasta llegar a la India. Después de haber estudiado con ahinco la historia de China, cubriendo un período de más de cuatro mil años, debo admitir que jamás he visto mención alguna de esta conquista, ni nunca he oído decir tampoco que hubieran extendido los límites de su imperio³²¹

BIBLIOGRAFIA

A. FUENTES PRIMARIAS

A.1. Fuentes chinas

Ming Shi (Historia de la dinastía Ming)

Ming Shenzong Shilu (Informes verdaderos del reinado del emperador Ming Shenzong)

Chuanzhoufu zhi (Memorias del distrito de Chuanzhou)

³¹⁸ GONZALEZ DE MENDOZA, Juan. (1585). *Historia del Gran Reino de la China*. Roma. (Madrid, Miraguano, 1990), Primera Parte, Libro Tercero, cap. VII, p. 101

³¹⁹ FOLCH (2005)

³²⁰ Loarca: *ni les podemos hazer creer que veniamos tres meses por la mar sin ver tierra desde Mexico*

³²¹ GALLAGHER, Louis J. (1953). p. 55 (trad. D.Folch)

Tianxia Zhongguo Libing shu (Historia de los distritos y prefecturas de China)

A.2. Fuentes castellanas

ALBURQUERQUE, P. Agustín de (1575) Carta comunicando el suceso del corsario Limahón,, 5 de junio de 1575, AGI, Patro 24 rº 30

DUEÑAS, A. F. d. (1580). *Relacion de algunas cosas particulares que vimos e entendimos en el reyno de china*. Unpublished Fol. 8 h., ibid. Velázquez, tomo LXXV, Academia de la Historia.

ESCALANTE, Bernardino de. (1991). *Discurso de la navegación que los portugueses hazen a los reinos y provincias del oriente, y de la noticia que se tiene del reino de China (Sevilla 1577)*. Laredo: Servicio de publicaciones de la universidad de Cantabria.

GONZALEZ DE MENDOZA, Juan. (1585). *Historia del Gran Reino de la China*. Roma. (Madrid, Miraguano, 1990).

LOARCA, Miguel de. (1575). *Verdadera relacion de la grandeza del Reyno de China con las cosas mas notables de allá hecha por Miguel de Loarca, soldado, uno de los que fueron allá desde las islas de Luçon que aora llaman philipinas*. Unpublished ms. 2902, Biblioteca Nacional;

RADA, Martín de. (1575). *Relación verdadera de las cosas del reyno de Taibin, por otro nombre China, y del viage que a el hizo el muy reverendo padre fray Martin de Rada, provincial que fué del orden de San agustín, que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mismo*. Unpublished Fonds Espagnol nr. 4. folios 16-31, Bibliothèque Nationale, París;

SANDE, Carta a Felipe II del Gobernador de Filipinas, doctor Sande, 7 de junio de 1576, AGI, Aud. de Filipinas, 6.

TORDESILLAS, f. A. (1578). *Relacion del viaje que bezimos en China nstro, hermano fr. Pedro Alpharo con otros*. Unpublished Fol. II, h., s.n., l. s. XVI, Academia de la Historia.

B. MONOGRAFÍAS

ANTONY, Robert. (2003). *Like Froth Floating on the Sea: The World of Pirates and Seafarers in Late Imperial South China*. Berkeley: University of California Press

BLAIR, E.H., & ROBERTSON, J. A. (Eds.). (1903-1905). *The Philippine Islands, 1493-1803*. Cleveland, Ohio.

BOXER, C.R. (1953). *South China in the Sixteenth Century*. Londres: The Hakluyt Society.

CHANG T'ien-tse. (1934). *Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644. A synthesis of Portuguese and Chinese sources*. Leiden, Brill

- DI COSMO, Nicola. (2005). Did Guns Matter? Firearms and the Qing Formation. In L. STRUVE (Ed.), *The Qing formation in World Historical Time* (pp. 121-166). Cambridge (Mass.): Harvard university Press
- D'INTINO, Raffaella. (1989). *Enformação das cousas da China. Textos do século XVI*. Viseu: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- DREYER, Edward L. (2006). *Zheng He. China and the Oceans in Early Ming*. New York: Pearson Longman.
- FOLCH, Dolors (2005) *Cómo se escribió un gran libro: las fuentes de Historia de las Cosas más Notables del Reino de la China* de González de Mendoza, Casa Asia, 2004
- GALLAGHER, Louis J. (1953). China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci:1583-1610. Nova York: Random House, p. 13
- HAZARD, B.H. (1967). The Formative Years of the Wako, 1223-1263. *Monumenta Niponica*, 22, 260-277.
- LO, Jung-pang. (1976). Lin Feng. In L. C. GOODRICH & C. FANG (Eds.), *Dictionnary of Ming Biography* (pp. 917-919). Nova York: Columbia University Press.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco (Ed.). (1999). *Ruy González de Clavijo: Embajada a Tamerlan*. Madrid: Clásicos Castaglia,
- NG, Chin-Keong. (1973). Gentry-Merchants and Peasant-Peddlers - the Response of the South Fukienese to the Offshore Trading Opportunities, 1522-1566. *Nanyang University Journal*, 7, 161-174.
- SAN AGUSTIN, Fr. Gaspar de, O.E.S.A. (1698). *Conquistas de las islas Philipinas: la temporal por las armas del Señor Don Phelipe Segundo El Prudente; y la espiritual, por los religiosos del Orden de San Agustín*. Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga. Reed.: a cargo de Manuel Merino, Madrid, CSIC, 1975.
- SO, Kwan-wai. (1975). *Japanese Piracy in Ming China during the 16th Century*. Michigan: Michigan State University Press.
- VERMEER, Eduard B. (1991). *Chinese Local History. Stone Inscriptions from Fukien in the Sung and Ch'ing Periods*. Boulder: Wetsview Press
- WU, Ching-hong. (1958). Supplement to a Study of References to the Philippines in Chinese Sources from Earliest Times to the Ming Dynasty. *University of Manila Journal of East Asiatic Studies*, 7, 307-393

CAPÍTULO 18. LOS DIOSES Y LA SAL: HISTORIA DE DOS CULTOS RELIGIOSOS CHINOS

Andreas Janousch

Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

En esta comunicación presento dos cultos religiosos locales: el culto al dios del Lago de la Sal (*yanchi shen* 鹽也神) y el culto al Guan Yu 關羽.³²² Los centros de ambos cultos están situados en dos impresionantes templos a las orillas del llamado Lago de la Sal de Xie, en el sur de la provincia Shanxi.

Estos cultos comparten importantes características. Sus dioses pueden ser descritos de forma preliminar como dioses de la sal por sus diversas relaciones con la industria de la sal, desarrollada en esta región desde de la Antigüedad. En el núcleo de los rituales, de la historia del desarrollo de sus templos y de los mitos asociados con estos dioses, están presentes igualmente diversos aspectos relacionados con la sal, como el origen de este importante recurso en esta zona, las diferentes especificidades del proceso de su producción y de la distribución y la administración de la riqueza aportada por esta materia prima. Sin embargo, bajo la apariencia de estas similitudes, se esconden importantes diferencias religiosas. Son estas diferencias entre los dos dioses y entre sus cultos en las que quiero enfocar mi atención a lo largo de esta presentación.

La presentación se estructura de la siguiente manera: en la introducción defino el emplazamiento y las condiciones geográficas de los dos cultos, continúo con un breve desarrollo de la empresa de la sal en la zona, y termino esbozando un planeamiento metodológico en el cual la discusión de la historia de los dos cultos religiosos pueda enmarcarse. La mayor parte de esta comunicación está dedicada a la presentación de la historia los ambos cultos, primero la del Dios de Lago de la Sal de Xie, y, después, la historia del culto de Guan Yu.

1.1. UNA BREVE PRESENTACIÓN DEL LAGO DE LA SAL DE XIE

El Lago Salado de Xie o Xiezhou (*yanchi* 鹽池 o *xiechi* 解池) está situado en el sur de la provincia de Shanxi, dentro de la gran curva hacia el este del Río

³²² Las investigaciones que nutren esta comunicación han sido posibles gracias a la ayuda del proyecto de investigación “Tradición y Modernidad en Asia Oriental” del Ministerio de Educación y Ciencia, España, número de referencia, BSO 2003-07810, así como, también, por un Habilitationsstipendium de la Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Amarillo. Por esa razón, la zona es tradicionalmente conocida como Hedong, “al este del Río” o Hezhong, “dentro del Río”. El Lago es alargado y se extiende de oeste a este con una longitud de 25 km. Su anchura de norte a sur nunca supera los 4 km. La presencia aquí del lago es resultado de unas condiciones geográficas muy específicas. Está situado en una pequeña cuenca que impide el drenaje del agua que confluye en ella. La orilla norte está limitada por una cadena de bajas colinas y de un terreno que se eleva paulatinamente hacia el norte. La orilla sur está dominada por una imponente sierra de montañas, entre ellas el Monte Zhongtiao 中條山 que se alza a pocos kilómetros del Lago y cuyas cimas llegan a la altura de hasta 1400 metros. Frecuentemente, en los meses de primavera y de verano sopla un fuerte viento desde el sur que atraviesa estas cimas con fuertes aullidos. Como el viento precipita la cristalización de la sal en el Lago, la población que vive alrededor del Lago lo llama “el viento de la sal” (*yanfeng* 鹽風).

La producción de la sal era una actividad estacional. La cristalización de la sal a partir de la salmuera acumulada en el Lago dependía de unas condiciones climáticas – sobre todo de lluvia, viento, sol y temperatura idóneos – que se daban de forma propicia solamente durante los meses desde el final de la primavera hasta principios del otoño. Sin embargo, incluso en verano, las condiciones podían ser altamente inestables y la historia de la producción de la sal en el Lago de Xie conoce años o incluso períodos largos durante los cuales la producción de la sal del Lago se paró, o en los que, a veces, la calidad de la sal cristalizada en el Lago era tan inferior que no resultaba apta para el consumo humano.³²³ También hubo años, de cosechas extraordinarias. Esta inestabilidad del proceso se refleja en los cultos religiosos entorno al Lago de la Sal.

Durante los mil años que van desde finales del siglo VIII hasta el final del siglo XVIII – el período histórico que nos concierne en esta comunicación – los tres diferentes centros urbanos que habían crecido alrededor del Lago dominaron esta religión cada uno en distinta época, controlando la industria de la sal y sus riquezas. El más antiguo de estos centros fue Anyi 安邑, en el nordeste del Lago. Xiezhou 解州, situado en el oeste del Lago Salado, se convirtió en centro de la administración local del imperio a principios de la dinastía Tang (618-906), en el siglo VII, y llegó a rivalizar con Anyi sobre el control de la sal producida en el Lago durante las sucesivas dinastías de los Song del Norte (960-1125) y los Jin (1115-1234), hasta el siglo XIII. El tercer centro urbano se desarrolló a partir de la dinastía Yuan (1271-1368), y pasó a

³²³ La sal producida en el Lago de Xie tiene una proporción alta de magnesio. Dependiendo de la temperatura, el viento y el sol, los diversos componentes químicos cristalizan bajo diferentes condiciones. El típico sabor agrio de la sal del Lago es causa del nombre particular de la sal de este origen. El carácter y su pronunciación *gu* 鹽 (que es el nombre antiguo de esta sal) está unido etimológicamente a *ku* 苦, que quiere decir agrio.

ser llamado Yuncheng 運城 (literalmente “la ciudad de la Comisión de Transporte de la Sal”) durante la dinastía de los Ming (1368-1644). Este era el centro urbano y administrativo que controlaba la zona durante el período tardío del imperio (y que lo ha hecho hasta hoy).

El origen de esta ciudad, situada casi en la mitad del Lago en su orilla norte, estaba en esta nueva comisión de la Sal que los emperadores mongoles establecieron allí en el siglo XIII, significativamente al lado del Templo del Dios de la Sal, que había sido construido en el siglo VIII durante la dinastía Tang casi equidistante, entre Anyi y Xiezhou. Alrededor de este centro administrativo-imperial, creció rápidamente una ciudad, que, como centro de la producción, distribución y administración de la sal en el norte de China, ostentó los privilegios visibles que acarrea su estatus como ciudad-sede de la burocracia imperial: una muralla fortalecida con torres, un extenso precinto de edificios administrativos con varios templos y escuelas oficiales, los altares fuera de la ciudad, academias privadas mantenidas por la elite local (gentry), y los comerciantes de sal. Pronto, a finales del siglo XVI, Yuncheng no sólo llegó a ser el centro indiscutible de la zona, sino que alcanzó una importancia que iba más allá de lo regional.

Estos desarrollos urbanos a lo largo de la historia que es objeto de esta comunicación, están estrechamente relacionados con los cambios en el ámbito de la administración imperial de la sal. Sobre todo, las ciudades de Xiezhou y Yuncheng desarrollaron una gran rivalidad sobre la producción y administración de la gran riqueza producida en el Lago de la Sal. Durante la dinastía Song, Xiezhou era sede de la administración de la sal, pero con el desarrollo de Yuncheng a partir de la dinastía Yuan perdió su importancia como centro de la administración de la sal, aunque mantuvo su estatus como prefectura, es decir como centro de la administración local de la zona rural alrededor del Lago. Las rivalidades entre estas dos ciudades se reflejaron en las relaciones entre ambos cultos religiosos, que es el tema de esta comunicación: el templo del Dios del Lago de la Sal, situado entre Yuncheng y las orillas del Lago y el Templo del Dios Guandi (Guan Yu), en Xiezhou, representan dos modelos de divinidad distintos no sólo por sus orígenes sino, también, por las complejas historias de los desarrollos de sus cultos, que siguen pautas diferentes, reflejando los diferentes intereses de sus patrocinadores principales.³²⁴

³²⁴ No es posible desarrollar las causas de estas rivalidades con más detalle en esta breve comunicación. Tampoco cabe ofrecer aquí una historia de esta cambiante relación.

1.2. LA SAL

La importancia de la zona de Hedong y las razones del espectacular auge de la ciudad de Yuncheng durante la dinastía Ming están relacionadas con una sola materia prima, la sal. Según la tradición, el Lago de la Sal fue uno de los más antiguos centros de producción de sal en China. Varios textos antiguos realzan la importancia de la sal del Lago que, por sus cualidades particulares – un sabor agrio y un color diferente – desempeñó un papel importante como ofrenda en determinados sacrificios imperiales.³²⁵ Otros textos históricos relacionan la riqueza producida por la sal con el poder de los míticos Reyes-Sabios de la Antigüedad, Yao, Shun y Yu, cuyos centros culturales y políticos se sitúan en la zona alrededor del Lago de la Sal.

Habremos de esperar los resultados de las excavaciones de los arqueólogos para confirmar esta visión histórica. De hecho, sabemos que la zona de Hedong es una de las zonas más antiguas de China, y que participó en la revolución neolítica de las culturas Longshan y Yangshao. Que este punto pueda relacionarse con la presencia de la sal en la misma zona, queda por demostrar. Sin embargo, independientemente de la verdad científica de tales afirmaciones, no podemos restar importancia a lo que podemos llamar la “verdad histórica”, que identifica la presencia y la producción de la sal en esta zona con el poder político – y un poder cultural ejemplar –, personificado en estos reyes-sabios de la antigüedad.³²⁶

Durante el período bajo consideración, la industria de la sal tenía especial importancia para la hacienda del imperio. A partir del año 758, y como consecuencia de la crisis provocada por la rebelión de An Lushan, se instituyó el monopolio de la sal y del hierro para llenar los cofres del Estado, agotados por la pérdida de control sobre grandes partes del imperio y por los elevados gastos militares. Durante los siguientes siglos, hasta la caída del sistema imperial en 1911, el monopolio de la sal era un de los pilares fundamentales de los ingresos del Estado.³²⁷ En este mismo período, la importancia de la sal de Hedong para la economía y hacienda del imperio, disminuyó constantemente, debido al desarrollo de nuevos centros de producción de la sal a lo largo del litoral. Si en el momento de la creación del monopolio, la sal del Lago era vital para la supervivencia de la dinastía (véase más abajo) – y las estadísticas estiman que durante la dinastía Song del Norte todavía un cuarto de la producción nacional de la sal se originaba en el Lago –, a finales del siglo XVI, solamente el 5% de la producción de todo el país tenía su origen en Hedong.

³²⁵ *Zhouli*

³²⁶ Chai Jiguang 柴繼光. 1993. *Jinyan wenhua shuyao* 晉鹽文化述要. Taiyuan: Shanxi renmin chuban she, pp. 32-33.

³²⁷ El monopolio de la sal en el período anterior a la dinastía Tang se había mantenido de manera intermitente.

A partir del siglo XIII los ingresos de la sal de Hedong tuvieron una importancia particular para el mantenimiento y la financiación del ejército. Los emperadores mongoles de la dinastía Yuan reestablecieron el control administrativo (monopolio de la sal) en Hedong, que se había derrumbado durante la guerra de la conquista mongol para pagar la gran campaña militar de la conquista de Sichuan y del sur de China. Durante la dinastía Ming, los ingresos de la sal de Hedong se emplearon a través de un complejo sistema de distribución por el cual los registrados mercaderes de la sal empezaron a desempeñar un papel importante para financiar la defensa contra los mongoles de la estepa a lo largo de la frontera septentrional de la provincia de Shanxi.

Mientras el papel económico del Lago de la Sal y de la zona disminuía constantemente, se tomaron medidas durante los siglos XV y XVI para aumentar lo que podemos llamar la importancia simbólica del Lago de la Sal. Por un lado, se institucionalizó el vínculo de la zona con los reyes sabios de la antigüedad, mediante la creación de academias, edificios dedicados a la memoria de estos dechados de la tradición confuciana, por otro, mediante los cultos religiosos alrededor del Lago de la Sal.³²⁸ Durante este período, el templo del Dios del Lago de la Sal fue ampliado para incluir a otros dioses de la naturaleza relacionados con el proceso de la producción de la sal, y el templo de Guan Yu en Xiezhou creció en importancia hasta convertirse en un culto de relevancia más allá de la región perdiendo así su relación original con la producción de la sal. Así, en el siglo XVII, el paisaje religioso que se había creado alrededor del Lago era muy distinto en comparación con los ámbitos, o “paisajes” religiosos de otras áreas de la producción de la sal³²⁹, y acabó siendo dominado por dos cultos oficiales.

1.3. CONSIDERACIONES ACERCA DE LA RELIGIÓN

Durante las últimas décadas se ha desarrollado un debate teórico muy vivo sobre el papel de la religión en la cultura china. Iniciado este debate por antropólogos y sociólogos que reconocieron la suma importancia de los rituales, así como de los símbolos y prácticas religiosas para entender las mentalidades chinas y su papel en la creación de identidades sociales, el énfasis

³²⁸ Es un proceso digno de una investigación. Restos arqueológicos en esta zona fueron considerados, durante la dinastía Ming, como restos de estos reyes, e identificados con su biografía. A pocos kilómetros de Yuncheng se encontró la tumba de Shun, con academia y templo, otros restos fueron reconocidos como los de la capital de Yao, etc. Véase abajo también la asociación del viento de la sal con Shun. Hasta hoy estas identificaciones son fuente de un gran orgullo local; sin embargo, se espera aún la confirmación arqueológica.

³²⁹ Véase Vogel, Hans Ulrich. Por publicar. “Salt Saints, and Gods in Premodern China: A Religio-economic Landscape.”

de sus numerosos estudios estaba puesto en las comunidades modernas y contemporáneas de Taiwán, Hong Kong y de otros lugares poblados por chinos de Ultramar. Los historiadores han sido mucho más lentos en su apreciación de la religión como fuente y ámbito de sus estudios de China. Desde los años 90 del siglo pasado con la publicación de estudios innovadores, como la de Valerie Hansen sobre los cambios religiosos que tuvieron lugar a lo largo de la llamada transición Tang-Song (siglos X – XII), esta negligencia está en curso de ser remediada.³³⁰

En el meollo del debate que se está desarrollando sobre la religión en la historia china está la relación entre tipos de religiosidad. Han sido varios los autores que han desarrollado diferentes terminologías para conceptualizar y analizar estas dos ramas de la religión china. Para mencionar un glosario de términos importantes: Religión institucional versus religión difundida³³¹, Budismo, Taoísmo y Confucianismo versus – religión popular³³², religión oficial versus religión popular.³³³ Se han propuesto otros conceptos de “religión popular”, así “creencias y rituales seculares” o, más recientemente “religión vernácula”³³⁴. En esta comunicación empleo los términos “oficial” y “popular” para distinguir estos dos ámbitos de la religión china. No puedo entrar aquí de una forma más detallada en un discurso teórico en el que debata las razones de esta elección. Baste decir por ahora, que por religión oficial entiendo aquí las instituciones, rituales, cultos y símbolos religiosos apropiados, desarrollados y empleados y por la tanto legitimados por las instituciones, y representantes del Estado dinástico chino. De alguna manera todos los cultos de los dioses en China se originan en los ámbitos populares antes de ser apropiados y reinterpretados por el discurso hegemónico del Estado. Por lo tanto, los dos ámbitos religiosos esbozados aquí no deben ser considerados como mutuamente exclusivos o enfrentados. No son categorías delimitadas por una frontera nítida. La diferenciación entre cultos oficiales y populares está en constante cambio y es, a lo largo de la historia, constantemente renegociada.

³³⁰ Hansen, Valerie. 1990. *Changing Gods in Medieval China, 1127 – 1276*. Princeton: Princeton University Press.

³³¹ Yang, C.K. 1961. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

³³² Ebrey, Patricia Buckley y Peter N. Gregory. 1993. “The Religious and Historical Landscape.” En *Religion and Society in T’ang and Sung China*, pp- 1 – 44. Ed. Ebrey y Gregory. Honolulu: University of Hawai’i Press. Bell, Catherine. 1989. “Religion and Chinese Culture: Toward and Assessment of ‘Popular Religion.’” *History of Religions* 29.1:37-57. Teiser, Stephan F. 1996. “Introduction.” En *Religions of China in Practice* pp. 3 – 37. Ed. Donald S. Lopez. Princeton: Princeton University Press.

³³³ Taylor, Romeyn. 1990. “Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming.” En *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 126 – 157. Ed. Kwang-ching Liu. Berkeley: University of California Press.

³³⁴ Von Glahn, Richard. 2004. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press, desarrolla el concepto de la religión vernácula y Hansen, 1990. el de las creencias y rituales seculares.

En esta comunicación presento la historia de dos cultos distintos, un culto establecido dentro de la religión oficial ya desde hace el siglo VIII (el culto al Dios del Lago de la Sal, cuyo origen popular no está documentado en las fuentes históricas) y un culto de origen popular que se convirtió, a partir de las dinastías Yuan y Ming (a partir del siglo XII) en un culto oficial (el de Guan Yu). Sus orígenes y su desarrollo en el mismo espacio geográfico (el del Lago de la Sal) nos permitirán estudiar las diferentes formas en las que cultos oficiales y populares interactuaron a lo largo de la historia. El estudio monográfico de índole histórico-diacrónico es particularmente idóneo para enfocar los aspectos dinámicos e interactivos de la relación entre religión oficial y religión popular.

2. INSTITUCIONES RELIGIOSAS Y DOS VISIONES DE LA RELIGIÓN

2.1. EL TEMPLO DEL DIOS DEL LAGO DE LA SAL

La importancia de la sal para la vida económica, social y cultural de la zona se refleja en las instituciones religiosas alrededor. En lugar principal, como institución religiosa más importante se encuentra el culto oficial al Dios del Lago de la Sal. Aunque la sal fue una industria antigua (como hemos visto), la historia de este culto oficial es más reciente. Fue instituido en 777 en el período Tang medio, durante el reino del Emperador Daizong (r. 762-780). Sabemos que en ese año, el vicedirector del Ministerio de Hacienda, Han Huang 韓晃 informó al emperador de que en el Lago de la Sal se había formado una gran cantidad de sal auspiciosa (*ruiyan* 瑞鹽) pese a una lluvia insistente y fuerte. El emperador, dudando de este informe, envió a un funcionario de confianza para verificarlo. Este enviado no solo confirmó el milagro, sino que también cerró su discurso con la petición de extender el agradecimiento al Dios del Lago de la Sal por su benévola intervención, a través de su inclusión en los Registros de Sacrificios (*sidian* 祀典) de la dinastía y de la construcción de un templo. Estos privilegios fueron otorgados y el Dios del Lago de la Sal recibió el título oficial de “Duque del Espiritualmente Eficaz y Auspicioso Presagio” (*lingqing gong* 靈慶公), y se hicieron las preparaciones para la institución de los sacrificios oficiales bianuales.

Así se inició el culto oficial. A lo largo de los siguientes siglos, varios emperadores de diferentes dinastías otorgaron cada vez títulos más importantes al dios, mantuvieron los sacrificios anuales por la hacienda dinástica y pagaron por los trabajos de mantenimiento, renovación y extensión del complejo de edificios que forman el templo. Los primeros grandes trabajos de construcción tuvieron lugar pasados 20 años, en 797, cuando un nuevo templo fue construido en la orilla norte del Lago de la Sal, en el lugar donde todavía se

encuentra hoy en día. En conmemoración de estos acontecimientos se inscribió una estela de piedra de gran tamaño.³³⁵

Además de estas medidas, que tuvieron como objetivo elevar el culto y el estatus del Dios del Lago de la Sal, también se inició otro proceso en el cual el templo del Dios del Lago de la Sal empezó a acoger un verdadero panteón de nuevos dioses bajo su techo, todos relacionados, en varios grados, con la producción de la sal en el Lago. Así, durante el reinado del Emperador Huizong de la dinastía Song del Norte (r. 1101-1125) el Dios del Viento de la Sal (*yanfeng shen* 鹽風神) recibió un título y rango oficiales además de Dios de la Fuente de Agua Dulce (*ganquan shen* 甘泉神). También el Dios del Lago de la Sal se dividió en dos divinidades diferentes, uno llamado Dios de Lago del Oeste y, el otro, Dios del Lago de Este, cada uno con rango y título oficiales. Durante la dinastía Yuan, el rango de los dos dioses del Lago fue elevado de duques a príncipes, *wang* 王. Hacia el final de la dinastía Ming (1368 – 1644) se sumó a este grupo el Dios de la Montaña Zongtiao (*tiaoshan shen* 條山神), es decir el dios de la sierra situada al sur del Lago. Esta extensión del panteón oficial continuó, al principio de la dinastía Qing (1644 – 1911), con la canonización del Dios de la Cueva del Viento (*fengdong shen* 風洞神), del Dios de la Lluvia (*yushen* 雨神) y del Dios del Sol (*rishen* 日神). Para todas estas divinidades fueron construidas nuevas capillas en el templo. Así, éste se convirtió en un verdadero complejo de edificios que, además de las capillas, llegó a incluir edificaciones que no tuvieron ninguna finalidad relacionada con el culto religioso.

Por ejemplo, se construyó una larga e impresionante terraza que se extendió hasta las orillas del Lago y que terminó en un pabellón de varias plantas. Las fuentes relacionan la construcción de este pabellón con el lugar donde uno de los antiguos soberanos, llamado Shun, cantó su canción al Viento del Sur acompañándose de una cítara.³³⁶ Este viento sopla desde el sur

³³⁵ Es la más antigua estela *bei* 碑 sobre la historia del culto al Dios del Lago de la Sal. Su autor es un tal Cui Ao 崔敖, funcionario del Ministerio de Ritos en la capital de Chang'an. La estela existe todavía en el museo de la ciudad de Yuncheng. El Templo del Dios del Lago se convirtió a lo largo de la historia en un rico repositorio de fuentes históricas en forma de inscripciones. De los más de cien textos que incluyen textos diversos, tal como conmemoraciones de las varias obras de restauración que se llevaron a cabo en el templo a lo largo de la historia, peticiones al dios, evocaciones poéticas, descripciones de milagros etc. se han conservado más de 30 estelas en el mismo templo. La gran mayoría de estas inscripciones data del período de finales de las dinastías Ming y Qing (siglos XV hasta XIX). Véase Wu Jun 吳均 ed. 1998. *Sanjin shike zongmu: Yuncheng diqu juan* 三晉石刻總目: 運城地區卷. Taiyuan: Shanxi guji chuban she, pp. 7-14. En el verano de 2001, durante una estancia de varias semanas en Yuncheng, fotografié las inscripciones existentes en la zona.

³³⁶ “La fragancia del viento del sur, alas,/ Es capaz de disipar la penas de mi pueblo, alas./ El período del viento del sur, alas/ Es capaz de aumentar la riqueza de mi pueblo, alas.” La canción se encuentra en el *Kongzi jiaoyu* 孔子家語 de Wang Su (siglo III) capítulo 8, p 80. Considerado por la mayoría como una falsificación de Wang Su, el *Kongzi jiaoyu* (“Los dichos familiares de Confucio”), sin embargo, el libro recoge material antiguo que se ha perdido.

con regularidad durante los meses sexto a noveno del año a través de la sierra Zhongtiao, y garantiza así la cristalización espontánea de la sal en el Lago. El pabellón, llamado Gexun lou 歌薰樓, se convirtió en el lugar donde la élite educada local, los funcionarios de la administración de la sal y famosos viajeros compusieron sus poemas conmemorativos, líricos, etc. que escogieron como temas la naturaleza del lago de la sal, sus dioses y su historia. Los más famosos de estos poemas fueron inscritos en piedra y, a su vez, fueron guardados en este pabellón para su lectura y contemplación durante las reuniones y fiestas de la élite que se organizaban en este lugar.

Durante la dinastía Ming, el templo también llegó a incluir un escenario de teatro en el lado sur del patio principal, construido frente a las capillas principales del Dios de la Sal. En este espacio se representaron, obras de teatro y ópera, con ocasión de las ferias que acompañaron los anuales sacrificios.

2.2. LOS DIOS DEL TEMPLO

Es necesario caracterizar brevemente la naturaleza de los cultos oficiales que se desarrollaron en el contexto del templo del dios del Lago de la Sal. Es preciso en este contexto hacer una breve comparación con otros cultos religiosos asociados a la industria de la sal, no solo alrededor de este Lago, sino también en comparación con los cultos que existieron en otras zonas de la producción de la sal en China.

Emergen tres características importantes que voy a nombrar aquí inicialmente, para analizar y elaborarlas más abajo.

Primero, todos los dioses que recibieron culto en el templo oficial del Dios del Lago de la Sal en Yuncheng comparten una característica: son personificación y deificaciones de fuerzas o condiciones naturales, o sea el Lago mismo, o el viento, el agua, la lluvia etc. Esta característica distingue a los dioses del templo, de los dioses en otras zonas de producción de la sal y también del dios Guan Yu, de Xiezhou, del que vamos a hablar más abajo. Estos dioses, asociados con la industria de la sal, son personajes históricos y semi-legendarios que pueden ser identificados como los descubridores de los recursos de la sal, o como los inventores de ciertas innovaciones tecnológicas de la producción de la sal, que fueron elevados a posiciones de dioses. Importante aspecto de esta característica es la total ausencia de lo que podemos describir como mitos o relatos asociados a una supuesta historia de estos dioses.

Segundo, a pesar del patrocinio oficial a través de la administración imperial, los diferentes cultos a los dioses del templo solo tuvieron una importancia y extensión locales. En ninguna de las otras zonas de producción de la sal, en Hedong, se han erigido templos a estos dioses asociados con la

producción de la sal. A pesar del afán de la homogeneización de cultos religiosos que se puede encontrar en otros ámbitos religiosos (o de otros cultos), el Estado tradicional dinástico chino o no tenía interés o no tenía medios de imponer un culto de la sal que tuviera vigencia en todo el imperio.

Tercero, el ámbito religioso alrededor del Lago de la Sal es único en el contexto de otras zonas de la producción de la sal en cuanto a la importancia de un culto religioso oficial. En ninguna de las otras zonas el panorama religioso fue dominado por el Estado como en Hedong. En las otras zonas ningún culto oficial predominante ha surgido.

2.2.1. Los Dioses del Templo del Lago de la Sal como deificaciones de condiciones naturales e importancia local

La naturaleza local de los Dioses del Templo del Lago de la Sal (y también de los dioses asociados con la producción de la sal en otras zonas del imperio) puede ser atribuida a varios factores. El más importante de estos factores reside, sin duda, en las profundas diferencias de los métodos y condiciones de la producción de la sal en las distintas zonas. Tradicionalmente, se distinguen en las fuentes históricas tres diferentes tipos de sales, según sus métodos de producción.

El método de producción de la sal en el Lago de la Sal de Hedong fue llamado tradicionalmente “sal de Lago” *chiyan* 池鹽 para así distinguirlo de la “sal marina” *haiyan* 海鹽 que fue producida en las zonas costeras del imperio, y de la “sal de los pozos” *jingyan* 井鹽, cuya zona de producción corresponde a las provincias de suroeste, Sichuan y Yunnan. Este método de producción llamado “sal de Lago”, a diferencia de los otros dos métodos, fue considerado menos sofisticado, es decir, dependía menos de métodos tecnológicos potencialmente problemáticos como la cocción de la salmuera o el taladro de pozos profundos para llegar hasta los acuíferos de agua salada. Sin embargo, la producción de la sal en el Lago de la Sal dependía en gran parte de las condiciones propicias del tiempo y del clima, condiciones más allá de la manipulación directa del ser humano. La coincidencia de las diferencias entre los métodos de producción y los cultos religiosos en las distintas zonas de la producción de la sal indica un profundo vínculo entre las condiciones tecnológicas y las especificaciones de la naturaleza de los cultos religiosos alrededor de las salinas.

Como hemos indicado arriba, los dioses instalados a lo largo de la historia del Templo del Dios del Lago de la Sal e incluidos en el culto oficial son deificaciones de las fuerzas y condiciones naturales involucradas en la producción de la sal. Este patrón siguió sin cambiar desde la creación del culto a finales del siglo VIII hasta la inclusión de los últimos dioses en el siglo XVII. Esta sorprendente continuidad puede ser entendida en el contexto de la relativa

persistencia del método de proceso de producción de la sal con un nivel tecnológico muy bajo.

A diferencia de la producción de la “sal marina”, que consistía en la cocción de la salmuera, o de la “sal de los pozos”, producida después de taladrar pozos, subir mecánicamente la salmuera de estos pozos – que en algunos casos llegaban a tener unas profundidades de cientos de metros – y, finalmente, cocerla, la sal en el Lago se formaba espontáneamente mediante un lento proceso de evaporación natural llevado a cabo bajo la influencia del viento y del sol.

Estas diferencias locales en la producción son una de las razones principales por la que los cultos religiosos y sus dioses en las diferentes zonas de la producción de la sal en China difieren profundamente. Personajes míticos o históricos como Susha 夙沙, Jiaoge 膠鬲 y Guan Zhong 管仲 asociados a la historia de producción o distribución del importante recurso de la sal, cuyos cultos tuvieron un papel importante en el panorama religioso existente alrededor de las salinas de las otras dos zonas de producción, están ausentes en Hedong. Igualmente, la eficacia espiritual de los dioses del Templo del Lago de la Sal se circunscribía a la zona del Lago.³³⁷

2.2.2 Presencia del Estado

La predominante presencia de las instituciones del Estado en el culto religioso de la sal en Hedong se debe a dos factores. Primero, a creencias religio-políticas y, segundo a causas históricas y geográficas.

La cristalización espontánea de la salmuera del Lago dependía de factores que estaban más allá del control tecnológico humano. Fueron frecuentes los años en las que por una lluvia excesiva o inoportuna, por la falta de viento o por sequía, la sal en el Lago no se cristalizó o solo lo hizo en cantidades muy pequeñas. También la calidad y el sabor de la sal dependían de la misma manera de estas condiciones climáticas. Muchos años, la sal del Lago resultó excesivamente amarga y su contenido elevado de nitrato no apto para el consumo humano. Sin embargo, las fuentes también informan de que había años de unas “cosechas” de sal inesperadamente abundantes. Esta inestabilidad en la producción era fuente de grandes preocupaciones no solo de la población local, cuya prosperidad dependía en gran parte de la industria de la sal, sino para la administración dinástica. Los recursos estatales ganados para haciendas

³³⁷ Véase Vogel. Por publicar. para el panorama religioso en otras zonas de producción. Susha era el supuesto inventor de la técnica de la cocción de la salmuera, Guan Zhong, ministro del reino Qi en el norte de la península de Shandong durante los Reinos Combatientes, que instituyó el primer monopolio de la sal en la historia de China. Los cultos a estos personajes son más presentes en la zona de la producción de la “sal marina”.

a través del monopolio de la sal llegaron a ser fundamentales. Más importante en este contexto es incluso el valor simbólico de la sal en el ritual imperial. Se consideró que las condiciones de la producción estaban en relación directa con la cualidad moral del gobierno imperial y de sus funcionarios, que le representaban en el ámbito local. La producción espontánea de una sal de alta calidad fue considerada una respuesta milagrosa a la catadura moral de los dirigentes y directamente relacionada con la legitimidad de su reino. Así, la institución del culto oficial en la dinastía Tang está estrechamente relacionada con la importancia del aspecto cósmico de la conceptualización de la autoridad imperial en este período.

Las causas históricas de la presencia estatal en el culto religioso son las siguientes: tras los traumáticos acontecimientos de la rebelión de An Lushan (755-763), el gobierno chino estaba enfrentándose a dos principales crisis causadas por profundos cambios sociales y políticos: primero, el desplazamiento del centro económico y demográfico del imperio hacia el sur, y, segundo, la necesidad de encontrar nuevas fuentes de recursos para las finanzas del Estado. Especialmente, el último se convirtió en un asunto de supervivencia para la dinastía cuando tuvo que financiar nuevas tropas luchar contra los rebeldes. Pero en las décadas posteriores a la rebelión, el primer factor llevó consigo el colapso del sistema antiguo de recaudación de impuestos, causando una prolongada crisis de las finanzas estatales, que solo se empezó a solucionar con dos reformas importantes: la introducción del sistema de recaudación de los dos impuestos *liangshui fa* 兩稅法 en 779 y la institución del monopolio de la sal. El monopolio de la sal, inicialmente introducido como medida de emergencia en 758, se convirtió después de la rebelión en una institución permanente y el emperador creó el nuevo puesto de Comisario de la Sal y del Hierro para su control. El monopolio era un impuesto sobre el consumo administrado conjuntamente con los mercaderes de la sal que, tanto como el gobierno, obtuvieron un gran beneficio de esta nueva institución. Este nuevo impuesto fue administrado a través del control directo de las áreas de producción de la sal con poca interferencia oficial en el transporte y la distribución de la materia prima, que quedó en manos de los mercaderes. La zona del Lago de la Sal de Hedong por su conveniente situación entre las dos capitales de la dinastía Tang, Chang'an y Luoyang, quedó, durante la rebelión, y a diferencia de otras zonas de la producción de sal, bajo el control de la administración imperial. Por eso el Lago de la Sal se convirtió en uno de los pilares de la reconstrucción de la dinastía. La institución del culto oficial en 777 está relacionada estrechamente con la creación del monopolio de la sal y su papel crucial en la supervivencia de la dinastía. La inscripción de un dios local con un título oficial en los Registros de Sacrificios de la dinastía es una forma de reconocimiento importante de la contribución del área a la continuidad de la dinastía, y, así, establece un vínculo especial. Simultáneamente, supone la

intervención y control imperial en los asuntos claves de un área. Este aspecto de control fue un asunto cada vez más urgente en las décadas finales del siglo VIII y primeras del siglo IX, durante las cuales surgieron claramente las limitaciones de la restauración del poder imperial. Importantes poderes de la administración imperial recayeron en las provincias bajo control de gobernadores militares cada vez más independientes.

2.3. EL TEMPLO DE GUAN YU

El mundo religioso en torno al Lago de la Sal está compuesto por un sin fin de templos y cultos. Sin embargo, a parte del templo del Dios del Lago de la Sal en Yuncheng, el otro importante centro de un culto religioso es el templo de Guan Yu situado en la ciudad de Xiezhou, al oeste del Lago. Este centro de culto llegó a tener una importancia que fue más allá de la religión regional, cuando durante las dinastías Ming y Qing el culto a Guan Yu, venerado como el Santo Emperador Guan, llegó a poseer una importancia para la religión del Estado y se construyeron templos para su culto en casi todas las ciudades del país. El templo de Xiezhou se desarrolló como el centro más importante, arquitectónicamente fue el más elaborado y grandioso, concebido como un palacio digno de un emperador (de una extensión de 6,5 hectáreas). El templo, tal y como existe hoy en día, es el resultado de unas obras de restauración y reforma que se llevaron a cabo a principios del siglo XVIII, después de la destrucción de los antiguos edificios en un incendio, en 1702 (las obras terminaron en 1753). En el transcurso de este complejo proceso de “nacionalización” del culto – que queda todavía por investigar – los significados religiosos del culto cambiaron profundamente. El vínculo del culto a Guan Yu con el Lago de la Sal de Xiezhou, especialmente con la producción de sal, quedó en segundo plano, es decir, con una importancia primariamente regional. Sin embargo, son estos aspectos los que nos interesan aquí en esta presentación.

Según la tradición local, recogida en la Monografía Local de Xiezhou, editada en el siglo XVIII (1764), el primer templo fue construido en 589 durante la dinastía Sui (581 – 618). Sin embargo, podemos estar casi seguros de que esta tradición pertenece más al ámbito de la leyenda que al de la historia.³³⁸ El documento más antiguo que recoge una inscripción epigráfica que conmemora trabajos de reforma del templo data de la dinastía Song del Norte, del año 1092, para ser precisos.³³⁹ Son también otros documentos del siglo XI

³³⁸ Mizuno, Seiichi 水野清一 y Hibino Takeo 日比野丈夫. 1956. *Sansei kosekishi* 山西古蹟志, Kyoto: Kyoto daigaku jinbun kagaku kenkyu jo kenkyu ho koku, pp. 142.

³³⁹ La estela que portaba este texto ya no existe y la transcripción más antigua del mismo es del siglo XVIII, *Xiezhou quanzhì* 解州全志 (1764), *juan* 13.

los que, al transmitir una serie de leyendas y tradiciones relacionando al personaje de Guan Yu con los problemas de la producción de sal en el Lago, nos proporcionan evidencia de un templo al culto de Guan Yu. En los siguientes apartados vamos a estudiar estas tradiciones.

2.4. GUAN YU

La especial importancia que tiene el dios Guan Yu para la zona de los alrededores del Lago de la Sal, está relacionada con el personaje histórico Guan Yu (?-219 n.e.). Según las fuentes históricas más antiguas, Guan Yu era oriundo del Lago de la Sal, precisamente del pueblo de Changping 常平 a unos kilómetros de distancia de Xiezhou.³⁴⁰ Fue un general que tuvo una muerte violenta luchando por el país de Shu (Sichuan), en batallas por el poder imperial que estallaron al final de la dinastía Han.

En la primera novela de la tradición china, el *Sanguo yanyi* 三國演義 publicada en la dinastía Ming más de mil años después de los acontecimientos que relata, Guan Yu aparece como un popular héroe que luchó a lado del legítimo pretendiente por el trono, Liu Bei, representando los valores de la valentía y la lealtad. Pero esta representación literaria más conocida del héroe popular recoge la imagen de Guan Yu ya en el momento de su deificación como divinidad nacional. En 1594 recibe el supremo rango de Emperador *di* 帝 con el imponente título de “Gran Emperador Leal y Justo, Protector del País, Armonizando con el Cielo”, *xietian huguo zhongyi dadi* 協天護國忠義大帝. Esta transformación esconde una larga y compleja historia de este personaje que aparece en diferentes fuentes antiguas como general histórico, demonio peligroso, guardián de templos budistas, demonio exorcista o dios local. Su papel en la historia de la zona alrededor de Lago de la Sal añade un importante eslabón en el desarrollo histórico de este personaje.³⁴¹

2.5. LAS TRADICIONES TEXTUALES

Existen dos tradiciones textuales distintas que relatan el origen del culto a Guan Yu en Xiezhou, relacionándolo con problemas que surgieron con la producción de la sal en el Lago de la Sal. Las dos datan de los acontecimientos que resultaron en la creación del culto a la dinastía Song del Norte (960-1127): el primero, del reinado del Emperador Huizong (r. 1101-1125) y el segundo del

³⁴⁰ Chen Shou 陳壽. 1990. *Sanguo zhi* 三國志, Beijing: Zhonghua shuju, 36.939-942.

³⁴¹ Ter Haar, Barend. 1990. “The Rise of the Guan Yu Cult: The Taoist Connection.” En *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, pp. 184 – 204. Ed. Jan A.M. de Mayer y Peter M. Engelfriet. Leiden: E.J. Brill.

reinado del Emperador Zhenzong (r. 998-1022). La primera tradición narrativa, casi seguramente la más antigua, se transmitió en fuentes taoístas, la segunda, en fuentes no taoístas. Estas leyendas sugieren igualmente que el culto de Guan Yu podría ser una elaboración de antiguos mitos, posiblemente relacionados con cultos populares más antiguos (ver más abajo).

Ahora voy a resumir la leyenda según la segunda tradición, la más detallada, para posteriormente apuntar las diferencias más importantes que existen entre las dos tradiciones. En el relato publicado durante la dinastía Yuan, Guan Yu aparece en relación con el Lago de la Sal como un general exorcista que subyuga al monstruo o demonio Chiyou 蚩尤. La narración data estos acontecimientos del reinado del Emperador Zhenzong de la dinastía Song que, siguiendo los consejos de su ministro Wang Qinruo 王欽若 (962 – 1025), elevó el estatus del Emperador Amarillo, *huangdi* 黃帝, llamado Santo Ancestro Xuanyuan 軒轅, a primer antepasado de la familia imperial de los Song, en el intento de legitimar la todavía joven dinastía. Como consecuencia de esta decisión, el emperador ordenó la construcción de Capillas para el Santo Ancestro en todos los monasterios taoístas del imperio. Una de estas capillas se construyó al lado del Lago de la Sal.

Ocurrió que, en el año 1014, el Lago de la Sal no tuvo suficiente agua para la producción de sal. El funcionario local encargado de los impuestos editó un memorial al trono y recibió en respuesta la orden de que alguien rezara al Dios de la Ciudad de Xiezhou. El Dios de la Ciudad se apareció al mensajero en el sueño para explicarle que Chiyou se sentía ofendido por la construcción de la capilla dedicada al Emperador Amarillo, pues había sido matado por él. En respuesta a esta ofensa agotó el agua del Lago. El emperador al recibir este mensaje y siguiendo los consejos de Wang Qinruo, envió otro mensajero para rendir homenaje a Chiyou en la ciudad de Xiezhou. Sin embargo, de nuevo en un sueño, Chiyou mismo apareció enfurecido exigiendo que o se destruía la capilla de su enemigo, o amenazaba con agotar permanentemente el agua del Lago, dañar a las cosechas e incitar a los bárbaros del oeste a levantarse a lo largo de las fronteras.

De nuevo la acción vuelve a la corte de Kaifeng, donde el consejero Wang, dándose cuenta de que estaban tratando con una “deidad malévolas” envió un mensajero al sur, al Monte del Dragón y del Tigre, para convocar al Maestro Celestial Zhang, convencido de que solo él podía subyugar a Chiyou. El Maestro Celestial Zhang, a su vez, llama a su general más poderoso, el llamado General Guan de Shu (Sichuan). Como resultado, Guan Yu aparece en persona en la corte y el emperador le encarga que derrote al monstruo. Guan Yu acepta el encargo imperial pero pide que el emperador ordene a la población de los alrededores del Lago de la Sal, dentro de un radio de 300 *li*, que se quede encerrada en sus casas y que los viajeros fueran prevenidos de no entrar en esa zona, avisándoles del peligro que corren sus vidas al poder

encontrarse con divinidades y demonios. El emperador accede a esta condición. El general Guan solicita que todos los soldados del mundo invisible residentes de las Cinco Montañas principales y los Cuatro Ríos Grandes, y de todos los montes y ríos pequeños acudan a Xiezhou para castigar el demonio.

Un día en la zona del Lago de la Sal el cielo se oscureció durante toda la jornada como si fuera de noche, nubarrones negros se arremolinaron, truenos y relámpagos empezaron a sacudir la zona. Sonaba como si caballos en armaduras y armas de metal entrechocaran, y también se oyeron en el aire aullidos desgarradores. Así fue durante cinco días. Transcurrido este período, el cielo se abrió y el agua del Lago volvió a subir. Como consecuencia de esta victoria, el emperador envió un edicto de agradecimiento a la capilla de la Montaña de la Fuente de Jade, donde estaba situado el santuario principal de Guan Yu. Ordenó la renovación del templo y otorgó dos títulos honorarios a Guan Yu.³⁴²

La primera tradición, transmitida en fuentes taoístas data de los acontecimientos del reinado del último Emperador de los Song del Norte, Huizong (r. 1011-1125), en la época del reinado Chongning 崇寧 (1102-1106). El problema que surgió en el Lago no fue esta vez la sequía sino una inundación causada por un dragón de tipo *jiao* 蛟 El Maestro Celestial puede ser identificado con el del la trigésima generación Zhang Jixian 張繼先 (1092-1126). El relato es un breve anejo a una descripción de rituales en los cuales Guan Yu aparece como general-exorcista.³⁴³ Mientras Guan Yun desempeña un papel protagonista en la segunda tradición, en la tradición taoísta el general aparece como un funcionario de menor importancia dentro de la elaborada burocracia de funcionarios exorcistas invocados en los rituales de los sacerdotes taoístas. Aquí resta la diferencia más importante. Pero como Ter Haar ha demostrado con mucha convicción, el papel de Guan Yun como burócrata exorcista dentro de la tradición taoísta está en la raíz de su posterior popularidad como dios en el ámbito popular y oficial. Y es precisamente su papel como subyugador del monstruo Chiyou en el Lago de la Sal lo que contribuyó a la divulgación de su culto por todo el país.

³⁴² *Xinbian lianxiang soushen guangji* 新編連像搜神廣記. 1989. *Zhongguo minjian xinyang ziliao huibian* 中國民間信仰資料彙編; Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1989, pp. 90-92. La edición está fechada en 1316 durante la dinastía Yuan, pero el texto recoge muchas tradiciones más antiguas de la dinastía Song. Véase también Ten Haar. 2000. para otras versiones de esta tradición, todas de finales del siglo XIII principio del siglo XIV.

³⁴³ *Daofa huiyuan* 道法會元 259.17a-18a y más reciente en *Guangjian lu* 廣見錄 en *Han qian jiangjun Guangong* 漢前將軍關公祠志 6.6b-7b que contiene la biografía de Zhang Jixian (fecha 1308). Véase Ter Haar.

2.6. CHIYOU Y EL EMPERADOR AMARILLO

Los relatos anteriores, que enfrentan a Guan Yu en una batalla cósmica con el mítico monstruo Chiyou, apuntan a los posibles antecedentes de este mito. La conexión con el Emperador Amarillo, cuya capilla al lado del Lago causa la crisis de la producción de la sal, dirige nuestra atención a un complejo mitológico antiguo. En la mitología de los Reinos Combatientes, Chiyou, es un personaje demoníaco representado con ciertos atributos de dragón, comandante de viento y lluvia. Sin embargo, su papel más importante fue su relación con las armas, en especial con las armas metálicas. En la dinastía Han, Chiyou se convirtió en la deidad tutelar de la guerra, identificándose los orígenes de ésta con él. Chiyou llegó a ser el doble del Emperador Amarillo. Si Chiyou representaba los aspectos bestiales de la guerra - la violencia desatada-, el Emperador Amarillo fue concebido como un soberano-sabio que, a través del uso de la violencia sancionada, el empleo ritual de las armas y de los ejércitos, creó los fundamentos de una comunidad para la convivencia civilizada. Condición de esta creación es la subyugación de la violencia desenfrenada asociada a Chiyou, y la mitología nos narra este proceso de subyugación como una serie de batallas cósmicas entre el monstruo y el Emperador Amarillo.³⁴⁴ Después de varias rondas de enfrentamientos, el Emperador Amarillo vence a Chiyou y despedaza su cuerpo.³⁴⁵

En este contexto, y en una de las versiones del mito, se establece una relación entre Chiyou y la sal. Según el *Shida jing* 十六經 uno de los textos asociados con el Emperador Amarillo encontrados en Mawangdui (a finales del siglo III a.e.) el Emperador Amarillo usó la piel de Chiyou para convertirlo en blanco de la práctica con arco y flecha, el cabello lo usó para adornar la punta de su bandera, llenó el vientre de Chiyou para hacer una pelota y que la gente le diera patadas, machacó los huesos y la carne, los mezcló en una pasta de carne agria y dejó a “todo lo que hay bajo el cielo” que la chuparan. Ter Haar mantiene que la última frase hace referencia a la práctica de preservación de carne a través de su salazón, siendo la preservación uno de los usos más importantes de la sal. La sal del Lago de la Sal era una de las fuentes más antiguas e importantes de esta materia prima, y la indicación de que “todo lo que hay bajo el cielo” se beneficie de esta pasta salada, está relacionada con la importancia de la sal del Lago de la Sal para el consumo en todo el país.³⁴⁶

Existe evidencia muy posterior (del siglo XI durante la dinastía Song del Norte), de que se creía que el origen de la salmuera del Lago era la

³⁴⁴ Harada Masami 原田正己. 1955. “Kan U shinkō no ni san no yōsu ni tsuite,” *Tōhō shūkyō* 8-9: 25-40, ya indica este importante aspecto.

³⁴⁵ Lewis, Mark E. *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press. Sobre todo el las pp. 179 – 205.

³⁴⁶ Ter Haar. 2000, 191.

sangre de Chiyou.³⁴⁷ Esta creencia explica un fenómeno natural. Bajo ciertas condiciones climáticas, el agua del Lago se tiñe de un color rojo oscuro antes de la cristalización de la sal blanca. Así, podemos decir que, a partir de este período como muy tarde, se había establecido una conexión directa entre el Lago de la Sal y el mito de la batalla cósmica entre los antiguos adversarios. La narración de la lucha entre Guan Yu y Chiyou, de la cual tenemos evidencia en fuentes de la dinastía Yuan (finales siglo XIII y principios siglo XIV) se puede entender como una transformación de este antiguo mito de la batalla entre el Emperador Amarillo y Chiyou.

2.7. GUAN YU Y CHIYOU EN MING Y QING Y SU RELACIÓN CON EL DIOS DEL LAGO DE LA SAL

Durante la dinastía Ming, Guan Yu, en tanto que divinidad experimentó un complejo y profundo proceso de cambio que pasó a convertirle de un general exorcista con especial relación con el Lago de la Sal a un dios nacional y oficial que representaba los valores de la lealtad, valentía y justicia. Se crearon templos de Guan Yu en casi todas las ciudades del imperio con sedes administrativas. Este proceso tuvo importantes consecuencias para el culto religioso del templo de Guan Yu en Xiezhou. Se convirtió en el templo matriz del culto oficial, lo que se reflejó en la gran riqueza del templo y el cuidado que los emperadores y sus funcionarios locales prestaron al mantenimiento de esta institución. Esta oficialización del culto a Guan Yu llevó consigo una reinterpretación de su “pasado” como dios, liberándole de aspectos que pudieran ser ofensivos para la sensibilidad de la religión oficial, que hacían hincapié en su biografía personal como un general histórico que, en su vida, ejemplificó los valores mencionados más arriba. Se le quitó importancia al aspecto exorcista, religioso, estrechamente relacionado con su aspecto como dios de la sal. Para ilustrar este cambio de actitud que tuvo lugar hacia el final de la dinastía Ming, durante el reinado de Wanli (1573 – 1620) y que parece coincidir con el elevamiento en rango de Guan Yu a un Gran Emperador ocurrido en estas fechas, mencionaré solamente un ejemplo.

En algún momento de la dinastía Ming, posiblemente bastante al principio de la dinastía aunque no tenemos fuentes históricas que documenten

³⁴⁷ Véase Shen Gua 沈括 (1031 – 1095), *Mengxi bitan* 夢溪筆談 (1086), *Sibu congkan xubian*, juan 3, 4a-b. En uno de los poemas de Wang Yucheng 王禹偁 (954 – 1001), que tiene como tema el Lago de la Sal, datado en 993, el autor menciona también la creencia de que la sangre de Chiyou era el origen de la salmuera, *Xiaoxu waiji* 小畜外集 SBCK juan 1/7 p. 11a-b. En este período también Mei Yaochen 梅堯臣 (1002 – 1060) menciona la “sangre de Chiyou” en uno de sus poemas de despedida, “Song Pan Sifeng zhi Xiezhou” 送潘司封知解州, *Wanling xiansheng ji* 宛陵先生集, versión electrónica del SKQS capítulo 17.

este cambio, el culto a Guan Yu fue introducido en el Templo del Dios del Lago de la Sal en Yuncheng. Así se reconocieron su función y su manifestación como un dios con especial relevancia para la producción de la sal en el Lago. La capilla de Guan Yu se encontraba en un lugar privilegiado, a la derecha de la capilla central en la cual estaban situadas las estatuas de los Dioses del Lago de la Sal. A la izquierda de esta capilla central, había una tercera capilla para el culto del Dios de la Cueva del Viento *fengdong shen* 風洞神. En 1592, el Comisario del Control de la Sal Jiang Chunfang 蔣春芳 reorganizó los cultos del Templo, echando del lugar del culto al Dios Guan Yu y creando una nueva tríada que consistía en los siguientes tres cultos principales: al Dios del viento, al del Lago de la Sal y al del Monte Zhongtai. Quedó un lugar para el culto a Guan Yu en la ciudad misma de Yuncheng, que estaba situado al lado del edificio de la Comisión del Control de la Sal. Sin embargo, en este templo la manifestación del dios al que se rendía culto, era la de la imagen del dios oficial, es decir, el Guan Yu, protector del imperio, paradigma de los valores de valentía, lealtad y justicia.

Es interesante leer la argumentación del funcionario Jiang Chunfang para estos profundos cambios en el culto del Templo, que grabó en una estela. Dice lo siguiente:

“Montañas y pantanos están conectados los unos con los otros a través del mismo *qi* y están comunicados por una red de venas subterráneas. Por eso, aunque la sal se cristalice en el Lago, su origen está en las montañas [del monte Zhongtiao al sur del Lago]. Además, el viento sopla sobre el agua del Lago y sus *qi* entran en reacción. Por eso, aunque el agua suministre la sal, el viento da el impulso creativo [para la cristalización]. Estos tres factores tienen que estar por igual presentes para la producción de la sal. De la misma manera, los tres tienen que ser venerados igualmente en el Templo [como dioses], ninguno de los tres puede tener preferencia.³⁴⁸”

Explícitamente, Jiang no da ninguna razón del porqué de la salida del culto al dios Guan Yu del recinto del templo oficial del Dios del Lago de la Sal – ni siquiera lo menciona en su texto –, pero su argumentación nos indica un cambio profundo de los conceptos oficiales de los cultos religiosos en torno al Lago de la Sal, que afectó tanto a los dioses del templo del dios del Lago, como al dios Guan Yu. También recurren a modelos explicativos religiosos del origen y del proceso de la producción de la sal que son muy distintos a las narrativas de la batalla cósmica entre Guan Yu y Chiyong, desarrolladas en un ámbito religioso muy distinto. Por un lado, los dioses de la sal venerados en el templo a

³⁴⁸ Jiang Chunfang 蔣春芳, *Fengchi chongxiu yanshi shen miao beiji* 奉敕重修鹽池神廟記, estela del año 1592, en el Templo del Dios del Lago de la Sal, Yuncheng, fotografiado Agosto 2001.

partir de este período son estrictamente deificaciones de fuerzas y de condiciones naturales que interactúan en el proceso de la producción de la sal. No son personajes que tengan una biografía llena de hazañas, así seres humanos ejemplares, ni existen relatos relacionados con sus intervenciones milagrosas en tanto que dioses. Los dioses del Templo del Lago de la Sal son personificaciones de entidades abstractas que en sí mismas no tienen una historia. En este panteón de la religión oficial asociada a la sal, una figura como Guan Yu no tiene cabida. Por otro lado, el proceso de la conversión de Guan Yu en un dios oficial que cada vez alcanzó honores más elevados y cuyo culto disfrutaba de una difusión más extensa en todo el imperio, implicaba la erradicación de los aspectos insalubres y no deseados de su larga historia. Su manifestación como exorcista tenía que ser suprimida, y erradicada su imagen de dios.

Sin embargo, Guan Yu como dios de la sal y la historia de su batalla cósmica contra el enemigo Chiyou nunca fueron erradicados del panorama religioso alrededor de la Lago de la Sal. Quedaron vivos a través de las prácticas religiosas, leyendas y cultos locales que se desarrollaron en el ámbito popular al margen de la religión oficial consagrada en las instituciones oficiales, los dos templos principales de los que hemos tratado en esta comunicación. A través de fragmentos en las monografías locales, literatura de viaje y otras fuentes, podemos entrever un mundo creativo y cambiante en el cual se reinterpretaron y adaptaron los antiguos relatos y cultos de muchas formas ingeniosas, dejando constancia de un entorno muy vivo. Entrar en este mundo en detalle iría más allá de los límites de esta comunicación, pero quiero terminar con unas breves pinceladas para enfatizar dos aspectos importantes de la religión popular tal y como se desarrolla en este período.

El primer aspecto está perfectamente ilustrado por un relato que nos transmite Yuan Mei 袁枚 (1716 – 1798) en su colección de acontecimientos y fenómenos sobrenaturales. Escribe:

“Cerca del Pabellón de Yueshui pasamos hacia el Lago de la Sal de Puzhou en Shanxi, donde vimos, en el Templo de Guandi, una estatua de Zhang, Marqués de Huan 張桓侯. Estaba sentado al sur de Guandi y a su lado se encontraba la estatua del General Zhou 周 Zhang [Fei] tenía un aspecto feroz y atroz; arrastraba una cadena de hierro detrás de sí, a la que estaba atada un pedazo de madera podrida. No entendí el por qué. Un nativo apuntó [hacia la pieza] y dijo: “Este es el “Malvado de la Sal, *yanxiao* 鹽梟” Le pregunté por la razón [de todo esto], con lo cual me contestó: “Durante el período Yuanyou (1086 – 1094) la salmuera del Lago de la Sal fue cocida, pero no salió sal. Los mercaderes estaban perplejos y alarmados y rezaron en el templo. Entonces, soñaron con Guandi reuniendo la gente y diciéndole: ‘Vuestro Lago de la Sal está ocupado por Chiyou. Por eso no se puede cocinar salmuera. He recibido vuestros sacrificios así que naturalmente

debería encargarme [del asunto]. Sin embargo, aunque sea capaz de subyugar el alma corporal, *po* 魄 de Chiyou, su mujer con el nombre Xiao 梟 es incluso más violenta y malévola, así que no soy capaz de controlarla. Mi hermano menor [en armas] Zhang Yide 張翼德 tiene que venir, porque sólo de esta manera ella puede ser detenida y sometida. Ya he enviado a alguien para que le llamaran desde Yizhou 益州 (antiguo nombre de Sichuan).’ La gente se despertó sobresaltada. Muy pronto, a la mañana siguiente, instalaron una estatua adicional del Marqués Huan en el templo. Por la tarde, se levantaron vendavales y truenos, y la pieza de madera podrida estuvo ya en la cadena. Al día siguiente, se recogió salmuera y después de cocinarla, se obtuvo diez veces más de sal [comparado con lo habitual].”³⁴⁹

Este breve fragmento narrativo ilustra el proceso de expansión del panteón popular de dioses alrededor del Lago de la Sal, mediante la apropiación de nuevos dioses que se insertan en el espacio propio de la religión oficial, que, en este caso, están, físicamente, en el mismo templo de Guan Yu, en Xiezhou. Zhang Fei, históricamente el viejo compañero de armas de Guan Yu, al final de la dinastía Han se convierte en un nuevo dios que interviene en el proceso de la producción de sal, llamado desde Sichuan. El relato traslada los acontecimientos a la dinastía Song del Norte para dar al culto la legitimidad de la que carecía como culto popular.³⁵⁰

El segundo aspecto, con el que ya pongo término a esta comunicación, concierne a Chiyou. Existen pruebas de que, en algunas zonas alrededor del Lago de la Sal, se rendían cultos a Chiyou (posiblemente al sureste del Lago donde se encuentran ruinas que leyendas locales asocian a Chiyou, llamándolas “la ciudad de Chiyou” 蚩尤城. En dichas ruinas está situada también, supuestamente, la tumba del monstruo). En estos cultos, lejos de ser el demonio el que impedía la cristalización de la sal, Chiyou aparece como el proveedor de la sal. Las festividades se celebraban normalmente durante el noveno día del noveno mes, cuando la gente arrojaba todo tipo de cosas al Lago – paja, madera podrida, ramas, zapatos gastados, algodón etc. – para recogerlas al día siguiente con la sal que se había cristalizado en ellos. Después se ofrecían sacrificios a Chiyou. Podemos asociar esta veneración por Chiyou a versiones locales de la batalla entre Guan Yu y Chiyou en las cuales se manifiesta un cierto resentimiento contra Guan Yu. En esta versión, el general está a punto de perder la batalla contra Chiyou, sus tropas están agotadas cuando ve a algunos campesinos trabajando en los campos cerca del Lago. En un desesperado último intento toma posesión de las “almas” de estos para

³⁴⁹ Yuan Mei 袁枚, *Zi buyu* 子不語, *ch.* 1

³⁵⁰ Por su asociación con Guan Yu se rindió también un culto oficial a Zhang Fei, mucho menos expandido geográficamente que el de su compañero y mucho menos elevado y por lo tanto más fácil de infundir con nuevos significados.

reforzar su debilitado ejército. Cuando finalmente la tormenta y la batalla llegan a su fin, Chiyou está muerto y su sangre tiñe el agua del Lago de la Sal de un color rojo intenso. Guan Yu quiere devolver las almas prestadas a los cuerpos de los campesinos abandonados, pero la putrefacción de los cuerpos estaba tan avanzada que ya no podía resucitarlos. Estas almas abandonadas desde entonces infestan la comarca como fantasmas resentidos. Se dice que en las zonas del sureste del Lago nunca se implantó el culto a Guan Yu, sino que fue reemplazado por el culto a Chiyou.

3. OBSERVACIONES PARA CONCLUIR

La historia de los cultos del Dios del Lago de la Sal y de Guan Yu entorno al Lago de la Sal, de Xiezhou, no sólo ilustra la creatividad y actividad de la cultura religiosa en China, sino que también nos permite arrojar luz sobre el complejo entramado de relaciones entre la religión oficial y la religión popular en China durante el período del imperio tardío. Esta comunicación es solo un primer paso en un estudio más detallado de la religión de la zona de Hedong. Queda mucho por investigar y estudiar. Sin embargo, podemos constatar que el complejo tejido que se despliega en el ámbito de la religión china incluso cuando nos limitamos a estudiar solamente dos cultos de un panorama religioso muy circunscrito y particular (la sal), apunta ya a la riqueza y complejidad del fenómeno religioso en China en su totalidad. El camino que nos puede llevar a abarcar esta totalidad solo puede pasar por detallados estudios localizados y delimitados, para no caer en generalizaciones inanes que constituyen el peligro que, en Occidente, siempre hemos sido propensos a correr.

CAPÍTULO 19. LA ETAPA DESCONOCIDA EN LA RUTA DEL
ÍNDICO. COMERCIO ESPAÑOL CON LA INDIA BRITÁNICA A
INICIOS DEL SIGLO XX

Enric Donat Sánchez

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

PRESENTACIÓN

Terminé mi licenciatura en Humanidades en 2003 y me incorporé como becario FI de la Generalitat en el Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives de la Universidad Pompeu Fabra. Desde entonces, me he interesado por los temas relacionados con la India donde he realizado dos estancias como docente de español y una de investigación en el Archivo Nacional de la India y la Nehru Memorial Library de Delhi. Actualmente, estoy elaborando mi tesis sobre la formación de una política exterior para la India en base a la vista de Jawaharlal Nehru a la España republicana durante la Guerra Civil.

TEXTO

El pasado 3 de julio en la recepción en honor del Presidente del Gobierno José Luís Rodríguez Zapatero en la Embajada de España en Delhi, su discurso estuvo dominado por la idea de que España había estado, y aún lo estaba, infrarepresentada en la India. Añadió que el propósito del gobierno era trabajar para potenciar el desembarco de las empresas españolas en el país y en el ámbito cultural, impulsar la apertura del Instituto Cervantes en Delhi prevista para el 2007. La línea del discurso no nos puede ser en ningún modo ajena, pues la India sigue manteniéndose en un plano secundario dentro de las relaciones de España con Asia y en lo que respecta a los estudios de Asia y del Pacífico. Sin embargo, desde que empezamos a interesarnos sobre cuales han sido las relaciones bilaterales a lo largo de los dos últimos siglos siempre hemos encontrado muestras discontinuas de la presencia española en la India que, aunque se pueda pensar que son marginales, desvelan varios aspectos interesantes. La primera mitad del siglo XX, y en concreto el periodo de entreguerras, nos ha atraído particularmente. Después de una primera aproximación, apuntaríamos a tres campos fundamentales de la acción española en el subcontinente en este momento. Por un lado, el interés creciente por parte de la intelectualidad y la clase política respondería a la actividad nacionalista en el subcontinente y a una mayor implicación española en el comercio con la zona; a nivel cultural, una voluntad por acercarse a Europa y

conseguir una cultura más cosmopolita dieron lugar a un interés por lo asiático que se manifestó en diversos campos de la literatura y las demás artes; finalmente, la actividad misionera española en India tuvo un impulso decisivo a principios del siglo XX, cosa que nos deja gran variedad de muestras de esta relación secular con las posesiones británicas. Es nuestra intención continuar profundizando en cada uno de los temas que señalábamos, aunque en la presente comunicación nos centraremos en el comercio hispano-indio a comienzos del siglo XX.

El subcontinente indio fue por los azares históricos una zona donde la expansión española de los inicios de la Edad Moderna no tuvo apenas efectos. Tras el Tratado de Tordesillas y la expedición de Vasco de Gama, Portugal estableció en India un pequeño dominio territorial y desde allí protegió sus privilegios contra hispanos y demás potencias interesadas en incrementar su presencia en el Índico. Incluso en tiempos de la Unión de Coronas (1580-1640) la acción de castellanos y aragoneses en el dominio luso nunca fue significativa. El centro de la política asiática de los Habsburgos y después de los Borbones tuvo que ser Filipinas y los territorios circundantes. En los siglos XVIII y XIX, los esfuerzos por establecer factorías o conseguir alianzas con los estados independientes de la región se localizaron fundamentalmente en la costa del sudeste asiático³⁵¹.

La India podría haber tenido cierta atracción para el comercio de Manila que, aunque clandestinamente, estableció contactos con los puertos de la costa malabar. Sin embargo, a día de hoy no existe una cuantificación aproximada del tipo y del volumen de las mercancías. Con todo hay que pensar en un tráfico marginal, puesto que las manufacturas indias podían ser adquiridas también en los puertos del sudeste asiático. No obstante, en el siglo XVIII hay que destacar algunas maniobras de acercamiento a los poderes locales indios enfrentados a los británicos. La opción más firme parece haber sido la propuesta del nawab de Mysore de firmar una alianza que hubiera permitido a los españoles un trato preferente y privilegios comerciales a cambio de material bélico. El nawab, presionado por los ingleses, buscaba aliados europeos, pero descartó a franceses, holandeses y portugueses precisamente por sus implicaciones en la geopolítica del Índico. Tras el fracaso de su intento diplomático en Prusia, el representante del nawab se dirigió a Madrid. La oferta de pacto fue presentada por un judío alemán en 1773 y transferida a Manila desde donde se llevaron a cabo la mayor parte de los trámites, negociaciones y preparativos para una expedición que acabó en fracaso. Como dice Salvador P. Escoto fue la oportunidad perdida para entrar en el mercado indio, aunque

³⁵¹ Durante el siglo XIX son numerosos los intentos de extender la influencia española en el sudeste asiático. Las expediciones diplomáticas de Melchor Ordóñez a Annam y de Guillermo Camargo a Siam y Annam son claros ejemplos. Asimismo, debe leerse en esta dirección la intervención militar franco-española en Cochinchina de 1857.

probablemente un éxito en Mysore hubiera sido nefasto a largo plazo para las relaciones internacionales de España con los poderes en alza del continente europeo³⁵². Un nuevo intento se produjo en la década de 1790 con el inicio de operaciones de la Real Compañía de Filipinas que envió diversos barcos a Tranquebar donde se intercambiaban los productos españoles por especias y tejidos de algodón³⁵³. Las Guerras Napoleónicas interrumpieron la incipiente relación con el subcontinente. La Real Compañía de Filipinas se vio obligada a abandonar la factoría que comenzaba a explotar en la India dada la alianza española con Napoleón, aunque Latreita, que había sido el artífice del comercio con la costa de Coromandel, consiguió cierta continuidad con las expediciones que llegaron nuevamente a la península indostánica en 1814 y 1816. Las guerras de independencia americanas cortaron otra vez la vía con la India tras el secuestro de naves de la compañía por parte de piratas argentinos. En 1820 se derogó el privilegio comercial de la Real Compañía de Filipinas que terminó por desaparecer en 1834. Dejaba tras de sí, la ruta del Galeón de Manila que había llevado los productos asiáticos de Manila a Acapulco.

A pesar del fracaso de la compañía, el interés por el comercio con el subcontinente no desapareció completamente. En 1834, se envió a Sinibaldo de Mas hacia China en misión diplomática y de espionaje que tuvo una etapa en la India. Parece que aprendió sánscrito y indostaní y se instaló en Benarés y Calcuta desde donde recogió información acerca de la organización colonial inglesa en los territorios gestionados por la East Indian Company, a la vez que intentaba evaluar las posibilidades de introducirse en el mercado indio³⁵⁴. En opinión de Juan Gil el comercio debió de continuar en manos privadas, pero su seguimiento a partir de ese momento se hace mucho más difícil³⁵⁵. El aumento de publicaciones referentes a la India a mediados del siglo XIX y el hecho de que la prensa comenzara a dar cierta cobertura a los acontecimientos en la colonia británica a partir de esos años son síntomas inequívocos de un creciente interés.

El hecho que iba a cambiar definitivamente las relaciones de España con Asia meridional fue la apertura en 1869 del Canal de Suez. La progresiva introducción del vapor y la reducción del trayecto que supuso la apertura del canal, cambiaron la relación de la península con las posesiones del Pacífico y, de pasada, con toda la región del Índico. Como afirma Luís Togores, el fin de

³⁵² Para un relato detallado sobre la alianza entre España y el estado de Mysore ver Escoto (1999).

³⁵³ Sobre la Real Compañía de Filipinas ver Díaz Trechuelo (1965).

³⁵⁴ Homs i Guzman (1990, 15-16). Con las notas tomadas en la India, Sinibald de Mas publicó en París la obra *L'Angleterre, la Chine et l'Inde* (1857) con una reedición el año siguiente. El diplomático español también fue el primero en apuntar a la necesidad de conseguir un puerto en la zona del Mar Rojo [Salom Costa. 1989, 524].

³⁵⁵ Gil (2003b).

la ruta Acapulco – Manila provocó un descenso notable del tránsito hacia las islas³⁵⁶. Sin embargo, estudios recientes afirman que Filipinas se convirtió en la segunda mitad del siglo XIX en una parte fundamental del sistema colonial español. Josep María Delgado defiende que la pérdida del archipiélago fue un golpe mayor para España que la de Cuba y Puerto Rico, tesis que contraria la tendencia tradicional de la historiografía española³⁵⁷. En nuestra opinión, el hecho de que Filipinas se convirtiera en un objetivo prioritario para el gobierno, las grandes compañías y los pequeños emprendedores lo demuestran varios factores que coinciden en las décadas finales del siglo XIX. Por un lado, la creación de una red de embajadas, consulados y viceconsulados a lo largo de los principales puertos del trayecto España – Filipinas; en segundo lugar, el interés por la publicación de obras que describían el viaje hacia Manila, en su mayoría escritas por comerciantes y militares³⁵⁸; y, finalmente, desde mediados del siglo XIX, el conjunto de acciones para conseguir una base de avituallamiento en el Mar Rojo o el golfo de Adén que incluyó varias expediciones diplomáticas y acuerdos con jefes locales y con Italia para establecerse en la costa somalí, pero que finalmente no llegaron a materializarse³⁵⁹.

El buque insignia de la relación de España con su colonia en el Pacífico fue la ruta de la Compañía Trasatlántica vía Suez, Adén, Colombo, Penang y Singapur. La ruta fue inaugurada en 1881 y se vio favorecida por el hecho de que Antonio López creara la Compañía General de Tabacos de Filipinas, lo que facilitó el desarrollo de una línea regular de vapores que uniera Barcelona con Manila³⁶⁰. Según anunciaba su publicidad de principio de siglo, la ruta que salía de Barcelona tenía correspondencia con los principales puertos de la India, Java, Sumatra, China, Japón y Australia³⁶¹. En 1923 el viaje se efectuaba mensualmente y la ruta se había extendido a los principales puertos de China y Japón³⁶². No prosperó, sin embargo, la sugerencia contenida en un informe de principios de siglo del viceconsulado de Calcuta solicitando que la Compañía Trasatlántica creara una ruta directa hasta el puerto de Bengala con el objetivo de potenciar el comercio con la India³⁶³. Colombo, de cuyo viceconsulado se

³⁵⁶ Togores Sánchez y Pozuelo Mascaraque (1992).

³⁵⁷ Delgado (1999, 49-62).

³⁵⁸ Un catálogo de los libros de viajes a Filipinas se puede consultar en la obra de García-Romeral (1995-1997)

³⁵⁹ Salom Costa (1989, 523-539).

³⁶⁰ Cossío (1959, 43).

³⁶¹ Se pueden ver los anuncios periódicamente en la prensa barcelonesa sobre los «Servicios de la Compañía Trasatlántica», *Diario de Barcelona*, 5 de julio de 1900.

³⁶² Cossío (1950, 125).

³⁶³ Archivo del Ministerio de Exteriores (AMAE). Archivo Histórico, Calcuta (1895-1924), legajo 1862.

tiene noticia en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores desde 1819³⁶⁴, debió de ser la puerta comercial al subcontinente indio durante el siglo XIX, aunque la dispersión de consulados y viceconsulados españoles a lo largo de la costa india, indica que el comercio hispano también llegó por otras vías a la India³⁶⁵. El primer puesto diplomático que podemos documentar para la India es el reconocimiento de Francisco Gordínez como cónsul para la Reina de España en Bombay, fechado el 8 de marzo de 1845³⁶⁶. Sin embargo, conviene tener en cuenta que durante el siglo XIX fueron escasos los españoles que ejercieron la función consular en la India, dejándose el cargo en manos de otros europeos con conocimientos de español³⁶⁷, o incluso de comerciantes locales³⁶⁸. Por otro lado, el puerto principal para el comercio español fue hasta la década de 1920 Calcuta, sin embargo, la primera referencia a una representación comercial en este puerto está fechada en 1875 cuando se confirmó a Pierre Charriol como vicecónsul para España³⁶⁹. La red consular en la India británica se completaba a principios del siglo XX con el viceconsulado de Rangún y los viceconsulados honorarios de Madrás y Karachi. Esta última sede fue admitida por la Presidencia de Bombay el 20 de enero de 1922 alegando los siguientes motivos:

“The Bombay Government to whom reference was made as to the necessity for this post state that cotton, hides, skins and other commodities are exported from Karachi to Spain, and that the Spanish Government require all shipping documents to be viséd by a representative of their Government. At present, all such documents have to go to Bombay to be viséd by the Spanish Consul there, thus causing unnecessary trouble and inconvenience to the exporters.”³⁷⁰

³⁶⁴ AMAE. Archivo Histórico, Colombo (1819), legajo 1875.

³⁶⁵ El fondo del AMAE referente a las misiones diplomáticas en el subcontinente indio conserva únicamente el registro de los cónsules españoles nombrados para la India a partir del envío de Díaz Cossío a Calcuta en 1899. Para fechas anteriores debemos remitirnos a la documentación sobre candidaturas y reconocimientos de diplomáticos del National Archive of India de Delhi.

³⁶⁶ National Archive of India (NAI). Foreign Department, Political, 1 / 16.06.1845.

³⁶⁷ Los franceses Pierre Charriol y L. Grezoux actuaron como vicecónsules españoles en Calcuta hasta el nombramiento de Pompeyo Díaz Cossío en 1899 [NAI. Foreign Department, Political A, 128-129 / septiembre 1875; Political A, 185 / diciembre 1909]; A. Blascheck y Joseph Tintner se sucedieron en dicho cargo en Bombay [NAI. Foreign Department, Political A, 24 / agosto 1880; Political A, 62-67 / septiembre 1882].

³⁶⁸ Es el caso de miembros de la familia Dinshaw y de la familia Dorabji en la representación comercial de España en el puerto de Adén desde 1879 [NAI. Foreign Department, Political A, 85-87 / enero 1879; General B, 197-203 / junio 1890].

³⁶⁹ NAI. Foreign Department, Political A, 128-129 / septiembre 1875.

³⁷⁰ NAI. Foreign and Political Department, General, 124G / 1922.

Por ello, quedó admitida la candidatura de W. Young, miembro de la Cámara de Comercio de Karachi, como vicecónsul español honorario en la ciudad. Con la apertura de la nueva representación se agilizaban los trámites de los comerciantes españoles en un puerto con creciente actividad exportadora.

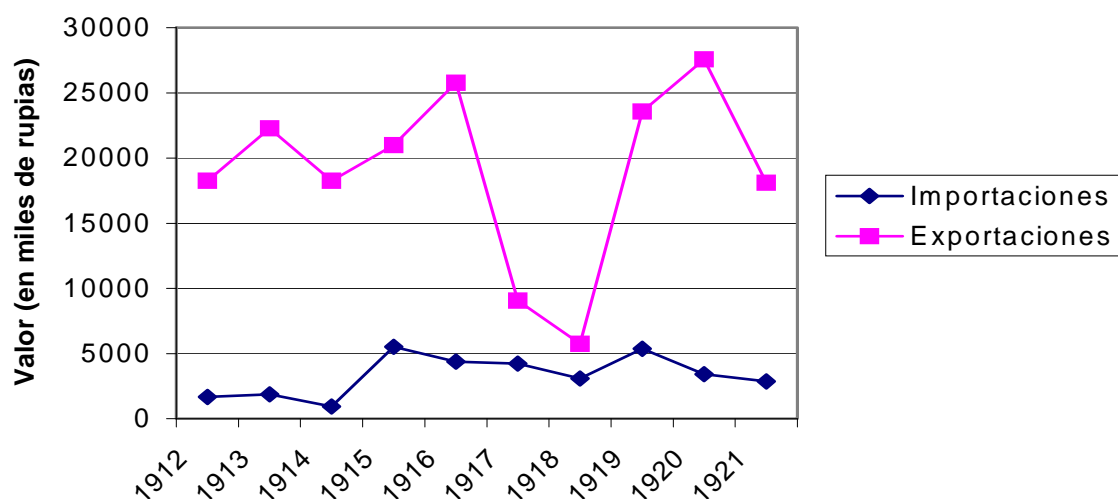
La red consular es sólo un síntoma de la mayor presencia comercial española en la colonia británica. Para poder establecer qué tipo de relación existía entre España y el subcontinente indio es necesario aportar datos concluyentes. Los fondos de la Nehru Memorial Library de Delhi custodian herramientas fundamentales al respecto. Las estadísticas del Gobierno de la India para la década 1911-1922 describen y cuantifican los intercambios mercantiles en un momento capital en el desarrollo económico del país, favorecido por el contexto bélico de la I Guerra Mundial. Gracias a estos documentos, hoy podemos hablar de una relación más que anecdótica y situar a España en el grupo de países estrechamente vinculados en lo comercial con la colonia británica. Desarrollamos a partir de aquí un análisis de dichos datos fijándonos en primer lugar en el volumen total de las importaciones y exportaciones españolas, para continuar con un análisis pormenorizado de cada uno de los principales puertos de la India británica, así como de los productos dominantes en el tráfico marítimo.

En el periodo comprendido entre 1912 y 1922 se pasa en el subcontinente de una balanza comercial favorable para la India en que las importaciones superaban considerablemente el valor de las exportaciones. Si bien las exportaciones experimentaron un estancamiento en la horquilla de los 2000 y 2500 millones de rupias, las importaciones, en especial de productos europeos, se dispararon desde valores cercanos a los 1500 millones hasta los 2217 millones del periodo 1919-1920, los 3475 de 1920-1921, ejercicio en que el déficit de la balanza comercial llegó a los 883 millones de rupias, o los 2825 del ejercicio 1921-1922 con un déficit de 461 millones, aunque ya evidenciando un retorno al equilibrio anterior a la I Guerra Mundial. Calcuta se mantuvo durante este periodo como el primer puerto en actividad mercantil, aunque en clara regresión respecto al pujante polo de Bombay. De hecho en conjunto el movimiento comercial de la presidencia de Bombay (provincias de Bombay y del Sind) que comprendía los puertos de Bombay y Karachi fue en algunos ejercicios superior al de Bengala, donde el puerto de Chittagong tenía apenas actividad al lado del gran centro de Calcuta. Como tercer centro portuario se situó Rangún, mientras que el puerto de Madrás fue el cuarto centro comercial de la India británica.

Si nos fijamos en la entrada de productos españoles a la India, el Secretario de Estado del gobierno indio advertía ya en 1896 que los tratados comerciales anglo-españoles tenían poco interés para la India puesto que el grueso de las importaciones desde España significaba muy poco en el conjunto del

subcontinente³⁷¹. Es decir que el aumento general de las importaciones en India no repercutió en el volumen de negocio español. Los datos para la época que nos ocupa muestran una escasa variedad de productos, encabezados por la sal que copaba entre el 50 y el 75% de las exportaciones a las posesiones británicas. En conjunto, España se situó como el 12º país europeo y el 20º a escala mundial con 1,671,000 rupias (2,808,951 ptas.³⁷²) en 1912. La I Guerra Mundial tuvo efectos puntuales en el tráfico comercial hispano, situando a España en 8º lugar europeo, y cuadruplicando sus registros en 1915-1916 y 1919-1920 con un total de más de 5 millones de rupias (8,405,000 ptas.) de negocio. No hay duda de que este tirón fue fruto de la guerra ya que los registros al final del periodo analizado recuperaron los niveles prebélicos.. España era en 1922 el 32º de los socios comerciales de la India o lo que es lo mismo representaba el 0.1% de las importaciones de la India. La nota positiva fue la consolidación de España como 9º socio comercial con el puerto de

Importaciones y exportaciones indias de/a España



Rangún.

Por lo que respecta a las exportaciones indias hacia España, la demanda de principios del siglo XX tenía ya poco que ver con los objetivos perseguidos a lo largo de los siglos precedentes. En lugar de los tejidos de algodón y las especias de las expediciones de la Real Compañía de Filipinas, ahora lo que interesaba de la India era su potencial como suministrador de primeras materias. El desarrollo de la industria textil española justificaba esta creciente relación

³⁷¹ NAI. Foreign Department, External, 151-169 / agosto 1886.

³⁷² El cambio utilizado es el que aparece en las estadísticas de la Sociedad de Naciones en base a las equivalencias de la peseta y la rupia india con la libra esterlina. Hasta 1920 estas fueron de 1£ igual a 15 rupias indias y 25.22137 pesetas española, lo que significa que 1 rupia era equivalente a 1.68 ptas. A partir de febrero de 1920 la proporción de la libra y la rupia cambió a 1£ = 10 rupias, por lo que 1 rupia equivalía a 2.52 ptas. [Sociedad de Naciones. 1927: 109 y 423].

comercial. A escala europea, en 1912 España era el 9º cliente de productos indios, superado por el Reino Unido, Alemania, Francia, Bélgica, Austria – Hungría, Italia, Holanda y Rusia. El valor total de las importaciones indias a España era de 18 millones de rupias (30,258,000 ptas.), lo que sólo representaba un 0.8% del negocio de la India británica. Estos registros se mantuvieron estables durante el periodo bélico superando puntualmente los 20 millones de rupias (33,620,000 ptas.) en 1913-1914 y 1915-1916 y llegando a los 25 millones (42,025,000 ptas.) en el ejercicio 1916-1917, cuando España se erigió en 5º importador europeo en la India. Sin embargo, tras la guerra, los valores totales volvieron a rondar los 18 millones de rupias, situándose España en el 7º lugar entre los importadores, tras el cese de relaciones comerciales con la Rusia bolchevique.

Un hecho destacable del tráfico marítimo hispano con la India es que el volumen de negocio con los puertos de Calcuta y Bombay no evolucionó en paralelo al de estos centros. Los registros de exportación se mantuvieron estables en el puerto de Bengala, alrededor de los 12 millones de rupias anuales (20,172,000 ptas.), siendo España el 15º cliente del puerto, mientras que para Bombay las cifras muestran un comportamiento irregular con una horquilla que se sitúa entre los 157,000 rupias (263,917 ptas.) de 1918-1919 a los 11 millones (18,491,000 ptas.) de 1919-1920, aunque como media, el valor de las mercancías adquiridas hay que situarlo entre los 4 y los 6 millones de rupias (6,724,000 – 10,086,000 ptas.). Cabe pensar que los productos adquiridos por los barcos españoles se producían preferentemente en la zona de Bengala, caso del yute, por lo que contribuyeron a mantener la importancia de Calcuta a pesar de la tendencia general de desvío del comercio hacia Bombay y su provincia. Sin embargo, en 1899, pocos meses después del nombramiento de Díaz Cossío como cónsul de España en Calcuta, se trasladó la sede del consulado a Bombay, quedando en el puerto bengalí un viceconsulado que continuaron gestionando representantes extranjeros³⁷³. Fue una decisión un tanto extraña ya que, en la India inglesa, los diplomáticos no gozaban de ninguna otra función que la meramente administrativa en lo comercial, no reconociéndoseles como representantes políticos de su estado ante el Gobierno de la India, al que debían dirigirse a través de la Embajador en Londres. Es posible que siendo Bombay el principal puerto de salida del algodón, se intentara tener una mayor presencia en un sector básico para la industria textil española. También en una doble clave política y económica se podría interpretar la solicitud cursada en 1931 por el último gobierno monárquico de un *Commercial Attaché* a la sede de Bombay con privilegios diplomáticos que según la documentación consultada en el National Archive of India sería la primera proposición de tal tipo

³⁷³ NAI. Foreign Department, General, 56-65 / noviembre de 1899.

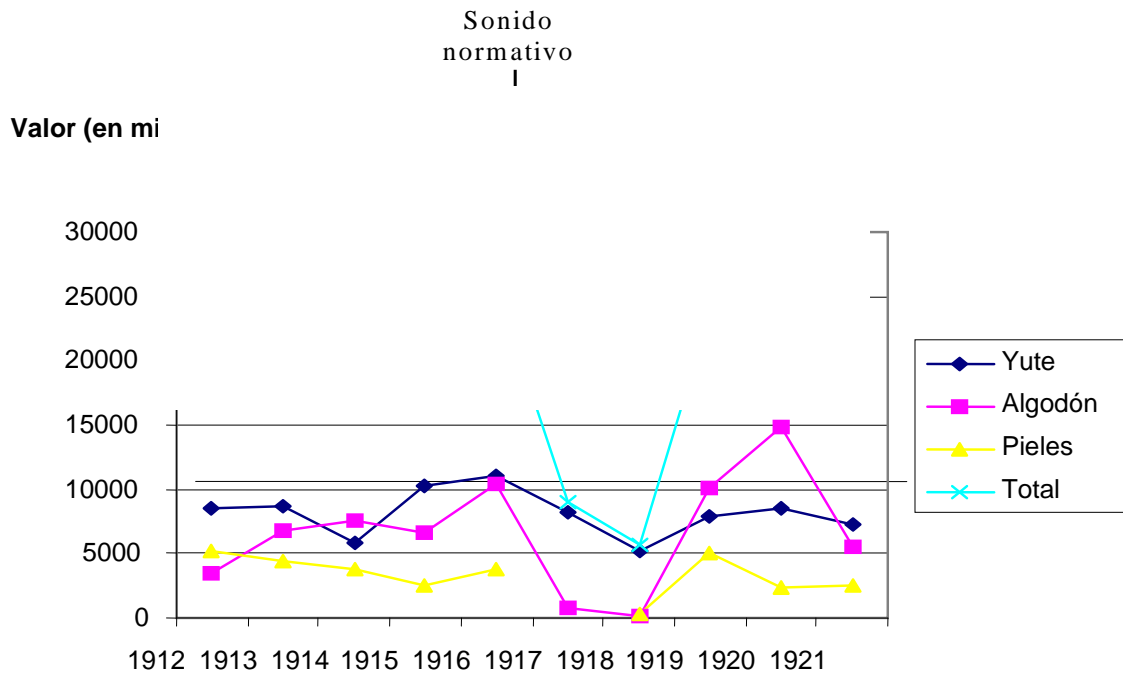
presentada ante el Gobierno de la India³⁷⁴. La petición, cuya tramitación corrió casi en su totalidad por cuenta del primer gabinete de la II República, se desestimó por los motivos antes expuestos de la ausencia de competencia en materia de relaciones exteriores del gobierno de Delhi. Sin embargo, el proceso muestra la voluntad del gobierno español de llegar a una mayor relación con la India sin el filtro de Londres.

Volviendo al análisis de los cuadros estadísticos llegamos a la descripción de las mercancías que conformaban las importaciones españolas de la India. El grueso de los productos adquiridos en puertos indios estaba constituido por materias primas, lo que sitúa a España en el grupo de países industrializados que tenían a la India como proveedora de primeras materias. Dentro de este grupo, la singularidad española es la escasa adquisición de productos manufacturados como demuestra la total ausencia hispana en el cuadro de exportaciones de tejidos de algodón o seda³⁷⁵. Las exportaciones a España tenían como producto estrella el yute sin manufacturar que encabezó la lista de adquisiciones durante la década, mientras que en determinados momentos las puntas de demanda de tejidos de algodón debido a la guerra en Europa, convirtieron a este material en el primer producto importado como en 1914-1915, 1919-1920 y 1920-1921 con valores superiores a los 10 millones de rupias (25,220,000 ptas.). A finales del periodo, se recuperó la proporción de 1912; el volumen de negocio de yute ascendió a unos 7 millones de rupias anuales (11,767,000 ptas.), mientras que las compras de algodón fueron de 5,6 millones (9,413,600 ptas.), cifra algo superior a los valores de 1912. En valores relativos, España consumió entre el 1 y el 2% del algodón indio, cosa que le situaba en estos años como el 8º cliente en el mercado algodonero del subcontinente, excepto en el periodo de guerra (1915-1917) en el que llegó a ser el 5º. Sin duda, las fluctuaciones del mercado algodonero internacional debido a la guerra y los problemas para abastecer una industria tan importante en España y con tanta demanda en el contexto de conflicto internacional explican el crecimiento puntual en la compra de algodón indio³⁷⁶. No obstante, el mantenimiento de las pautas comerciales, evidencia que más allá de una situación excepcional, el mercado de primeras materias indio era una fuente habitual de recursos para la creciente industria textil española.

³⁷⁴ NAI. Foreign Department, General, 36G / 1931.

³⁷⁵ Otro gran grupo de países, básicamente ribereños del Índico y colonias británicas, pero también algún país europeo como Turquía o de Asia Oriental como Japón, China y Formosa destacaban por ser destinatarios de manufacturas de algodón, seda y pieles.

³⁷⁶ En situaciones normales el mercado del algodón se situaba en Estados Unidos, seguido de Egipto. América Latina y otros países europeos como Italia, Grecia o Turquía realizaban ventas puntuales de proporciones muy inferiores a Estados Unidos, Egipto y la India.



Sobre el total de las exportaciones indias, el sector donde la participación española alcanzó valores relativos mayores fue el de las pieles. El comercio español se abasteció básicamente de pieles sin manufacturar. La diferencia aquí respecto a los sectores del algodón o del yute reside en que, si bien sobre el conjunto de las exportaciones a España las pieles representaban sólo entre el 10 y el 25% del total anual, si las ponemos en relación con las adquisiciones de otros países las compras españolas representaban entre un 5 y un 10% del total, situándose en el 5º lugar en la mayoría de años, pero llegando en el ejercicio 1921-1922 a ocupar el 3º puesto entre los importadores de pieles (2,473,000 rupias o 6,236,906 ptas). En valores absolutos, estamos hablando de un volumen de negocio que oscilaba entre los 2 y los 5 millones de rupias según los años, sobre un total de entre 30 y 80 millones para el conjunto de la India.

Una vez analizado el contenido de las estadísticas, podemos cruzar las cifras del Gobierno de la India con las que publicó la Sociedad de Naciones sobre el comercio mundial en los años veinte. Obtenemos de esta manera una perspectiva global que sitúa al subcontinente indio dentro del marco del comercio asiático español³⁷⁷. Haciendo esto observamos que la relación con la India ha sido muy superior a la de otras regiones que han concentrado mayor interés por parte de los especialistas. La Sociedad de Naciones confirma, por un lado, que España sólo consiguió registros del 0.1% en sus exportaciones a la

³⁷⁷ Los datos que manejaba la Sociedad de Naciones procedían en el caso español de la *Estadística General del Comercio Exterior de España* publicada en Madrid anualmente por el Consejo de Economía Nacional. La estadística india se basaba en el *Annual Statement of the Sea-Borne Trade (and Navigation) of British India* del Commercial Intelligence Department de Calcuta [Sociedad de Naciones. 1927: 109 y 423].

India, mientras que en importaciones registró valores relativos del 1% sobre el total del comercio exterior de la India británica³⁷⁸. Si ampliamos el horizonte y comparamos los datos de exportación de las posesiones británicas con otros países en el marco del comercio exterior de España, los datos son mucho más reveladores. En este sentido, en 1913 las importaciones de India significaron para España el 4.6% del total, con un valor en pesetas de 59,945,000. A principios de los años veinte, a pesar del aumento del valor absoluto, en valores porcentuales se situaban alrededor del 3%, pero la tendencia al alza del valor absoluto elevó hasta el 5% de las importaciones las mercancías indias a partir de 1924 (144,449,000 ptas.). Tan sólo Francia, Alemania, Gran Bretaña, Estados Unidos y Argentina superaban el volumen de intercambios con la India que se situó a los niveles de Italia o Bélgica en sus exportaciones a España. Antiguas colonias como Cuba o Filipinas, los grandes países de América Latina como México o Brasil y potencias emergentes como el Japón registraban porcentajes muy inferiores. Por productos y en base al cambio dado por la Sociedad de Naciones, el algodón indio supuso aproximadamente el 6% de las importaciones españolas de este material en 1922, mientras que en el mercado de las pieles, las adquisiciones de la India llegaron al 11.7% del total. Las estadísticas consultadas no ofrecen datos para el yute.

Así pues, a la luz del desarrollo de la actividad consular y de las cifras comerciales que hemos analizado, el primer tercio del siglo XX parece haber sido un momento de expansión del comercio español en el subcontinente indio, especialmente en lo que se refiere a las importaciones de materias primas. Debemos tener en cuenta que los intentos por incrementar la relación comercial con la India británica empiezan a finales del siglo XVIII, pero no es hasta mediados del siglo XIX cuando por fin tendrán cierta consistencia. La ruta a Filipinas por el canal de Suez provocó una creciente relación con el Índico. Con todo, el interés por la India fue derivando hacia el mercado de primeras materias a medida que en España crecía la importancia de la industria textil. Los números indican que durante los años diez y veinte la relación bilateral se sostuvo a pesar de las convulsiones de la guerra, y el hecho que en 1931 se solicitara un agente comercial con privilegios diplomáticos para dirigirse al Gobierno de la India directamente, sólo hace que reforzar la idea que la India se estaba convirtiendo en un mercado interesante y necesario para España. Aparentemente, esta tendencia se vio truncada por la Guerra Civil y sus consecuencias. Por un lado, el partido dominante en la India, el Congreso Nacional Indio, mostró una actitud reacia a entablar ninguna relación con el régimen del General Franco; por otro, una vez iniciada la II Guerra Mundial,

³⁷⁸ Los valores registrados en la Sociedad de Naciones se refieren a la India británica, excluyendo los puertos de los estados principescos, las Islas Laquedivas, las Islas de Andaman y Nicobar y el territorio de Adén. Los datos para España excluían las Islas Canarias, Ceuta y los territorios coloniales en África [Sociedad de Naciones. 1927: 109 y 423].

España quedó encuadrada en los países potencialmente enemigos y en los territorios británicos se desarrollaron diversas leyes para limitar los movimientos de los ciudadanos españoles y de su actividad económica en los puertos principales. Tras la independencia, la nueva Unión India mantuvo una política de no-reconocimiento del gobierno de Madrid hasta 1957. Sin embargo, la documentación inédita en España de los archivos indios muestra una considerable cantidad de empresas españolas actuando en India durante el conflicto y con posterioridad, se firmaron acuerdos comerciales, a pesar de la ausencia de relaciones diplomáticas. Por ello, habrá que considerar la posible continuidad de esta tendencia creciente de relaciones bilaterales matizada por los acontecimientos internacionales en los años treinta y cuarenta. Sin embargo, volviendo a la época que hemos analizado, creo probada la importante relación comercial entre ambos territorios, superior a la de países con vínculos históricos muy estrechos con España e importantes países europeos. Nos debemos replantear, pues, el argumento ampliamente aceptado de la escasa relación entre España e India y situar al país asiático en un lugar más destacado, en lo económico pero también en otros campos, dentro del panorama de los estudios sobre la región de Asia y el Pacífico.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMANY, J Y A. CASANOVAS (1987): *La navegació a Catalunya*. Barcelona, Diputació de Bcelona.
- COMPAÑIA TRASATLÁNTICA (1902): *Itinerarios de la Compañía Trasatlántica*. Barcelona, Imprenta de Henrich y Cia.
- COSSÍO, P. (1950): *Cien años de vida sobre el mar, 1850-1950*. Barcelona, Compañía Trasatlántica.
- DELGADO, J. M. (1999) “Menos se perdió en Cuba. La dimensión asiática del 98”, *Illes i imperis*, 2. 49-62.
- DÍAZ TRECHUELO, M. L. (1965): *La Real Compañía de Filipinas*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- ESCOTO, S. P. (1999): “Haidar Alí: un intento frustrado de relación comercial entre Mysore y Filipinas 1773-1779”, *Revista Española del Pacífico*, 10 [En línea]: <http://www.cervantesvirtual.com> [consulta: 25 de mayo de 2005]
- FRADERA, J. M. (1992): “Les Filipines en el segle XIX: Facetes d’una colonització tardana”, *L’Avenç*, 163. 16-21.
- GARCIA-ROMERAL, C. (1995-1997): *Bio-bibliografía de viajeros españoles*. 4 volúmenes. Madrid, Ollero y Ramos.
- GIL, J. [COORD.] (2003a): *India – España. Sueño y realidad. 2000 años de relaciones*. Madrid, Embajada de la India en España.

—— (2003b): «El comercio directo con la India: La Real Compañía de Filipinas» en GIL, JUAN [COORD.] (2003a) *India – España...* Madrid, Embajada de la India en España. 133-135.

GOVERNMENT OF INDIA (1925): *Statistical Abstract for British India with statistics, where available, relating to certain Indian States, 1912-1913 to 1921-1922.* Londres, His Majesty's Stationery Office. 403-495.

HOMS I GUZMÁN, A. (1990): *Sinibald de Mas.* Barcelona, Edicions de Nou Art Thor.

RODRIGO ALHARILLA, M Y A. SELLA (2002): *Vapors.* Barcelona, Museu Marítim/Angle Editorial.

SALOM COSTA, J. (1989): “El Mar Rojo en las comunicaciones con el Extremo Oriente ibérico en el siglo XIX: estado de la cuestión” en RODAO, F. ET AL. (1989) *El Extremo Oriente ibérico. Investigaciones históricas: metodología y estado de la cuestión.* Madrid, CSIC. 523-539.

SOCIEDAD DE NACIONES (1927): *Mémoire sur les balances des paiements et sur les balances du commerce extérieur, 1911-1925.* 2 volúmenes. Ginebra, Publications de la Société des Nations.

TOGORES SANCHEZ, L. E. Y B. POZUELO MASCARAQUE (1992): “Viajes y viajeros españoles por el Pacífico en el siglo XIX”, *Revista Española del Pacífico*, 2 [En línea] <<http://www.cervantesvirtual.com>> [consulta: 25 de mayo de 2005]

VOHRA, D. (2003): “India – España. Contactos oficiales” en GIL, J. [COORD.] (2003a) *India – España...* Madrid, Embajada de la India en España. 194-201.

CAPÍTULO 20. SINIBALDO DE MAS, UN OBSERVADOR ESPAÑOL
DE LA REALIDAD CHINA DEL SIGLO XIX

Ander Permanyer Ugartemendia

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

Sinibaldo de Mas y Sans (1809–1868) fundó la diplomacia española en China ocupando los cargos de cónsul general y de ministro plenipotenciario entre 1843 y 1868. España tuvo en la región una débil diplomacia regida por el prestigio, con una incomprensión por parte de las autoridades peninsulares de la realidad china. Mas es sin embargo un lúcido testigo de la situación de este país a mediados del siglo XIX, como puede verse, entre otras obras, en *La Chine et les puissances chrétiennes* (1861), principal objeto de estudio del presente artículo.

VIDA Y OBRA

Sinibaldo de Mas nació en Barcelona el 4 de septiembre de 1809. Recibió una formación humanística y científica, y desde muy joven destacó en el estudio de los idiomas; a los 21 años presenta a la Real Academia de la Lengua una propuesta de adaptación del castellano a la métrica clásica, con la publicación en 1832 de *El sistema musical de la lengua castellana*, que aplica en su traducción de la *Eneida* de Virgilio y el *Ars poetica* de Horacio. Félix Torres Amat, obispo de Astorga, ejerce como protector de Mas, admirado de sus dotes lingüísticas, especialmente por sus conocimientos de árabe, y a través de sus contactos consigue colocarlo como informador del gobierno español; «fui nombrado por mediación del S.^r Ministro de Estado D. Francisco Zea Bermudez y por su sucesor en la dirección de los negocios públicos D. Francisco Martínez de la Rosa pensionado extraordinario para hacer un viaje por el Oriente, concediendome S. M. al mismo tiempo el carácter de agregado diplomático». ³⁷⁹ Mas debe redactar despachos con informaciones referentes al comercio y la situación política general de los países que visita, así como la posición de Francia y la Gran Bretaña en esos lugares, en un momento en el que la «cuestión de Oriente» —es decir, el dominio de las antiguas posesiones del Imperio Otomano— determina la política exterior de las potencias europeas.

Las carlistadas debilitaban las finanzas del país, con lo que Mas pronto se ve sin su asignación, debiendo sobrevivir por sus propios medios; «aprovechandome del conocimiento que habia adquirido del árabe vulgar hice

³⁷⁹ MAS, Sinibaldo (1845): «Dedicatoria». *Pot-pourri literario*. Madrid, Rivadeneyra, 3-4.

algunos viajes mercantiles entre el alto Egipto y el Cairo y Alejandria; que me proporcionaron los medios de subsistir sin grabar a mi familia hasta que me dirijí a la Yndia.»³⁸⁰ En Bengala trabajará de retratista, ocupación por la que ya había destacado en su juventud, pero contrae la disentería, que le tiene convaleciente durante seis meses, después de los cuales va a Malaca por orden de los médicos. Aún enfermo se dirige a Filipinas y vive de limosna en un hospital durante cinco meses más. El gobierno de la metrópoli, en relevo continuo y con cambios constantes en el ministerio de Estado –y posteriormente, tras su creación en 1840, del de Ultramar–, no podía prestar atención al joven pensionado, al que no le llegaban los pagos a pesar de las gestiones y los contactos en el gobierno de Torres Amat. Regresa a la Península en 1842; de su estancia en el archipiélago publica el *Informe sobre el estado de las Islas Filipinas*,³⁸¹ un análisis de la colonia española, del que destaca el tercer volumen, en el que Mas analiza el futuro del dominio español: si España quiere quedarse en el lugar, debe fortalecer su autoridad o, por lo contrario, abandonar la colonia de la manera más digna posible, solución por la que se decanta el autor puesto que, en realidad, Filipinas no reporta ningún beneficio a la metrópoli. Con esta obra, Mas demuestra un profundo conocimiento del hecho colonial y se adelanta a posturas a favor de la descolonización que se verán décadas después, por motivos más económicos que humanitarios.

Con la firma del tratado de Nanjing en 1842, España no quiere ser menos que el resto de potencias europeas que empiezan a tener su presencia en China y el gobierno español ve en el joven viajero alguien capacitado que ha destacado en su labor de informador y de análisis del mundo colonial, por lo que poco después, en 1844, es nombrado encargado de negocios y Cónsul General en la legación española en China, cargo que ocupa hasta marzo de 1845, cuando vuelve a la Península por enfermedad. En la región España va a la zaga del resto de potencias europeas según una política de prestigio sin ejercer un papel importante; la legación española tendrá más bien unas condiciones modestas. Nuestro protagonista será crítico con la política ejercida por la metrópoli en China, que demuestra un absoluto desconocimiento de la situación en el Celeste Imperio. En 1846 es nombrado Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario en China, en Macao, con el objetivo de establecer un tratado comercial con China similar a los firmados por las potencias europeas años atrás. Mas ocupa el cargo hasta 1852 y que vuelve a ocupar entre 1864 y 1868, año de su muerte, después de que en 1855 se crearan los consulados de Cantón y Xiamen, en 1857 el de Hong Kong, en 1859 el de Shanghai y el viceconsulado de Fuzhou, y en 1860 el consulado de Macao.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 4.

³⁸¹ MAS, Sinibaldo de (1843): *Informe sobre el estado de las islas Filipinas en 1842*. Madrid.

Antes de proseguir con *La Chine et les puissances chrétiennes*, principal objeto de análisis de este artículo, merece una mención su obra general, de carácter diverso. Parte de ella está recogida en el *Pot-pourri literario*³⁸² dos volúmenes de carácter misceláneo que agrupan su obra escrita hasta la fecha, y en el que podemos ver el talante multidisciplinar del personaje. En él están el *Sistema musical de la lengua castellana* –que impresionó a Torres Amat–, que aplica además en las tragedias *Aristodemo* y *Nicea*, además de poesías varias; incluye también la obra en francés *L'Idéographie*, una propuesta de lengua escrita universal a través de signos ideográficos; además de una memoria sobre los métodos de empolladura artificial de huevos de gallina en Egipto, escrita en inglés; concluye la compilación con varios de los despachos diplomáticos enviados a Madrid durante sus viajes –de los que destacan su *Memoria sobre el estado del reino de Grecia*,³⁸³ en el que Mas ya demuestra su agudeza y su profunda capacidad de análisis–, incluyendo además un par escritos desde Shanghai y Ningbo en 1844 y 1845, con informaciones de carácter básicamente mercantil destinadas a la posibilidad de que el comercio español se establezca en esos puertos. En 1854 publica *La Iberia. Memoria sobre la conveniencia de la Union pacífica y legal de Portugal y España*,³⁸⁴ cuya primera edición es de 1851, publicada en Lisboa en lengua portuguesa. Con ella, junto con el intelectual portugués José M^a Latino Coelho, Sinibaldo de Mas destacó como uno de los máximos impulsores del iberismo, movimiento que promovía la unión de España y Portugal en una sola unidad política y hacer de ella una entidad fuerte desde los puntos de vista político, económico, social y cultural, según un principio de equilibrio de naciones. Curiosamente, podemos ver un punto de vista parecido en *La Chine et les puissances chrétiennes* cuando Mas propone la división en tres o cuatro unidades –ejercida por las potencias extranjeras– del Imperio Chino, viendo en su gran extensión uno de los motivos principales de los problemas del país –y también para evitar su poder en el futuro–. Añade además que los periodos en los que China ha estado dividida en varias estructuras políticas no son raros.

LA CHINE ET LES PUISSANCES CHRETIENNES

La Chine et les puissances chrétiennes,³⁸⁵ su principal obra sobre China, es una lúcida visión de la situación de este país en el siglo XIX y de su futuro, siempre

³⁸² MAS, Sinibaldo de (1846): *Pot pourri literario*. Madrid, Rivadeneyra.

³⁸³ GANGUTIA ELICEGUI, Elvira (1987): «La memoria sobre el reino de Grecia de Sinibaldo de Mas», *Eritheya. Revista de estudios bizantinos*, noviembre 1987, 293-314.

³⁸⁴ MAS, Sinibaldo de (1854): *La Iberia. Memoria sobre la conveniencia de la Union pacífica y legal de Portugal y España*. Madrid, Rivadeneyra.

³⁸⁵ MAS, Sinibaldo de (1861): *La Chine et les puissances chrétiennes*. París, Hachette.

dependiente de la tutela de las potencias europeas –que el autor denomina «cristianas», quizás en un deseo de aclarar términos equívocos como «europeo», que excluye los Estados Unidos–. Es una obra completa, que abarca temas diversos sobre qué es China, su historia, su cultura, y su situación política interna, marcada por las guerras del opio, las rebeliones internas y las relaciones de este país con las potencias europeas. A pesar del carácter aparentemente misceláneo de la obra, hay un especial énfasis en los aspectos de más actualidad en el momento de su publicación, como son las recientes guerras y la situación de revuelta general, culminando con la intervención anglo-francesa de 1860. Sinibaldo de Mas elabora aquí una obra de carácter periodístico –narrando en orden cronológico la situación de China desde principios de siglo XIX– pero también ensayístico, que analiza y valora el papel de las potencias europeas, aportando su punto de vista.

Podríamos tildar esta obra de «manual de diplomáticos»: en efecto, debemos tener en cuenta el papel ejercido por el cuerpo diplomático en el pasado en varios aspectos para comprender *La Chine et les puissances chrétiennes*. Las largas distancias y las comunicaciones durante el siglo XIX hacían que los diplomáticos estuvieran conferidos de grandes poderes para tomar decisiones de alto nivel; además, ejercían de informadores en sus lugares de origen al poseer datos privilegiados y de primera mano. Mas escribe un compendio de lo que debe saber todo diplomático destinado a la región y, por extensión, todo hombre político de la metrópoli que debe tomar decisiones respecto al mundo colonial. Así, pone el acento en aspectos de actualidad y obvia los más históricos o culturales, sin olvidarlos puesto que también los considera importantes para entender la realidad china: Mas se queja a menudo de la incompreensión por parte de los responsables destinados a China pero, sobre todo, de los funcionarios de la metrópoli, que toman decisiones equivocadas al respecto. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que a pesar de los cargos ocupados por Sinibaldo de Mas, en la obra que nos ocupa no hay un análisis de su labor diplomática en suelo chino ni del papel de la diplomacia española, aunque sí que hace menciones interesantes al respecto.

En ese sentido, la obra de Mas no pretende ser en el momento un libro «sinológico» como lo pueden ser los clásicos como *The Middle Kingdom* de Samuel Wells Williams³⁸⁶ o las obras de Guillaume Pauthier³⁸⁷ –obras que Mas conoce y cita, puesto que maneja con soltura las principales obras europeas escritas en la época sobre el tema– sino que va dirigido a un público menos especializado y que puede que vaya a China a ejercer algún cargo, al que le interesan datos como el comercio exterior en China o a datos sobre las finanzas

³⁸⁶ WILLIAMS, Samuel Wells (1851): *The Middle Kingdom. A survey of the geography, government, literature, social life, arts, and history of the Chinese empire and its inhabitants*. Nueva York, John Wiley.

³⁸⁷ PAUTHIER, Guillaume (1837): *Chine ou Description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois*. Paris, Firmin Didot Frères.

y los recursos militares del país –a los que les dedica un capítulo, respectivamente–. Probablemente para lograr una mayor difusión, la obra está escrita en francés, lengua de la diplomacia europea en la época.

Por otra parte, debe de tenerse en cuenta que Sinibaldo de Mas escribe la obra en un punto de inflexión dentro de la historia china y de la europea colonial, como es la década de 1860, en un momento de cambio tanto para China como para el contexto internacional, en el que la supremacía de las potencias europeas es un hecho incontestable, y justo antes de que se dé en una China sumida en una crisis profunda el movimiento de «autofortalecimiento» por una parte de las élites de Pekín; este movimiento replantea el papel de China en el mundo, asumiendo la vertiente práctica del legado europeo pero consolidando a su vez la tradición china y el confucionismo, para hacer de China un país fuerte, cosa que da lugar a intentos de modernización que cristalizan en iniciativas de construcción de infraestructuras de comunicaciones y militares, así como en reformas en el papel del estado y del funcionariado. Por aquél entonces, a raíz del tratado de Tianjin de 1858 –y con la ratificación con el protocolo de Pekín de 1860, después de la intervención anglo-francesa en la capital–, los europeos habían ampliado su movilidad dentro del país – permitiéndoles la navegación por el río Yangzi y los desplazamientos con pasaporte por el interior– así como poder económico, al imponer al gobierno chino fuertes indemnizaciones de guerra, con el control de parte de las finanzas chinas con la creación de la inspección general de aduanas y la exacción de impuestos de circulación de productos como el *lijin*. Otro aspecto determinante del tratado es el establecimiento de representación diplomática permanente en Pekín para la Gran Bretaña. Es también entonces que se creará el *Zongli yamen*, oficina para los asuntos exteriores. Además, debe destacarse el impacto que la entrada en China tuvo en los medios europeos, como puede verse en la prensa, en un momento en que se auguraba un nuevo futuro en las relaciones con el Celeste Imperio, con grandes beneficios para el comercio europeo, después de la decepción tras el tratado de Nanjing, que no había reportado grandes beneficios para los comerciantes.

Mas participa de este corriente de opinión con una visión realista y precavida, por dos motivos; el primero, la consciencia de que el comercio en un contexto lejano y desconocido no es fácil, y el segundo, porque ha conocido de primera mano el trato con los hoscos funcionarios chinos: ha desistido del diálogo y cree que la solución de los problemas de las potencias europeas en China pasa por la acción conjunta y la amenaza, como ha demostrado el éxito de la expedición anglo-francesa de 1860. La situación no va a cambiar hasta que no haya una política común de *unión* entre todos los gobiernos europeos y que *coaccione* de verdad al gobierno de Pekín, con barcos y cañones, en vez de esperar a los movimientos efectuados por los británicos y aprovecharse de las ventajas logradas, puesto que esto supone una falta de iniciativa que

aprovechan las autoridades chinas, contrariamente a lo que ha ocurrido en el Oriente Próximo. Así Mas critica de este modo las instrucciones recibidas por sus superiores durante su servicio en China:

(...) moi-même, comme ministre plénipotentiaire d'Espagne, j'avais reçu l'ordre de ne point *manifester mon opinion* sur les questions relatives à des étrangers, et dans mes instructions originales il m'était recommandé que, relativement aux représentants des puissances étrangères, je fisse paraître *adhésion* ou *éloignement*, suivant les circonstances.³⁸⁸

Mas insiste mucho en este aspecto en la obra que nos ocupa: cree que la mera representación diplomática y el contacto directo con la corte de Pekín – logros importantes, sin embargo, pero no suficientes puesto que ve en la misma corte el origen de los problemas– no serán suficientes. Hasta que no se recurra a la amenaza el gobierno chino no asumirá el principio de igualdad ni eliminará los rituales de subordinación tales como el *koutou* o el uso del término «bárbaro» para referirse a los extranjeros. Por otra parte, a estos mecanismos coercitivos añade otros de carácter más *humanitario* como son la creación de embajadas chinas en el extranjero, para acabar con el desconocimiento –*mutuo*, insiste– que es el origen de los problemas en China –por ejemplo, dice Mas, la creencia que los europeos planean proseguir sus conquistas asiáticas en territorio chino–.

En este análisis sobre la realidad china, Mas se muestra admirado y comprensivo en muchos aspectos de la cultura china. No deja de ser, no obstante, un hombre político de su tiempo, sin poner en duda la *superioridad* de los países europeos, que deben llevar la *Civilización*, que se traduce a menudo en avances técnicos, a la retrógrada China, si hace falta recurriendo a la coacción, como hemos visto. El término *Civilización* al que el autor apela constantemente supone dos acepciones distintas, la primera, el *progreso* moral o material, que asegura el bienestar de la población; la segunda, como sinónimo de «Occidente», contrapuesto a «Oriente». Si hace alguna crítica al sistema colonial –como se puede ver en el *Informe sobre el estado de las Islas Filipinas*– no nos debe confundir, puesto que no es para ponerlo en duda sino que critica los casos de insolvencia.

Mas viene a ser una muestra de visión orientalista «à la Said», al conocer, comprender y admirar la cultura china, pero al mismo tiempo utilizando este conocimiento para demostrar el *retraso* de éste, sin poner en duda el dominio colonial y la superioridad de su cultura de origen. Ciertamente es, sin embargo, que durante el siglo XIX, China estaba en una ostensible situación de crisis a todos los niveles, argumentos que podían utilizarse en su contra. Mas,

³⁸⁸ MAS, *Ibidem*, vol. II, p. 438.

no obstante, tiene la convicción –confirmada poco después con el movimiento de autofortalecimiento– de que en China habrá un cambio de posiciones respecto las relaciones con las potencias extranjeras; y más después de que éstas hayan prestado ayuda para vencer la rebelión Taiping;

Ce fait prouve que les Chinois ne sont pas loin de prendre à leur service des instructeurs chrétiens pour l'art de la guerre; c'est là un des symptômes de la révolution d'idées qui se prépare dans cet empire.³⁸⁹

No sólo eso, también tilda el Celeste Imperio de coloso dormido que algún día se despertará:

L'empire chinois (...) est un colosse uni et compacte, qui peut troubler l'équilibre du monde. Ce colosse dort, me dira-t-on. –Oui, il dort, mais il s'éveillera.³⁹⁰

EL CARÁCTER Y COSTUMBRES CHINOS

Mas analiza sólo empezar la obra diversos aspectos sobre el carácter y las costumbres chinas, por puntos ordenados alfabéticamente que abarcan temas distintos y que dan una visión sobre la vida cotidiana en la China del momento: con ellos, Mas repite muchos lugares comunes de la literatura de los viajeros europeos desde la edad moderna. Entre los distintos temas, los más extensamente tratados son los de la escritura, la imprenta, la alfabetización de la población, así como los relativos a la vida social, el culto a los ancestros y los rituales de enterramiento, la religión, las fiestas y procesiones, las bodas y las relaciones de pareja, el concubinaje, la situación de la mujer, el vendaje de los pies de las mujeres, el infanticidio, la venta de niños, las instituciones filantrópicas y el respeto a la vejez, entre muchos otros. A menudo valora los aspectos en términos europeos, como ocurre en su análisis de la religión china, en la que busca aspectos centrales de la espiritualidad propia de Mas, cristiana – o «verdadera»– en China, como la existencia de una religión de estado o la inmortalidad del alma.

En el capítulo en el que Mas propone la división del imperio en tres o cuatro unidades políticas como solución a los problemas de China –proyecto que hemos visto a raíz de la publicación de *La Iberia*–, el autor dedica la mayor parte del texto a defender el alto grado de *civilización* de los chinos, para justificar el potencial peligro que pueden suponer en un futuro, otro lugar común en la literatura europea sobre China; en este caso, sin embargo, Mas se muestra admirado. Para ello, considera el grado de alfabetización de la población, el sistema de exámenes –del que hace un auténtico panegírico, a

³⁸⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 179.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 255.

pesar de ser muy crítico en otros momentos con el funcionariado—, así como de la alta literatura china con la que se inicia cualquier estudiante chino, basada en la moral y la historia. Menciona también la elaboración de historias oficiales, almanaques, diccionarios, así como la presencia de la academia Hanlin o la gran extensión de la imprenta. Otro aspecto que demuestra el alto grado de civilización de los chinos es la preponderancia del poder civil por encima del militar —que en otros capítulos considerará motivo de su debilidad—, así como la tolerancia religiosa. Recurre incluso a argumentos de tipo racial, corrientes en el siglo XIX, sobre la capacidad craneal de la raza mongola, y haciendo generalizaciones sobre el carácter trabajador y perspicaz de los chinos, además de su valentía, de su patriotismo y de su honestidad. Debe tenerse en cuenta que este entusiasmo en elogiar el grado de *civilización* china sirve para advertir al lector del *peligro* chino.

LA REBELIÓN TAIPING

El segundo capítulo del libro pasa directamente a hablar de la «insurrección actual», un tema en proceso de cambio en el momento de publicación de la obra y no concluído aún. Sinibaldo de Mas explica la rebelión Taiping exponiendo los hechos cronológicamente, acumulando datos confusos y desordenados al no haber suficiente margen temporal como para procesarlos en profundidad, limitaciones reconocidas por él mismo, con una voluntad de recoger todos los datos habidos de un hecho que no es suficientemente conocido aún por los observadores europeos. Contrasta informaciones, no es categórico y da a menudo su opinión personal, hecho manifestado explícitamente por el mismo autor.

Mas atribuye casi exclusivamente al gobierno chino el desorden que reina en el país, por la pérdida de autoridad moral de Jiaqing y Daoguang, al permitir la venta de cargos en cuanto el estado va corto de recursos —cuando la prioridad debería haber sido reforzar unas instituciones que Mas admira—. A todo esto hay que añadir la ignorancia de los funcionarios y la ocultación de información a las instancias superiores, que aumentan el descrédito del gobierno, ya elevado a raíz de la guerra de 1840 contra los británicos. Todo esto contribuye, dice Mas, a hacer nacer la insurrección *actual*, que si triunfa, dice, «elle opérera en Chine le changement le plus profond que cet empire ait éprouvé depuis qu'il existe.»³⁹¹

Explica así la evolución desde el surgimiento de la rebelión en Guangxi, explicando cómo Hong Xiuquan empieza a captar adeptos a su causa. Desde un primer momento, Mas es de la opinión —compartida con las fuentes

³⁹¹ *Ibidem*, p. 163.

europas de la época— que los Taiping son una banda de criminales cuya base doctrinal, que analiza textualmente, es falsa, insistiendo en la poca base del supuesto cristianismo del movimiento, mostrando además su sorpresa por la combinación entre movimiento político y religión —hecho corriente en la historia de China—. No describe mucho la disciplina de los Taiping ni su vida cotidiana, aunque sí copia el testimonio del misionero estadounidense Isahacar J. Roberts, que visitó la base Taiping en Suzhou. Mas detalla también la evolución de los movimientos de las tropas Taiping, en cómo luchan contra los ejércitos imperiales y los de las potencias europeas, así en cómo amenazan las principales ciudades del país, especialmente Shanghai, Nanjing, Wuchang y Hangzhou; en cómo los Qing reciben la ayuda europea y en cómo el desorden se expande por todos los rincones del imperio, con nuevos levantamientos de otros grupos.

LA HISTORIA DE CHINA. LAS RELACIONES CON LAS POTENCIAS «CRISTIANAS» HASTA 1860.

En dos tercios del segundo volumen de la obra, desde el capítulo 7 hasta el 12, Sinibaldo de Mas aglutina la historia china con la de las relaciones con los países europeos, culminando con el momento contemporáneo.

Así, en el séptimo, Mas hace un brevísimo resumen de la historia china —sin pararse mucho puesto que tampoco no es de especial interés para el posible lector de este «manual de diplomáticos»—. Aparecen en él algunos errores importantes o se tratan temas de manera superficial, con omisiones destacables como por ejemplo la dinastía Han —a pesar de citar la figura de Wudi, que sitúa durante los Tres Reinos—, así como las dinastías Sui o Song, pasando de la Tang a hablar directamente de los mongoles, de los que habla bastante, influenciado quizás por los elogios hechos por Marco Polo. También habla de la historia más reciente de China, las dinastías Ming y Qing, en cómo Zhu Yuanzhang se hace con el poder e instaura la dinastía Ming, que gobierna hasta la invasión de los manchúes, a los que Mas se refiere como «les Tartares-Mandchoux»; explica con mucho detalle la invasión manchú así como se detiene a mencionar todos los grandes emperadores de la dinastía, cuyo nombre apenas da un par de veces a lo largo de la obra, «celle dite des Tsing». Mas acaba el capítulo mencionando los períodos en los que el imperio chino ha estado dividido, a pesar de la visión dinástica de la historia china, que el autor tilda de *necesidad*; con todo, Mas da motivos para su propuesta de división de China.

Parece que la historia de China en la que las relaciones con los europeos son inexistentes no merece mayor interés para Sinibaldo de Mas o al menos, para el objetivo de su obra. El capítulo siguiente es mucho más

detallado y explica la presencia de europeos desde la edad media, y debe gran parte de su contenido a *The Middle Kingdom* de Samuel Wells Williams. Mas articula el discurso de tal modo que el capítulo tiene su continuación en los siguientes, en los que detalla los conflictos con los británicos y con los europeos en general, como culminación de unas relaciones que tienen siglos de existencia. Cita a los nestorianos en China, a Marco Polo, a Ibn Battutâ hasta la llegada de los portugueses a la costa de Fujian, españoles en Filipinas y holandeses en Formosa. El afán de lucro y la avidez, además de una conflictividad que no les hace indistinguibles de la piratería, es lo que caracterizará a los europeos según las autoridades chinas, punto que Mas irá repitiendo como explicación a la inflexibilidad de la corte de Pekín ante las demandas europeas –puesto que alimenta las sospechas sobre el expansionismo europeo, justificadas por sus logros territoriales en Filipinas, Macao, la India y los estrechos–. Mas explica también lo desafortunado de las distintas embajadas de representantes europeos, entre las que destaca las de lord Macartney y la de lord Amherst.

Mas detalla también el clima turbulento en el sur del país desde finales de siglo XVIII, con el rigor de las estipulaciones del *Canton system*, motivadas por la desconfianza, dice el autor. Cuenta al detalle las tensiones en el sur, pasando por el asunto Napier, el envío del alto comisario imperial Lin Zexu y el estallido de la guerra de 1840 –cómo él la llama–, cuyos motivos analiza, afirmando que son estrictamente económicos: a raíz del comercio del opio, que los europeos usaban para compensar una balanza comercial desfavorable, China perdía una gran cantidad de plata, situación insostenible para el tesoro imperial. En el siguiente capítulo pasa a detallar los sucesos del conflicto hasta la conclusión del tratado de Nanjing en 1842, con una narración detalladísima de los sucesos –cuya truculencia podía alarmar a cualquier lector de la época– hasta la segunda guerra, que se ven en el siguiente capítulo.

Mas insiste en que las ventajas logradas en Nanjing fueron obtenidas por la fuerza; así que los barcos de guerra se alejaron de las costas chinas, las autoridades chinas hicieron caso omiso de los puntos del tratado, tónica que se irá repitiendo hasta 1860. Con ello, quiere justificar su afirmación de que sin cañones el gobierno chino no se adaptará a las peticiones europeas, como hemos visto más arriba. Comprende, sin embargo, que el sistema de tratados es nuevo para las autoridades chinas, y hasta se compadece de las provinciales que ocultan información a la corte de Pekín para evitar caer en desgracia. El autor sigue detallando de este modo las dificultades aparecidas en los puertos del tratado para aplicar éste, así como explica también el clima turbulento que no cesa en los periodos entre los conflictos. Relata también cómo las distintas potencias europeas envían a sus representantes después de Nanjing –incluida España, en la figura de él mismo, cosa que Mas no dice aquí– para lograr tratados similares a los del Reino Unido; cuenta además todo el proceso que

acompaña las peticiones de revisión de los tratados, especialmente por la parte china, copiando al detalle sus decretos y memoriales, en los que se niega tajantemente cualquiera de los nuevos derechos exigidos por los europeos.

A raíz del incidente del *Arrow* en 1856, las hostilidades en Cantón van en aumento y desembocan en el estallido de la segunda guerra del opio, que Mas cuenta en el capítulo 11, detallando también la toma de los fuertes de Dagu en mayo de 1858, con la posterior reticencia a la ratificación del tratado de Tianjin, cuyas negociaciones Mas cuenta minuciosamente. Para las autoridades chinas el punto más conflictivo es el del establecimiento de una residencia diplomática permanente en Pekín, a lo que hay que añadir las intrigas para alejar a los extranjeros de la costa, uno de los motivos principales junto con la no aplicación del tratado de Tianjin, motivo principal de la intervención anglo-francesa de 1860 o «tercera guerra», como dice el autor.

Mas relata esta expedición de 1860 en el siguiente capítulo, con más detalles del desplazamiento de las tropas anglo-francesas desde la embocadura del Beihe hasta la capital, así como el nerviosismo que invade la corte de Pekín a medida que se acercan éstas. También recoge el rapto de los negociadores por parte de las tropas de Senggerinchin, entre los que destaca Harry Parkes, cuya narración también adjunta Mas, así como la entrada de las tropas en el Yuanmingyuan y su destrucción, cuyo significado Mas analiza —diciendo que ha sido criticado por muchos, sin posicionarse al respecto, a pesar de que se puede deducir su acatamiento puesto que defiende la mano dura contra el gobierno chino—. Prosigue su narración con la entrada en Pekín así como con el intercambio definitivo de ratificaciones y la creación del Zongli yamen, sin que Mas mencione su nombre —y que interpreta como una manera para salvar la dignidad del emperador creando otro comisariado imperial, a cargo del príncipe Gong, su hermano—. El autor es prudente y prefiere esperar a ver los resultados de la creación de esta institución, dato muy reciente en la fecha de publicación de la obra; recoge, además, el nombramiento de Horatio Nelson Lay como inspector general de las aduanas de los puertos abiertos al comercio.

El capítulo 16 está dedicado exclusivamente al opio: Sinibaldo de Mas da poca importancia al asunto, y más al haber sido legalizado con el tratado de Tianjin, pero dice que le dedica tiempo al ser un asunto controvertido, causa incontestable de la guerra de 1840, con motivos fundamente económicos por ambos bandos. Cuestiona si se trata realmente de una droga nociva, diciendo que no lo es más que cualquier bebida alcohólica fuerte o el tabaco, sin los efectos que se le pretenden: Mas mismo dice haberlo fumado en varias ocasiones, sin mostrar especial interés por él —dice que los europeos que lo han probado prefieren el tabaco—. Con todo, se muestra contrario a la prohibición; sin embargo, dice que lo que hace distinto al opio es su alta capacidad de generar adicción, y su abuso genera la pérdida de apetito y del gusto por el trabajo, además de la pérdida de muchas fortunas. Atribuye la propaganda

sumamente negativa del opio a dos fuentes: por un lado, al gobierno chino, que ve cómo la plata se pierde en cantidades exorbitantes con una balanza comercial negativa para China –con lo que genera discursos moralistas contra la droga–; por otro lado, a los misioneros protestantes, especialmente estadounidenses, frustrados por el poco éxito de sus conversiones. Mas concluye que, así que la plata ha vuelto a entrar al imperio, los discursos del gobierno chino en contra del opio han desaparecido por completo.

LAS MISIONES CRISTIANAS EN CHINA

Mas dedica un largo capítulo a las misiones cristianas en China, cuyo papel es ambiguo, según dice, entre la conversión y la política, cosa que alimenta las sospechas de las autoridades respecto la voluntad de los europeos de proseguir su expansión, como hemos visto. Dice Mas que si no hubiera este componente político, las misiones cristianas hubieran tenido mucho más éxito. Añade dos causas más que explican la mala acogida de las misiones por parte de las autoridades chinas; en primer lugar, la conflictividad de los europeos desde la llegada de los portugueses a la costa de Fujian a finales de siglo XV y, en segundo lugar, las continuas disputas entre los propios misioneros católicos, en primer lugar, entre las órdenes de los jesuitas y de los dominicos –como se ve en la querrela de los ritos– así como la situación cuasi cismática a raíz de la puesta en duda de la capacidad del rey de Portugal de poder nombrar obispos, ventaja de la que quieren gozar sacerdotes de otros países. A pesar de todo, detalla y elogia la labor de los jesuitas en la corte Ming y Qing, hombres muy versados en ciencias y humanidades. Critica, por contraste, la escasa formación de los misioneros católicos del siglo XIX, especialmente sobre cómo funcionan los asuntos de China, en contraposición a los de siglos anteriores. En cuanto a los protestantes, Mas elogia los casos en los que han difundido el conocimiento científico en China, sin profundizar demasiado en su acción en el país. También se muestra crítico con la tendencia de los gobiernos de las potencias extranjeras a imponer la protección del cristianismo por parte de los representantes diplomáticos, aun cuando se den situaciones que contradigan las leyes chinas, muestra también de la poca sensibilidad de los religiosos en China.

LA ADMINISTRACIÓN CHINA. INFLUENCIA DE CONFUCIO.

Mas dedica un capítulo al funcionamiento de la administración del Imperio Chino, de sus instituciones, desde la corte de Pekín a la división del territorio, destacando especialmente los exámenes imperiales. Caracteriza el sistema de altamente centralizado, tildándolo de *despótico*, otro lugar común de

los observadores en China, especialmente en la Europa del siglo XIX, orgullosa de haber vencido al antiguo régimen y al absolutismo: Mas considera este despotismo una consecuencia forzada por la necesidad de mantener el orden en un país tan extenso, destacando el gran poder con el que los gobernantes confieren a sus funcionarios. Sin embargo, reconoce que hay «instituciones sabias» para evitar los males ocasionados por el despotismo o los malos gobernantes: elogia así el sistema de censorado y la existencia, más bien testimonial, de la *Gaceta de Pekín*. Describe también el ordenamiento jurídico chino así como el funcionamiento de la justicia.

En general, a pesar de hacer duras críticas a aspectos concretos, el autor se muestra admirado con todo el sistema administrativo chino, y atribuye el desconcierto de la China del momento a la mala actuación de los gobernantes chinos de su tiempo, que no han sabido seguir el buen ejemplo de sus predecesores al permitir la venta de cargos y la corrupción, situación excepcional en la historia de China. En el capítulo sobre los Taiping, en que el autor destaca el clima de descalabro del Imperio, destaca cómo los exámenes han sido una institución que han contribuido al *progreso* en China.

Hace un análisis del cuerpo funcional —el «mandarinato»—, que a pesar de no estar conformado por cargos —que no *títulos*— hereditarios, es caracterizado por Mas como una *aristocracia*, por los privilegios de clase de que disfrutaban sus miembros, unidos además por vínculos matrimoniales, y por la gran distancia que separa esta clase del resto: el autor distingue así dos clases sociales en China: la de los que obedecen y la de los que mandan.

Mas describe y analiza también el sistema de exámenes de acceso al funcionariado, de cuyos contenidos hace una profunda crítica al considerarlos excesivamente anclados en el pasado —a pesar de elogiar el sistema—; con eso, también critica la falta de especialización de los funcionarios, a pesar de que esto supone un conocimiento de todo el sistema ya que pueden ocupar cargos en ramas distintas a lo largo de sus carreras. Menciona también el dominio absoluto de las autoridades civiles muy por encima de las militares. Destaca cómo el funcionariado posee el monopolio del conocimiento, de los recursos económicos y del poder:

De cette manière, le fonctionnaire public, possédant le triple prestige de la science (de celle que l'on connaît en Chine), de la richesse et du commandement, complètement isolé de la population qui obéit, a rarement besoin de recourir à la force pour exercer son autorité.³⁹²

Otro aspecto en el que Mas insiste mucho a lo largo de la obra —especialmente al describir la situación de conflicto desde 1840— es la incitación por parte de las autoridades chinas al odio antiestranjero; cuando los sentimientos de la

³⁹² *Ibidem*, vol. II, p. 337.

población china hacia los europeos –asegura con ejemplos– es de simpatía; esta incitación es fruto del miedo a que los europeos conquisten China, como hemos visto, y añade

[Les fonctionnaires] sont effrayés par la perspective de voir les Européens entrer, ne fût-ce que pour leur commerce, dans la Chine, et la parcourir librement sans manifester pour les autorités locales cette vénération qu'ils regardent comme indispensable pour gouverner.³⁹³

Mas hace en otro capítulo un análisis del pensamiento confuciano y, más concretamente, de su influencia en la población china. En cuanto a su pensamiento, Mas, que bebe de las fuentes europeas del siglo XIX que se escribieron al respecto, ofrece una comprensión con tintes *cristianos* del pensador, especialmente en lo que a la virtud, el amor o la caridad se refiere. Su interés, sin embargo, recae en las repercusiones que el confucionismo ha tenido en la política china, que Mas resume en la importancia dada al vínculo entre gobernante y súbdito, equivalente al vínculo paternofilial; confirma así visión despótica del gobierno chino al decir que todo lo que pertenece al súbdito pertenece al soberano. También observa, sin embargo, la gran responsabilidad moral del soberano al tener una obligación impuesta por el *cielo*, que, en caso de no cumplir, puede ser desplazado por el pueblo. El autor tampoco se detiene a analizar la cosmovisión que está detrás de la noción de *cielo* y de *mandato celeste*.

El análisis de la influencia confuciana en la política china se detiene especialmente en las relaciones del gobierno chino con las potencias europeas: quizás es el momento de *La Chine et les puissances chrétiennes* en el que Mas repite más lugares comunes de los observadores europeos de la China del siglo XIX, haciendo valoraciones negativas, juzgando no en tanto que *historiador* –como dice querer ser en alguna ocasión, como cuando recoge el testimonio de la rebelión Taiping– sino en tanto que hombre de estado europeo del siglo XIX. En vez de valorar el pensamiento confuciano en el contexto en el que surgió y hacer un esfuerzo de comprensión de la situación de la China del siglo XIX en sí misma, espera de la China antigua que vio nacer a Confucio y de la China de su tiempo valores de la Europa de la Ilustración y del liberalismo, además de los valores de progreso moral y especialmente material procedentes de la Revolución Industrial;

L'idée fixe de Confucius était le bien-être du peuple, plutôt que la perfection spéculative de l'homme ; mais jamais il ne songea à lui procurer des droits et des garanties. (...) D'un côté, obéissance aveugle

³⁹³ *Ibidem*, p. 342.

du peuple, et de l'autre, souveraineté absolue mais sage du prince :
voilà sa théorie gouvernementale.³⁹⁴

De este modo, Mas acusa a Confucio de no analizar la producción, la creación de riqueza o el impulso a la industria; en todo caso, recomienda el cultivo de los campos y el desarrollo de las comunicaciones para bajar los precios de los productos, pero no para la exportación para el beneficio del propietario; además tiene una visión negativa del comercio al no ser fruto del propio trabajo o de una industria honesta. Prosigue Mas diciendo que la gran carencia del pensador es la ignorancia absoluta de lo que «nous appelons aujourd'hui *l'économie politique* mais son culte aveugle pour tout ce qui est ancien.»³⁹⁵ También ve en Confucio el origen de la no contemplación del principio de reciprocidad por parte de los representantes chinos a la hora de negociar los tratados, un aspecto que traía a todos los representantes europeos de cabeza.

Con todo, Mas da más motivos a uno de los lugares comunes más corrientes en los análisis sobre China desde el siglo XVIII, como es su *falta de progreso*, buscando responsabilidades en Confucio;

D'après ses maximes, point de changement, point de progrès, point d'importation des sciences étrangères ; son beau idéal s'arrête à la civilisation des temps de Yao et de Chun, qui vivaient il y a quatre mille ans !!!³⁹⁶

Gracias a Confucio, dice Mas, se ha mantenido compacto el Imperio Chino desde la antigüedad, pero también están en él las causas de los obstáculos que se oponen a que el país se regenere y consiga disfrutar «des bien faits de la civilisation moderne.»³⁹⁷ Es en este inmovilismo que está una de las principales debilidades de China; para ser fuerte, dice, *sólo debe imitar a las potencias europeas*, y a pesar de que la actuación de la corte de Pekín del momento parezca indicar lo contrario, observa que en China se han dado épocas de reformismo —que en 1861 se empezaban a percibir—. Hace falta que los chinos renuncien a Confucio para que se *civilicen*, dice Mas, y no hay obstáculos religiosos que se opongan «à la révolution d'idées qu'il est nécessaire d'opérer.»³⁹⁸

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 359.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 360.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 370.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 372.

CONCLUSIÓN

La imagen que Sinibaldo de Mas transmite sobre la China de su momento está en la línea de las visiones europeas de la época, procedentes de una Europa expansiva y orgullosa de sus éxitos en el campo político, económico y tecnológico, juzgando desde el prisma liberal a los países que no se han apuntado a éstos. Mas elabora de este modo un compendio de tono pretendidamente imparcial –sin poner en duda la *superioridad* europea–, crítico o comprensivo según los aspectos tratados, admirando el esplendor del pasado de China pero responsabilizando al gobierno actual de la situación de crisis del país, justificando de este modo la mano dura europea. El autor considera a las autoridades chinas responsables de la venalidad de cargos y de la corrupción de los funcionarios, motivo principal del desorden que reina en el país; en segundo lugar, también responsabiliza al gobierno de su mala voluntad y de su no ratificación de los tratados, de las malas relaciones con las potencias extranjeras, cuyos movimientos en el país son muy complicados. Mas ve en la cerrazón de las autoridades un reflejo del miedo a perder la hegemonía moral si los europeos entran en China, puesto que sospechan que éstos pretenden proseguir sus conquistas de la región en su propio territorio.

Con esto, propone en primer lugar una política común de unión *cristiana* –como la que se ha mostrado tan exitosa en Oriente Próximo– en vez de esperar y aprovecharse de que los británicos muevan ficha –actitud que supone una descoordinación y una falta de iniciativa aprovechada por los funcionarios chinos, que con sus intrigas confunden aún más a los representantes europeos–. En segundo lugar, Mas defiende una política de amenaza militar contra el gobierno chino para que se muestre dispuesto a colaborar y a ratificar los tratados, actitud cuyo éxito viene confirmado por la entrada anglo-francesa en Pekín en 1860.

Con todo, Mas se muestra convencido del pronto cambio de actitud por parte de las autoridades chinas, por un lado, a raíz de la intervención de 1860, amenaza que ha tenido sus resultados en las autoridades chinas; por el otro, con la *ayuda* europea contra los Taiping el gobierno chino ha empezado a reaccionar y a mostrar síntomas de cambio no ya por la coacción ejercida por los europeos sino por la conciencia de la importancia de los retos introducidos. Dice así que va a darse una «revolución de ideas» *necesaria* para que por fin lleguen el *progreso* y la *civilización*, vistos en términos europeos liberales de la época, para acabar así con el *estancamiento* chino. Mas parece deducir así los primeros síntomas del movimiento de «autofortalecimiento», y a pesar de mostrar sus reservas respecto a la creación del Zongli yamen, cree que esta institución ya es una muestra de este cambio. Lo que Sinibaldo de Mas no llegaría a ver es que estos primeros intentos de cambio fracasarían por la reacción dentro de la corte; el verdadero obstáculo, sin embargo, sería la crisis

galopante en todos los niveles, de la que China aún no podía librarse fácilmente: el país debería esperar bastante tiempo más para poder salir del descabro.

BIBLIOGRAFÍA

DAWSON, Raymond (1967): *El camaleón chino. Análisis de los conceptos europeos de la civilización china*. Oxford, Oxford University Press.

HOMS I GUZMÁN, Antoni (1990): *Sinibald de Mas*. Barcelona, Edicions de Nou Art Thor.

FAIRBANK, John King (1953): *Trade and Diplomacy on the China Coast. The Opening of the Treaty Ports, 1842-1854*. Stanford University Press.

FEUERWERKER, Albert (1975): *Rebellion in Nineteenth-Century China*. Michigan, Ann Arbor Center for Chinese Studies, University of Michigan.

GAMELLA, Juan F. y MARTÍN, Elisa (1992): «Las rentas de anfión: el monopolio español del opio en Filipinas (1844-1898) y su rechazo por la administración norteamericana», *Revista de Indias*, vol. LII, enero-abril 1992, 194, 61-106.

GANGUTIA ELICEGUI, Elvira (1987): «La memoria sobre el reino de Grecia de Sinibaldo de Mas», *Eritheya. Revista de estudios bizantinos*, noviembre 1987, 293-314.

GIL NOVALES, Alberto (1991): «Mas y Sans, Sinibaldo de» en *Diccionario biográfico del Trienio Liberal (DBTL)*. Madrid, Ediciones El Museo Universal, 421.

JOVER ZAMORA, José María (1976): «Caracteres de la política exterior de España». *Política, diplomacia y humanismo popular en la España del siglo XIX*, Madrid, Turner.

LAVOLLÉE, Charles (1860): *La Chine contemporaine*. París, Michel Lévy Frères.

MACKERRAS, Colin (1989): *Western Images of China*. Oxford, Oxford University Press.

MARTÍN ALONSO, Nicolás (1975): «Un diplomático olvidado. D. Sinibaldo de Mas y su “Informe Secreto sobre el estado de las Islas Filipinas en 1842”», *Revista de Occidente*, 148, 3-19.

MARTÍNEZ ROBLES, David (2001): *España y la rebelión de los Taipings*. Barcelona, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives.

MAS, Sinibaldo de (1843): *Informe sobre el estado de las islas Filipinas en 1842*. Madrid.

MAS, Sinibaldo de (1846): *Pot pourri literario*. Madrid, Rivadeneyra.

MAS, Sinibaldo de (1854): *La Iberia. Memoria sobre la conveniencia de la Union pacífica y legal de Portugal y España*. Madrid, Rivadeneyra.

MAS, Sinibaldo de (1861): *La Chine et les puissances chrétiennes*. París, Hachette.

MEIRELES PEREIRA, Maria da Conceição (2001): «Sinibaldo de Más: el diplomático español partidario del iberismo», *Anuario de Derecho Internacional*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, XVII, 351-370.

OLIVER, Miguel S. (1910): «Un iberista» en *La Vanguardia*. 19 de noviembre, núm. 13628, año XXIX.

PAUTHIER, Guillaume (1837): *Chine ou Description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois*. Paris, Firmin Didot Frères.

PÉREZ ARROYO, Joaquín (1996): «Una carta oficial china y sus problemas», *Trans. Revista de traductología*, 1, 164-172.

RODICIO, Sara (1989): «España y las guerras del opio» en SOLANO, F., RODAO, F. y TOGORES, L. E. (ed.): *Extremo Oriente Ibérico*. Madrid, Publicaciones del Instituto de Cooperación para el Desarrollo, AECI, 541-562.

SPENCE, Jonathan D. (1969): *To change China. Western Advisers in China. 1620-1960*. Boston, Little, Brown and Company.

SPENCE, Jonathan D. (1999): *The Search for Modern China*, Nueva York, W. W. Norton & Company.

TOGORES, Luis Eugenio (1992): *La acción exterior de España en Extremo Oriente (1830 – 1885)*: Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

TORRES AMAT, Fèlix (1836): «Sinibaldo de Mas» en *Memorias para ayudar a formar un Diccionario Crítico de los Escritores Catalanes*. Barcelona.

TUÑÓN DE LARA, Miguel (1968): *La España del siglo XIX (1808-1914)*. París, Librería Española.

TWITCHETT, Denis y FAIRBANK, John King (1978): *The Cambridge History of China. Volume 10. Late Ch'ing, 1800-1911, part I*. Cambridge University Press.

WILLIAMS, Samuel Wells (1851): *The Middle Kingdom. A survey of the geography, government, literature, social life, arts, and history of the Chinese empire and its inhabitants*. Nueva York, John Wiley.

CAPÍTULO 21. ESPAÑOLES EN EL REINO CELESTIAL TAIPING: EL DESCONOCIMIENTO COMO PAUTA DE INTERCULTURALIDAD

David Martínez Robles

Universitat Oberta de Catalunya y Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

La mayoría de manuales publicados en las últimas décadas define la historia china del siglo XIX partiendo de un doble proceso de crisis. En primer lugar, la llegada de las potencias europeas y la imposición de sus intereses comerciales y culturales desafiaron la cosmovisión tradicional china, que a partir de mediados de siglo XIX comenzó a ser reformada en pro de una supuesta racionalidad universal impuesta a través de la guerra como parte del proyecto pedagógico del imperialismo europeo. En segundo lugar, de manera paralela, China resultó azotada por un continuo de problemas internos que, a partir de 1850, cristalizaron en una serie de devastadoras rebeliones, algunas de las cuales llegaron a controlar enormes extensiones de su territorio y a amenazar seriamente el poder de la corte en Pekín. La más importante de ellas fue la rebelión de los Taiping, en la que confluyen todos los problemas que en aquel momento fustigan la dinastía Qing reinante.

La rebelión de los Taiping, que se extiende entre 1850 y 1864, supuso el mayor desafío que los gobernantes manchús tuvieron que afrontar a lo largo del siglo XIX, por delante incluso de las agresiones que a partir de 1839 puntuaron las acciones del imperialismo europeo en China. Se trata de un movimiento heterodoxo marcadamente religioso en el que se mezclan tendencias milenaristas y soteriológicas con creencias protestantes que impulsaron a su principal líder y fundador, Hong Xiuquan, a declararse hijo de Dios y hermano menor de Jesucristo. Ellos encomendaron a Hong la misión de acabar con los demonios que poblaban el mundo, que él identificó con los gobernantes manchús, contra los que dirigió una cruzada que duró casi quince años.³⁹⁹

³⁹⁹ La bibliografía sobre la rebelión de los Taiping es muy extensa. Para una visión general de la rebelión, destacan las obras de Franz Michael, *The Taiping Rebellion*, Jonathan Spence, *God's Chinese Son*, y Jen Yu-wen, *The Taiping Revolutionary Movement*. Sobre los aspectos religiosos del movimiento, la obra más clásica es la de Shih Yu-chung, *The Taiping Ideology*, aunque es la tesis de Thomas Reilly, *The Shang-ti Hui and the Transformation of Chinese Popular Society*, la que mejor analiza la significación de los elementos cristianos del credo Taiping. Sobre la imagen de los Taiping en las fuentes occidentales contemporáneas, véase la compilación de Prescott Clarke y J. S. Gregory, *Western Reports on the Taiping*. Finalmente, en lengua china, las mayores autoridades son Guo Tingyi, con diversas obras ya clásicas como su *Taiping tianguo shishi rizihi*, y Mao Jiaqi, autor de diversas obras sobre la rebelión y su relación con los países occidentales como *Taiping tianguo yu lieqiang*.

A partir de diciembre de 1850, los seguidores de Hong y los ejércitos Qing comenzaron a enfrentarse en algunas regiones de la provincia de Guangxi, dándose así inicio oficial a la rebelión. Inicialmente tomó la forma de una lucha itinerante que los condujo hacia el norte y posteriormente al río Yangzi, hasta que en 1853 conquistaron la ciudad de Nanjing, que se convertiría en la Capital del Reino Celestial Taiping durante más de una década. Desde entonces, y hasta 1864, los Taiping representaron un poder alternativo al de los gobernantes manchús en toda la zona central de China, llegando a ocupar una extensión similar a la de varios países europeos.

Cerca de la capital Taiping, aguas abajo del río Yangzi, se encontraba el puerto de Shanghai, el más floreciente de los que hasta entonces habían quedado abiertos al comercio internacional, según lo estipulado en el tratado que en 1842 China se había visto obligada a firmar con Inglaterra tras su derrota en la primera guerra del opio. Shanghai, a mediados de los años 1850, había alcanzado ya un protagonismo irrefrenable en el Pacífico, iniciando una historia fulgurante en la que asumirá un papel único como crisol cultural, además de mantenerse como el mayor centro económico de Asia hasta los años 1930. Por todo ello, ante la proximidad de un poder de dimensiones extraordinarias como el de los Taiping, los representantes de las grandes potencias de occidente enviaron en 1853 y 1854 diversas expediciones río arriba hasta Nanjing, para calibrar las intenciones de los rebeldes y asegurarse de que no obstaculizarían sus actividades comerciales en la región de Shanghai.⁴⁰⁰

La reacción de las grandes potencias ante los Taiping estuvo marcada por el pulso que a su vez mantenían con las autoridades Qing. La rebelión contribuía a debilitar al gobierno manchú, que por tanto se veía lastrado ante cualquier intento de frenar los avances de los grandes imperios europeos. Sin embargo, los Taiping, a pesar de sus creencias supuestamente cristianas, eran considerados por la mayoría de occidentales como un poder inestable, poco organizado, con una administración deficiente. De ahí que la política oficial de los países de occidente ante la rebelión fuese la no intervención. La situación cambió notablemente entre 1858 y 1860, cuando China fue nuevamente derrotada en una guerra y obligada a firmar el tratado de Tianjin y las convenciones de Pequín. Los países occidentales veían colmados sus deseos con estos acuerdos, que garantizaban su posición y sus anhelos coloniales en China. Ello significó que la actitud ante la rebelión cambiase: interesaba ahora mantener el sistema imperante, muy favorable a las grandes potencias, lo que significó una colaboración indirecta con el gobierno Qing para combatir contra los rebeldes. A pesar de ello, los Taiping seguían declarando sus relaciones amistosas con los países occidentales, como habían hecho durante los diez años

⁴⁰⁰ Para una narración de las expediciones británica, francesa y norteamericana a Nanking, véase SPENCE, *God's Chinese Son*, p. 192-209.

anteriores, e incluso llegaron a un acuerdo en 1861 con las autoridades inglesas en virtud del cual diversos cónsules británicos comenzaron a residir en algunos puertos del Yangzi y se permitía comerciar en sus aguas a los barcos mercantes de ese país.

Sin embargo, a partir de 1862 los Taiping comenzaron a avanzar hacia el este en busca de nuevas zonas de aprovisionamiento, hasta las inmediaciones de Shanghai y otros puertos internaciones como Ningbo, y ello provocó el enfrentamiento definitivo entre los rebeldes y los países occidentales. Se organizaron milicias, e incluso ejércitos sino-occidentales, para defender la ciudad y toda la región, y los combates directos con los Taiping fueron frecuentes hasta el final de la rebelión. La historiografía occidental, hasta hace aproximadamente tres décadas marcadamente etnocéntrica e impulsada por la necesidad de justificar moralmente las acciones del imperialismo en China, señaló esta intervención como la causa principal de la caída de la rebelión en 1864. Lo cierto, sin embargo, fue que el fortalecimiento del estado Qing, vencido pero al mismo tiempo apoyado por las potencias occidentales, y el propio desgaste en que había caído la rebelión llevaron al imperio celestial de Hong Xiuquan a su fin.

Desde 1844 el gobierno español había contado con algunos representantes en los puertos del sudeste de China que fueron testigo de todos estos sucesos. De hecho, ya en 1850, Sinibaldo de Mas, diplomático que intentaba negociar un tratado entre España y China, informó desde Macao de los primeros movimientos de la rebelión. Aunque Mas tuvo que abandonar China en 1851, la fundación del Consulado general de España en la ciudad de Macao a finales de 1853 aseguró que la rebelión no dejase de ser uno de los temas más o menos habituales que se trataban en los informes que sobre el mundo chino remitían los representantes consulares a Madrid. A través de estos despachos comenzó a gestarse un discurso sobre lo que ocurría en China similar al de otros países europeos, en tanto que España compartía un mismo ideario colonial y los recursos representacionales que éste conllevaba, aunque con elementos de especificidad derivados de su posición como potencia en declive en el Pacífico.

LA INTERACCIÓN DE ESPAÑA CON EL REINO CELESTIAL TAIPING

La vinculación entre la rebelión de los Taiping y España no se reduce a la representación que ésta tomó en las comunicaciones que los diplomáticos españoles enviaban al Ministerio de Estado. De hecho, existieron tres formas de interacción diferentes que no son más que un reflejo del tipo de presencia que España tenía en la China de mediados de siglo XIX. La primera de ellas, la más anecdótica, nos remite a los estertores finales de la rebelión, cuando los

últimos ejércitos de rebeldes que intentaban sobrevivir después de la caída y el exterminio de la capital Taiping a manos de las tropas manchús se desplazaron hacia la provincia de Fujian. Allí es donde los misioneros dominicos españoles habían desarrollado su misión evangélica desde su llegada a China. De este modo se convirtieron en testigos directos de la destrucción que en 1864-65 sembraron en la región los ejércitos Taiping que continuaban todavía activos.⁴⁰¹ Sin embargo, las otras dos formas en que España quedó vinculada con los Taiping siguieron pautas mucho menos accidentales de implicación: se refieren a la consideración política que el gobierno español concedió a la rebelión y a la participación directa de súbditos españoles en la lucha.

La política de España en China se caracterizó siempre por la prudencia. España compartía los principios de los grandes imperios europeos, y se benefició de sus acciones, pero su posición de debilidad como antigua potencia en decadencia la obligó a actuar con modestia, en una postura que los diplomáticos españoles definieron como de neutralidad. Ello impulsó que el gobierno español se adhiriese a la posición expectante del resto de países ante la rebelión de los Taiping. De hecho, España apenas tenía intereses que proteger en los territorios Taiping y Shanghai era un puerto secundario en las rutas de los comerciantes españoles, que frecuentaban fundamentalmente los de Macao y Xiamen. Sin embargo, cuando el gobierno español supo que Inglaterra había llegado a un acuerdo con los Taiping en 1861, y ante las detalladas informaciones que ofrecía el cónsul español en Shanghai, que desde mediados de 1860 había subrayado insistentemente las posibilidades de victoria de la rebelión, desde el Ministerio de Estado en Madrid se llegó a plantear la posibilidad de entablar negociaciones con los rebeldes. Este hecho representa el punto de mayor aproximación política entre el gobierno de España y los Taiping.

La posibilidad de negociar un acuerdo significaba que el gobierno español reconocía (al menos *de facto*) a las autoridades Taiping como representantes de un gobierno estable, en tanto que lo consideraba capacitado para negociar tratados con países extranjeros. De hecho, el Ministerio designó al rey de los Taiping con la expresión “Emperador insurgente de Nankin” (frente a la más habitual de “líder rebelde”), expresión que denota la consideración que los rebeldes habían tomado para el gobierno español:

En vista de las interesantes noticias que ha comunicado V. S. en su Despacho N° 5 de 27 de Marzo último y teniendo en cuenta que el Almirante Hope solo ha obtenido el permiso de comerciar por el Yang-

⁴⁰¹ Existen diversas cartas de los dominicos españoles que hacen referencia a la llegada de los ejércitos Taiping a Fujian. Algunas de ellas se publicaron en el *Resumen historico de las misiones* (1864), p. 38-42 y en la revista dominicana *Correo Sino-annamita*, vol. I (1866), p. 116-132. Los originales se hallan en el Archivo de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario del Convento de Santo Tomás de Ávila (Sección 61, tomos 6 y 11).

Tsee-Kiang á favor de los súbditos británicos, se ha servido disponer S. M. que informe V. S. circunstanciadamente acerca de las ventajas que podrá reportar la España de celebrar un arreglo análogo al verificado por Inglaterra con el Emperador insurgente de Nankin y acerca de si convendrá establecer, caso de celebrarse, Agentes consulares en alguno de los puertos de Ching-kiang, Kui-kiang y Han-kau.⁴⁰²

Sin embargo, las circunstancias políticas cambiaron inmediatamente. El cónsul en Shanghai dio una contestación negativa a la posibilidad de negociar con los Taiping, consciente de las dificultades y enorme esfuerzo que había costado a Inglaterra, la mayor de entre las grandes potencias, llegar a un acuerdo precario con los Taiping. Los motivos que dio para desestimar esa posibilidad hacían referencia a factores de diverso tipo: falta de vapores españoles para navegar por el río Yangzi, escaso interés entre los comerciantes españoles por los territorios controlados por los Taiping, inexistencia de productos comerciales en esas regiones que pudiesen interesar a España, nula organización administrativa de esos territorios a pesar de la fortaleza militar Taiping, creencias protestantes de los rebeldes, etc.⁴⁰³ Además, pocos meses después, la tregua que mantenían los Taiping con las naciones extranjeras finalizó al materializarse el apoyo de franceses e ingleses a los manchús y aproximarse las tropas Taiping al asentamiento internacional de Ningbo. De esta manera acababa definitivamente toda posibilidad de acercamiento del gobierno de España al de los Taiping.

Aún así, España todavía se vio implicada en los últimos años de la rebelión a través de la participación de supuestos españoles en grupos mercenarios que actuaron tanto entre las tropas Taiping como entre los ejércitos que los combatieron. El número de extranjeros que lucharon en la rebelión es difícil de calcular, ya que no existen recuentos fiables. Algunos casos son especialmente conocidos, románticos e idealistas que veían en la causa Taiping una lucha por la liberación del pueblo chino, aunque la mayoría se trata de personajes anónimos, buscafortunas la mayoría de ellos ávidos de buenas pagas, recompensas o botines.⁴⁰⁴ Los españoles que participaron en la rebelión deben contabilizarse entre estos últimos. Uno de los primeros testimonios que tenemos lo encontramos en una carta de mediados de 1860 de un notable chino, remitida al *daotai* de Shanghai, en que comenta que es necesario informar al cónsul de España en esa ciudad de la desertión de un grupo de casi 120 “españoles” de un ejército que combatía contra la rebelión.⁴⁰⁵ Se trata en

⁴⁰² Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (a partir de ahora AMAE), TR141-002, Madrid, 29 de Mayo de 1861.

⁴⁰³ AMAE, TR141-003, núm. 61, Macao, 30 de agosto de 1861, TR141-003, núm. 62, Macao, 30 de agosto de 1861.

⁴⁰⁴ Sobre la participación de europeos y norteamericanos en la rebelión, puede consultarse mi artículo "Rebels i aventurers a la Xina del segle XIX" (2002).

⁴⁰⁵ Carta de Yang Fang a Wu Xu del 24 de junio de 1860, en *Wu Xu dang'an xuanbian*, II, p. 258.

realidad de una confusión que, al mismo tiempo, es un síntoma muy evidente de la percepción y el conocimiento que existe de España en la China de mediados de siglo XIX. De hecho, la carta se refería a nativos filipinos, que desde la perspectiva de las autoridades chinas eran españoles de pleno derecho (simplemente porque no eran plenamente conscientes de las diferencias que podían existir entre ellos y los españoles peninsulares). Esos filipinos habían sido contratados como mercenarios para defender las inmediaciones de Shanghai formando parte de un pequeño ejército dirigido por un aventurero norteamericano y financiado por destacados prohombres de la ciudad.

De hecho, a la amenaza indirecta de los Taiping a los intereses occidentales había que añadir el temor de algunos miembros de la comunidad china de Shanghai que se habían beneficiado, económica y administrativamente, del crecimiento comercial del puerto. Para este grupo, en el que había comerciantes locales, banqueros e incluso funcionarios, la indefensión militar de Shanghai era evidente. Los ejércitos tradicionales manchús habían mostrado su ineffectividad durante toda la primera mitad de siglo XIX, además de continuar concentrados en los problemas con los extranjeros en el norte. Las milicias locales no eran tampoco rival para los ejércitos Taiping. Esto motivó que tres importantes personalidades de la sociedad de Shanghai con larga experiencia en las relaciones con los extranjeros, el banquero Yang Fang, el *daotai* de Shanghai Wu Xu y el gobernador de la provincia de Jiangsu Xue Huan, liderasen en 1860 las iniciativas para mejorar la defensa de la ciudad.⁴⁰⁶

Estas iniciativas pasaban por solicitar ayuda militar a las potencias occidentales, igualmente interesadas en mantener a toda costa la prosperidad del puerto. Sin embargo, topaban, por un lado, con la reticencia china de colaborar con países extranjeros que, simultáneamente, continuaban siendo sus enemigos en la guerra que había de culminar pocos meses después en la invasión de Pekín en 1860; así como, por el otro, con la política de neutralidad que las potencias occidentales mantenían con respecto a la rebelión. A pesar de los distintos memoriales que diversas autoridades y funcionarios de las provincias de Zhejiang y Jiangsu elevaron al emperador, algunos proponiendo que fuesen concedidas todas sus exigencias a los extranjeros a cambio de ayuda efectiva contra los Taiping (cosa que muestra hasta qué punto era para una parte de las autoridades chinas más importante la rebelión interior que las agresiones externas), la posición oficial no varió.⁴⁰⁷ En esta coyuntura hay que situar la figura de F. T. Ward, aventurero americano con larga experiencia militar en varios continentes llegado a China a principios de 1860. Su persona quedó rápidamente ligada a las de Yang Fang, Wu Xu y Xue Huan: la amenaza Taiping, la búsqueda iniciada por éstos de hombres con un importante historial

⁴⁰⁶ Yu, *Shanghai 1862 nian*, p. 48-50; Smith, *Mercenaries and Mandarins*, p. 11-14.

⁴⁰⁷ *Ibid*, p. 16.

militar capaces de crear una milicia organizada y competente, así como las lucrativas posibilidades que para Ward tenía el proyecto, fueron las condiciones que posibilitaron el nacimiento en la primavera de 1860 del “Cuerpo de armas extranjeras” (*yangqiang dui*).

Con la financiación de estos tres notables chinos, que prometían además una importantísima suma de dinero por cada ciudad reconquistada a los Taipings, Ward recibió el encargo de organizar un pequeño ejército de disciplina y armamento occidentales que debía garantizar la defensa de Shanghai ante cualquier ataque Taiping. Dadas las circunstancias de la época y la creencia en la incapacidad militar de los nativos chinos, lo más fácil para Ward fue buscar entre el importante grupo de extranjeros sin ocupación fija dispuestos a enrolarse en cualquier actividad que les aportase dinero fácil: marineros, desertores de diversos ejércitos y mercenarios, entre los cuales destacaban por su número los originarios de las Islas Filipinas, según coinciden las fuentes chinas y occidentales.⁴⁰⁸ Los manilos, como los denominan los documentos contemporáneos, ya habían participado con anterioridad en empresas similares: durante la rebelión de la Pequeña espada (1853-55) o en campañas contra la piratería (en ambos bandos), sin apenas interferencia consular.⁴⁰⁹ Por su parte, en Guangzhou, según indica un cónsul español en 1859, un grupo de trescientos filipinos había sido contratado (con su permiso) años antes por el almirante francés encargado de la defensa de la ciudad, lo cual da buena medida del gran número de manilos residentes en todos los puertos de China.⁴¹⁰

Por ello no es de extrañar que en junio de 1860 Ward hubiese conseguido reunir un grupo de unos cien filipinos, comandados por occidentales, en su mayoría norteamericanos.⁴¹¹ Menos de dos meses después el contingente se había ampliado a un total de doscientos filipinos y cien americanos y europeos.⁴¹² Diversos autores han querido relacionar anteriores aventuras militares de Ward en regiones de habla hispana (México) con su interés en contratar filipinos, atribuyéndole incluso conocimientos rudimentarios de español.⁴¹³ Dejando al margen la posibilidad que pudiese conocer la lengua española, lo más razonable es que su preferencia por los manilos viniese simplemente marcada por las circunstancias, puesto que se trataba del contingente más numeroso de los que habitaban en la marginalidad de Shanghai.

⁴⁰⁸ Yu, *Shanghai 1862 nian*, p. 193-195; *The North China Herald*, vol. XI, n° 523, 4 de agosto de 1860.

⁴⁰⁹ Smith, *Mercenaries and Mandarins*, p. 29; Xu y Qiu, *Shanghai gonggong zujue shigao*, p. 25; AMAE H2362, núm. 1, Ceilán, 21 de Febrero de 1864.

⁴¹⁰ AMAE H2361, núm. 50, Macao, 20 de Abril de 1859. Es difícil calcular el número de filipinos residentes habitualmente en la costa de China, aunque parece lo más probable que en total hubiese algunos miles.

⁴¹¹ Guo, *Taiping tianguo shishi rizhi*, vol. I, p. 684-685.

⁴¹² *Ibid*, p. 696.

⁴¹³ Cahil, *A Yankee Adventurer*, p. 32; Morse, *In the days of the Taiping*, p. 232.

El batallón de Ward consiguió una única victoria ante los Taiping durante los años 1860 y 1861, al tomar la ciudad de Songjiang pocos meses después de su creación. Las acciones posteriores acabaron en derrota; los problemas internos también abundaron, con constantes desertiones. Concretamente, parece ser que buena parte del centenar de manilos que formaban inicialmente el Cuerpo de Armas extranjeras desertaron poco después de la toma de Songjiang.⁴¹⁴ A pesar de ello, Ward, siguió confiando en la comunidad de filipinos de Shanghai, ya que siguió reclutándolos para ampliar su ejército. Entre ellos, destaca un filipino llamado Vicente Macayana, que ayudó a Ward en la contratación de sus compatriotas. Parece ser que Macayana era un joven de 23 años cuando conoció a Ward, nacido en Manila, conocido ya como mercenario y con cierto liderazgo entre los filipinos de Shanghai. Sus cualidades le llevaron a convertirse en uno de los oficiales del Cuerpo de armas extranjeras. Cuando este ejército creció y se convirtió en el Ever-Victorious Army, mantuvo su posición, destacando por lo que parece por su capacidad en el combate.⁴¹⁵

A finales de 1860 e inicios de 1861 se inició la instrucción de soldados chinos bajo disciplina militar occidental.⁴¹⁶ La presencia de soldados chinos fue cada vez mayor (en mayo de 1861 eran ya unos mil, aunque inicialmente no formaban parte integrante del Cuerpo) hasta el punto que ningún extranjero seguiría siendo soldado, puesto ocupado exclusivamente por chinos nativos (los occidentales cumplirían únicamente funciones de mando). Finalmente, Ward decidió reformar su ejército incluyendo en sus filas los soldados chinos así entrenados, de manera que en octubre de 1861 unos cuatrocientos pasaron a formar parte integrante del Cuerpo de Armas extranjeras. A pesar de ello, el grupo de filipinos se mantuvo estable, convirtiéndose en la guardia personal de Ward.

No existen muchos informes de los agentes consulares españoles sobre el nacimiento del Cuerpo de Armas Extranjeras y la implicación de los indígenas filipinos en el mismo. El cónsul en Shanghai, Gumersindo Ogea, indica en agosto de 1860 que “unos ochenta hombres [filipinos] han conseguido los agentes del Toutay [Wu Xu] llevar a sus filas, y como ciento mas entre los Ingleses, Franceses e Italianos”.⁴¹⁷ Pero este es un informe aislado: no hemos podido localizar ningún otro documento similar de entre 1860 y 1862. De hecho, el primer informe sobre F. T. Ward es de finales de 1862 y el nombre de Vicente Macayana no aparece en su correspondencia con el Ministerio de Estado hasta mediados de 1863, cuando Ward ya había muerto y su batallón se había convertido en el Ever-Victorious Army.⁴¹⁸ Aún así, las informaciones del

⁴¹⁴ Carta de Yang Fang a Wu Xu, 24 de junio de 1860, en *Wu Xu dang'an xuanbian*, vol. II, p. 258.

⁴¹⁵ Cahil, *A Yankee Adventurer*, p.116. Yu, *Shanghai 1862 nian*, p. 192.

⁴¹⁶ Smith, *Mercenaries and Mandarins*, p. 37.

⁴¹⁷ AMAE H2361, núm. 36, Shanghai, 12 de agosto de 1860.

⁴¹⁸ AMAE H1949, núm. 30, sin fecha (aproximadamente de finales de junio de 1863).

cónsul son clave para aclarar algunas cuestiones relevantes.

En primer lugar, en esta última comunicación se indica que no sólo hay un “considerable número de naturales de Filipinas que vagan por esta comarca [Shanghai]”, sino que además “tampoco faltan Españoles de la Península”. Mientras que de lo primero hay múltiples fuentes que lo ratifican, este texto es el único que llega a afirmar de manera fehaciente que existían españoles entre el gran número de extranjeros que vivían como delincuentes en los arrabales de Shanghai. Es incierta, sin embargo, la posible participación de españoles peninsulares en el Cuerpo de Armas Extranjeras o en el Ever-Victorious Army: no lo confirma ningún listado de combatientes ni de bajas. En cualquier caso, parece ser que ningún español peninsular formó parte como responsable de mando de ninguno de estos ejércitos.⁴¹⁹

En segundo lugar, en una ocasión anterior el cónsul afirma que no le había sido posible “conseguir que sus compatriotas guardasen absoluta neutralidad en la guerra civil que se libra a las puertas de Shanghai”.⁴²⁰ De este modo, además de definir la política de España respecto de la rebelión, está calificando, aunque de manera indirecta, a los filipinos de *compatriotas*; en el mismo documento también habla de ellos como de *súbditos españoles*. Finalmente, Ogea indica haber tomado medidas para evitar una situación incómoda para España, dado que la contratación de filipinos por parte un ejército financiado por el gobernador de Jiangsu suponía comprometer la política de neutralidad de España. De hecho, no fue ésta la primera ocasión en que el cónsul español se vio obligado a tomar medidas. Un año antes indicaba que, tras la toma de posesión de su cargo en dicho Consulado, tanto la prensa (presumiblemente *The North China Herald*, periódico en inglés publicado en Shanghai) como las mismas autoridades imperiales le presionaron para que emprendiese acciones contra los naturales de Filipinas y de la Península que vagaban por Shanghai. Su respuesta fue el nacimiento del cuerpo de policía del Consulado de España en Shanghai.

Según indica Ogea, en noviembre de 1859 informó al Capitán General de Filipinas de la necesidad de un cuerpo de seis policías para solucionar el problema de los filipinos que vivían al margen de la ley en las zonas próximas de Shanghai. Tras un año de demora, el Gobernador de Manila lo comunicó al Ministerio de la Guerra en Madrid. Esta evidente falta de interés llevó al mismo Cónsul a nombrar como agentes policiales a dos naturales de la península (de los que no conocemos los motivos de su residencia en Shanghai). A pesar de indicar que casi diariamente, durante un año, se habían dedicado a la

⁴¹⁹ El único autor que indica lo contrario es Holger Cahil, sin citar la fuente en que se basa. Según indica, en junio y julio de 1862 Ward reorganizó el Ever-Victorious Army y reclutó nuevas fuerzas, con el permiso imperial, incluyendo nuevos oficiales extranjeros. “These officers were Americans, Englishmen, Frenchmen, Germans, Spaniards, and Italians, with Americans in the majority.” Véase Cahil, *A Yankee Adventurer*, p. 194-195.

⁴²⁰ AMAE H2361, núm. 36, Shanghai, 12 de agosto de 1860.

persecución de criminales que caían bajo la jurisdicción española, Ogea destaca por encima de todas sus misiones la que en agosto de 1859 les llevó a enfrentarse a un importante grupo de piratas y bandidos armados de Wusong, centro de la piratería hispano-filipina de Shanghai, según comenta, acompañados por otros seis españoles.⁴²¹ Entre los varios muertos, dice Ogea, había un tal Claudio, que durante años había sido el líder de los piratas filipinos que actuaban en la zona.⁴²²

El interés del documento es evidente, no sólo por la ratificación de una relativamente importante presencia de españoles peninsulares en el área de Shanghai, sino porque se trata del testimonio más explícito de los problemas que los hispano-filipinos causaban en los puertos abiertos de la costa china. Problemas que obligaron al Consulado de España en Shanghai a crear su propio cuerpo de policía en un momento en que ni siquiera una potencia como Estados Unidos poseía celda en su Consulado.⁴²³ No obstante, ante la imposibilidad de contar con datos fiables (como censos de matriculaciones consulares, que no se realizaron por el carácter incontrolado de la población filipina de China), parece impreciso identificar a los manilos con la delincuencia. Existen documentos consulares que muestran a algunos de ellos realizando tareas de traducción, actuando como tripulantes, buscando trabajo legalmente tras vencer sus contratos como marineros, trabajando de guardias privados o participando en empresas gubernamentales chinas como la persecución de piratas, sin por ello mezclarse en actividades ilegales, más allá de vivir indocumentados o haber abandonado sin permiso alguno las islas Filipinas.⁴²⁴

Con la aproximación de los Taiping a Shanghai en agosto de 1860 se produjo una de las mayores movilizaciones de filipinos. El cónsul requirió a todos los súbditos españoles que se reunieran en el Consulado, acudiendo un total de ciento tres (entre manilos y peninsulares), con intención de “no tomar la mas minima parte en la contienda que se libraba”; por ello redujo “la gente al interior del Consulado con orden de limitar la defensa a su recinto”. Entre ellos

⁴²¹ Yu Xingmin indica que los criminales extranjeros de Shanghai se agrupaban en bandas, habitualmente denominadas “sociedades piratas” (*baidao shehui*) o “demonios tábano” (*niurang guizhi*), tal como las designaba Li Hongzhang, una de las personalidades más influyentes en la China de la segunda mitad de siglo XIX. Entre esas bandas, destacaba la llamada “Hermandad de la costa” (*hai'an xiongli*). El hecho de que los filipinos se agrupasen alrededor de Wusong no debe de extrañar, pues era uno de los centros habituales de estos grupos; de hecho en los marjales y arenales cercanos a Wusong eran enterrados generalmente los extranjeros no reconocidos por las autoridades del respectivo país, en general delincuentes sin derecho a ser sepultados en los cementerios de las concesiones extranjeras de Shanghai. Véase Yu, *Shanghai 1862 nian*, p. 194.

⁴²² AMAE H2063, núm. 39, Shanghai, 4 de septiembre de 1859.

⁴²³ Smith, *Mercenaries and Mandarins*, p. 25.

⁴²⁴ AMAE H2362, núm. 20, Shanghai, 30 de septiembre de 1864; H1445, núm. 102, Pekín, 13 de mayo de 1865; H2063, núm. 36, Shanghai, 11 de septiembre de 1868.

había algunos que semanas antes habían formado parte del contingente de Ward. Sin embargo, la débil protección de Shanghai motivó que el Cónsul español finalmente tomase la decisión de dividir esos hombres en diversos grupos para ayudar en la defensa de los misioneros católicos y la protección del banco, atender la petición de una fragata francesa y proteger con el resto el consulado. Según indica Ogea, la actitud de los filipinos en la defensa de la ciudad fue tal que la mayoría encontró posteriormente empleo como guardias privados de las familias acaudaladas.⁴²⁵

A partir de 1862, ante la amenaza constante de los ejércitos Taiping al asentamiento occidental, la supuesta neutralidad que habían mantenido los británicos respecto de los Taiping dejó de tener sentido. Los intereses de Xue Huan, Wu Xu, Ward y los dirigentes británicos de Shanghai coincidieron en la necesidad de la defensa de Shanghai, convencidos de la incapacidad de los ejércitos regulares Qing. A principios de ese año, el almirante de las fuerzas inglesas J. Hope y el líder del Cuerpo de Armas Extranjeras F. T. Ward, hasta ese momento enemigos declarados, comenzaron a aproximar sus posiciones, hasta convertirse en aliados, quizás con la intervención del *daotai* Wu Xu.⁴²⁶ De esta manera, en febrero de 1862, el Cuerpo de Armas Extranjeras llevaba a cabo su primera operación en colaboración con las tropas inglesas y francesas, el resultado de la cual fue la toma de la población de Gaoqiao. Después de esta acción incluso la prensa de Shanghai, que había presionado anteriormente al Cónsul español con motivo de la presencia de manilos en el Cuerpo, comenzó a elogiar las actuaciones del ejército de Ward. Los filipinos, además, ya no eran el componente principal de ese ejército, papel que cedieron a los soldados chinos, aunque se mantenían en un número aproximado de doscientos como cuerpo de defensa personal de Ward.⁴²⁷ De esta manera, los *manilamen* dejaban de ser una preocupación para los ingleses y las autoridades españolas se veían libres de cualquier responsabilidad.

Al mismo tiempo que esto ocurría en Shanghai, el gobernador Xue Huan intentaba convencer con diversos memoriales a la corte imperial de Pekín de la conveniencia del uso de extranjeros para luchar contra los rebeldes de Nanjing. En ellos apelaba al uso histórico de extranjeros, que en el pasado había reportado grandes victorias a China. De este modo, Xue finalmente consiguió no sólo que los consejeros de Pekín admitiesen la utilidad del empleo de extranjeros para la defensa de Shanghai, sino además que a Ward, para quien había solicitado la nacionalidad china, le fuese incluso concedida la distinción de cuarto rango militar, entrando a formar parte de la estructura oficial de los ejércitos Qing. A partir de entonces el ejército de Ward fue denominado *Changshengjun*, es decir, “Ejército siempre victorioso”, nombre seleccionado por

⁴²⁵ AMAE H2361, núm. 39, Shanghai, 29 de agosto de 1860.

⁴²⁶ Cahil, *A Yankee Adventurer*, p. 151; Smith, *Mercenaries and Mandarins*, p. 47-49.

⁴²⁷ Cahil, *A Yankee Adventurer*, p. 147-148, 213.

el mismo Xue Huan para elevar la dignidad de su contingente y con el que pasó a la posteridad.⁴²⁸ De esta manera, a partir de febrero de 1862, las acciones de Ward y su ejército quedaban legitimadas por el gobierno de Pekín. Los filipinos presentes en este ejército (y en otros similares que contaban con el apoyo de las autoridades francesas)⁴²⁹ ya no serían perseguidos, con lo que dejaban de ser una preocupación para los agentes consulares españoles.

La evolución de la rebelión de los Taiping había contribuido, por tanto, a la disolución del problema: a partir de 1862 no se conocen presiones de ningún tipo sobre los agentes españoles en Shanghai. Por otra parte, tampoco queda claro si tras la muerte de Ward en septiembre de 1862 continuaron los manilos ocupando un lugar en el *Ever-Victorious Army*, aunque algunos indicios apuntan a que así fue. A pesar de que ninguna obra sobre la rebelión de los Taiping o sobre el *Ever-Victorious Army* aclara si los manilos continuaron en el contingente bajo las órdenes de Gordon,⁴³⁰ el cónsul Ogea confirma este punto, ya que en 1863 precisa que Macayana continúa dirigiendo un batallón del *Ever-Victorious Army*.⁴³¹ De todos modos, el final de este contingente primero y la caída del Reino Celestial Taiping después acabaron con esta preocupación en 1864, terminando al mismo tiempo toda vinculación de España con la rebelión de los Taiping.⁴³²

EL DESCONOCIMIENTO COMO PAUTA DE INTERCULTURALIDAD

En la génesis de estos contactos ciertamente significativos entre España y la rebelión de los Taiping subyace un elemento común. Por una parte, el desconocimiento en España de la realidad china lleva al gobierno de Madrid a plantearse la posibilidad de realizar un tratado con los Taiping. Y, aún más

⁴²⁸ Smith, *Mercenaries and Mandarins*, p. 50-53; Chen, *Zhongguo jinxiandai renwu mingbao dacidian*, p. 1334.

⁴²⁹ Giquel, *A Journal of the Chinese Civil War, 1864*, p. 20, 24; Spence, *God's Chinese Son*, p. 328.

⁴³⁰ Sólo H. B. Morse afirma que tras la llegada de Gordon, sustituto de Ward tras su muerte, continuaron los *Manilamen* formando parte del *Ever-Victorious Army*. Sin embargo, a pesar de la consideración que merece el autor, el carácter novelado de la obra pone entre paréntesis sus contenidos. Véase Morse, *In the days of the Taipings*, p. 329. Es cierto, sin embargo, que ninguna obra consultada indica el momento de la marcha de Vicente Macayana y los filipinos. Guo, *Taiping tianguo shishi rizhi*, no da noticias sobre soldados filipinos con posterioridad al 30 de enero de 1862 (vol. II, p. 852); Smith y Cahil igualmente silencian la presencia de filipinos tras la muerte de Ward.

⁴³¹ AMAE H1949, núm. 30, Macao, sin fecha (aproximadamente de finales de junio de 1863).

⁴³² Las últimas noticias de filipinos formando parte de los ejércitos Taiping y de las tropas sino-extranjeras que los combatían (el *Ever-Triumphant Army* o *Changjiejun* sino-francés) son de finales de 1864, momento en que la provincia de Fujian se convirtió en uno de los últimos campos de batalla de los rebeldes. Véase "José Dutrás, dominico, a Fr. Domingo Treserra, Prior Provincial, Emuy, 20 de Setiembre de 1864", en *Resumen histórico de las misiones*, p. 58; Spence, *God's Chinese Son*, p. 328.

claramente, es también el desconocimiento lo que genera una confusión entre las autoridades chinas, incapaces de distinguir entre españoles y filipinos. Así pues, ese desconocimiento mutuo que impide definir eficientemente la alteridad es el elemento que limita y delimita las relaciones culturales entre España y China a mediados de siglo XIX.

En el caso de la rebelión de los Taiping y la participación de filipinos en algunos cuerpos de combate que intervinieron en ella, un simple examen de un elemento aparentemente anecdótico como es el nombre con que se designaba a España nos permite entender hasta donde llegaba esa falta de conocimiento. El nombre con que eran conocidos los países extranjeros en China frecuentemente no era fijo, existiendo en algunos casos una gran multiplicidad de designaciones. España no fue una excepción, a pesar de que a mediados de siglo XIX el nombre casi universalmente utilizado era el de *Lüsongguo* (o *Da Lüsongguo*, o simplemente *Lüsong*), término que no era más que una transliteración aproximada al chino de la voz *Luzón*, nombre con el que se conoce a la mayor de las islas del archipiélago filipino. En otras palabras, para las autoridades chinas, los españoles eran indefectiblemente llamados *lüzones*, del mismo modo que lo eran los indígenas filipinos. Así, cuando anteriormente hemos mencionado un documento chino que hablaba de ponerse en contacto con el cónsul de España, la expresión que aparece en el texto es, literalmente, “cónsul de Luzón” (*Lüsong lingshi*). Razonablemente, no habiendo una diferenciación nominal entre los españoles peninsulares y los filipinos, difícilmente las autoridades chinas podían establecer una distinción real entre ambos. Ello no significa que en China se considerase a España como un país asiático, ya que se era consciente de que era una de las naciones llegadas de occidente; sin embargo, es altamente significativo del tipo de conocimiento que existía en China sobre España. A pesar de que en 1849 un alto funcionario había publicado una obra sobre los países de todo el globo que incluía referencias históricas y geográficas detalladas de España, su distribución había sido muy reducida y la mayoría de funcionarios que vehiculaban las relaciones con occidente desconocían sus contenidos.⁴³³ Por ello, España era a ojos de las autoridades chinas un país sin una entidad individual definida, uno más entre los países bárbaros llegados del “gran océano occidental”. Su respuesta a las interacciones con España hasta los años 1860, cuando en China se produce un

⁴³³ Nos referimos al *Yinghuan zhiliu* o *Breve relación de los circuitos marítimos*, obra publicada en Fuzhou en 1849 por Xu Jiyu, que en su libro VII ofrece referencias cabales sobre España, únicas en su época. Sólo a partir de la década de 1860 comenzó esta obra a tener una mayor distribución, en reediciones llevadas a cabo por el *Zongli yamen* u Oficina para los asuntos extranjeros. Para más información sobre el *Yinghuan zhiliu*, véase Drake, “A Mid-Nineteenth-Century Discovery of the Non-Chinese World”, y del mismo autor *China Charts the World: Hsu Chi-yü and His Geography of 1848*. Una traducción de un breve fragmento de la obra de Xu Jiyu se puede consultar en Teng y Fairbank, *China's Response to the West. A Documentary Survey, 1839-1923*, p. 42-46.

cambio substancial en sus relaciones con los países extranjeros, estará marcada por ese desconocimiento de la realidad cultural de España.

La situación en España era análoga, a pesar de que los conocimientos sobre China eran teóricamente más amplios, fundamentalmente a causa de algunos ecos todavía vivos de la tradición tratadística que había inundado Europa durante los siglos XVI y XVII, cuando los misioneros católicos, encabezados por los jesuitas en la corte de Pekín, habían ofrecido a los intelectuales europeos un acercamiento interesado a la realidad cultural china. Sin embargo, el siglo XVIII y la primera mitad del XIX habían representado un período mucho más oscuro para las misiones en China, y el interés en Europa por los países de Asia oriental había decaído. Al mismo tiempo que los misioneros se enzarzaban en disputas teológicas sobre los ritos chinos que representaron el inicio de una profunda crisis para el catolicismo en China, el pensamiento ilustrado, con su fe en el progreso, la modernidad y la universalidad de sus propios razonamientos había acabado por rechazar esa China gobernada por sabios que había deslumbrado a muchos intelectuales europeos del siglo XVII. China había dejado de interesar en Europa, se había convertido en un país privado de futuro, ahistórico e inmóvil, anclado en el pasado, incapaz de cambiar y adaptarse a la modernidad, taciturno y pertinaz, impermeable a todo lo que le ofrecía occidente, despótico... De ahí que el pensamiento colonial europeo justificase como necesarias las acciones occidentales en Asia oriental en el siglo XIX, que permitieron a China aprender la lección que le ofrecía el imperialismo; justificación que la tradición historiográfica occidental tomaría como canónica hasta avanzada la segunda mitad del siglo XX.

China volvió a centrar el interés de los intelectuales europeos en este contexto colonial: para poder vencer al imperio chino era necesario conocer su historia y su cultura, su lengua, sus costumbres, sus instituciones, su religión. Así se explica el nacimiento de la tradición sinológica decimonónica en Europa y la proliferación de publicaciones sobre la China de los Qing en Inglaterra, Francia, Rusia, Estados Unidos, etc. Se trata de obras de muy distinto carácter respecto a las que habían llegado a Europa de la mano de los misioneros de los siglos XVI y XVII. Ya no se trataba de mostrar los aspectos paternalmente positivos de la cultura china, asimilarla a la europea o validar los valores ilustrados en una cultura distinta a la propia. En el XIX las obras sobre China son más críticas, positivistas y radicales, en un esfuerzo constante por mostrar la superioridad de la cultura y la razón de occidente, que autorizaba a los intelectuales europeos a enfrentarse científica y objetivamente a las otras culturas.

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en el resto de Europa, la menor implantación española en China y los problemas internos por los que cruzaba España, que durante las primeras décadas de siglo XIX veía como se desmembraba su sistema colonial, alejaron la atención de los políticos e

intelectuales españoles del escenario chino. De este modo España se adentraba en una situación de rezagamiento que todavía a inicios de siglo XXI es patente. A lo largo del XIX apenas se publican en España libros dedicados total o parcialmente a China (apenas unas tres decenas, incluyendo reediciones y textos de carácter misional, frente a diversos centenares de obras especializadas y traducciones en países como Alemania, Francia o Inglaterra), e incluso un personaje como Sinibaldo de Mas, que había sido Ministro Plenipotenciario en China y que pasa por ser el único analista español autorizado de la realidad china de mitad de siglo XIX, tuvo que publicar sus obras sobre el mundo chino en francés y en París, muestra de la falta de interés entre el público español por las obras sobre esta temática. En Inglaterra la primera cátedra de estudios chinos se creó en 1837; décadas antes en Francia, concretamente en 1815, habían comenzado los cursos de chino en el Collège de France.⁴³⁴ En España la situación fue diametralmente distinta: los Estudios de Asia oriental se iniciaron en 2003, y los primeros cursos regulares de lengua china habían empezado en el ámbito universitario apenas una década antes.

Así pues, España quedó apeada desde el comienzo del proceso de construcción del conocimiento sobre China que se llevó a cabo en diversos países occidentales a partir de la segunda mitad de siglo XIX (con excepciones muy escasas, como la citada de Sinibaldo de Mas). Desde ya finales del siglo XVIII, cuando el comercio europeo adquiere un volumen destacable en la costa de Guangdong y Fujian, China empieza a ser objeto de estudio en países como Inglaterra o Francia, y se comienza a elaborar un discurso sobre el mundo chino que parte de las ideas que habían transmitido los misioneros de los siglos XVI y XVII pero profundamente reformuladas por el pensamiento colonial europeo del XIX. Las guerras del opio, por ejemplo, se interpretarán como un esfuerzo inevitable por sacar al imperio chino de su cerrazón, por arrastrarlo hasta la civilización. Occidente lleva a cabo un despliegue pedagógico que, a pesar de la dureza de sus lecciones, especialmente encarnizadas cuando se destruye el Palacio de Verano del emperador en 1860 o cuando se invade Pequín en 1900, acaba por transformar el mundo chino y arrojarlo a la modernidad.⁴³⁵ Esta representación de China y este discurso sobre lo que significó la penetración en su soberanía de los países occidentales se transmitirán con naturalidad en la historiografía del siglo XX. Figuras de la talla de John King Fairbank (y toda la llamada *escuela de Harvard*)⁴³⁶ o Karl Wittfogel,

⁴³⁴ Para una visión general del inicio de la tradición sinológica en occidente, véase David B. Honey, *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology* (2001).

⁴³⁵ Para una interpretación del proceso de penetración occidental en China desde la perspectiva del proyecto pedagógico del imperialismo, véase la obra de James Hevia *English lessons. The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China* (2003).

⁴³⁶ La obra básica sobre la crítica a la escuela de Harvard es el artículo de Joseph Esherick "Harvard on China: The Apologetics of Imperialism" (1972).

a pesar de sus extraordinarias aportaciones a nuestro conocimiento histórico sobre China, heredarán este discurso con naturalidad y construirán su obra asumiéndolo como incuestionable, hasta que las décadas de 1970 y 1980 verán el desarrollo de nuevos paradigmas historiográficos, que se beneficiarán no sólo del descubrimiento y estudio de nuevas fuentes, sino especialmente de la descentralización de la historia no-occidental, del desarrollo de los estudios coloniales o de la crítica al orientalismo.

No obstante, aún hoy en día España sigue con su atraso histórico, intentando recuperar siglo y medio de demora. Es algo patente cuando entre el público en general, en los medios de comunicación e incluso en el mundo universitario se continúa defendiendo (consciente o inconscientemente) un tipo de discurso que insiste con naturalidad en representaciones orientalistas, e incluso ancladas en el exotismo, de Asia oriental en general y de China en particular. Ese desconocimiento que a mitad de siglo XIX había marcado la pauta en las relaciones culturales entre España y China, como hemos visto ejemplificado en el caso de la rebelión de los Taiping, todavía en el siglo XXI es un lastre fácilmente perceptible. En 1857, Luis Prudencio Álvarez Tejero, que había vivido largos años en las Filipinas pero que nunca había pisado territorio chino, publicaba una *Reseña histórica del gran imperio de China*, una de las escasísimas obras que sobre Asia oriental aparecen en España de manera contemporánea a la rebelión de los Taiping. En ella, además de hacerse eco del color “muy poco agradable” de la piel de los chinos, afirmaba del pueblo chino que “no le hay en el mundo más laborioso”, al tiempo que aseguraba que “si se les presenta la ocasión de destruir a su enemigo, se aprovechan de ella con ahínco y precipitación hasta lo sumo”.⁴³⁷ En 2006, realizando una búsqueda en *Google* de expresiones como “el peligro amarillo” o “la amenaza china” descubriremos la cantidad de artículos periodísticos que siguen haciendo uso de ese discurso (aunque sus contenidos puedan ser más moderados que los de un representante del pensamiento colonial del siglo XIX como Álvarez Tejero). No se trata de culpabilizar y estigmatizar a los profesionales del periodismo, ni mucho menos. Si analizásemos el discurso que sobre China se elabora en nuestras universidades, descubriríamos igualmente hasta qué punto los nuevos paradigmas historiográficos no han conseguido acabar con discursos e imágenes estereotipadas que deberían haber quedado atrapadas en el siglo XX. Al fin y al cabo, no es sencillo recuperar en dos décadas casi dos siglos de demora.

CONCLUSIONES

La implicación de España en la rebelión de los Taiping, lejos de ser un

⁴³⁷ Álvarez Tejero, *Reseña histórica del gran imperio de China*, p. 93-95.

hecho anecdótico, representa un ejemplo de las pautas que siguió la participación española en el proceso de penetración de las grandes potencias occidentales en China a lo largo del siglo XIX. España era de hecho una potencia en crisis, a pesar de la teórica influencia que una posesión colonial como las islas Filipinas parecía otorgarle en el Pacífico. Pero aún así, su presencia en China se guía por los mismos principios e intereses que países como Inglaterra y Francia, a pesar de no haber llevado a cabo acción militar alguna que la hubiese enfrentado con el imperio Qing. España llegó a plantearse la posibilidad de negociar un tratado con los Taipings, al igual que había hecho ya la Gran Bretaña. La neutralidad oficial que profesaba en China, por tanto, era más la consecuencia de su incapacidad militar, que le impedía afrontar una actitud más desafiante, como la de los grandes imperios europeos, que de sus planteamientos teóricos, que se ajustan completamente al ideario colonial decimonónico.

De hecho, hasta principios de la década de 1860, las autoridades chinas veían a España como uno más de los países de occidente, sin definirlo individualmente, atribuyéndole por tanto las consideraciones que en general le merecían los extranjeros en China. El caso de los filipinos que participaron en la rebelión y la denominación de *luzones* no son más que una manifestación de esa falta de necesidad de definir a España como individualidad. Los años 1860, sin embargo, aportarían cambios en las pautas de relación de China con los países extranjeros y, por ejemplo, España comenzará a ser designada con otras denominaciones que romperán con la confusión que hasta entonces había existido. Sin embargo, la situación en España, apenas cambiará, y sus conocimientos sobre el mundo chino se mantendrán muy alejados de los de otros países europeos, hasta el punto que después de transcurrido un siglo y medio, todavía actualmente podemos percibir las consecuencias del tardío despertar del interés español por Asia oriental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ TEJERO, L. P. (1857): *Reseña histórica del gran Imperio de China: obra interesante y entretenida por las muchas noticias y minuciosos detalles que contiene sobre este antiguo imperio*. Madrid, Impr. T. Fontanet.
- CAHILL, H (1930): *A Yankee Adventurer. The story of Ward and the Taiping rebellion*. Nueva York, The Macaulay Company.
- CHEN Yutang (ed.) (2005): *Zhongguo jinxiandai renwu mingbao dacidian*. Hangzhou, Zhejiang guji chubanshe.
- CLARKE, P. Y GREGORY, J. S. (eds.) (1982): *Western reports on the Taiping: a selection of documents*. Honolulu, University Press of Hawaii.
- DRAKE, F. W. (1972): "A Mid-Nineteenth-Century Discovery of the Non-Chinese World", *Modern Asian Studies*, 6, 2, p. 205-224.

- DRAKE, F. W. (1975): *China Charts the World: Hsu Chi-yü and His Geography of 1848*. Cambridge, East Asian Research Center, Harvard University Press.
- ESHERICK, J. (1972): "Harvard on China: The Apologetics of Imperialism", *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 4, 4, p. 9-16.
- GIQUEL, P. (1985): *A Journal of the Chinese Civil War, 1864*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- GUO, T. (1986): *Taiping tianguo shishi rixi* [2 vols.]. Shanghai: Shanghai Shudian.
- HEVIA, J. (2003): *English Lessons. The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China*. Durham / Hong Kong, Duke University Press / Hong Kong University Press.
- HONEY, D. B. (2001): *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*. New Haven, American Oriental Society.
- JEN, Y. (1973): *The Taiping revolutionary movement*. New Haven, Yale University Press.
- MAO, J. (1992): *Taiping tianguo yu lieqiang*. Nanning, Guangxi renmin chubanshe.
- MARTÍNEZ ROBLES, D. (2002): "Rebels i aventurers en la Xina del segle XIX", *L'avenç*, 266, p. 21-27.
- MICHAEL, F. (1973): *The Taiping Rebellion* [3 vols.]. Seattle, University of Washington Press.
- MORSE, H. B. (1974): *In the days of the Taipings being the recollections of Ting Kienchang, otherwise Meisun, sometime Scoutmaster and Captain in Ever-Victorious Army and Interpreter-in-Chief to General Ward and General Gordon*. San Francisco, Chinese Materials Center.
- REILLY, T. H. (1997): *The Shang-Ti Hui and the Transformation of Chinese Popular Society: the Impact of Taiping Christian Sectarianism*. University of Washington.
- Resumen histórico de las misiones que la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la orden de Predicadores tuvo en la isla de Formosa: de su nueva instalación en nuestros días, y principales sucesos hasta el presente: estado actual de las que tiene en China: últimas noticias de las que tiene en Tunquin (1864)*. Manila, Colegio de Santo Tomás.
- SHIH, Y. (1967): *The Taiping Ideology: its sources, interpretations, and influences*. Seattle, University of Washington Press.
- SMITH, R. (1978): *Mercenaries and Mandarins. The Ever-Victorious Army in Nineteenth Century China*. Nueva York, KTO Press.
- SPENCE, J. (1996): *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. Londres: Harper Collins Publications.
- TENG, S. Y FAIRBANK, J. K. (1982): *China's Response to the West. A Documentary Survey, 1839-1923*. Londres, Harvard University Press.
- Wu Xu dang'an xuanbian* [8 vols.] (1983). Nanjing, Jiangsusheng renmin banshe.
- XU G. Y QIU J. (1984): *Shanghai gonggong zujue shigao*. Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.
- YU X. (1991): *Shanghai, 1862 nian*. Shanghai, Shanghai renmin chubanshe.

CAPÍTULO 22. IMPULSO INSUFICIENTE. LAS RELACIONES HISPANO-JAPONESAS DENTRO DEL MARCO EUROPEO

*Florentino Rodao*⁴³⁸

Universidad Complutense de Madrid

Desde que España se adhirió a la Comunidad Europea (CE) el 1 de enero de 1986, el marco de las relaciones hispano-japonesas ha cambiado decisivamente. Los contactos multilaterales han adquirido una creciente importancia, especialmente desde que comenzara el proceso ASEM (Asia-Europe Meeting), administrando un impulso adicional a los bilaterales. Los cambios que ha desencadenado la democracia en España, la crisis estructural en Japón tras la explosión de la economía de la burbuja y el final de la Guerra Fría han repercutido en las relaciones entre Tokio y Madrid, pero el marco multilateral ha provisto de un contexto radicalmente diferente al que los contactos mutuos han tenido durante décadas. Además, las tendencias para el futuro sugieren que este proceso profundizará más aún: el proceso de toma de decisiones estará cada vez más diluido y la mediatización de organismos e instituciones multilaterales, al menos en su implementación, será cada vez más crucial en relaciones bilaterales como la hispano-japonesa.

Por ello, resulta especialmente relevante analizar la influencia de ASEM en el marco bilateral. Comparar la experiencia histórica, desde el siglo XVI, con la más reciente, a raíz de la plena pertenencia de España a las comunidades europeas, permite comprender la trascendencia de los cambios ocurridos de las últimas dos décadas. Este trabajo, en consecuencia, comienza con un breve repaso a las relaciones desde sus comienzos para pasar a analizar las mudanzas de todo tipo en las relaciones, primero con la política exterior española, después con la japonesa y por último con el impulso europeo hacia Asia. Finaliza retomando el curso de las relaciones bilaterales durante los últimos años para valorar el impacto de esta evolución.

1. HISTORIA DE LOS CONTACTOS BILATERALES

La relación entre España y Japón es antigua, pero carece de continuidad. El primer contacto directo ocurrió en 1549 y estuvo a cargo de Francisco de Xavier y otros dos misioneros que llegaron a las costas de la isla de Kyūshū a bordo de un barco chino en un proyecto de evangelización liderado por portugueses. Años más tarde, tras el comienzo de la presencia permanente de

⁴³⁸ El autor agradece los comentarios de Mario Esteban y Fernando Delage a versiones previas de este trabajo.

España en la región, una vez instalada en Manila, la evangelización se erigió como el objetivo predominante para justificar la presencia en Asia. Los misioneros, además, mantuvieron la primacía de sus intereses aún cuando los comerciantes tuvieron cada vez razones más importantes para reequilibrar esa situación tan descompensada y erosionar la influencia de ese objetivo misional. Especialmente en los primeros años del siglo XVII, el tráfico de mercancías entre Manila y los puertos japoneses fue intenso, y tanto las autoridades niponas como los comerciantes de Manila se esforzaron por impulsar las relaciones económicas, pero nunca consiguieron desplazar el aspecto religioso de los contactos. Así, aunque los esfuerzos de evangelización generaron problemas con las autoridades japonesas e incluso el cristianismo fue prohibido por los shogunes, Manila siguió permitiendo ser utilizada como base para la expansión del cristianismo en Japón. Los misioneros, de esta forma, arrastraron en su enfrentamiento con las autoridades niponas primero a los comerciantes, puesto se denegó la entrada a todos los españoles, y después al resto de ibéricos, porque en 1639 los portugueses laicos siguieron la misma suerte.

Tras la apertura nipona a Occidente en el siglo XIX, la presencia española en Asia ha sido muy escasa y el impacto en Japón mínimo, tanto cuando España colonizaba en Filipinas como después de su salida en 1898, hasta fechas muy recientes. No ha faltado una cierta continuidad, ya que el factor religioso ha seguido teniendo importancia: una mayoría de los españoles residentes en Japón han sido misioneros, en buena parte de las mismas órdenes expulsadas siglos atrás. El significado de los contactos, no obstante, ha pasado a ser marginal. En este contexto, las relaciones mutuas sólo han adquirido una relativa importancia al socaire de guerras y disputas armadas. Primero, a fines del siglo XIX, cuando las expectativas de salida de España de Filipinas permitían a Japón pensar que podía ser su sustituto. Cuando tras la victoria nipona sobre China (1894-95) Taiwán pasó a formar parte del imperio japonés y se estableció una frontera directa esa posibilidad se hizo palpable. Producto de la multiplicidad de intereses, tanto Tokio como Madrid mostraron una política ambivalente en esos años. El gobierno nipón observó la rebelión contra el dominio colonial español en 1896 desde una perspectiva imperial, y con unas ambiciones tan evidentes como el alemán, pero al mismo tiempo los militantes asianistas, *shishi*, lucharon a favor de los rebeldes filipinos. Mientras tanto, el gobierno español también jugó con dos opciones al mismo tiempo, porque mientras obstaculizaba la llegada de emigrantes nipones a sus todavía colonias, temeroso de que pudieran actuar como quintacolumnistas, ostentó una amistad oficial con Tokio ante otros gobiernos (Rodao, 1991: 13-15).

Décadas más tarde, ocurrió algo parecido durante los años violentos que empezaron con la guerra Civil española y acabaron con las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki. La coincidencia del conflicto español con la guerra Chino-japonesa, las semejanzas en las políticas anticomunistas y los intereses

económicos españoles en Filipinas llevaron a un nuevo repunte de las relaciones, basado en esta ocasión en la propaganda, en el espionaje y en compartir enemigos. La admiración y la alianza política fue sucedida de forma vertiginosa por el odio y los deseos de declarar la guerra, separados por escasos meses de diferencia (Rodao, 2003: 351-352). En un caso, en definitiva, fue contemplar opciones opuestas de forma simultánea y en el otro de forma consecutiva, pero la volatilidad puede ser considerados como la característica principal de unos contactos cuya escasa entidad era la que realmente lo permitía.

Desde la posguerra mundial, la importancia muy relativizada de los contactos mutuos ha seguido predominando. Adquirieron relevancia, de nuevo, en relación con conflictos, como el de Corea, pero en mucha menor medida y sin salir de la atonía. Tras el restablecimiento de relaciones y las negociaciones para indemnizar los daños a la colonia española en Filipinas, los contactos han sido generalmente amistosos, pero el desinterés ha predominado. A pesar del auge económico de Japón, España nunca concedió relevancia a las relaciones con este país. La no reapertura del Consulado en Kobe, que se cerrara al estallar la Guerra Civil, la pervivencia de prácticas que indican un desinterés político en la relación, o la poca preocupación por solventar las carencias de la presencia española indican que Japón ha estado relegado a un segundo plano, tanto durante la dictadura franquista como tras la llegada de la democracia.

El atractivo de Japón por España ha sido mayor que en dirección contraria. Ya en el siglo XIX, los nipones fueron quienes impulsaron el tráfico marítimo directo con Manila, comenzaron la enseñanza de español en sus universidades contratando a profesores nativos y fueron los agentes pro-activos de las relaciones. En el siglo XX, esa ventaja nipona se ha incrementado más aún, especialmente según avanzaba el siglo. En el plano oficial, el número de diplomáticos asignados a Madrid, su conocimiento previo del país o la implantación de consulados en Barcelona y las Islas Canarias lo han demostrado. En un plano menos oficial, la comparación de los intereses respectivos muestra que ese interés gubernamental es simplemente reflejo de lo que ocurre en la sociedad. La española ha centrado su atención en los aspectos más exóticos de la cultura nipona, mientras que ésta ha profundizado mucho más en su conocimiento de la española. Las catorce universidades japonesas con departamento de español, más una diversidad de especialistas en los temas más diversos han sido simplemente la punta de lanza de un país consciente del significado de España. Las numerosas empresas japonesas distribuidas por el territorio español, aun con preferencia por Cataluña, conscientes de las excelentes posibilidades del puerto de Barcelona, son un reflejo de un conocimiento del mercado y de las posibilidades de inversión en España que se revela muy superficial en el caso opuesto. El 95% de las empresas españolas en Japón tienen su sede en Tokio y la gran mayoría, además, se han instalado a

partir del año 2000, según un estudio patrocinado por Casa Asia (Liyong 2006: 107-108).

Las perspectivas de la entrada de España en la CEE fueron un ejemplo de la definición de la presencia nipona. El desembarco de las industrias japonesas se dio con una rapidez notable, aprovechando la oportunidad para introducirse en el mercado europeo a través de un país con amplias expectativas y costes salariales competitivos (Silva, 1995: 248). Las empresas españolas, por su parte, siguieron dando la espalda a este mercado. En septiembre de 1985, durante la visita del presidente Felipe González a China y Japón, la gran mayoría de los empresarios prefirieron regresar tras la primera escala del viaje. El interés personal por Japón de un líder tan señalado, aun siendo tan popularmente conocida su afición por los *bonsai*, no ha pasado de ser una mera anécdota en las relaciones mutuas

1.1. CARACTERÍSTICAS DE LAS RELACIONES

Del transcurso de las relaciones históricas, es posible colegir una serie de características que se pueden resumir en tres problemas principales que afectan principalmente a España:

- Brusquedad en los cambios. Aunque los vaivenes en los contactos entre países son relativamente normales, las relaciones hispano-japonesas han vivido una volatilidad preocupante. Así ocurrió durante la época moderna, con los japoneses embarcados en la misión Keichō, (1613-20, a Roma y España, pasando por América), por un daimyo o señor feudal de Sendai: su regreso fue clandestino (Hayashiya, 1998: 17). El caso más claro fue durante la Guerra del Pacífico (1941-45), cuando los españoles pasaron en un plazo de dos años escasos de idealizar a los nipones, tildándolos de los mejores adjetivos, a acusarlos de bárbaros que habían engañado su verdadera identidad mostrando capa superficial de civilización, como declarara el propio Franco en el verano de 1943. Madrid intentó declarar la guerra a Tokio en la primavera de 1945.
- Ligereza en el proceso de toma de decisiones. Por la carencia de un grupo de intereses o de población afectado por el devenir de la relación, por el predominio de los “enterados” frente a los expertos y por el propio desinterés político, la evaluación de las consecuencias de las decisiones ha sido muy pobre. Asia Oriental, incluido Japón, ha sido un destino de compromiso para los diplomáticos españoles, recibiendo un alto número de casos difíciles y funcionarios ineficientes (Rodao,

1987: 229-232). En un plano político, los ejemplos más llamativos han tenido lugar en 1937 y en 1940, en los momentos de mayor amistad, cuando el gobierno de Franco se dispuso a reconocer el estado pro-japonés del Manchukuo (que apenas habían decidido hasta entonces el Vaticano, El Salvador y el propio Japón) y después, cuando se realizó una visita al gobierno marioneta pro-nipón de Wang Jingwei en Nanking, antes incluso de que los propios japoneses lo reconocieran. Otros casos reseñables han sido los intentos de declaración de guerra a Japón, en 1932 (a cargo de Salvador de Madariaga, a propósito del incidente de Manchuria) y en 1945 (a propósito de la masacre de españoles en Manila). El general Franco también intentó que España participara en la Guerra de Corea a pesar de no ser miembro de las Naciones Unidas.

- Excesiva dependencia de la maleabilidad de las imágenes. El vacío dejado por la falta de contactos ha sido suplido por el papel tan importante de las imágenes, con muchos ingredientes ajenos a las relaciones mutuas y repletas de estereotipos (Rodao, 2002: 46-94). La ausencia de una masa crítica de especialistas o intermediarios ha sido crucial, porque habrían podido limitar y matizar las volatilidades tan propias de las percepciones. Incluso a los niveles más altos en el proceso de decisiones sobre Japón, las nociones estereotipadas han sido claves, y los intereses políticos han podido instrumentalizar esas percepciones según el momento.

2. POLÍTICA EXTERIOR ESPAÑOLA

Tras la llegada de la democracia, España ha vivido cambios cruciales en su política exterior que parcialmente son reflejo del nuevo régimen político, pero también de la propia evolución del mundo y de la unificación europea. Tras la muerte del general Franco, nuevas ideas pasaron a ser el motor de los gobiernos españoles, especialmente la integración en Europa, conseguida en 1986 al llegar a ser miembro de pleno derecho en la CE. Pero también, y de forma significativa, nuevos modos de trabajo. La descentralización en el proceso de toma de decisiones es quizás el principal proceso en cuanto a los modos de trabajo, porque la labor del Ministerio de Asuntos Exteriores se ve cada vez más solapada por la de otras administraciones del Estado. No sólo por otros ministerios, como ocurría ya durante la Dictadura, sino por las instituciones de ámbito más amplio, tales como la europea, y las que lo tienen más restringido, como las locales. Son cambios que representan la creciente tendencia a la diversificación de la acción exterior española y de un Ministerio

de Asuntos Exteriores cuya labor ha pasado a ser, más bien, de coordinador de la relación exterior.

Este capítulo analiza la influencia de esta nueva política exterior en los contactos con Japón. Tiene dos partes, comenzando con las organizaciones supranacionales y siguiendo con las de rango inferior. El hecho más relevante en la formulación de la política exterior ha sido la integración de España en la Unión Europea, además de otros organismos como la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte), pero han de ser estudiadas también las iniciativas llevadas a cabo por otros organismos que están mostrando una vitalidad creciente en la relación con Japón, como son las comunidades autónomas.

2.1. COOPERACIÓN POLÍTICA CON EUROPA

La incorporación a la Comunidad Europea (CE) y la obligada coordinación política entre los países miembros es, sin lugar a dudas, el factor más decisivo en la nueva política exterior española de la democracia. La economía era el objetivo prioritario en esta Comunidad, pero la llamada Cooperación Política Europea (CPE) se ha ido reforzando a partir de la llamada política de actuaciones y de la coordinación, ya sea en el campo de los procedimientos como en el llamado *confidence building*. España fue primero objetivo prioritario en esa búsqueda de una actuación común ante el recelo provocado por los problemas surgidos tras la incorporación de Grecia a la CE (1980) y por las conocidas divergencias en asuntos como Palestina, el desarme, los derechos humanos o el Sahara Occidental. Sin embargo, tanto por la importante convergencia de Madrid con Bruselas como por la sorpresa de la decidida política pro-activa de Madrid en pro de esa política exterior europea, los temores desaparecieron con relativa prontitud. Después de 1986, España se ha situado entre el grupo de países que no se contentan con promover la coordinación en política exterior, sino que desean también alcanzar una política exterior común. Lo demostró fehacientemente en su primera presidencia de la CE, en 1989. En este año, los funcionarios españoles impulsaron con decisión los mecanismos de actuación conjunta, expresando claramente su apoyo a la idea de una política exterior europea que refleje el creciente peso de la CE y, después de la UE, en la sociedad internacional.

A raíz del Tratado de Maastricht (1992), la Unión Europea ha incrementado la cooperación política de Madrid con el resto de Estados europeos, en cuanto la política exterior constituye uno de sus tres pilares fundamentales. Dos áreas cruciales con objetivos diferentes para Madrid, el Maghreb y América Latina, son especialmente significativas para comparar con Asia y Japón la plasmación de esa renovada actuación conjunta europea. El

Maghreb es considerado zona de riesgo para la seguridad global de Europa, tanto en el aspecto militar como en el socio-económico. Ante ello, Madrid ha buscado vehicular los recursos económicos europeos como mecanismo preventivo a favor de la seguridad española y convertir a la región en una zona susceptible de acciones integradas. El ejemplo más claro fue la Conferencia de Seguridad y Cooperación en el Mediterráneo, o *Euromediterránea* (Barcelona, 27-28 de Noviembre de 1995), con el objetivo (más que conseguir acuerdos concretos) de lograr un *confidence building*, es decir, generar un proceso de distensión parecido al de la CSCE, la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa, que en 1994 se convirtiera en Organización y pasara a llamarse OSCE. Pero Madrid también buscaba adelantarse a Italia, razón que explica el porqué de la convocatoria relativamente temprana de la reunión. La estrategia española, por tanto, ha sido incluir al Maghreb dentro de la zona de acciones comunes de la CPE, delegando o europeizando, en términos de Esther Barbé (1995: 168; 1999: 37, 55-56) la política estatal. América Latina es igualmente crucial para España, pero la estrategia ha sido diferente, puesto que la relación de seguridad está en un plano secundario. Por ello, Madrid ha optado por intentar vehicular recursos europeos hacia la región, pero ha sido remisa a incluir la región dentro de la zona de acciones comunes, aunque ha significado la pérdida de un buen número de oportunidades para reforzar el papel en la región, tal como denuncia Carlos Malamud (2005: 39-41). Madrid, en definitiva, ha buscado en Bruselas un margen añadido en sus intereses propios, entre los que se cuenta un prestigio añadido como miembro del club europeo, pero no ha renunciado a una relación específica ni a unas posiciones propias en el continente. Estos ejemplos muestran claramente la función de la UE para sus estados miembros, en cuanto su labor se está centrando más en mediatizar la implementación de su política exterior que en inmiscuirse en su proceso de toma de decisiones.

Los ejemplos de estas dos áreas permiten analizar mejor de qué forma Madrid puede desarrollar o complementar sus relaciones exteriores, puesto que permiten entender los aspectos donde Bruselas no llega. Así, el Título V del Tratado de Maastricht explicita claramente que los objetivos de las áreas de política exterior y de seguridad son la defensa de la independencia de la UE y de sus valores políticos. Esto ha sido desarrollado en el puesto ocupado por Javier Solana desde su creación, la Política Exterior y de Seguridad Común (PESC), pero significa que el resto de aspectos quedan relegados a la labor realizada por la Comisaría de Relaciones Exteriores. La política exterior de la Unión Europea, en definitiva, es apenas un mínimo denominador común de los intereses nacionales, y América Latina y Asia -o Japón-, quedan relativamente relegadas.

Así, aunque la UE ofrece posibilidades adicionales para los contactos hispano-japonesas, apenas han sido desarrollarlas. Los Comisarios de la

Comisión Europea, encargados de velar por el cumplimiento de los Tratados y de gestionar los créditos presupuestarios, pueden explorar vías adicionales, al igual que, por ejemplo, los responsables del Comité de las Regiones, establecido para que participen directamente en los temas que les afectan de forma más directa en el ámbito de la Unión. Es difícil, los ámbitos en los que está prevista la actuación de este Comité (educación, juventud, cultura, sanidad, redes transeuropeas, telecomunicaciones, empleo, medio ambiente, asuntos sociales, transportes o formación profesional) no son los más apropiados para una relación extracomunitaria, pero siempre es posible encontrar resquicios. Y la seguridad tampoco puede ser descartada, puesto que también se desarrolla dentro de las organizaciones multilaterales, como ocurre con la OSCE, o la OTAN. Tras el referéndum de 1986, España primero se integró en diferentes comités, como la Unión Europea Occidental (1988) y, desde 1997, como un miembro de pleno derecho en esta Organización Atlántica (ostentando la sede del Mando Subregional Conjunto del Suroeste), que ya considera a Asia como uno de sus ámbitos posibles de actuación. Además, teniendo en cuenta el creciente protagonismo europeo y la posibilidad de separación de las fuerzas europeas con las de Estados Unidos -por el principio de las fuerzas armadas separables pero no separadas-, es razonable pensar que los planteamientos en materias de seguridad europeos, y por tanto españoles en alguna medida, sean tenidos en cuenta por los gobiernos asiáticos.

2.2. COMUNIDADES AUTÓNOMAS Y RELACIONES EXTERIORES

Junto con los organismos supranacionales, las entidades políticas subestatales -como son las comunidades autónomas españolas (CC.AA.) o los Länder alemanes- están teniendo un papel cada vez más importantes en las internacionales, en un proceso que, en España, parte de la Constitución de 1978. La Carta Magna atribuye al Estado las “Relaciones Internacionales”, al concederle la competencia exclusiva en esta materia, señalando también la “dirección” del gobierno e incluso dejando de indicar el carácter colegiado que han de tener las decisiones. No obstante, las comunidades autónomas han conseguido vadear los impedimentos de ese dogmatismo tan en desacuerdo con la realidad institucional, y están alcanzando un creciente papel. Gracias a que no se definen las “Relaciones Internacionales” como tales, a que se dejan al margen materias con dimensión exterior, tales como el comercio, la industria, la pesca, la sanidad o la cultura y, sobre todo, porque las posibilidades de actuación internacional están recogidas por los estatutos de autonomía.

La actuación exterior de las comunidades ha ido más lejos de lo establecido por la Constitución, ciertamente. El papel más importante reconocido a las Comunidades Autónomas en relación con el exterior viene a

ser en relación con los Tratados que pueden afectar sus competencias, que han de ser administrados por el gobierno central. Además, la práctica las ha ido dando cada vez mayor espacio. En 1989, un voto dentro de una sentencia del magistrado del Tribunal Constitucional Eugenio Díaz Eimil abogaba por una lectura flexible del artículo 149.1.3, siendo seguido por una sentencia de ese mismo año donde se aseguraba que no toda relación con países y ciudadanos extranjeros implica “relaciones internacionales”. Otra de 1991, además, autorizó a la *Generalitat de Catalunya* a promover sus valores culturales fuera de España, siempre que no se comprometiera la soberanía nacional ni se generaran responsabilidades del Estado frente a terceros. Desde entonces, los contactos exteriores de las comunidades autónomas son cada vez más aceptados y su expresión más fehaciente son las visitas de sus presidentes. Simplemente en el año 1992, 16 de los 17 presidentes de las Comunidades Autónomas han salido hacia el exterior de España, aunque sólo una minoría los dedica una atención preferente: Jordi Pujol y Manuel Fraga, de hecho, hicieron la mayoría de estas visitas, a 27 y 22 países respectivamente (García, 1995: 174-175).

2.3. EL DIFERENTE MARCO DE LA PROYECCIÓN HACIA JAPÓN

La anterior cuasi-exclusividad del Ministerio de Asuntos Exteriores en temas asiáticos ha sido acosada desde antes de la llegada de la democracia y a cargo de instancias muy diferentes dentro de las administraciones públicas. Dentro del propio aparato estatal central, desde que el Ministerio de Economía reclamara un papel a cuenta del auge económico de Japón, diferentes departamentos han instalado sus propias oficinas. Casualmente, en la actualidad están todos reunidos bajo un mismo departamento, el Ministerio de Industria, Turismo y Comercio, que con la nueva configuración está a cargo de la Oficina Comercial, de la SBTO (*Spanish Business and Technology Office*, adscrito al CDTI (Centro para el Desarrollo Tecnológico Industrial)) y de la Oficina Nacional de Turismo, a cargo del Instituto de Turismo de España (TURESPAÑA).

En cuanto a los organismos supranacionales, la Unión Europea está obligando por una parte a compartir actitudes y puntos de vista, cercenando de esta forma la independencia política de la diplomacia española, mientras que ha puesto también a disposición de los ciudadanos españoles instrumentos adicionales para el acercamiento mutuo. Las negociaciones en el ámbito bilateral son algunos de estos nuevos recursos de la administración española, que ha podido contar con los mecanismos comunitarios en beneficio de sus propios intereses, tal como ocurre en las negociaciones de carácter comercial, a excepción de algunos casos concretos en el ámbito agroalimentario.

La participación de la Unión Europea junto con Japón como observadores en el Asean Regional Forum (ARF), el único organismo multilateral de seguridad en la región de Asia-Pacífico, permite un marco adicional para las relaciones directas, especialmente cuando España participa en estas reuniones como miembro de la Troika Comunitaria.

Las entidades subestatales han desarrollado sus propios mecanismos para impulsar las relaciones con Japón, bien a través de las periódicas visitas de sus representantes, de la creación de oficinas o de modos diversos. Las comunidades autónomas han puesto en marcha sus propias delegaciones desde que en 1990 el COPCA (*Centre de Promoció Comercial de Catalunya*) inaugurara su sede en Tokio, si bien con fórmulas muy diversas. SPRI (Sociedad para la Promoción y Reconversión Industrial, del País Vasco), IFA (Instituto de Fomento de Andalucía), CIDEM (*Centre d'Innovació i Desenvolupament Empresarial*, dependiente del Departamento de Trabajo e Industria de la Generalitat), IGAPE (*Instituto Galego de Promoción Económica*) Procova (*Promocions de la Comunitat Valenciana*, predecesor del actual IVEX) u otros organismos se han implantado en Japón, con diferentes tipos de oficina y financiación, en cooperación con Cámaras de Comercio o en solitario y, por supuesto, con una vida y efectividad muy distintas. Además, un amplio número de organismos estatales de rango inferior han firmado acuerdos de cooperación, desde los académicos de universidades a los hermanamientos de ciudades, e incluso, en 1997, el Foro España-Japón fue puesto en marcha, gracias a una iniciativa privada, convertida después en *Fundación Consejo España Japón* con su secretaría ubicada dentro del MAEC.

Las nuevas relaciones internacionales de la España democrática, en definitiva, permiten explorar direcciones novedosas y que un nuevo tipo de actores impulsen los contactos mutuos. El ejemplo más evidente del cambio son las dos reuniones que el embajador de España ha de atender semanalmente, una con el resto de embajadores de la Unión Europea y otra, que ha de presidir, con el resto de funcionarios de la administración española.

3. POLÍTICA EXTERIOR JAPONESA

La política exterior japonesa no ha sufrido los cambios estructurales tan decisivos experimentados en España y se mantiene sin cambios importantes desde que el país accedió a la independencia en 1952, acabada la ocupación estadounidense. La toma de decisiones exteriores sigue centralizada en el Ministerio de Exteriores o Gaimushō y la relación con Washington sigue como eje de su relación con el exterior. Asia tiene un papel creciente, fundamentalmente político y comercial, en donde Japón busca una hegemonía económica que no carece de connotaciones políticas, pero no se ha establecido

ningún acuerdo que suponga supeditar o coordinar obligatoriamente las decisiones de Tokio con las de organizaciones multilaterales.

3.1. JAPÓN ANTE LA UNIDAD EUROPEA

Al contrario que con Estados Unidos, las relaciones de Japón con los países europeos no han sufrido un vuelco tan completo tras la II Guerra Mundial, pero la suspicacia nunca ha desaparecido completamente. Desde los primeros años de la posguerra, los japoneses han sido conscientes de las ventajas de la ocupación americana frente al resto de sus antiguos enemigos: el Reino Unido, de haber tenido un papel más importante tras la derrota, habría cortado las alas del futuro desarrollo económico. Washington ha adquirido incluso un papel crucial para los japoneses como puerta hacia el mundo exterior, siquiera indirecta, y no ha dejado espacio para que otro país haya podido siquiera ensombrecer estas relaciones bilaterales.

La rivalidad económica ha tenido un fuerte impacto en las relaciones japonesas con los países europeos. En 1955, por ejemplo, el Reino Unido, Francia, Bélgica y Holanda obstaculizaron la entrada de Japón en el GATT, a causa del temor a que los bienes nipones invadieran sus mercados, hasta que le fue retirado, en su segundo intento de entrada, el status de “nación más favorecida”. Sólo a partir de la década de 1960 los países europeos cambiaron de actitud y empezaron a extender ese status de nación más favorecida que antes habían negado. Así, en junio de 1969, como parte de los esfuerzos por establecer una política comercial conjunta, la Comunidad Económica Europea y Japón firmaron su primer acuerdo, estableciendo cuotas de importación de algodón.

Ante el proceso de unificación europea, por su lado, las suspicacias Japón han sido parecidas a las que muchas naciones europeas mostraron ante su auge económico. Por ello, ha preferido tratar con ellas de forma individual antes que hacerlo como grupo, tal como ha ocurrido con las medidas para reducir el desequilibrio comercial. Durante los primeros pasos de la unidad europea, en las décadas de 1960 y 1970, las compras a Japón aumentaron vertiginosamente y la tasa de cobertura de las exportaciones europeas llegó a descender a un 40%. Para solventarlo, Japón publicitó una serie de medidas para reducir el flujo de productos comerciales centradas en las restricciones voluntarias (VERs, Voluntary Export Restraints) pero su estrategia de negociación, sobre todo, se ha centrado en tratar estos problemas de forma bilateral. “Familiaridad, tradición, factor emocional y consideraciones organizacionales” (El-Agraa, 1988, cit. En Conte-Helm, 1996:29) han sido aducidas para explicar este comportamiento, pero la razón básica de esta estrategia parte de la percepción nipona de competitividad económica frente a

los distintos países europeos. Tokio entendía que resultaba perjudicada cuando los europeos reforzaban sus intereses nacionales a través de la creciente cooperación política.

Fue en la década de 1970 cuando la forma de actuación comenzó a cambiar, al ponerse en marcha esa Cooperación Política Europea. Se centró en asuntos prioritarios como la CSCE (Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa) o en la cuestión palestina y con respecto a Asia apenas se creó el llamado *Asia Working Group*, cuya labor estuvo enfocada además en las antiguas colonias, los países de ASEAN y del subcontinente Indio. Su impacto comenzó siendo nimio; Japón apenas figuraba en esta agenda política. No obstante, entró a través de las disputas comerciales, que pasaron a ser consideradas dentro del campo de acción del Tratado de Roma en buena parte porque, una vez acabado el período en que los estados miembros podían negociar acuerdos individuales (1 de enero de 1970), Bruselas buscó asegurarse su papel negociador ante los japoneses. De esta forma, aún limitada por el escaso rango de temas sometidos a su jurisdicción, la Comisión Europea negoció con Tokio acuerdos de carácter económico y se aseguró, de paso, su papel intermediario, tanto ante la burocracia japonesa como ante las embajadas de los países miembros. Esta progresiva implantación como representante de los países comunitarios empeoró las relaciones de la representación comunitaria con las embajadas en Tokio, pero permitió afianzar su papel, tal como ha expresado Simon Nuttall: “La CE tuvo la única política que pudo en Japón” (1996: 106).

Los intentos de corregir el desequilibrio comercial llevaron a nuevas tensiones. La forma europea de informar de las prácticas comerciales presuntamente injustas de las empresas niponas fue conocida por la opinión pública a partir de 1976, con la llegada a Europa de una misión de la Federación de Organizaciones Económicas, Keidanren, a causa del impacto que tuvieron sobre su director, Dokō Toshio, las informaciones sobre esas prácticas, en lo que la prensa nipona acuñó como “Doko shock”. Para conseguir reducir ese desequilibrio, las negociaciones se enfocaron en cinco sectores (acero, barcos, electrónica de consumo, postes y coches) pero nunca consiguieron objetivos palpables, en parte por esa estrategia nipona de favorecer las divisiones en el frente europeo. El ministerio de comercio internacional nipón y su propia industria formaban un frente unido, pero los países europeos no pudieron evitar sus disputas internas, porque cada gobierno buscó que esas restricciones voluntarias se centraran en sus propias importaciones.

A partir de la segunda crisis del petróleo, el nuevo auge de las exportaciones niponas agravó las tensiones políticas hasta el punto de que el problema salió del ámbito puramente comercial. El gobierno francés buscó ralentizar las exportaciones niponas obligando a que todos los aparatos de video importados desde Japón pasaran obligatoriamente por la remota frontera

de Poitiers; un informe de la Comisión de la CE de 1979 se refirió a los japoneses como “workalcoholics”, asegurando que vivían en madrigueras y la propia Comunidad se embarcó en el esfuerzo de desafiar la validez del sistema económico japonés ante los organismos multinacionales. Basándose en el artículo XXIII del GATT, Europa presentó una demanda de nulificación e *impairment* [perjuicio] para castigar las presuntas prácticas de *dumping*. Reflejaba un problema que Tokio debía resolver, especialmente teniendo en cuenta su creciente politización y que Estados Unidos también sufrió de pleno ese desequilibrio comercial, pero la vía europea de confrontación resultó poco exitosa, no sólo porque Estados Unidos no apoyó la demanda de *impairment* sino también porque exacerbó de forma innecesaria el sentimiento de victimismo entre las empresas japonesas.

A partir de 1985, la tensión decreció definitivamente. El gobierno de Tokio mostró su interés por resolver la tensión con Europa, una vez se dio cuenta que sus propios intereses serían beneficiados al solucionarse las tensiones. Según recomendó en abril de 1986 el Informe Maekawa, entonces presidente del Banco de Tokio, el crecimiento económico sólo podría ser sostenido si aumentaba el consumo interno y si la exportación de capitales (FDI, Foreign Direct Investment) aumentaba proporcionalmente en los beneficios exteriores. Así, fueron tomadas medidas estructurales para aliviar el desequilibrio de la exportación japonesa, tales como una subida vertiginosa del valor del Yen. Este deseo de reconducir el auge económico tuvo dos consecuencias principales en Europa: la aceptación de las propuestas de impulsar las relaciones de la CE como tal y la decisión de invertir directamente e instalar empresas en suelo europeo, con el objetivo de establecer redes para facilitar este comercio desde el interior. Mitsui, Mitsubishi, Marubeni, Itoh o Sumitomo, por tanto, pasaron a instalarse en los distintos países del Viejo Continente, arrastrando a muchas otras, que pasaron de 123 en 1980 a 516 en 1990, llegando su proporción total al 23% en 1993, desde el 10% en 1985.

Ante la implantación de la Unión Europea, en definitiva, las relaciones Bruselas-Tokio habían cambiado de planteamiento. Las advertencias por esas inversiones masivas, considerándolas como un caballo de Troya, han sido numerosas, pero Japón ha recibido parabienes generalizados por este nuevo ambiente. Además, ha podido comprobar que antaño temida “Fortaleza Europa” no ha perjudicado tanto sus intereses industriales sino, antes bien, las exportaciones agrícolas de países como Estados Unidos. Pero la mejora fue relativa. A finales de la década de 1980, la relación Japón-Europa seguía siendo pobre en su conjunto, estaba centrada casi exclusivamente en el comercio, dominada por un círculo restringido de especialistas –ya fuera en el comercio o en la industria, en el gobierno o en las empresas- y carecían de un marco institucionalizado para solventar confrontaciones por medio de la negociación:

“La relación no tenía suficiente sustancia como para hacer un impacto en el comportamiento de los dos”, concluye Nuttall (1996: 107).

La consecuencia principal para España de esta segunda fase de la expansión económica japonesa fue la masiva implantación de empresas en la década de los años ochenta. Cataluña pasó a ser una de las principales regiones europeas donde se han instalado estas industrias y la plasmación más evidente de este renovado interés fue la creación del Consulado General de Japón en Barcelona en el año 1987. En el plano cultural, el interés nipón se plasmó en la fuerte inversión en su pabellón de la Expo92 de Sevilla. En cuanto a la imagen, los conflictos con la UE, como las declaraciones en 1991 de la primera ministra francesa Edith Cresson advirtiendo de la amenaza japonesa sobre Occidente por su “comportamiento como hormigas,” han podido dañar a España, pero más por cercanía geográfica que cultural. España está más asociada con los países latinoamericanos que con Europa (Noya 2004: 148-48, 185-86) y, ciertamente, una encuesta realizada por el gobierno japonés con los ciudadanos de los principales países europeos indicaba que los españoles eran los que daban el crédito más elevado a Japón (Tanaka, 2002: 296).

4. RELACIONES ASIA-EUROPA

El final de la Guerra Fría, la explosión de la burbuja en Japón y el comienzo de la Unión Europea han vuelto a modificar decisivamente el marco general en el que se desenvuelven las relaciones hispano-japonesas. Ha sido a través principalmente del progresivo reforzamiento de la política exterior europea y de la necesaria búsqueda por estrechar sus vínculos, tanto con Japón como con Asia en general. Las relaciones de Japón con Europa son consideradas como la parte débil del triángulo de relaciones entre los principales círculos de poder, pero también puede considerarse que la relación Asia -Europa es más débil que la de Estados Unidos con Asia o con Europa, a pesar de los vínculos históricos, forjados durante la colonización. La UE siente que está perdiendo el tren del desarrollo asiático y de los beneficios políticos y económicos que ello conlleva hasta el punto de expresar abiertamente el temor que su papel en la región termine siendo irrelevante. Bruselas, en consecuencia, ha decidido actuar para evitar su marginalización, tanto en la relación directa con Japón como con la de Asia.

4.1. EL RENOVADO IMPULSO HACIA JAPÓN

Aun antes del inicio de la política exterior común europea, la necesidad de fortalecer las relaciones con Japón ha sido patente en Bruselas. El Reino

Unido fue el adalid de la idea de centrarse en los puntos de unión, tales como ciencia y tecnología, medio ambiente o política de ayuda al desarrollo y sus ideas han sido seguidas incluso por países como Francia. Era necesario conseguir un mayor acceso al mercado japonés pero, sobre todo, la idea de que la cooperación traería más beneficios que la confrontación caló progresivamente: las palabras fuertes contra Japón, en todo caso, debería quedar a cargo de los miembros de la Comisión. Las encuestas de opinión pública, además, muestran que las relaciones tienen una valoración generalmente positiva. En 1997, un 55.9% de nipones consideraba buenas las relaciones, frente a un 22,7% que las considera pobres (21,4% NS/NC), constituyendo la segunda valoración más alta después de las relaciones con los Estados Unidos, que reciben una valoración de buenas por parte de un 71.8% de los japoneses.

En el plano político, la consecuencia de esta nueva perspectiva, sumada al final de la Guerra Fría, ha sido la puesta en marcha de reuniones a nivel de Jefe de Gobierno, a semejanza de las mantenidas entre Europa y Estados Unidos. En 1991, la visita a Tokio de Jacques Delors como presidente de la Comunidad Europea (a los cinco años de su nombramiento) con el objetivo de fortalecer y ampliar las relaciones CE-Japón devino en una declaración de amistad política que fue proclamada también en la reunión del G-7 del mes de julio de ese mismo año. Y dio comienzo a las Cumbres EU-Japón, que han aumentado las declaraciones de carácter institucional con el objetivo de “construir una plataforma elevada” desde la cual observar los conflictos comerciales mutuos desde una perspectiva más amplia (Overview, 1994: 1-2, cit. En Comte-Helm, 1996: 45). Su marcha ha sido desigual y en alguna ocasión (en especial, elecciones) se han cancelado a última hora reuniones, tanto de ministros como de miembros de la Comisión Europea o de Jefes de Gobierno. Sin embargo, han generado una dinámica que ha producido resultados. En 1995, el documento base “Europa y Japón: los próximos pasos” (1995) proporcionó nuevas ideas para el impulso de las relaciones en áreas de cooperación novedosas, tales como investigación y desarrollo, y cooperación en el medio ambiente o, por otro lado, la participación de Japón en el Grupo de Berlín para discutir sobre la eliminación de las drogas. Desde el otoño de 1998, además, la Comisión comenzó la discusión sobre una nueva estrategia hacia Japón, azuzada por las crisis económicas, pero también con la idea de dar un mayor contenido político a las relaciones.

El Plan de Acción para la Cooperación EU-Japón que declaró a partir de 2001 la “Década de la Cooperación Japón-Europa” ha sido el resultado de estos esfuerzos por impulsar las relaciones. Las formas de mejorar la relación están sintetizadas en cuatro aspectos principales: relaciones políticas, económicos, la sociedad internacional y las relaciones culturales. Así, los resultados han empezado a plasmarse. EU y Japón han actuado conjuntamente

como *chair* en la Conferencia de Donantes de Tokio para conseguir una paz duradera en Sri Lanka y en 2004, por ejemplo, hicieron una declaración conjunta sobre el desarme y la no-proliferación, seguida después por la Convención sobre Armas Biológicas de 2006, además de firmas varios acuerdos bilaterales, como el Japón-EURATOM. Europa también coopera con Japón en un tema importante de la agenda global, como es el protocolo de Kyoto, mientras que los europeos se han dotado de instrumentos militares colectivos capaces de realizar operaciones de paz o de gestión de crisis tanto en Europa como en África o Asia.

En el plano económico, las suspicacias de los años de la posguerra ya están olvidadas, y es donde la cooperación está ofreciendo resultados más espectaculares. En la década de los noventa se pusieron en marcha dos medidas para marginar la perspectiva de la rivalidad, los Mecanismos de Evaluación del Mercado (TAM, *Trade Assesment Mechanism*) y la nueva política de cooperación industrial. La primera permite comparar la marcha sobre la base de estadísticas objetivas y comprobar casos de situaciones anómalas en ambos casos. Aunque no está siendo muy válido por las presiones industriales sobre la política comunitaria, la oportunidad de reuniones continuas que permite el TAM se ha constituido en una plataforma importante. La segunda, la nueva política de cooperación industrial, está puesta en marcha con la idea de seguir las tendencias apuntadas por la sociedad japonesa, sin buscar unas estructuras semejantes con las occidentales. Su objetivo último ha sido impulsar la cooperación de empresas europeas con las japonesas y se ha apoyado en el ejemplo de los suministros de componentes, tanto en el sector electrónico como en el del motor. A partir del comienzo del nuevo siglo, además, la Década de Cooperación está produciendo multitud de iniciativas, como la *EU-Japan Business Dialogue Round Table* (BDRT), en 2006, el *EU-Japan Centre for Industrial Cooperation*, establecido desde 1987 (<http://www.eujapan.com/europe/centre.html>), el *EU-Japan High Level Meeting on Financial Issues*, *EU-Japan Regulatory Reform Dialogue* o un nuevo instrumento para la desregulación, el Acuerdo de Reconocimiento Mutuo (*Mutual Recognition Agreement*, MRA) para establecer un marco de conformidad de procedimientos en la evaluación y certificados para la exportación. Además, los programas para la mejora de la relación han podido ser disfrutados por ciudadanos y empresas, como el programa de promoción de exportaciones EXPROM desde 1979, que desde 1994 ha desarrollado la campaña *Gateway to Japan* dedicada a pequeñas y medianas empresas. Tampoco han faltado los esfuerzos por buscar soluciones a los problemas mutuos desde una óptica amplia, como ha sido el de las percepciones, objeto de un simposio en 1999: “*Europe and Japan: Self-images and mutual perceptions*”.

Las actuaciones son múltiples, en definitiva, pero aparecen como insuficientes.. Los europeos y los japoneses comparten además ideas, como la

preocupación por la excesiva tendencia de Estados Unidos a actuar de forma unilateral. (Soeya, 1998: 173). No obstante, faltan proyectos que consigan ofrecer una idea de conjunto como está ocurriendo en el caso de China, donde ha habido más política comunitaria (Barbé 1999: 129) en buena parte porque la cuestión de los derechos humanos une a todos los países europeos. Las dos últimas declaraciones conjuntas de las cumbres Japón y la UE (Luxemburgo, 2/V/2005; Tokio, 24/IV/2006) muestran una retahíla de temas imposible de ser tratados en un solo día, en especial teniendo en cuenta el desacuerdo nipón ante la posibilidad de levantar el embargo europeo de armas a China o la competencia mutua por ubicar el reactor de fusión nuclear experimental (Iter). Las ideas más destacadas en estos comunicados, tales como la de “creación de una asociación eficaz para hacer frente a importantes asuntos internacionales” o la de “trabajar conjuntamente para reforzar el sistema multilateral” apuntan, de hecho, que los objetivos de ambas partes están más centrados en la sociedad internacional que en la mejora de las relaciones mutuas. La autopercepción como “miembros responsables de la comunidad internacional” predomina sobre la de países que han de reforzar sus vínculos bilaterales. (http://www.es.emb-japan.go.jp/politica_050512.htm). Se sigue manteniendo un clima de indiferencia hacia los objetivos más decisivos, quizás porque se considera que estorba a la relación preferente con Estados Unidos.

4.2. EUROPA PRIORIZA ASIA

El impulso que ha recibido Asia en la política exterior europea desde la década de 1990 ha sido mucho mayor y, de hecho, ha terminado envolviendo y afectando a las relaciones hispano-japonesas. En diciembre de 1994, el Consejo Europeo de Essen aprobó por vez primera un documento clasificando la relación con Asia como prioritaria y estableciendo los principios en los que se debía basar: partenariado, diálogo político y mejora de la imagen. La UE busca con ello elevar su perfil, aumentar el entendimiento mutuo por medio de lazos entre instituciones civiles y reforzar la presencia económica en Asia, previendo etapas sucesivas que comenzarían con el establecimiento de lazos personales entre representantes de alto nivel, siguiendo con la realización de esfuerzos esenciales para el partenariado, con el objetivo último de enraizar las relaciones mutuas por medio de la sociedad civil.

Cuatro factores pueden ser considerados los principales para explicar la puesta en marcha de la política asiática. En primer lugar, la obvia necesidad de responder al Foro APEC (*Asia-Pacific Economic Cooperation*), inaugurado en 1989. En segundo lugar, la coincidencia de las crisis de fines de la década de los ochenta en Europa y en Estados Unidos con un auge económico espectacular de los países asiáticos, con crecimientos del Producto Nacional Bruto cercanos

al 10% en países como China, Malasia o Tailandia. Ello incidió en magnificar Asia dentro de las megatendencias previstas para el siglo XXI, tal como señala la documentación de la UE, que apuntaban a un sistema multilateral de comercio, la reestructuración de las relaciones políticas internacionales y la emergencia de un marco global cultural. En tercer lugar, el propio desarrollo institucional de la Unión, que avanza lentamente en la coordinación de la política exterior de los distintos países y que explica parte también de la tardanza, puesto que puede ser ralentizado por problemas acuciantes en las fronteras de la Unión que requieren una atención inmediata, como ha ocurrido con las transiciones de los países de la Europa del Este o la amenaza estratégica de algunos países del Norte de África. Por último, las dinámicas internacionales generadas tras el final de la Guerra Fría, que exigen respuestas más amplias o comprensivas para solventar conflictos, incapaces de ser llevadas a cabo por países en solitario, puesto que abarcan también cambios estructurales y unos procesos de desarrollo que disminuyan las raíces de los problemas. Timor Oriental es un ejemplo de este tipo de intervenciones que no pueden estar limitadas a un país como Portugal, puesto que junto con las tropas australianas, han sido necesarias presiones políticas fuertes para que Indonesia aceptara el resultado del referéndum para la independencia, y una ayuda para la reconstrucción económica. Lisboa nunca habría podido llevarlo a cabo sus objetivos en exclusiva, a pesar de la escasa población del nuevo país independiente.

Este proceso ASEM comenzó oficialmente en 1996 en Bangkok, con la primera reunión de Jefes de Estado y de Gobierno (1-2 de marzo de 1996), como parte de una política que se ha centrado, antes bien, en escalones más secundarios. La llamada Diplomacia *track two* es una estrategia esencial, con multitud de reuniones entre asiáticos y europeos de muy diversos sectores (empresarios, universidades, jóvenes líderes, etc.) y sin necesidad de que tengan responsabilidades. Los beneficios también han pasado a ser palpables para los ciudadanos, en especial a través de los cinco programas horizontales con que se ha dotado la Unión Europea: *Asia Link* (instituciones de educación superior), *Asia Urbs* (gestiones urbanísticas), *Asia Invest* (compañías privadas), *Asia Pro Eco* (medio ambiente) y *Asia Information and Communication Technology* (tecnología de la información), además del *Erasmus Mundus* para intercambio de docentes y estudiantes, todavía en sus fases iniciales.

A lo largo de una década, las diferencias nunca han dejado de estar presentes. En los comienzos, los rechazos asiáticos a crear nuevas instituciones fueron vencidos por la puesta en marcha de ASEF (*Asia-Europe Foundation*) con sede en Singapur y con fondos de los diferentes países para promover todo tipo de intercambio. Europa también ha mantenido, al contrario de la mayoría de los países asiáticos y de la práctica de APEC, que los tres pilares de ASEM (político, económico y cultural) han de ser impulsados en paralelo. (Reiterer,

2002: 81) Y si Myanmar ha sido un punto continuo de discusión, los problemas de otro de los países que accedieron a ASEAN a última hora, Camboya, tampoco han favorecido los contactos. Estados Unidos consideraba a ASEM en sus primeros pasos como “políticamente tambaleante, desunido y paralizado” (*The Daily Yomiuri*, 29/II/1996: 11), pero quizás estaban utilizando en excesos sus viejos tópicos sobre la Unión Europea de los tiempos de Henry A. Kissinger y su fanfarroneo sobre la inexistencia de un teléfono único. La UE ha tenido la característica de promover procesos regionales (Barbé, 2006; 222) y ASEM puede ser considerada como uno de sus consecuencias más beneficiosas, porque impulsa su propio proceso de compenetración. Un experimentado diplomático europeo como Michael Reiterer asegura que ha habido diálogo franco y abierto, pero bajo una regla básica: “cuanto menos se escriba sobre el dialogo y más se dialogue de hecho, los resultados serán mejores” (2002: 84). ASEM puede entenderse como una culminación de las relaciones mutuas dentro de un proceso de globalización donde también cuentan los intereses particulares, a pesar de que las relaciones sean entre bloques.

Aun siendo pronto para una valoración completa, las estadísticas de intercambio económico indica que los resultados de la estrategia europea son cambiantes según el territorio. En la década 1995-2004, el comercio Europa-Corea ha aumentado con cifras de dos dígitos anuales y el de China en torno al 300% en total, pero con el Sudeste de Asia ha permanecido estancado en este período, e incluso el porcentaje total de las exportaciones destinado a Europa ha declinado en un 1,2%.

4.3. ACERCAMIENTO COMO MIEMBROS DE BLOQUES

España y Japón, desde mediados de la década de los noventa, se han relacionado de una forma novedosa, en cuanto miembros de bloques que buscan afianzarse funcionando como tales.

Madrid no fue un decidido impulsor del proceso ASEM ni lo vio como una oportunidad especial para mejorar sus relaciones con Japón. Durante la presidencia de la CE en el segundo semestre de 1995, aunque reiteró su deseo de promover el diálogo político bilateral, sus diplomáticos en Tokio no promovieron ninguna reunión de este tipo entre sus colegas en Europa. (Wilson, 2000: 71) Después, cuando pudo haber sido la sede de la IV Cumbre de ASEM en 2002, no hizo esfuerzos porque se celebrara durante su semestre. Por otro lado, teniendo en cuenta que las empresas exportadoras españolas son preferentemente de tamaño medio, el marco político y negociador ofrecido por la Unión Europea puede ser especialmente beneficioso, así como sus programas.

Tokio, por su parte, teniendo en cuenta que el proceso ASEM no se adapta completamente a sus ambiciones, tampoco ha utilizado plenamente la vía europea para impulsar la relación con España. La UE establece diferencias en la cooperación, porque mientras los países del Sudeste de Asia son tratados como un bloque y de forma preferente, el área económica china es tratada aparte con Corea. Japón, así, recibe un tratamiento separado, además de ser percibido como un competidor de Europa dentro de Asia. El empuje europeo, por tanto, le interesa a Tokio en algunos aspectos: favorece la búsqueda de optimización de costes de los grandes grupos empresariales japoneses (Buatas, 2001: 138), el comercio mutuo en la década 1995-2004 ha crecido en dos dígitos anuales y la expansión del Euro, por su parte, beneficia al Yen en Asia Oriental. Pero Tokio no recibe una prioridad acorde con sus ambiciones, puesto que los lazos estratégicos establecidos con Japón son parecidos a los que se han puesto en marcha con India y China, como “los tres centros de poder en Asia” (Molina Lladó 2005: 102).

Este marco europeo, en definitiva, ha favorecido y ha dado nuevo sentido a las relaciones hispano-japonesas, pero no ha sido especialmente efectivo para la relación comercial. Lo demuestra el mantenimiento del déficit comercial crónico de España, con una tasa de cobertura en torno al 20% y una inversión mínima, que apenas alcanzó los 78 millones de euros en 2004.

5. CONCLUSIÓN

Las relaciones hispano-japonesas han sufrido en las últimas décadas una convulsión. Su intensidad ha sido menor que en algunas etapas pasadas, pero permiten comprender la evolución de la políticas exteriores de ambos países y analizar las razones de la anomalía de unas relaciones muy por debajo de su potencialidad. Por ello, conviene reexaminar las características ya apuntadas sobre las relaciones históricas para comprender hasta qué punto estos cambios recientes, especialmente a la luz de la Unión Europea y de la CPE, suponen una mejora definitiva para las relaciones mutuas.

1. Continúa la brusquedad en los cambios. Compartir las decisiones con un bloque de países, los períodos prolongados de paz y la prosperidad económica permiten pensar que no se llegará a nuevos intentos de declarar guerra. Pero muchas carencias persisten, tal como muestran los vaivenes de cifras en visitantes y de gasto en promoción cultural. Por un lado, el descenso y el posterior auge tan súbito del turismo japonés al comenzar el siglo XXI: 172.000 turistas en el año 2000 que pasaron a 120.000 en 2003, y que han aumentado en un 40% en el primer semestre de 2006, con 103.042, según cifras ofrecidas por el

- ayuntamiento de Madrid. Estos cambios no se pueden explicar en exclusiva ni con las noticias sobre inseguridad ciudadana (se sabían desde tiempo atrás y el gobierno japonés ya había señalado a España en varias ocasiones como un país peligroso para viajar) ni con el posterior *Plan Japón* del Ayuntamiento de Madrid, cuyo cálculo de una posibilidad de un 0,0005% de que un japonés sea víctima de un delito en Madrid (“El turismo japonés crece un 40% en el primer semestre de 2006”, Gloria Torrijos, *El País*; “El retorno de los nipones,” Carmelo Encinas, *El País*, 8/VII/2006) difícilmente puede ser compartido por los turistas de los que son objeto sus datos. Por otro lado, el aumento tan repentino del gasto dedicado a actividades culturales coincidiendo con la Exposición Universal de Aichi en 2005 puede ser un reflejo del esfuerzo por solventar carencias de forma repentina. El uso indiscriminado de talonario durante este año tiene escasas posibilidades de provocar un efecto duradero, teniendo en cuenta que España carece aún de las infraestructuras necesarias para conseguirlo. Tras ello, en 2006, el V Centenario de nacimiento de Francisco de Xavier ha recibido muy escasa atención (la principal actividad ha sido un encuentro de líderes religiosos en Navarra, financiada por ASEF), un hecho extraño teniendo en cuenta el conocimiento universal de este santo en Japón y los esfuerzos de Portugal por asociarlo con este país.
2. Ligereza en el proceso de toma de decisiones. Ya no se reconoce abiertamente el desinterés por Japón, pero queda patente en el desequilibrio entre las valoraciones centradas en los intereses generales de la política exterior española frente a los particularizados de las relaciones hispano-japonesas. En 2005, la cancelación del presidente Rodríguez Zapatero de la promesa de asistencia al Día Español en la Exposición de Aichi no parece que haya sido excesivamente sopesada, especialmente teniendo en cuenta que se mantuvo la visita a China, y la nueva cancelación del viaje en enero de 2007, a raíz de la ruptura de la tregua de la organización terrorista ETA, no ha ayudado a disipar suspicacias. Algunos nombramientos diplomáticos (acusaciones graves en la prensa, enfermedad) indican que permanece, de alguna manera, la práctica de considerar “Extremo Oriente” como destino de compromiso. y especialistas en las decisiones relativas a Japón, puesto que las opiniones de los primeros, centrados en los intereses de Madrid. También, por otro lado, la destitución del director del pabellón español en la Exposición de Aichi un año antes de que tuviera lugar, decidiendo además limitar fuertemente la capacidad de decisión del nuevo responsable, apunta a que los intereses generales son siempre los vencedores cuando están en disputa con los particulares de las

relaciones hispano-japonesas. La promoción de la fiesta de la lidia o del flamenco también han sufrido de semejantes consideraciones. Los aficionados taurinos japoneses hace años que han quedado sin la posibilidad de que la oficina de Turismo pueda ofrecerles siquiera películas sobre corridas de toros, a pesar de seguir siendo una de las visitas preferidas durante los viajes a España, o que una empresa nipona organizara una corrida en Japón en la década de 1990, y las instancias oficiales españolas también han debido limitar el apoyo al flamenco japonés.

3. Excesiva dependencia de la maleabilidad de las imágenes. La pervivencia de los estereotipos, especialmente desde el lado español, permanece como uno de los grandes obstáculos para el entendimiento mutuo. Aunque Japón ya no es el gigante amenazador de fines de la década de los ochenta, los nipones siguen teniendo entre la población de edad adulta española una imagen superficial que repercute en la valoración política del país. En 1994, el problema de las imágenes llevó a que un conflicto laboral en la fábrica de Suzuki en Linares (Cuesta, 1997) repercutiera en las relaciones hispano-japonesas, al contrario que otro contemporáneo en Volkswagen. Un reciente informe apunta a esta dificultad de romper los viejos esquemas cognitivos al señalar la “relativamente escasa familiaridad de la población con el idioma inglés” entre los “factores estructurales” (junto a su “declive demográfico” [sic]) que limitan la influencia nipona en el exterior (Bustelo 2006: 44). En el plano de la cooperación, sigue la idea del país rebotante de dinero a pesar de la década de crisis estructural y del auge económico español, incluso en el ámbito académico. Un buen número de universidades han solicitado financiación total de proyectos sin preocuparse después de cumplir con las contrapartidas; Mario Esteban califica el Centro Cultural Hispano-Japonés de la Universidad de Salamanca como “arquetipo de proyecto fallido” (2005)

Las dificultades subyacentes de las relaciones hispano-japonesas, en definitiva, han sido escasamente beneficiadas por el nuevo contexto europeo. Europa se ha limitado a suavizar las aristas más sobresalientes y a envolver con la dinámica comunitaria unas relaciones que siguen siendo, básicamente, de carácter bilateral. Los programas sectoriales para empresas o para favorecer los intercambios culturales todavía no han tenido un impacto importante, mientras que los diálogos de carácter político son susceptibles de una mejora adicional. La continuidad del déficit comercial de España (con una tasa de cobertura en torno al 20%) y el mantenimiento de las inversiones en cantidades mínimas

(apenas alcanzó los 78 millones de Euros en 2004) indican que queda aún mucho camino por recorrer.

El ámbito europeo, no obstante, ha tenido también unos resultados difícilmente mesurables que es conveniente recordar, en parte porque los resultados de los programas comunitarios están pensados a largo plazo, pero sobre todo porque han sido un modelo para el reciente empuje de España hacia Asia. Y se ha complementado, además, con otros actores subestatales, en especial desde Cataluña, la región que más ha sabido utilizar ese ámbito europeo como trampolín para sus relaciones con Asia, puesto que el *president* Pujol aprovechó su presidencia del Comité de Regiones para realzar su presencia en Japón, cosa que no ha hecho presidente de gobierno español alguno durante la presidencia comunitaria rotativa, a pesar de que lo conveniente que sería para la imagen de España. A pesar de las diferencias ideológicas, los dos primeros presidentes de la *Generalitat* democrática han compartido interés por Japón, con visitas en 1985, 1990, 1999 y 2004, en una prueba de continuidad de una política demandada por la sociedad. Cataluña acoge el 70% de las empresas con actividad en España y su volumen de comercio es privilegiado frente al del resto del país, con una importación superior al 50% (61% en 2004) de toda la española y una exportación rondando el 25% (30% en 2004). El apoyo de la *Generalitat de Catalunya* y el *Ajuntament* de Barcelona (junto con el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, MAEC) y la receptividad tan amplia de la sociedad catalana a las actividades de Casa Asia hacen pensar que, quizás, no habría tenido el mismo éxito de haberse puesto en marcha desde la capital de España.

A partir del comienzo de milenio, ciertamente, el giro español hacia Asia está siendo llamativo. En parte por el propio progreso económico, pero también por el efecto de emulación de la estrategia europea, ya que la administración ha puesto en marcha el Plan Marco Asia Pacífico 2000-2002 (con un Plan de seguimiento hasta 2004), que ha operado un cambio crucial en la relación con Asia y con Japón. A pesar de la descoordinación y de sólo vislumbrar inicialmente objetivos de forma cuantitativa, el Plan Marco ha desencadenado una dinámica que hace cada vez más consciente al país de que el futuro de Asia y Japón no sólo es económico o tecnológico, pero también político. Después, el nuevo Plan de Acción 2005-2008, ha supuesto un salto cualitativo, por el apoyo desde la presidencia del gobierno y por la dotación de presupuesto, sino también porque, por primera vez, se han recopilado datos y ha habido un largo proceso de discusión, una coordinación y, en consecuencia, unos objetivos definidos. El empuje hacia Asia, además, se ha expandido a un buen número de organismos. La creciente presencia de especialistas en el proceso de toma de decisiones, además, está siendo cada vez más palpable.

Japón esta sintiendo también los beneficios de este empuje. El Ministerio de Industria, Comercio y Desarrollo ha puesto en marcha también el

Plan Integral de Desarrollo de Mercado para Japón mientras que la relación comercial e inversora está comenzando a percibir el efecto arrastre de la apertura de centros de cadenas de moda (Zara, Loewe o Mango, siguiendo la inversión de Lladró de años atrás) y de las inversiones en China de los grandes bancos y empresas. En el capítulo de inversiones, por ejemplo, el ICEX (Instituto de Comercio Exterior) ha destinado a Japón un 25% del presupuesto promocional para Asia y la continuidad y el uso efectivo de las inversiones culturales estará más asegurado una vez que el Instituto Cervantes sea inaugurado en 2007, junto con una nueva sección dedicada a prensa en la embajada (Plan de Acción, 2005: 30, 32-33). Y si India y China han recibido primero la visita del presidente Rodríguez Zapatero, la posibilidad de su visita oficial a Tokio, a pesar de las dos cancelaciones, le convertirá en el primero que visita los tres grandes países de la región en una legislatura. Un hecho especialmente significativo si se compara con los escasos viajes realizados a América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbé, Esther (1995) “La cooperación política europea: la revalorización de la política exterior española”, en *Las relaciones exteriores de al España democrática*. Richard Gillespie, Fernando Rodrigo y Jonathan Story (eds.) Madrid, Alianza, pp. 151-169.
- ___ (1999) *La política europea de España*, Barcelona, Ariel.
- ___ (2002) “Regionalismo y desarrollo en Europa: identidad y límites del modelo europeo”, en *Regionalismo y desarrollo en Asia. Procesos, modelos y tendencias*. Max Spoor y Seán Golden, eds. Barcelona, Cidob, pp. 215-233.
- Buatas, Enrique (2000-01) “Diálogo entre la Unión Europea y Asia”, en *Economía Exterior*, Núm. 15: 137-148.
- Bustelo, Pablo (coord.) (2006) *La política exterior de España hacia Asia-Pacífico: prioridades y retos*. Informes Elcano N° 6. Madrid, Real Instituto Elcano. Julio 2006. www.realinstitutoelcano.org
- Conte-Helm, Marie (1996) *The Japanese and Europe. Economic and Cultural Encounters*, London, Athlone.
- Cuesta Ávila, Rafael (1997) *Japón en Jaén: intersección de identidades en un centro de producción fabril*. Tesis Doctoral dirigida por Ricardo Sanmartín Arce y Isidoro Moreno Navarro. Departamento de Antropología Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- El-Agraa, Ali M. (1988) *Japan's Trade Frictions? Realities and Misconceptions*. New York, St. Martin's Press.

- Esteban, Mario (2006) Reforzar las relaciones con Japón. Memorando OPEX N°4/2006. www.falternativas.org
- García, Caterina (1995) “Comunidades autónomas y relaciones internacionales”, *Las relaciones exteriores de al España democrática*. Richard Gillespie, Fernando Rodrigo y Jonathan Story (eds.) Madrid, Alianza, pp. 170-188.
- Wilson, Julie (2000) *Japan and the European Union. A partnership for the Twenty-First Century?*. London, MacMillan Press.
- Hayashiya Eikichi (1998) “Las relaciones históricas entre España y Japón.” En *El Japón Contemporáneo*. Rodao, F. y Antonio López Santos (eds.) Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 11-20.
- Liyang Ye (2006) *Estudio sobre la presencia empresarial española en Asia*. Edición 2006. Barcelona, Casa Asia-Everis.
- Malalud, Carlos (coord.) (2005) *La política española hacia América Latina: Primar lo bilateral para ganar en lo global. Una propuesta ante los bicentenarios de la independencia*. Informes Elcano, N 3. Madrid, Real Instituto Elcano. Mayo 2005.
- Molina Lladó, Ramón (2005) “Las relaciones entre Europa y Asia”, en *Anuario Asia-Pacífico 2004*, Barcelona, Casa Asia-Cidob- Real Instituto Elcano, pp. 101-109.
- Noya, Javier (2004) *La imagen de España en Japón*. Madrid, Instituto Cervantes, Instituto Español de Comercio Exterior, Sociedad Estatal para Exposiciones Internacionales y Real Instituto Elcano.
- Nuttall, Simon (1996) “Japan and the European Union: Reluctant Partners”, *Survival* 38,2 (Summer 1996): 104-120.
- Overview of EC-Japan Relations, EC Commission Report, 24/X/1994.
- Plan de Acción (1995) *Plan de Acción 2005-2008. España hacia Asia y el Pacífico*. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación.
- Reiterer, Michael (2002) *Asia-Europe. Do they meet? Reflections in the Asia Europe Meeting (ASEM)*. Singapore, Asia-Europe Foundation.
- Rodao, Florentino (1987) “Bangkok dentro de la organización consular española en Extremo Oriente”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XXII (1986): 227-256. www.florentinorodao.com
- ___ (1991) “España ante Japón en el Siglo XIX. Entre el temor estratégico y la amistad.” *スペイン史研究* [Estudios de Historia de España], Vol. 7. pp. 1-19.
- ___ (2002) *Franco y el imperio japonés. Imágenes y propaganda en tiempos de guerra*. Barcelona, Plaza & Janés.
- ___ (2003) “La colonización filipina y las relaciones con Asia, en *La Política Exterior de España (1800-2003)*.” en *Historia, condicionantes y escenarios*. Juan Carlos Pereira Castañares (ed.) Barcelona, Ariel, pp. 341-356.
- Silva, Alberto (1995) “Sobre las relaciones contemporáneas España-Japón: balances y perspectivas”, en *Revista Española del Pacífico*, vol. 5: 243-271

Soeya Yoshihide (1998) “Europe and Northeast Asia”, en *Europa and the Asia Pacific*. Hanns Maull, Gerald Segal and Jusuf Wanandi, ed. Routledge, London, pp. 171-174.

Tanaka Katsuyoki (2002) “La imagen de España en Japón y los estudios japoneses en España,” en *El nuevo orden internacional en Asia-Pacífico*. Pablo Bustelo y Fernando Delage (coords.) Madrid, Pirámide, pp. 291-296.

CAPÍTULO 23. FUENTES SOBRE EURASIA CENTRAL ANTIGUA Y MEDIEVAL

Agustí Alemany

Universidad Autónoma de Barcelona

La presente comunicación está integrada por [1] una breve introducción al tema en cuestión, que incluye un apéndice bibliográfico, y [2] una presentación de la actividad investigadora del autor, relacionada con el mismo.

En un sentido amplio, entendemos por Eurasia Central la región situada en el centro de la masa terrestre eurasiática; y, más concretamente, las estepas que se extienden desde Hungría hasta Mongolia a través de Ucrania, el sudoeste de la Federación Rusa, las repúblicas exsoviéticas –en su mayor parte turcófonas– del Asia Central y el Xinjiang Uygur o Turquestán chino. Estas regiones limitan al norte con la misma Federación Rusa, y al sur, con las repúblicas exsoviéticas del Cáucaso, así como con Irán, Afganistán, Pakistán, el Tíbet y China.

En realidad, el término Eurasia Central comprende todas aquellas regiones de la masa eurasiática que no desarrollaron una civilización sedentaria propia, hecho que desde antiguo ha llevado a una marcada oposición (a menudo subjetiva y sesgada) entre pueblos «civilizados» (o sedentarios) y «bárbaros» (o nómadas); los primeros, capaces de alterar y dominar su entorno físico, y los segundos, sólo de servirse de él, aunque a veces de forma admirable, para sobrevivir. En esencia, la historia de Eurasia Central es la historia de los pueblos nómadas esteparios y de su conflicto, unas veces latente y otras abierto, con los estados sedentarios de su entorno, que se decantaría finalmente a favor de estos últimos gracias a su superioridad tecnológica y mayor capacidad de asimilación.

La historia de Eurasia Central anterior a la época de la expansión mongol puede dividirse en dos grandes períodos:

[1] un período antiguo, que se inicia en el oeste en el s. VIII aC con las migraciones de cimerios y escitas, terminando un milenio después con la llegada de los hunos hacia el 370 dC. En el este, no disponemos de noticias fidedignas hasta más tarde, durante los s. IV-III aC, con la entrada en escena de los xiongnu, motivo del inicio de la construcción de la Gran Muralla de China; allí este período se extiende hasta la fundación del imperio de los ruanruan a finales del s. IV dC. Mientras que el oeste de las estepas eurasiáticas parece haber sido culturalmente indoeuropeo y en su mayor parte iranófono (escitas o sakas, sármatas y alanos), el este alojó probablemente a los ancestros de los posteriores pueblos altaicos (turcos, mongoles y tunguses). Sin embargo, también es probable que la extensión

de las lenguas urálicas y paleoasiáticas en estas regiones fuera mucho mayor que hoy en día.

[2] un período medieval, que puede situarse entre los s. V y XIII, y se caracteriza tanto por la progresiva desaparición de los pueblos indoeuropeos de estas regiones como por la expansión de los nómadas altaicos y la aparición de una serie de imperios creados de forma sucesiva por estos últimos: en el oeste, hunos, ávaros, búlgaros, jazaros, pechenegos y cumanos; en el este, ruanruan, tujue (paleoturcos), uigures, karakhánidas, selyúcidas, khitan (dinastía Liao) y jürchen (dinastía Jin). Su límite cronológico es la aparición del poderoso imperio mongol, que por primera vez une el este y el oeste desde Europa hasta el Extremo Oriente, creando estados como la China Yuan, el khanato de Chaghatay, la Horda de Oro o el Irán ilkhánida, y constituye un período histórico en sí mismo que marca el tránsito hacia la época moderna, caracterizada por la expansión rusa y china.

El estudio de la Eurasia Central antigua y medieval plantea múltiples problemas y dificultades. Las fuentes indígenas son pocas y tardías (las más antiguas, las inscripciones paleoturcas del Orkhon, se remontan sólo al s. VIII dC), ya que la cultura de los nómadas eurasiáticos fue casi siempre ágrafa, y la mayor parte de su historia debe reconstruirse a partir de testimonios en diversas lenguas aportados por las civilizaciones sedentarias de su entorno, a menudo condicionadas por fuertes prejuicios contra los «bárbaros»; así, pues, el auxilio de la filología se revela indispensable para el historiador. Según Denis Sinor, desde el punto de vista geográfico, pueden distinguirse tres zonas principales en función del origen de las fuentes:

- [1] el oeste (fuentes europeas e islámicas);
- [2] el centro (fuentes islámicas y chinas);
- [3] el este (fuentes chinas).

Las fuentes europeas comprenden los textos griegos y latinos de época clásica, los textos bizantinos y latinos medievales, y las fuentes siríacas, armenias y georgianas, todas ellas de tradición cristiana oriental. Las fuentes islámicas están integradas esencialmente por textos en árabe y persa. Las fuentes chinas más importantes pueden encontrarse en los anales y documentos de las dinastías Han, Tang y Yuan, coincidiendo con las épocas de mayor expansión en Asia Central. A estos tres bloques principales de fuentes externas hay que añadir, en realidad, toda una serie de testimonios de diversa época y procedencia que presentan gran interés, escritos en arameo, parto, pahlavi, bactriano, sogdiano, corasmio, sánscrito, prácrito, tibetano, etc, así como también los tardíos monumentos en lenguas autóctonas, como las inscripciones paleoturcas del Orkhon, los manuscritos en uigur, en tocario (A y B) y en saka (de Khotan y Tumshuq) hallados en el Turquestán chino, o la documentación en diversas lenguas turcas de

época medieval, como el turco karakhánida, el búlgaro del Volga, el turco de Khorezm, el kipchak, etc.

Puede encontrarse una bibliografía introductoria sobre el tema que nos ocupa en los apartados A y B del apéndice.

En mi caso concreto, no puedo decir que sea un especialista en Eurasia Central, pero lo cierto es que durante los últimos quince años mi trabajo ha girado muy a menudo alrededor de temas relacionados con esta zona geográfica. Dentro de mi actividad investigadora pueden distinguirse dos líneas de investigación principales, que han dado lugar a dos grupos de trabajos (que pueden verse en la bibliografía adjunta en el apartado C del apéndice): por una parte, [1] las fuentes clásicas y orientales sobre la historia, cultura y lengua de los alanos, y, por otra, [2] las fuentes griegas relativas a diversos aspectos históricos y etnográficos de los antiguos pueblos de Persia, el Cáucaso y Asia Central.

Al acabar mis estudios de Filología Clásica (1989), me fue concedida una Beca de Formación de Personal Investigador de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), bajo la dirección del Dr. José Fortes Fortes, para que realizara, dentro del área de Lingüística Indoeuropea, una recopilación de fuentes literarias sobre los alanos, un pueblo nómada estepario de origen iranio, cuyo rastro puede reseguirse en las fuentes griegas, latinas y orientales a lo largo de unos quince siglos. La necesidad de obtener asesoramiento y bibliografía especializados me llevaron a realizar diversas estancias de investigación en Alemania, en especial en el *Institut für Vergleichende Indogermanische Sprachwissenschaft und Indoiranistik* de la Universität des Saarlandes, en Saarbrücken, bajo la égida del Prof. Dr. Rüdiger Schmitt. La complejidad del tema, la voluntad de realizar un trabajo lo más completo y riguroso posible, y mis obligaciones docentes hicieron que el proceso de documentación y redacción de la tesis doctoral se prolongara durante cerca de ocho años. Finalmente, obtuve el título de Doctor en Filología Clásica por la UAB con el estudio titulado “Recull crític de fonts per a l'estudi de la història, cultura i llengua dels alans” (en catalán, 1997), con la calificación de “Cum Laude” y Premio Extraordinario de Doctorado. La editorial E.J. Brill (Leiden) accedió a publicar una traducción inglesa revisada y ampliada dentro de la serie dedicada a Asia Central de su acreditada colección *Handbuch der Orientalistik*, que apareció bajo el título de *Sources on the Alans: a Critical Compilation* (2000) y fue a su vez traducida al ruso posteriormente por la editorial Menedzher (Moscú) como *Аланы в древних и средневековых письменных источниках* (2003). Tras obtener una plaza de Profesor Titular de Filología Griega en la UAB a finales de 2002, dichos trabajos me hicieron merecedor de una Distinción de la Generalitat de Catalunya como Joven Investigador (2004), gracias a la

cual he podido iniciar una serie de actividades destinadas a promover el estudio de las fuentes sobre Asia Central en nuestro país:

– la dirección del Proyecto interdisciplinar de I+D *Fuentes Clásicas y Orientales sobre la Eurasia Central Preislámica*, integrado por especialistas de la UAB, recientemente solicitado y pendiente de resolución, cuyo objetivo prioritario es la preparación de una monografía colectiva sobre dicho tema.

– una estancia de investigación en el *Institut für Turkologie und Zentralasienkunde* de la Universidad de Göttingen (RFA), con el fin de completar mi formación e iniciar un nuevo estudio sobre las relaciones entre nómadas esteparios iranófonos y turcófonos en la segunda mitad del primer milenio (octubre 2006–enero 2007).

– la dirección de la tesis doctoral de Zarina Alborty sobre épica oseta (trabajo de investigación: *Edición, traducción y estudio preliminar de tres ciclos básicos de la versión digor de la epopeya narta*, presentado en la UAB el 14.09.2006).

– la realización de una serie de breves estancias en la Federación Rusa (Moscú, San Petersburgo, Vladikavkaz), que me ha permitido establecer contacto con diversos especialistas rusos y osetas, en su mayor parte arqueólogos e historiadores. Fruto de dichos contactos es la organización del congreso *Scythians, Sarmatians, Alans: Iranian-Speaking Nomads of the Eurasian Steppes* (UAB, 7-11 Mayo 2007), en colaboración con la Dra. Irina Aržanceva, del Instituto de Etnología y Antropología de la Academia Rusa de las Ciencias (Moscú).

A. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

GROUSSET, R. (1939): *L'empire des steppes. Attila. Gengis-khan. Tamerlan*, Paris (reimp. 1965; trad. española *El imperio de las estepas*, Madrid 1991).

JETTMAR, K. et al. (1966): *Geschichte Mittelasiens* (Handbuch der Orientalistik V.5), Leiden-Köln.

КЛЯШТОРНЫЙ, С.Г.–СУЛТАНОВ, Т.И. (2004²): *Государства и народы евразийских степей*, Санкт-Петербург.

SINOR, D. (1963): *Introduction à l'étude de l'Eurasie Centrale*, Wiesbaden.

SINOR, D. (ed.) (1987): *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge.

History of Civilizations of Central Asia, publicada por la UNESCO a partir de 1992; para la antigüedad y el medievo, véanse vol. II: *The Development of Sedentary and Nomadic Civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*, Paris 1994; vol. III: *The Crossroads of Civilizations: A.D. 250 to 750*, Paris 1996; y vol. IV (1-2): *The Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century* (I-II), Paris 1998-2000.

B. BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA

AALTO, P.–PEKKANEN, T. (1975-80): *Latin Sources on North-Eastern Eurasia*. I-II. Wiesbaden.

АРАМОНОВ, М.И. (2002²): *История хазар*, Санкт-Петербург.

BARTHOLD, W. (1968³): *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London.

BECKWITH, CH. L. (1987): *The Tibetan Empire in Central Asia: a History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*, Princeton, New Jersey.

BERTHELOT, A. (1930): *L'Asie ancienne centrale et sud-orientale d'après Ptolémée*, Paris.

BRETSCHNEIDER, E. (1937): *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century*, I-II, London.

COEDES, G. (1910): *Textes des auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient depuis le IV^e siècle av. J.-C. jusqu'au XIV^e siècle*, Paris (reimp. Chicago 1979).

DEGUIGNES, J. (1756-58): *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, I-V, Paris.

GÖCKENJAN, H.–ZIMONYI, I. (2001): *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter. Die Ğayhanī-Tradition*, Wiesbaden.

GOLDEN, P.B. (1980): *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapest.

GOLDEN, P.B. (1992): *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden.

HARMATTA, J. (1979): *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest.

HARMATTA, J. (1984): *From Hecataeus to al-Huwarizmi: Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest.

HARMATTA, J. (1990): *From Alexander the Great to Kül Tegin: Studies in Bactrian, Pahlavi, Sanskrit, Arabic, Aramaic, Armenian, Chinese, Türk, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest.

HENNIG, R. (1938-50): *Terrae Incognitae. Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorkolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegende Originalberichte*, I-IV, Leiden.

HIRTH, F. (1885): *China and the Roman Orient*. Shanghai-Hong Kong (reimp. Chicago 1975).

HULSEWÉ, A.F.P.–BAN, G.–LOEWE, M. (1979): *China in Central Asia: The Early Stage, 125 B.C.-A.D. 23. An Annotated Translation of Chapters 61 and 96 of The History of the Former Han Dynasty*, Leiden.

- HUMBACH, H.-ZIEGLER, S. (1998): *Ptolemy. Geography, Book 6: Middle East, Central and North Asia, China*, Wiesbaden 1998.
- LESLIE, D.D.-GARDINER, K.H.J. (1996): *The Roman Empire in Chinese Sources*. Roma.
- LINDEGGER, P. (1979-93): *Griechische und römische Quellen zum Peripheren Tibet*, I-III (Opuscula Tibetana, fascículos 10, 14, 22), Rikon, Zürich.
- MINORSKY, V. (1937): *Hudūd al-'Ālam "The Regions of the World". A Persian Geography*, Oxford.
- MORAVCSIK, GY. (1958³): *Byzantinoturcica I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*, Berlín (reimp. Leiden 1983).
- ROEMER, H.R. (ed.) (2000): *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period* (Philologiae et Historiae Turcicae Fundamenta I), Berlin.
- SCHMIDT, M.G. (1999): *Die Nebenüberlieferung des 6. Buchs der Geographie des Ptolemaios. Griechische, lateinische, syrische, armenische und arabische Texte*, Wiesbaden.
- TEGGART, F.J. (1969): *Rome and China. A Study of Correlations in Historical Events*. Berkeley, California.
- YULE, H.-CORDIER, H. (1913-16²): *Cathay and the Way Thither: being a Collection of Medieval Notices of China*. I-IV. London (reimp. Taipei 1972).
- Popoli delle steppe: unni, avari, ungari* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 35), i-ii, Spoleto 1988.

C. TRABAJOS DE A. ALEMANY

1. FUENTES CLÁSICAS Y ORIENTALES SOBRE LA HISTORIA, CULTURA Y LENGUA DE LOS ALANOS

- 1.1. [a] *Recull crític de fonts per a l'estudi de la història, cultura i llengua dels alans*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1997 (tesis doctoral, edició en microficha, en catalán);
- [b] *Sources on the Alans. A Critical Compilation* (Handbook of Oriental Studies, Section VIII: Central Asia, Vol. 5), E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2000 (traducción inglesa revisada y ampliada de [a]);
- [c] *Алань в древних и средневековых письменных источниках*, Менеджер, Москва 2003 (traducción rusa de [b]).
- 1.2. “Alans contra catalans a Bizanci: l’origen dels alans de Girgon”, *Faventia* 12/13, 1990-1991, p. 269-278.
- 1.3. “Addac, Alanenkönig in Hispania”, *Beiträge zur Namenforschung* 28/2, 1993, p. 156-162.

- 1.4. “La lengua de los alanos: problemática general», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1994, vol. I, p. 29-36.
- 1.5. “Wer waren die Alanen?”, en B. Forssman–R. Plath (ed.), *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, Wiesbaden 2000, p. 15-24.
- 1.6. “Historical Contacts between Alanic and Turkic Peoples in the West Eurasian Steppes”, en Y. Halaçoğlu (ed.), *The Turks*, Ankara 2002, vol. 1, p. 548-552 = “Batı Avrasya Steplerinde Türk ve Alan Halkları Arasındaki Tarihi Bağlantılar”, *Türkler*, Ankara 2002, vol. 2, p. 530-535.
- 1.7. “Alanenforschung und Orientalistik: der alanische Titel *Bağātar”, en S. Wild–H. Schild (ed.), *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages. Norm und Abweichung*, Würzburg 2001, p. 137-145 = “The Alanic Title *Bağātar”, *Nartamonga* 1, 2002, p. 77-86.
- 1.8. “Where are the Monuments of the “Alanic” language?”, en Ph. Huyse (ed.), *Iran. Questions et connaissances I. La période ancienne* (Studia Iranica 25), Paris 2002, p. 13-28.
- 1.9. “Sixth Century Alania: between Byzantium, Sasanian Iran and the Turkic World”, en M. Comparesi–P. Raffetta–G. Scarcia (ed.), *Ērān ud Anerān. Studies Presented to Boris Il’ič Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*, Venezia 2006, p. 43-50.
- 1.10. *Этюды по истории Алан, Владикавказ* 2005 (traducción rusa de 1.6 y 1.9, editada como libro).
- 1.11. “Sources on Alano-Khazar Relations”, en V.P. Nikonorov (ed.), *Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов. Археология, история, этнология, культура*, Санкт-Петербург 2005, p. 308-310.
- 1.12. “Onomastica Elamo-Scythica”, *Studies Presented to Joaquín Sanmartín. Aula Orientalis-Supplementa* 22, 2006, p. 29-34.
- 1.13. “La problemática de las fuentes sobre la presencia alana en las Galias”, en J. López Quiroga–A.M. Martínez Tejera–J. Morín de Pablos, *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia ‘germánica’ (ss. V–VII). Balance y Perspectivas*, British Archaeological Reports S1534, p. 307-315.
- 1.14. “Some Notes on Language Contacts between Old Ossetic (Alanic) and Old Turkic”, en *Festschrift für Prof. Dr. Gert Klingenschmitt* (en prensa).

2. FUENTES RELATIVAS A DIVERSOS ASPECTOS HISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS DE LOS ANTIGUOS PUEBLOS DE PERSIA, EL CÁUCASO Y ASIA CENTRAL

- 2.1. “Decanus, Centenarius, Millenarius”, en I.J. Adiego–J. Siles–J. Velaza (ed.), *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab Amicis Hispanicis Oblata*, Barcelona 1993, p. 23-36.
- 2.2. “Les aventures d’un cònsol espanyol a Pèrsia», en M. Puig Rodríguez-Escalona (ed.), *Tradició Clàssica*, Andorra 1996, p. 125-130.

- 2.3. “Una ambaixada persa a Atenes: Aristoph. *Ach.* 61-125”, en M.C. Bosch–M.A. Fornés (ed.), *Homenatge a Miquel Dolç*, Palma de Mallorca 1997, p. 155-159.
- 2.4. “L’expedició dels khàzars: un paral·lel caucàsic d’Heròdot?”, *Faventia* 20/2, 1998, p. 45-59.
- 2.5. “Notes a «L’expedició dels khàzars»”, *Faventia* 21/1, 1999, p. 151-153.
- 2.6. “*Graeco-Caucasica Veteriora*: els argonautes i la Còlquida”, en I.X. Adiego (ed.), *Actes del XIII Simposi de la Secció Catalana d’Estudis Clàssics*, Tortosa 1999, p. 89-92.
- 2.7. “Els «Cants Arimaspeus» d’Arístes de Proconnès i la caiguda dels Zhou occidentals”, *Faventia* 21/2, 1999, p. 45-55.
- 2.8. “*Caturanga*: armes de guerra en el món indi, persa i helenístic», en J.L. Montero–J. Vidal–F. Masó (ed.) *De la estepa al Mediterráneo. Actas del Ier Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo*, Barcelona 2001, p. 363-370.
- 2.9. “Maes Titianos i la Torre de Pedra: una font grega sobre els orígens de la ruta de la seda”, *Faventia* 24/2, 2002, p. 105-120.
- 2.10. “Mercenarios griegos al servicio de los aqueménidas: testimonios literarios y epigráficos”, *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, I, Madrid 2005, p. 421-430.

CAPÍTULO 24. LOS FRAILES DE KOXINGA*

Anna Busquets

Universitat Oberta de Catalunya y Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

En la segunda mitad del siglo XVII, Koxinga estableció su poder en las costas del sur y este de la China, en especial en Amoy. Después de su conquista de la isla de Formosa, hasta entonces bajo el dominio holandés, quiso expandir su poderío incorporando las islas Filipinas. Un testimonio excepcional de esta historia fue Victorio Riccio, un misionero establecido en la misión dominica de Amoy, que recibió la suficiente consideración por parte de Koxinga para que éste le enviara como embajador a las islas con el fin de conseguir el vasallaje y sumisión de los españoles. A partir de ese momento, la historia del “pirata” chino y la de este dominico quedaron estrechamente entrelazadas. La embajada enviada por Koxinga fue uno de los detonantes del levantamiento que en 1662 protagonizaron los sangleyes del *parián* de Manila. El testimonio de Victorio Riccio, inédito, en su historia *Hechos de la orden de Predicadores en el Imperio de China*, y el testimonio de Fernández de Navarrete que glosa el texto de Riccio en sus *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, aparecidos en 1676, constituyen dos fuentes importantes para la historia de Koxinga.

En mayo de 1662, el entonces gobernador español y capitán general de las islas Filipinas, Don Sabiniano Manrique de Lara⁴³⁹, recibía una embajada realmente peculiar e inesperada tanto para él como para el protagonista de la misma. Un fraile, ataviado con las ropas chinas de mandarín propias de un emisario real⁴⁴⁰, llegaba a Manila enviado por un *pirata-mercader* chino con título pero sin trono⁴⁴¹, Zheng Chenggong, conocido por los europeos como

* Agradezco las sugerencias y los comentarios que el Dr. Eugenio Menegon, profesor de la Universidad de Boston, y la Dra. Dolors Folch, profesora de la Universitat Pompeu Fabra, han hecho de los diferentes borradores previos a la versión final.

⁴³⁹ Don Sabiniano Manrique de Lara, Caballero de la Orden de Calatrava, fue gobernador de las islas desde 1653 hasta 1663.

⁴⁴⁰ *Así se hizo, y dio la embajada con las acostumbradas ceremonias, yendo el Padre en habito de mandarín, y haciendole las acostumbradas salvas el campo de Manila, puesto en orden sobre la puente del rio celebrandose con embarcaciones las vistas por hallarse el gobernador en unas casas á la otra banda del rio*, en RICCIO, V. (1667): *Hechos de la Orden de Predicadores*, Libro III, cap. XVI, nº 8, fol. 327r. El presente artículo se basa en una fuente de primera mano, inédita en su totalidad, de un manuscrito del propio dominico titulado *Hechos de la Orden de Predicadores*, conservado en el Convento de los Dominicos de Ávila, Sección China, Tomo 2. Todas las citas que se incluyen a lo largo del trabajo han sido extraídas del citado manuscrito. Agradezco la ayuda del P. Donato González, del convento de los dominicos de Ávila, durante mi estancia de investigación en el archivo.

⁴⁴¹ En esos momentos, la situación política de China es realmente complicada. La dinastía Ming, en plena decadencia y moribunda, pierde a pasos agigantados su control sobre las diferentes provincias chinas que, una tras otra, quedan bajo el poder de los bárbaros invasores, los

Koxinga. En las Filipinas sabían de las últimas fechorías que Zheng había perpetrado en los mares del sur y en la isla Hermosa⁴⁴², donde tan sólo unos meses antes de ese mismo año había conseguido expulsar a los holandeses de su Fort Zeelandia⁴⁴³ y se había apoderado de la isla tras no pocas escaramuzas tanto por tierra como por mar. La llegada de esta embajada, pues, causó gran confusión e inquietud. Zheng Chenggong había sorprendido a todos. En lugar de mandar su poderosa y numerosa armada contra los españoles, prefirió enviar a Manila una misión diplomática protagonizada por un dominico italiano, fray Victorio Riccio⁴⁴⁴, en la que solicitaba que los españoles le rindieran parias y tributos⁴⁴⁵. A pesar de que las autoridades españolas en la isla intentaron manejar la situación afirmando que la embajada únicamente perseguía objetivos comerciales⁴⁴⁶, muy pronto los chinos que habían llegado a las Filipinas

manchúes. Zheng Chenggong, como se analizará más adelante en esta comunicación, aglutinará gran poder y se erigirá como un defensor de la causa loyalista Ming e irá replegándose hacia las provincias meridionales para luchar por la casi ya extinguida dinastía Ming.

⁴⁴² “Ilha Formosa” es el nombre con el que los portugueses bautizaron la isla de Taiwán, ya que esa fue la primera impresión que tuvieron al descubrir la isla. Los españoles, siguiendo su costumbre de hispanizar los nombres, la bautizaron como “Isla Hermosa”.

⁴⁴³ Construido por los holandeses en la costa sur occidental de la isla, cuando Zheng Chenggong conquistó el sitio lo rebautizó con el nombre de Anping.

⁴⁴⁴ Descendiente de la familia italiana noble de los Ricci, muy pronto fray Victorio Ricci quiso hispanizar su apellido añadiendo una “o” al final del nombre de su familia desvinculándose así, al mismo tiempo, del fundador del denominado sistema “riccista”, su pariente Mateo Ricci. Riccio (Santa María de Cintoia, 1621 – Manila, 1685) estuvo en la misión de Fujian en el período 1655 – 1666. Después pasó a las Filipinas donde permaneció hasta su muerte, en 1685. Para una biografía breve de este misionero, aunque completa, puede consultarse GONZÁLEZ, J.M. (O.P.) (1955): *Un misionero diplomático*. Madrid / Buenos Aires, Ediciones Studium, y MENEGON, E. [en línea] “Riccio [Ricci], Vittorio Giovanni Battista (1621-1685)” en *Biographies and entries on archives in the electronic database “The Ricci 21 st Century Roundtable on the History of Christianity in China”*, <http://ricci.rt.usfca.edu> [consulta, 29 de octubre de 2006]. Para un contexto de las misiones dominicas en China desde el siglo XII hasta el XVI, y un breve análisis de la figura de Riccio puede consultarse GILLET, P. (O.P) (1939): “Une grande figure de missionnaire en China: Le Père Vittorio Ricci. Dominicains des Philippines et apôtre du Fokien” en *Revue d’Histoire des Missions*, nº 1, Seizième Année, p. 1 – 17.

⁴⁴⁵ Sobre la decisión de enviar una embajada a Manila, el propio padre Riccio escribe lo siguiente: *Orgullosa, y soberbio el Cuesing, que por esta victoria pensó sujetar todo el Archipiélago de Sⁿ Lazaro, que contiene innumerables islas, y en el a la de Luzon, donde asisten los españoles, como a la mas poderosa y rica; y entendiendo que con la nueva de haber rendido a la inexpugnable fuerza de Tayvan habían de temblar los españoles y vilmente sugetarse a el, como lo habian hecho los holandeses, no quiso enviar armada, ni soldados, sino tan solamente una embajada pidiendoles con ella, que le rindiesen parias y tributos, q^e los recibiria debajo de su amparo, y que a no quererlo hacer habia de destruir a fuego, y a sangre todas aquellas Yslas, sin dejar una piedra que no redujese en ceniza. Accion barbara y loca y mas con nacion tan notable y belicosa como los españoles*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. XVI, nº 4, fol. 326v.

⁴⁴⁶ Escribe el dominico, *por no causar alboroto en la ciudad y vecinos de ella, se determino que en publico se hablase de cosas en comun quanto al comercio, y que en secreto se consultaria lo que se devia responder a un desafuero tan notable [...]. Donde recibido con mucha cortesia, y agasajo, esperaba toda Manila entender que negocios traia embajada tan rara, y como no oyesen mas que cosas comune, y generales, quedaron grandemente*

acompañando al padre Riccio pusieron al descubierto la verdadera finalidad de aquella misión⁴⁴⁷. La voz se corrió de inmediato y la población china de Manila fue atacada por los españoles. Acto seguido, y en medio de una situación de absoluto pánico y desconcierto, el 25 de mayo de 1662 tuvo lugar el alzamiento de los chinos del *parián*⁴⁴⁸ de Manila, en cuya pacificación también tuvo un papel relevante el citado misionero. Este y otros episodios de la vida de Zheng Chenggong fueron recogidos pocos años después, en 1667, por el protagonista de la embajada Victorio Riccio en su historia *Hechos de la Orden de Predicadores*⁴⁴⁹, obra que jamás llegó a ser publicada⁴⁵⁰ a pesar de que otro misionero también dominico, Domingo Fernández de Navarrete, recibió el encargo de editarla⁴⁵¹. Navarrete prefirió escribir su propio libro, titulado *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*⁴⁵², en el que sigue y glosa, aunque sin mencionarlo, el texto de Riccio.

perplejos, sospenchando que aquello era fingido, para ocultarles lo importante y grave, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. XVI, n° 8, fol. 327r.

⁴⁴⁷ Añade también el misionero: *Notables diligencias hizo el Padre Riccio juntamente con el gobernador de las Yslas para que el vulgo no entendiese el fin del tirano Cuesing en la embajada, pero finalmente se llegó a saber, publicandolo los mismos chinos que habian venido con el dicho Padre de Tayvan, con lo cual, fue tanto el sentimiento y enojo de aquella republica que a no irles el gobierno a las manos hubieran de despedazar a cuantos chinos se hallaban en aquellas tierras, y envirales al Cuesing por tributo las cabezas de ellos*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. XVII, n° 1, fols. 326r – 327v.

⁴⁴⁸ El *parian* era la alcaicería o barrio chino que estaba situado fuera de la ciudad de Manila. Riccio lo cita en su relato: *Con esto, la gente vulgar y baja (que siempre fue enemiga de la prudencia) afligía cada día más a los chinos de la alcayceria, que esta fuera de Manila, que llaman Parian*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. XVII, n° 1, fol. 329v.

⁴⁴⁹ El manuscrito inédito *Hechos de la orden de predicadores* está dividido en tres libros que contienen, respectivamente, treinta y dos, treinta y cuatro y treinta capítulos. De esta historia se conservan dos ejemplares en el Archivo de los Dominicos en Ávila. El primer ejemplar, que se conserva incompleto, data del siglo XVII y su estado de conservación está muy deteriorado por lo que su consulta resulta, en algunos capítulos, totalmente imposible. El segundo, en cambio, está completo y consta de 393 folios. Las citas que se incluyen en este artículo se han tomado de este segundo ejemplar y respetan la puntuación y ortografía del mismo.

⁴⁵⁰ Eugenio Borao ha publicado en versión moderna una selección de algunos fragmentos pertenecientes a algunos de los capítulos del tercer libro. Aquí es necesario hacer notar que la copia cotejada para esta comunicación en algunos fragmentos es distinta a la transcripción dada por Borao. Véase BORAO, J.E. (2001): *Spaniards in Taiwan* (2 vols). Taipei, SMC Publishing.

⁴⁵¹ *Tiene escrito un tomo el P. Fr. Victorio Riccio Florentin, compañero mio en China, persona de grandes prendas y de habilidad rara para todo, y en especial para la lengua Chinica, en la qual, siendo difficilissima, y sin duda mas que quantas ay en el mundo, entro y aprovecho con notabilissima priessa y facilidad; esperanse cada dia medios con que poder sacarle a la luz*, en FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, D. (1676): “Prólogo” en *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarquía de China*. Madrid, Imprenta Real por Juan García Infançon.

⁴⁵² Para la redacción de este artículo se ha trabajado con el ejemplar que está en la Real Academia de la Historia de Madrid. En España, otros ejemplares de esta obra se encuentran en León, Madrid, Oviedo, San Lorenzo del Escorial, Santiago de Compostela, Zaragoza y Valencia. En el extranjero, hay ejemplares en Florencia, Londres, Montepellier, Nueva York y París.

Mientras todo esto sucedía en las costas y mar del sureste de China, la situación política en el imperio chino no era menos agitada. En 1644, los manchúes ya habían irrumpido en el reino y desde entonces dos facciones, la de los Ming y la de los “bárbaros conquistadores”, se enfrentaban entre sí. Una, para no perder el reino; la otra, en cambio, para conseguirlo. Sin embargo, no todo era tan sencillo y, en medio de este caos, tanto los comandantes Ming como también los poderes locales de las grandes familias de terratenientes jugaron sus cartas. Durante algún tiempo pudieron llevar a cabo un doble juego, aunque finalmente se encontraron en la encrucijada de tener que elegir entre la deslealtad a la dinastía Ming –a cambio de poder político y económico– y la muerte a manos de los invasores. La corte Ming del sur de China era incapaz de frenar el rápido avance de los manchúes sobre el territorio chino. Una tras otra las provincias chinas iban quedando incorporadas a la dominación manchú, y únicamente algunas de las provincias meridionales – como Fujian, Guangdong y Guanxi– restaban bajo el control de los cada vez más escasos y debilitados supervivientes Ming. Fue precisamente en una de estas provincias, en concreto en Fujian, donde se forjó y surgió la fuerza y el poder de los Zheng, una familia importante de la zona que consiguió hacerse con el control político y económico de la región, primero gracias a Zheng Zhilong (鄭芝龍) y después a Zheng Chenggong (鄭成功) –conocido en las fuentes occidentales como Koxinga–, padre e hijo respectivamente.

Sobre la familia Zheng y las actividades que realizaban como *modus vivendi* existe mucha información tanto en las fuentes orientales como en las occidentales contemporáneas del siglo XVII. En las fuentes orientales, la figura de Koxinga es presentada desde muy distintas ópticas. Así, mientras que en los documentos manchúes la familia Zheng aparece descrita como una banda de piratas que actúan al margen de la ley, las fuentes chinas de la época, en cambio, claramente pro-Koxinga, enfatizan en especial su carácter patriótico en tanto que centran su interés en la oposición activa que tuvo contra el régimen manchú y en la expulsión de los *bárbaros extranjeros* holandeses de la isla de Taiwan⁴⁵³. En las fuentes occidentales de la segunda mitad del XVII, las noticias de Koxinga también son relevantes y, en este caso, el retrato de este personaje como pirata y mercader es común en todas ellas. En los documentos en castellano, en concreto, existe detallada información sobre esta familia, tanto del padre como del hijo, aunque su uso en la bibliografía moderna ha sido hasta el momento muy escaso. El grueso de la información que nos ha llegado sobre la familia Zheng se ha conservado, fundamentalmente, en tres grandes obras: una centrada en la figura del padre y otras dos en la figura del hijo. Sobre el

⁴⁵³ Croizier ofrece un estudio detallado de las fuentes primarias chinas sobre Koxinga. Sobre la documentación escrita en español, en cambio, apenas hace una breve referencia. Véase CROIZIER, R.C. (1977): *Koxinga and Chinese Nationalism. History, Myth and the Hero*. Cambridge, East Asian Research Center, Harvard University Press, p. 25 – 26.

padre existe la *Historia de la conquista de la China por el Tártaro* de Juan de Palafox y Mendoza, escrita en 1670⁴⁵⁴. Sobre el hijo, los textos *Hechos de la Orden de Predicadores* escrita en 1667 y todavía hoy inédita, y los *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* publicada en Madrid en 1676, de Victorio Riccio y Domingo Fernández de Navarrete, respectivamente.

En este artículo se analizará la información que estas dos últimas fuentes citadas aportan sobre Koxinga y se mostrará de qué manera uno de los grandes textos sobre China en la España del siglo XVII, los *Tratados* de Navarrete, se sirve del texto de Riccio, aunque sin citarlo, en todo lo relativo a la familia Zheng. La historia escrita por Riccio está dividida en tres grandes libros. El primero da noticias del reino de China y sobre la situación de la orden de los dominicos en aquel imperio. El segundo, a la vez que sigue el estado de las misiones en China expone la entrada de los manchúes en el imperio sónico y de qué manera se vieron afectados los misioneros y su labor evangélica. Finalmente, el tercer libro narra la experiencia personal de Riccio en China de manera que este último libro se convierte en una autobiografía del autor. Es en esta tercera parte donde se concentra toda la información relacionada con la familia Zheng. Riccio es un testimonio de primera mano de aquello que está narrando hasta el punto de que en algunos episodios se convierte en el protagonista de lo narrado. Navarrete a pesar de que como Riccio también estuvo en China –en los *Hechos* se menciona la llegada de Navarrete a China⁴⁵⁵–, no tuvo un conocimiento directo de Koxinga. No obstante, en los *Tratados* dedica algunas páginas a la familia Zheng, que aparece fundamentalmente en el sexto, “De los viages y navegaciones que el Autor deste Libro ha hecho”, aunque en el primer tratado, “Del origen, nombre, sitio, grandezas, riquezas y singularidades de la gran China”, también se incluyen algunas referencias al respecto. En sus noticias sobre los Zheng, Navarrete sigue el texto de Riccio. Como primer ejemplo, veamos la descripción de los orígenes de Zheng

⁴⁵⁴ Aunque no es el objeto de esta comunicación, es posible que Palafox y Mendoza, que nunca estuvo en China, hubiera tenido acceso a la información escrita por Riccio aunque como la obra de Palafox está centrada fundamentalmente en la figura del padre es obvio que tuvo que tener otras fuentes de las que extraer las noticias. Con todo, el relato sobre los orígenes de Zheng Zhilong de Palafox y Mendoza sigue, fundamentalmente, las noticias de Riccio aunque Palafox hace un relato mucho más literario y recreado en todo tipo de detalles. Véase PALAFOX, J. (1670): *Historia de la conquista de la China por el Tártaro*, pág. 68 – 71.

⁴⁵⁵ *Por este mismo año llegó á este Imperio otro religioso desta orden por camino raro e impensado. Fue este el Pe. Fr. Domingo Navarrete, colegial que fue de Valladolid, hombre muy docto y de aventajado talento: el cual después de haber llegado a Manila año de 1648, y haber leído en aquella Universidad artes y teología con comun aplauso, penso volverse a Europa: para lo cual se embarco en una nao que iba a Macasar, y habiendo naufragado determino ir a Macazar y habiendo naufragado determino ir a Macan, donde habiendo predicado con gran concurso atrajo asi los animos y voluntades de toda la ciudad, y finalmente dejando la empresa de pasar a Europa, puso la mano a otra mucho e mayor, que fue el entrar en este imperio, donde se aplico con muchas veras al estudio de sus letras y libros, saliendo en breve consumadísimo predicador y ministro,* en RICCIO, V. (1667): *Hechos*, Libro III, cap. XIII, n° 9, fol. 315.

Zhilong que los dos dominicos hacen respectivamente en sus obras. Riccio escribe:

Fue natural de un pequeño lugar de pescadores, llamado Chiochy, enfrente del puerto de Gauhay, y viendose miserable y pobre determino probar su fortuna saliendo de su patria y de su reino. Pasó primero á Macan donde recibió el bautismo y se llamo Nicolas y de alli a Manila, ejercitandose en ambos lugares en oficios viles y bajos. Despues fue a Japon, donde tenia un tio algo rico para arrimarse a su sombra de ingenio y habilidad para todo lo humano, le entrego el cuidado del comercio qe hacia, y le caso con una muger japona infiel en la cual tubo hijos, y el primero, y mas celebre, fue el Cuesing, del cual hablaremos despues.

Habiendo pues su tio concebido altamente de Yctuon y de su filidadad ya experimentada por años, entregole un champan cargado de ricos generos, y de plata, para venir a comerciar a este reino de China, pero Yctuon considerando la riqueza que estaba en su mano y arbitrio determinó levantarse con ella declarandose por pirata de la mar como lo hizo, y fue tal su dicha por este inicial camino que llego a ser el terror de todo el Ymperio habiendo poblado la mar de naos, y hechoso señor de toda ella. Con lo cual tubo por bien, el Emperador Zungching, aquel mismo que despues se ahorco, de comvidarle con el perdon general de sus delitos, y muertes, ofreciendole el generalto de la mar, para que el viviese quieto, y los vasallos de China gozasen de paz y sosiego. Acepto el convite y escogiendo el puerto de Sanhay por su habitacion donde levanto hermosos Palacios. Desde alli tenia comercio con todas las naciones y reinos de etse oriente con Japon, Congquing, Conchinchina y Champaa, Camboja, Siam, Pegu, Bengala, Macazar, y otras tierras, y luego con los españoles en Manila, y sus provincias: con el Portuges en Macan, y con el olandes en Ysla Hermosa, y en la Java, que llaman ellos nueva Batavia. Teniendo para estos comercios y otros mas familiares de este Ymperio mas de tres mil champanes en la mar, con lo cual llegaron sus riquezas a santo receso, que se tiene casi por cierto que pasaron las del mismo Emperador de China. [RICCIO, V. (1667): *Hechos*, Libro III, cap. I, nº 1 – 2, fol. 267v – 267r.]

Navarrete escribe:

Fue Nicolas natural de un Pueblo pequeño de Pescadores, que esta junto al Puerto llamado Ngan Hai. Viendose muy pobre, determino probar fortuna, passo a la ciudad de Macao, donde se bautizo, tomando el nombre de Nicolas. De alli navegò a Manila; en ambas partes exercio viles y baxos oficios. El coraçon y animo de su pecho, le llevaron a Japon, donde tenia un tio con bastante caudal. Conociendo el tio abilidad, y viveça en el sobrino, puso en sus manos el manejo de la mercancia, de que el vivia, y casole con una japona infiel, de quien

tuvo algunos hijos, y el primero fue el nombrado, de quien se tratara despues. De todo dava buena quenta Nicolas, con que su tio le fio un barco cargado de mucha plata, y ricos generos, para que fuesse a comerciar a la China. Visto estava en su mano aquella riqueza, sin escrupulo alguno, ni remordimiento de conciencia, se quedo con todo, y metio a Pirata del mar: crecio tanto en este iniquio exercicio, que llegò a ser terror de toda China, y el Emperador chino Zung Ching, se vio oligado a traerle a su servicio, haziendole general del mar, y perdonandole muchos y graves delitos, que avia cometido. Acepto el nuevo oficio, y fixando el pie en el puerto nombrado de Ngan Hay, assento el comercio con todos los reynos de aquel archipiélago: Tunquin, Cochinchina, Champa, Camboxa, Sian, Macasar, y con nosotros en Manila, en Macao con los Portugueses, y Olandeses de Iacarta, y Isla Hermosa para lo qual poseia mas de tres mil Champanes (assi llama el Español a las embarcaciones de China, Somas llamanlas de Japon, llegan a cargar tanto, como nuestros Pataches grandes), con todo esto llegó a crecer tanto en riqueza, que dizen excedia a la del mesmo Emperador. [NAVARRETE, D. (1676): *Tratados*, Tratado VI, cap. XXX, nº 2, p. 415].

En ambos casos, hay una coincidencia absoluta en cuanto a la información proporcionada (los orígenes humildes como pescador, su paso a Japón, su unión con una japonesa, el robo y fuga con un suculento barco cargado de riqueza que su tío le había dado para que comerciara con China), la secuencia de los temas en la narración también es similar y la información numérica relativa al número de embarcaciones de que disponía, tres mil, es idéntica. Las diferencias aparecen en la transcripción de los topónimos, y posiblemente se deban bien a errores del copista, o bien al uso de manuscritos distintos. En cualquier caso, Riccio es una fuente fundamental para Navarrete en todo lo relativo a la familia Zheng. Navarrete, que había recibido el encargo de editar el libro de su compañero, conocía el contenido del texto. Asimismo, a lo largo de sus tratados repite en más de una ocasión haber recibido correspondencia de su amigo Riccio⁴⁵⁶. No obstante, es curioso el hecho de que cuando hace referencia a los episodios protagonizados por su compañero ni tan siquiera lo nombra. En el texto son frecuentes las referencias del tipo: “oi a uno de mi orden que vivia entonces cerca de la metropoli”⁴⁵⁷ o “embìò un religioso nuestro con carta al gobernador”⁴⁵⁸. Ya sea directamente de los *Hechos*, ya sea de la correspondencia recibida, Navarrete toma del texto de Riccio las noticias sobre la familia Zheng, cuyo origen se sitúa en la costa sur de China.

⁴⁵⁶ En los *Tratados* en varias ocasiones podemos leer expresiones del tipo “que nos escrivìò a China el Padre Fray Victorio” (Tratado VI, cap. XXX, nº 10, p. 419) o “Escrivionos el Padre Fray Victorio Riccio, que” (Tratado VI, cap. XXX, nº 11, p. 419).

⁴⁵⁷ Tratado VI, cap. XXX, nº 3, p. 415.

⁴⁵⁸ Tratado VI, cap. XXX, nº 5, p. 416.

La estructura social y política de la zona del sureste de China – caracterizada por un fuerte dominio de los linajes y una organización administrativa en la que las disputas por el control de las parcelas de tierra también eran una constante–, obligó a los mandarines de la zona a cooperar estrechamente con los señores locales, que a su vez eran dirigentes de los mayores clanes, para conservar la paz y el orden en el lugar⁴⁵⁹. No fue distinto con las fuerzas Ming replegadas allí ante el avance manchú en el norte. Inicialmente, Zheng Zhilong fue el que recibió los favores de los príncipes Ming⁴⁶⁰; años más tarde, éstos recayeron sobre el joven Zheng Chenggong. El emperador Ming del sur, Longwu –cuya débil situación le llevó a someterse al poder facto que la familia Zheng tenía en Fujian–, concedió al hijo de Zheng Zhilong el apellido imperial “Zhu” (朱) –de ahí que fuera denominado como “Guoxingye”⁴⁶¹ (国性爺) que literalmente significa “Señor con apellido imperial”, y que en la mayoría de las lenguas europeas fue transliterado como Koxinga⁴⁶². Con el paso del tiempo recibió otros muchos honores tales como un sinfín de títulos⁴⁶³, entre los que hay un nombre honorífico –Chenggong (成功) que literalmente significa “éxito”–, o la espléndida embajada que en 1659 le envió el emperador Yongli. Este es, pues, el origen de la estrecha

⁴⁵⁹ Leonard Blussé ha realizado un análisis de los factores que facilitaron el éxito de Zheng Zhilong. Véase BLUSSÉ, L. (1990): “Minnan-Jen or Cosmopolitan? The rise of Cheng Chih-Lung alias Nicolas Iquan” en VERMEER, E. B. (ed.): *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden, Brill, p. 245 – 264.

⁴⁶⁰ Riccio señala que el emperador, para evitar problemas con Zheng Zhilong, le perdonó todas las fechorías e incluso le concedió honores sobre el mar. Véase RICCIO (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. I, n° 2, fol. 267r. En el relato, Zheng Zhilong aparece como Nicolas Yctuon. “Nicolás” es su nombre cristiano; Yctuon es una transcripción del nombre chino 一官, *yiguan*. Entre la gente de la provincia de Fujian era tradicional referirse al primero de los hijos de una pareja como “yiguan”, que generalmente se combinaba con el apellido. The ahí “Zheng Yiguan”, que literalmente significa “el hijo mayor de los Zheng”.

⁴⁶¹ En realidad, esta versión europea del nombre de Koxinga es el resultado de la unión de tres caracteres chinos 国性爺 que en el dialecto fujianés se pronunciaba “koksengya” o quizá en la transliteración japonesa “kokusenyā”.

⁴⁶² Donald Keene confecciona una lista con las distintas versiones del nombre de Koxinga que aparecen en las fuentes europeas y en las fuentes chinas aunque, como él mismo afirma, sin pretensión de ser exhaustivo. En cuanto a las fuentes europeas, su listado incluye las siguientes formas: “Cocksinja”, “Coxinga”, “Cogseng”, “Con-seng”, “Kuesim”, “Cogsin”, “Coseng”, “Kue-sing”, “Quoesing”, “Coxiny”, “Quesim”, “Cocxima”, el término latín “Quaesingus” y otras referencias más difíciles de explicar como “Maroto”, “Pompean” o “Pun Poin”. Véase KEENE, D. (1951): *Battles of Koxinga. Chikamatsu’s Puppet Play, Its Background and Importance*. Londres, Luna Humphries, p. 45. A la variedad de nombres que lista Keene, puede añadirse la transliteración del nombre que utiliza Victorio Riccio en su historia, “Cuesing”, y la versión utilizada por Fernández de Navarrete, “Kue Sing”.

⁴⁶³ Victorio Riccio recoge los diferentes títulos que recibió Koxinga. Véase RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. I, n° 5, fol. 269v.

vinculación personal de Koxinga con la causa Ming⁴⁶⁴ y la especial posición política que tuvo en relación a la corte Ming del sur.

De la misma manera que se había asegurado el poder social y político, la familia Zheng también fue capaz de obtener el control económico de la región. La zona de Fujian⁴⁶⁵ dependía del comercio de ultramar que, a pesar de las expresas y reiteradas prohibiciones del gobierno Ming, se desarrollaba fuera del control imperial. En el contexto marítimo se reproducían las mismas luchas por el poder que uno puede encontrar en tierra firme y por la importancia de los recursos económicos que ofrecía el mar, el acceso y control de las zonas de pesca era vital para conseguir la hegemonía en la región. Zheng Zhilong había establecido amplias conexiones con las actividades comerciales de los europeos que estaban allí (especialmente con portugueses, holandeses y españoles), así como con algunos países vecinos de China⁴⁶⁶, al mismo tiempo que también controlaba las actuaciones de los piratas que poblaban los mares del sur. Sin embargo, perdió su riqueza cuando, engañado por los manchúes, fue hecho prisionero. Entonces Zheng Chenggong *acogiose a la mar con un solo champan, que pudo haber, y mil ducados*⁴⁶⁷ y con ello consiguió reinstaurar, consolidar y acrecentar el poder económico, comercial y naval de su familia de manera que sus ejércitos llegaron a componerse *ya de ochenta, ya de noventa y de cien mil hombres. Los champanes o naos que [el Cuesing] tenia sujetas llegaron a numero de veinte mil entre*

⁴⁶⁴ Zheng Zhilong inicialmente también estuvo vinculado a la causa lealista, aunque ante el avance imparable de los manchúes negoció con ellos para prestarles su colaboración. Sin embargo, muy pronto entendió el engaño y *a los pocos días conocio, que mas iba preso, que para esperar del Rey mayores bonras; y disimulando por no poder huir, lleo a Pequing, donde entre esperanzas y buenas palabras, se hallo metido primero en honrada carcel, y depues (por levantarse en Hoquien su hijo el Cuesing) cargado de cadenas y grillos, hasta que muerto Xunchy, Rey Tartaro y Emperador de China (que habia jurado no matarle) á fuerza de polvora con todos los suyos fue volado al cielo para caer miserable en los infiernos*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. I, n° 1, fol. 268r. Antes de conocer dicha traición, Zheng Zhilong intentó convencer a su hijo para que se adheriese a los manchúes. No obstante, Zheng Chenggong se mantuvo fiel al loyalismo Ming.

⁴⁶⁵ Leonard Blussé señala que Fujian, debido a su posición geográfica periférica, orientada hacia el mar y por su clara separación del resto de provincias por las montañas que a modo circular trazan una línea divisoria, ha sido históricamente una provincia que ha creado muchos problemas al gobierno central. De hecho, la región situada al sur del río Min, denominada “región Minnan” (que en chino significa literalmente “al sur de Min”) con frecuencia ha sido descrita como *hua-wai* (“fuera de la civilización”), *pien-yü* (periferia”) o *nan-chich* (“difícil de gobernar”). La zona Minnan fue siempre de difícil control debido a su dependencia económica del comercio marítimo, que durante mucho tiempo se desarrolló fuera del control de la burocracia imperial. Para mayor detalla véase BLUSSÉ, L. (1990): *op. cit.*, p. 246.

⁴⁶⁶ Riccio escribe sobre Zheng Zhilong *tenia comercio con todas las naciones y reinos de este Oriente, con Japon, Tongquing, Cochinchina y Champoa, Camboja, Siam, Pegu, Bengala, Macazar, y otras tierras; y luego con los Españoles en Manila, y sus provincias; con el Portugues en Macan y con el Olandes en Ysla Hermosa y en la Java, que llaman ellos la nueva Batavaia*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, capítulo 1, n° 2, fol. 267r.

⁴⁶⁷ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 1, n° 5, fols. 268r – 269v.

*grandes y pequeñas, y abrazando con eso todo el comercio oriental, como su padre, fue un prodigio de fuerzas y riquezas*⁴⁶⁸, hasta convertirse en el hombre más temido de los mares. De nuevo en este punto, el texto de Navarrete sigue de una manera casi *ad litteram* el contenido del relato de Riccio. La similitud de las noticias dadas, y de nuevo la coincidencia en las cantidades, dejan lugar a pocas dudas:

Tuvo noticias el Kue Sing de la desgraciada burla, y engaño que hizo el Tartaro a su padre, y acogiose al mar en un solo champan, y con solos mil ducados. Siguió esa fortuna como su padre, y aun mas, pues subió a ser terror del tartaro, y de aquellos mares. Llegó a tener exercito de mas de cien mil hombres, y posseer veinte mil embarcaciones, entre grandes y pequeñas, con que recupero todo el comercio que su padre avia tenido. [NAVARRETE, D (1676): *Tratados*, Tratado VI, cap. XXX, n° 3, p. 416].

Riccio entendió a la perfección cuál era la situación: Koxinga controlaba todo el comercio oriental, era el señor del mar y el único que en todo este imperio contratava con Manila. Económicamente, las islas Filipinas, y en particular Manila, dependían por completo de este comercio ilegal chino. Los españoles compraban todo tipo de géneros y los chinos que comerciaban con ellos –bajo el control de Koxinga-, obtenían la plata procedente de Méjico que se recibía en las Filipinas. Sin embargo, la falsedad de unas noticias que algunos chinos dieron a Koxinga sobre los españoles, alteró por completo la situación. Éste, alarmado y enojado por los improperios que había oído por boca de sus hombres, *prohibió bajo de pena de muerte, que nadie osase pasar a las Filipinas, ni tener correspondencia con españoles por ser (como decia el) hombres soberbios, codiciosos, colericos, descortesos, despreciadores de toda nacion que no pagan lo que en nombre del Rey compran y que continuamente vejan con intolerables insultos, heridas y muertes a sus vasallos que van al comercio, o viven en aquellas Yslas*⁴⁶⁹. Los españoles necesitaban este comercio porque, y en ello de nuevo atina el misionero, *los generos nobles que produce este Imperio son los que enriquecen todo este Oriente*⁴⁷⁰. Entre los géneros nobles a los que alude el dominico se encontraban finísima seda, labrados damascos, relucientes rasos, ricas telas, lienzos, almizcle, rubíes y perlas con la hermosísima loza, simples medicinales, trigo y hierro entre otros. Tal era la valía de estos productos que todos los reinos circunvecinos procuraban tener comercio con la gran China y los españoles no querían ser menos. Con el fin de recuperar este comercio, en 1656 Manrique de Lara decidió enviar una embajada a Koxinga para solicitarle que permitiera de nuevo el comercio entre los españoles de las Filipinas y sus hombres. Don Andrés Cueto y Pedro de

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 5, n° 1, fol. 281r.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, fol. 281v.

Vera Villavicencio fueron los elegidos por el gobernador para presentarse ante Koxinga, aunque partieron con la orden expresa de contactar primero con el padre Riccio a fin de que pudiera ayudarles en tal empresa. Después de haber despachado con Riccio los temas de su misión, finalmente *vieronse con el Cuesing, que esta a la sazón fuera de Xiamen ocupado en la guerra, y vueltos fueron despachados con gusto para Manila remitiendo la perfecta conclusión de lo que pedían para cuando despachase embajador suyo a las Filipinas*⁴⁷¹. Efectivamente, al año siguiente, en 1657, Koxinga despachó hacia las islas a un primo suyo, llamado Sinsye, quien convino con el gobernador español reabrir el comercio después de haberse jurado mutuamente amistad. No obstante, muy poco duraron estas buenas intenciones ya que en 1662 era Koxinga quien tomaba la iniciativa y enviaba a Manrique de Lara otra embajada con unos términos amenazantes muy claros, ya vistos al inicio de este artículo.

Koxinga, pues, fue capaz de imponer su ley en el mar y puesto que las acciones de comercio exterior estaban prohibidas, sus actividades comerciales se mezclaron y confundieron con las prácticas que propiamente quedan dentro del mundo de la piratería. En el mar no había calma ni tranquilidad, sólo valía la fuerza y, por ello, cualquier barco que navegara por las aguas del sur de China debía ir provisto de armamento suficiente capaz de hacer frente a cualquier eventualidad que se presentara⁴⁷². Buena parte del sustento económico de Koxinga procedía de los botines que sus hombres obtenían de los barcos que asaltaban, de los rescates que recibían a cambio de los prisioneros⁴⁷³, de los innumerables pueblos que sus hombres saqueaban, de los altos tributos que en ellos cobraban y también de la *baoshui* o “tasa de protección”, que era una tradición entre los piratas-mercaderes de la costa sur de China y que pesaba sobre todos los barcos comerciantes –tanto chinos como extranjeros– que pretendían entrar en la costa de Fujian⁴⁷⁴. Ninguno podía moverse por esta

⁴⁷¹ *Ibid.*, fol. 283r. Las referencias de Navarrete a los temas comerciales son muy breves y se limita a señalar que *el Kue Sing se asegurava el trato de la seda y demas mercadurias de China*, en NAVARRETE, D. (1676): *op. cit.*, Libro I, cap. XI, n° 2, p. 26.

⁴⁷² Cuando Riccio parte desde Manila hacia China, en julio de 1655, lo hace junto con otros tres dominicos y un pequeño grupo de soldados chinos cristianos que escoltaban el junco. Además, las autoridades de Manila pagaron a personas para que estuvieran calladas, de manera que la noticia de la llegada de los europeos a la costa china no se difundiera. Tales medidas fueron juzgadas prudentes por la ausencia de una persecución generalizada en esos momentos contra la fe cristiana. WILLS, J.E. (1980): “The Hazardous Missions of a Dominican: Victorio Riccio, O.P., in Amoy, Taiwan, and Manila” en *Actes du IIe Colloque International de Sinologie. Les Rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumieres (Chantilly, 16-18 septembre 1977)*, Paris, Les Belles Lettres – Cathasia, p. 231-243 (en francés) / p. 243-257 (en inglés).

⁴⁷³ *Detubose la armada del Cuesing casi seis meses por aquellas ensenadas y rios, cobrando tributo de los pueblos y rescates de los prisioneros*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 7, n° 10, fol. 292v.

⁴⁷⁴ BLUSSÉ, L. (1999): *op. cit.*, p. 259 – 260. También puede consultarse WILLS, John E. (1979): “Maritime China from Wang Chih to Shih Lang: Themes in Peripheral History” en WILLS, J.E.

zona sin la previa autorización de Koxinga. La familia Zheng fue, en realidad, la más importante –y la que logró imponerse por encima del resto- de las varias asociaciones de comerciantes privados que florecieron a lo largo de la costa sur de China como nunca había visto antes este país. Zheng Zhilong y Zheng Chenggong, pues, fueron dos de los máximos representantes de este tipo de asociaciones de comerciantes privados que a finales de los Ming alcanzaron un poder económico sin parangón en la historia china. Los Zheng llegaron a tener miles de barcos, una fortuna privada de unos 400.000 *taels* y una armada de más de 200.000 hombres, además de grandes posesiones de tierra en Fujian⁴⁷⁵.

Riccio ofrece una detallada y sucosa descripción del funcionamiento del régimen de Koxinga que, ante la progresión imparable de los manchúes en China, se vio obligado a replegarse en Xiamen⁴⁷⁶, donde entonces también residía el dominico. Xiamen se convirtió el epicentro de los Zheng. En primer lugar, por la naturaleza de su perfil, ya que gozaba de un puerto lo suficientemente grande para albergar una flota de dimensiones tan considerables como la que en esos momentos manejaba el pirata. Y en segundo lugar, porque estaba lo suficientemente cerca del continente para permitir seguir ejerciendo el control sobre las costas del sur, de donde además sus hombres obtenían el sustento. En Xiamen, Koxinga erigió su palacio y justo enfrente el dominico adquirió un edificio, que rápidamente convirtió en iglesia, desde cuya atalaya fue testigo excepcional de las dimensiones personales del régimen de Koxinga.

En este agitado contexto de cambio político Ming – Qing y de poderío marítimo de la familia Zheng, aconteció la llegada a China del padre Victorio Riccio. Corría el año 1655. El emperador manchú Shunzhi tenía singular afecto por la doctrina cristiana –seguramente por la influencia que en él ejercía el jesuita alemán Juan Adam Schall- y esta circunstancia fue aprovechada para enviar a China nuevos misioneros con el objetivo de reforzar el estado de las misiones allí. Ese año salían de Manila en dirección a la provincia de Fujian cinco misioneros⁴⁷⁷, entre los que estaba el padre fray Victorio Riccio, a pesar

y SPENCE, J. (eds.): *From Ming to Qing: Conquest, Region and Continuity in Seventeenth-Century China*. New Haven, Conn., Yale University Press.

⁴⁷⁵ CHENG, K. (1999): “Cheng Ch’eng-kung’s Maritime expansion and Early Ch’ing coastal prohibition” en VERMEER, E. B. (ed.): *op. cit.*, p. 231.

⁴⁷⁶ Enclave que corresponde a la actual ciudad de Amoy. Sobre Xiamen escribe Riccio *Yslas que solo un tiro de pequeña pieza la divide del mar de la tierra firme de este Ymperio, donde forma la naturaleza un puerto capaz para todas las armadas del mundo, cosa admirable y vistosisima, y creo que sin segundo en el orbe*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 1, n° 5, fol. 269v. Navarrete, en términos muy similares, escribe sobre Xiamen lo siguiente: *disante solo de la tierra firme de China dos tiros de mosquete. Puso allí Dios un Puerto muy seguro, donde pueden estar todas las armadas del mundo*, en NAVARRETE, D. (1676): *op. cit.*, Tratado VI, cap. XXX, n° 3, p. 416.

⁴⁷⁷ Los PP. Fueron Fr. Raimundo del Valle, Fr. Domingo Coronado, Fr. Diego Rodríguez y Fr. Gregorio López. Aunque el gobernador de las Filipinas había prohibido la salida de cualquier

de que su elección personal le había inclinado hacia el país vecino, Japón, donde por entonces los dominicos también querían restablecer el estado de sus misiones. Sin embargo, *frustrada, empero esta idea, que era la constante aspiración de la Provincia, fué destinado con otros religiosos de la Orden, á las misiones de China*⁴⁷⁸. En julio, los religiosos alcanzaron la plaza de Xiamen, a la que el padre Riccio llegó gravemente enfermo de disentería hasta el punto de haber recibido incluso el viático⁴⁷⁹. Quizá fue, como escribe él mismo, *porque tuvo al principio singular repugnancia a esta Misión*⁴⁸⁰. Pasados ocho días, los cuatro misioneros que viajaban con Riccio siguieron su camino hacia Fuan dejando solo al misionero en una situación muy poco agradable, tanto que afirmó que parecía encontrarse *entre las tinieblas de este Egipto de China*⁴⁸¹. Hasta finales de 1658, Riccio estuvo en la misión *sin ver religioso alguno ni sacerdote alguno, cosa lo mas dura e incomportable que puede tener una alma cristiana*⁴⁸².

Riccio había llegado a Xiamen con un triple objetivo: propagar la fe entre los infieles, administrar a los cristianos de allí y establecer su misión como un paso intermedio para los movimientos de cartas, bienes materiales u hombres entre Manila y las misiones dominicas en China⁴⁸³. Siguiendo las órdenes que sus superiores de Manila le habían dado, lo primero que hizo fue fundar una iglesia y, a priori, le pareció que podría llevar a cabo su misión sin demasiados problemas. A pesar de que no tenemos constancia de que Koxinga compartiera la fe católica a la que su padre se había convertido⁴⁸⁴, por el relato de Riccio parece ser que mostró una actitud condescendiente con los cristianos –a los que dejaba que celebrasen sus festividades⁴⁸⁵–, y especialmente

misionero hacia China, tal prohibición no afectaba al padre López, pues era sacerdote chino. Éste se embarcó en Manila. Los otros padres, se subieron a un barco pequeño y por el camino abordaron el champán del padre López sin ser vistos.

⁴⁷⁸ PP. FERRANDO-FONSECA, O.P. (1870 – 1872): *Historia de los PP. Dominicos de las islas Filipinas y en sus Misiones del Japón, China, Tung-king y Formosa, que comprende los hechos principales de la historia general del Archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas Islas hasta el año de 1840*. (6 vols.). Madrid, Impr. y estereotipia de M. Rivadeneyra. p. 535. Edición moderna digital publicada en Madrid, Fundación Histórica Tavera, 1998.

⁴⁷⁹ Con frecuencia obviamos las dificultades y duras condiciones bajo las que los misioneros trabajaron tanto en las Filipinas como en China y las difíciles situaciones en las que se vieron involucrados para salvar sus vidas.

⁴⁸⁰ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 2, nº 6, fol. 272r.

⁴⁸¹ *Ibid.*, fol. 273v.

⁴⁸² RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 11, nº 1, fol. 305v.

⁴⁸³ Las misiones dominicas en China dependían de la Provincia dominicana española del Santo Rosario de Filipinas.

⁴⁸⁴ Para una biografía completa de Zheng Zhilong véase BOXER, C.R. (1974): “The fall and rise of Nicolas Iquan” en *T'ien-Hsia Monthly*, XI/5, p. 401-439. Vittorio Riccio también incorpora en su historia noticias acerca de Zheng Zhilong a lo largo del primer capítulo de su historia (fols. 267v – 270 v).

⁴⁸⁵ Después de remarcar una y otra vez la valentía de Koxinga, con un cierto tono humorístico, Riccio incluye en su relato el sobresalto que tuvo Koxinga cuando oyó que los soldados

benevolente y protectora hacia el dominico. Algunos oficiales también toleraron o incluso favorecieron a los cristianos por motivo del importante comercio que había con Manila y, evidentemente, este factor de buen seguro que también influyó en el propio Koxinga. Sin embargo, a la práctica no todo resultó tan fácil y muy pronto Riccio vislumbró las dificultades con las que iba a topar. En más de una ocasión, el dominico se lamenta del hecho de que a pesar de las numerosas obras evangélicas realizadas⁴⁸⁶, en realidad las conversiones no eran tantas como él hubiera deseado. De hecho, la casi totalidad de las conversiones que realizó eran de oriundos de otras partes, y muy pocos naturales de Xiamen. Sobre los habitantes de Xiamen y de las tierras circunvecinas, el dominico escribe que eran reacios y opuestos a recibir la doctrina cristiana *por ser los naturales de esta isla y de la tierra circunvecina, pérfidos y mal inclinados, aviesos [adversos?] notablemente a la fe, aborreciendo a sus ministros y*

cristianos, con motivo de las fiestas del santísimo rosario, dispararon sus armas, pensando que eran los ejércitos Qing que entraban en su territorio. *Y así estando el Cuesing en Xiamen se celebraban las fiestas con gran regocijo, pubicidad y una vez (que era el día del Santísimo Rosario) como disparasen los soldados cristianos sus armas, oyolo el Cuesing porque estaba la Iglesia enfrente, y preguntando con alguna turbación y recelo que mosqueteril era aquella; dijeronle que los cristianos estaban en la Iglesia del Padre, y para reverenciar al Tienchiu (que es Dios) habían disparado sus mosquetes. Señose luego el Cuesing y dijo: “Pay tienchu, hao”, que quiere decir, “Adoran a Dios?”, en RICCIO, V. (1667): op. cit., Libro III, cap. XI, n° 8, fol. 308v.*

⁴⁸⁶ Su desánimo inicial aumentó todavía más a los pocos días de su estancia en Xiamen. Por un lado, comprobó con sus propios ojos la costumbre china por la que arrojaban de casa a los niños y niñas enfermas y contrechas. De hecho, uno de los casos más inhumanos que incorpora en su relato está relacionado con un niño al que su madre abandonó a la intemperie para que muriera después de haberle cegado con una aguja, por no haber sido capaz de matarlo. Cuando el dominico encuentra al niño, al que bautiza con el nombre de Mariano, le salían gusanos por las orejas y la nariz. Del relato de Riccio se desprende que el infanticidio –mayoritariamente de niñas, aunque también de niños- era una costumbre ampliamente extendida en China en esos momentos, y seguramente por su vocación religiosa de ayuda y propagación de la fe, presta especial atención a este asunto y dedica a ello varios apartados de su historia. El dominico incorpora bastantes ejemplos que reflejan esta costumbre y no deja de ser sorprendente el hecho de que, recién entrado en China, conoce y entiende perfectamente, aunque evidentemente no los comparte, cuáles son los motivos –económicos y culturales- que justifican esta práctica. La situación de absoluta pobreza de la mayoría de las familias era un límite real al número de bocas que cada núcleo familiar podía alimentar; asimismo, la baja consideración en que los chinos tenían a las mujeres y el hecho de que la continuidad de un linaje la garantizaba el género masculino, decantaban de manera descarada la preferencia por el género masculino. Estupefacto ante las atrocidades a las que se veían sometidas las niñas, que iban desde ser ahogadas por sus madres al poco de nacer hasta aparecer desasistidas en cualquier plaza o calle de la ciudad, decidió actuar para ayudar a todos estos niños. Para ello, fijó carteles por toda la ciudad en los que pedía que antes de abandonar o matar a las niñas, se las acercaran a la iglesia. Sin embargo, fueron tantos los niños y niñas que le llevaron, y todos llenos de tiña o sarna, que a pesar de su buena voluntad tuvo que abandonar tal empresa porque *la diferencia de tantas edades, achaques y enfermedades (pues siempre venian llenos de miserias, desnudez y trabajos) no le daba lugar para dormir, ni descansar, y mas por ser solo y pobre* en RICCIO, V. (1667): op. cit., Libro III, cap. 2, n° 11, fols. 273r – 274v.

*predicadores. Y todo esto se origina y causa por tener comercio con los españoles de Manila; de los cuales por recibir agravios y malos ejemplos (pues a ella se destierran las heces de Nueva España) han cobrado notable odio y singular horror a la religión cristiana. Con lo cual son tales y tantas las blasfemias y enormidades que dicen de nuestra Ley y de los sacerdotes de ella, que no hay pluma con que escribirlas. Cosa lastimosa y lamentable, pero sin remedio alguno en ambas partes*⁴⁸⁷. Muchos se habían hecho anti-cristianos precisamente por la brutal experiencia que habían visto o padecido de la población cristiana, y una de las manifestaciones tomó forma en un sin número de blasfemias y barbaridades que emitieron contra la ley cristiana y contra los sacerdotes de ella, siendo el mismo Riccio objeto de tales calumnias en más de una ocasión. El dominico deja constancia de todo ello con un amplio abanico de ejemplos que incorpora en su relato y que constituyen algunos de los temas principales de la literatura anti-cristiana –tales como la unión de hombres y mujeres en la iglesia para cometer *acciones nefandas*–, que comenzó a aparecer en ese momento⁴⁸⁸.

A su llegada, pues, la situación no fue especialmente esperanzadora y todavía lo fue menos cuando también a los pocos días comprobó las tensas y difíciles relaciones que iba a tener con el régimen de Koxinga instalado en Xiamen. La ubicación de la casa convertida en iglesia, delante del palacio del pirata, le comportó no pocos problemas con el hijo de éste, Zheng Jing, que en la historia del dominico aparece citado como Quinsie, pues deseaba el edificio que había comprado el dominico para ensanchar las casas de recreación y los prostíbulos que tenía. Por desgracia para Riccio, Zheng Jing y sus hombres no dudaron en aprovechar las largas ausencias en las que Koxinga estaba luchando contra los manchúes para hacer la vida imposible al fraile, y conseguir así que desalojara el pretendido edificio. Apedrearon la casa en varias ocasiones y rociaron con orines podridos a los cristianos congregados en la iglesia. No fue suficiente. Zheng Jing, además, inició por boca de sus hombres una campaña de calumnias contra el misionero, que fue acusado de traición a Koxinga, de escribir a los españoles de Manila para que no mandaran arroz y que así perecieran de hambre los habitantes de Xiamen, de preparar a los cristianos para sublevarse en el imperio chino y de favorecer a los ladrones⁴⁸⁹. Por todo ello, según Zheng Jing, la única opción que les quedaba era cocerlo vivo o

⁴⁸⁷ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. II, n° 10, fol. 273r.

⁴⁸⁸ WILLS, J.E. (1980), “*The Hazardous...*”. p. 246.

⁴⁸⁹ *Decían esto porque ese mismo año llegó a Sumingchen una nao inglesa; la cual, queriendo hacer su viaje a Macan, se pasó por una cruelísima tempestad, hasta las costas de Hiamuen; y ballándose sin árbol y maltratada, pidieron licencia para entrar en el puerto y aderezarla. Concedieronla con grandísimo gusto; porque preguntando los mandarines al P. Riccio si verdaderamente eran hombres mercaderes de Europa, les aseguró que sí. Con esto, entrada la nao, les hicieron mil vejaciones para quitarle la plata y hacienda que habían; diciendo que eran piratas de la mar; a lo cual se oponía el religioso, compadecido de aquellos pobres. Aunque ni esto ni otra cosa alguna les valió; pues debajo de este pretexto falso, echaron a la mar a tres de ellos; que fueron el capitán, el escribano y otro, después de haber estado meses en la cárcel; y se apoderaron de toda su hacienda y de la nao,* en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. II, n° 11, fol. 306r – 307v.

arcabucearlo. En tales circunstancias, Riccio no tuvo otra salida. Escondió toda la plata y las posesiones de que disponía y se refugió en casa de algunos cristianos con el fin de escapar a la ira del hijo de Koxinga, que *siempre quiso mostrarse ageno de los trabajos del Padre aunque el mismo era la causa de ellos para que el Cuesing su padre en volviendo no le reprendiese*⁴⁹⁰.

Pero no todos los problemas se reducían a sus encontronazos con el hijo de Koxinga. Riccio se vio involucrado en otros varios incidentes, también anti-cristianos, aunque esta vez relacionados con el General de la Muralla. Éste mandó un edicto al padre en el que prohibía a todos entrar en la iglesia y le ordenaba que saliera inmediatamente a vivir a las afueras de la ciudad. Además, aprovechando la ocasión en que el padre Riccio acompañaba al padre Morales al champán que había de llevarlo de vuelta a Manila, dio la orden a sus soldados de que lo despojaron de todo lo que llevara encima, incluyendo los vestidos. Los hombres del general no se hicieron de rogar y movidos por la codicia de obtener alguna recompensa de su mandante, asaltaron a Riccio al que *desnudaron de todos sus vestidos dejándole solamente la tunica interior y calzones blancos. Luego desgreñaron el cabello y empezando a descartar sobre su cuerpo innumerables golpes y cosas, se cayó rendido en el suelo, donde recibiendo una cruelísima cox en la parte mas delicada y honesta del cuerpo, pensó rendir el espíritu a Dios; añadieronse horribles puñadas que en el pecho le dieron las cuales le obligaron a escupir sangre*⁴⁹¹. La paliza obligó al dominico a guardar cama y pudo salvar la vida gracias a la ayuda que le ofreció uno de los mandarines de la zona, que lo cuidó hasta que estuvo recuperado.

A pesar de todo y de todos, el dominico siempre consiguió salir airoso de cuantos episodios difíciles se le iban presentando. No fue únicamente por el “seguro diplomático” que suponía la especial consideración en que le tenía Koxinga y algunos de sus hombres, sino también por el beneficio económico que algunos oficiales obtenían del comercio con Manila y, principalmente, porque cualquier edicto que contra él hubieran querido dictar habría necesitado de la autorización de Koxinga. El retrato que Riccio hace de Koxinga, al que pinta como un ser cruel y despiadado, no es demasiado halagador; no obstante, en ningún momento parece tenerle miedo y en más de una ocasión hubiera deseado tenerlo cerca, pues la presencia del pirata le habría podido ahorrar algunas de las vejaciones a que se vio sometido.

En los *Hechos* no queda claro cuántas veces se vieron y entrevistaron el dominico y el pirata⁴⁹². Es posible, aunque no demasiado verosímil ni tampoco demasiado lógico, que no se hubieran conocido hasta su encuentro en 1662

⁴⁹⁰ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. XIII, nº 8, fol. 308v.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² José Eugenio Borao analiza este primer encuentro, al parecer, según Borao, el único posible entre el dominico y Koxinga. Véase BORAO, J.E. (1996): “Consideraciones ven torno a la imagen de Koxinga vertida por Victorio Ricci en Occidente” en *Encuentros en Catay*, nº 10, China, Fu-jen University, p. 48 – 77.

cuando, requerido por Koxinga, Riccio recibió el encargo de acudir a Manila como embajador suyo, convirtiéndose así en uno de los *frailes de Koxinga*. Aunque las fuentes de que disponemos no permiten precisar en cuántas ocasiones se entrevistaron, Riccio se convirtió en un testimonio de primera mano. Desde su iglesia en Xiamen, y por las ocasiones en que coincidió con Koxinga, gozó de una posición realmente privilegiada de la que pudo obtener detalles importantes acerca del funcionamiento del régimen de Zheng. Al principio del libro III, Riccio nos habla de la semblanza física del pirata al que describe como sigue: *era de proporcionada estatura y mas blanco que los chinos puros; aspecto grave y severo y la voz grave como un león*⁴⁹³. También afirma que era fuerte y valeroso, vengativo y cruel, cualidades que atribuye a su condición medio japonesa⁴⁹⁴. Desde los más altos cargos hasta los más insignificantes, todos sabían que de cometer alguna acción que no agradara a Koxinga, por banal que fuera, podían ser castigados con la muerte. Mediante una disciplina despiadada Koxinga consiguió mantener sus fuerzas unidas. Su perversidad llegó a tal extremo que *solo en los quince años que gobierno se computa haber ajusticiado mas de quinientas mil almas y muchos por causas levísimas, no contando los que perecian en las guerras y batallas, que fueron sin numero*⁴⁹⁵, hasta el punto que tampoco le tembló el pulso cuando, estando ya en la isla Hermosa, ordenó ejecutar a una parte de su familia que estaba en Xiamen⁴⁹⁶. Pero esto no era todo. El dominico concluye el retrato ofreciéndonos una imagen grotesca de Koxinga y señala que su ego y sarcasmo llegaron a tal punto que *la señal de su enojo no eran repreenciones o amenazas, sino una fingida y espaciosa risa*⁴⁹⁷.

La descripción de Koxinga todavía va más allá y, a pesar de la poca simpatía por el pirata, Riccio describe con no poca admiración sus destrezas y habilidades así como su poder militar y económico. El dominico remarca la absoluta maestría de Koxinga en el manejo de las armas, tanto las de fuego –el arcabuz o el mosquete-, como las arrojadizas –la flecha-, así como también las armas para el combate cuerpo a cuerpo –el alfanje, la alabarda, la espada o la

⁴⁹³ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. I, n° 6, fol. 269v.

⁴⁹⁴ Siendo su padre joven viajó a Japón para trabajar allí. Instalado en el país nipón, contrajo matrimonio con una mujer de la familia Tagawa y de esta unión nació Zheng Chenggong.

⁴⁹⁵ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. I, n° 9, fol. 270v. Navarrete de nuevo sigue en su relato el texto de Riccio hasta el punto que también coinciden el número de ajusticiados que incluye en su relato: *En quinze años que governò, ajusticiò a mas de quinientos mil, y a muchos por causas leves; tan cruel, q desde Isla Hermosa embiò a degollar a su propio hijo: condenò tambien a muerte a su primera muger*, en NAVARRETE, D. (1676): *op. cit.* Tratado VI, cap. XXX, n° 4, p. 416.

⁴⁹⁶ Uno de sus hijos tuvo tal condena por haber intimado demasiado con el ama de su cuarto hijo, y para que no quedar impune cualquier que hubiera favorecido o aceptado tal acto, también ordenó matar a dicha ama y a sus dos criaturas, la madre de Kingsie, por haber disimulado, y a otro hermano y un primo suyo por no haberlo impedido. Finalmente sólo murió el ama y las dos criaturas, ya que Kingsie y su madre lograron escapar ayudados por unos negros cristianos.

⁴⁹⁷ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. I, n° 9, fol. 270v.

lanza⁴⁹⁸. De igual forma, remarca su gran ímpetu en el combate y el ansia de poder, aspectos que le impelían siempre a situarse en la primera línea de la batalla de manera que *tenia su cuerpo lleno de balazos y heridas, hasta que después sus capitanes y amigos le fueron á la mano por no perder de un golpe a su señor de quien dependian las armas del Imperio, y todos ellos*⁴⁹⁹.

De nuevo el texto de Navarrete no deja lugar a dudas. Las noticias incluidas en los *Tratados*, aunque mucho más breves y sin tantos detalles, reproducen de manera idéntica las ideas contenidas ya en el texto de Riccio. Veamos la descripción física y la valentía de Koxinga ofrecida por Navarrete:

Fue este hombre valeroso, fuerte, vengativo y cruel, por lo que tenia de Japon. Era diestro en todo genero de armas sin que huviese alguna, que no jugasse con admiración. De tan lindos brios y animoso coraçon, que siempre era primero en acometer al enemigo. Ya tenia todo su cuerpo lleno de heridas, golpes y balaços. Fueronle después a la mano sus amigos, y Capitanes. [NAVARRETE, D (1676): *Tratados*, Tratado VI, cap. XXX, nº 3, p. 416].

Arropado por la seguridad que le daba su poderoso ejército y por las numerosas batallas que había ganado, Koxinga se marcó un nuevo objetivo, apoderarse de Nankín, la capital del sur. Pero en esta ocasión, su soberbia le perdió. El relato de Riccio no deja lugar a duda de la formidable escuadra con que Koxinga encaraba el nuevo reto. De acuerdo con el misionero, Koxinga salió de Xiamen en junio de 1658 *con la más poderosa armada que jamás vieron los mares de China. Formábase de quince mil champanes, entre grandes y pequeños (y aún otros afirmaban que fueron más). Embarcáronse cien mil hombres de armas, todos los necesarios marineros, y ocho mil caballos distribuidos por los champanes; llevando consigo la mayor parte de su familia, y todo lo necesario de pertrechos, municiones y víveres; que era ver una cosa de asombro y de espanto singular (como quien escribe esto es testigo de vista). Pues esta armada ocupaba las aguas de tal suerte, que la mar parecía una inmensa selva de árboles secos, y no campo de olas inestables*⁵⁰⁰. Koxinga confiaba no sólo en su poder militar sino también en las traiciones que había conseguido de los manchúes a fuerza de plata, aunque finalmente ni lo uno ni lo otro fue suficiente para vencer al tártaro. La escuadra de Koxinga quedó absolutamente deshecha y el pirata avergonzado. A pesar de la victoria, los manchúes juraron vengarse de la ofensa recibida y dar muerte definitiva al régimen ya tocado y debilitado de Koxinga, que había conseguido huir a Xiamen con los poquísimos hombres que habían logrado sobrevivir. Con este objetivo, en 1660, se libró una batalla monumental

⁴⁹⁸ *No habia arma en que no estubiese instruido con primor, la pieza, la lanza, la alabarda y espada, jugaba con igual destreza que el alfanje, flecha, arcabuz y mosquete; disparando tambien una pieza tan justamente al blanco como el mas aventajado artillero* en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. I, nº 6, fol. 269v.

⁴⁹⁹ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, capítulo I, nº 6., fol. 269v.

⁵⁰⁰ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. X, nº 8, fols. 304r – 305v.

en la que, de acuerdo con el texto de Riccio, mil doscientas naos (que se llaman champanes) eran las que peleaban: los ejércitos manchúes declararon una batalla a Koxinga y, aunque tenían una clara superioridad numérica – ochocientos champanes de los tártaros frente a tan sólo cuatrocientos de Koxinga-, sufrieron una contundente y vergonzosa derrota en las aguas de Xiamen⁵⁰¹. Este desastre, pues, era comparable al que ellos mismos, dos años antes, habían infligido a su enemigo en Nankín. El relato de Riccio está repleto de ejemplos que muestran la brutalidad de los enfrentamientos entre los manchúes y los hombres de Koxinga.

Con este terrible estrago se volvió en color de sangre la mar, llena de cuerpos semivivos y muertos; allí se veía hundir una nave, allá quemarse otra; en aquélla entraban los enemigos, pasando a cuchillo a todos los hombres de ella; en la otra, desesperados, aunque con el peso de las armas, se arrojaban al agua por no caer en las manos de sus contrarios. Truncanbanse los árboles, deshacíanse las naos, llovían cual granizo las flechas, caían las lanzas y piezas, encendíanse volcanes de fuego; todo era un estruendo de artillería, alaridos de combatientes, voces de los que perecían, confusión de clarines, ruido de tambores y bacinetas, a lo cual, añadiendo el continuo disparar de las armas de fuego, representaba al vivo un espantoso infierno lleno de horrible humo, de desesperadas voces, y de una inaudita y terrible confusión de hombres. [RICCIO, V. (1667): *Hechos*, Libro III, cap. XIV, nº 8, fol. 318r]

Derrotados los tártaros y llenos de rabia por haber sido tocada esta vez su soberbia, justificaron su derrota afirmando que su fuerte eran los combates en tierra firme y no en el mar. Aceptó Koxinga el reto y señaló a su contrario la isla de Xiamen para medir sus armas. Koxinga había ideado un plan. Trasladó a toda la población de Xiamen⁵⁰² hasta Jinmen para que cuando los tártaros

⁵⁰¹ En este punto del relato, Navarrete también sigue a Riccio. Sin embargo, el texto de Navarrete difiere del de Riccio en una de las cifras, seguramente por una mala comprensión del manuscrito o por un error en la transcripción. Riccio da una cifra de conjunto de mil doscientas naos: 400 de Koxinga y 800 de los manchúes. Navarrete escribe lo siguiente: *El Tártaro [...] compuso una Armada de 800 champanes, acometió al enemigo que salió con 1200. Al principio llevaba lo mejor el Tartaro, pero favorecido aquel del viento, acometió con tanta furia, y ímpetu, que toda la Armada del Tartaro pereció con su gente* (Tratado VI, cap. XX, nº 5, p. 416). También hay una referencia a esta batalla en Tratado I, cap. X, nº 2, p. 23 – 24. Navarrete afirma en su relato que los hombres de Koxinga eran 1200, seguramente por error ya que a continuación indica, como también lo hace Riccio, que la armada de los manchúes, formada por 800 hombres, era superior a la del pirata. En cualquier caso, parece evidente que se trata de un error.

⁵⁰² Riccio también introduce en su historia algunos apuntes el nombre de la ciudad y la población que habita la isla. Xiamen era una ciudad inmensa y habitada por gente de diversas etnias. Explica Riccio que Xiamen significa literalmente “puerta baja” por estar bajo del trópico, pero que los isleños decidieron cambiarle el nombre por el de Sumingcheu, que literalmente

vinieran sobre la ciudad sus ejércitos pudieran rodearlos. No obstante, los manchúes no cayeron en la trampa y prefirieron salvaguardar las pocas naves que habían sobrevivido a la batalla naval, asegurar su dominio en el continente y esperar las órdenes de Pekín⁵⁰³. Desesperados y convencidos de que nunca podrían derrotar a Koxinga, los manchúes jugaron su última carta. Mandaron asolar todas las poblaciones costeras desde Guangdong hasta Zhejiang, en una longitud de tres mil kilómetros y con una profundidad de tres o cuatro leguas tierra adentro, trazando una línea divisoria con pena de muerte a todo aquel que osara traspasarla⁵⁰⁴. Las consecuencias fueron nefastas: se quemaron multitud de casas y miles de personas quedaron sin hogar y sin pesquerías, que era el principal sustento y modo de vida de la gran mayoría de ellos. Algunos se replegaron hacia el interior aunque otros muchos pasaron a engrandar el número de piratas que acompañaba a Koxinga. Riccio explica que fueron tantos y tan horrorosos los incendios que se sucedieron en Xiamen que no se vio el sol durante tres días consecutivos. Todo esto para impedir que Koxinga tuviera comunicación con la tierra firme de China de donde, como ya se ha

significa “ciudad que ama a su reino”. Riccio destaca la gran población que habitaba en la isla, “*más de un millon de almas se contaban en solo el distrito de sus orillas, que no abrazan mas que nueve leguas e incluye una referencia a los distintos grupos étnicos que habitaban en China y refiere también la división administrativa del territorio en provincias: Hallabanse pues en ella todas las naciones de los quinze reinos de China, que llaman ellos provincias, y consiguientemente todos los vicios, y al paso que se oian diversas lenguas y se veian diferentes costumbres; se aprendian nuevas maldades siendo el trabajo y bullicio tan notable y el discurso del gentio tan apiñado que a veces se me ofrecio menearse la tierra y no a los hombres. Con esto se causo un genero de infeccion en el aire, aunque por lo mas cupo a los inocentes niños, volviendose en contagio de viruelas tan cruel y pestífero que mató un sin número de ellos*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. VIII, nº 1-2, fols. 293r – 294v.

⁵⁰³ Como el tártaro no cayó en la trampa, los habitantes volvieron poco a poco a Xiamen y Riccio aprovechó la ocasión para intentar escapar, aunque sus planes fueron descubiertos por Koxinga.

⁵⁰⁴ Para mantener tal decisión, fabricaron centinelas para esta línea defensiva y en cada una de ellas pusieron a cien hombres. El dominico narra así la decisión tomada por los manchúes: *El tartaro, pues, afligido o desesperado de las continuas incursiones del Cuesing, particularmente en las partes maritimas, determino de despoblar toda la orilla del mar, de dos y tres leguas en ancho, y ademas de ochocientos en lo largo, como hizo, con lo cual, fueron innumerables los pueblos, aldeas y lugares que consumieron las llamas del fuego, daño inmenso e increíble causa de parecer un sin número de almas a manos de el hambre, por faltarles sus tierras, haciendas, casas y pesqueria, que era el sustento de ellas, y levantando a trechos unas lozas, señal de la raya, pues pena de la vida a quien la pasara, fabricando, ademas, de esto, a cada legua una fuerza para guardarla, y con ella a toda la orilla maritima, juntandose a las señas de los centinelas en poco espacio de tiempo numero grande de soldados para impedir la entrada a cualquier enemigo y oponerse a todas las incursiones de los Piratas*, en RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. I, nº 7, fol. 269r. Navarrete también recoge esta drástica decisión tomada por el tártaro. En su primer tratado escribe: *embio ordenes rigurosissimas, para que todos los pueblos, y caserias que estavan cerca del mar, se destruyessen, y que la gente se metiesse tres leguas la tierra adentro, ò mas, según el sitio que cada pueblo tenia; en la execucion hubo gran rigor*, en NAVARRETE, D. (1676): *Tratado I*, cap. XI, nº 2, p. 26.

señalado, obtenía hombres, víveres y las municiones para la guerra. Con esta medida, pues, pretendían obligarle a morir de hambre⁵⁰⁵.

Privado Koxinga de bastimentos, vislumbró un nuevo enclave para la supervivencia de su régimen, la entonces holandesa isla Hermosa. Salió de Jinmen en abril de 1661 y con unos 500 champanes y 40.000 hombres se apoderó de la fortaleza holandesa sin demasiados problemas⁵⁰⁶. Conquistada la isla, centró todos sus esfuerzos en las Filipinas. Cegado por su soberbia creyó que los españoles, acobardados por la relativa facilidad con que había vencido a los holandeses, se rendirían sin demasiada oposición ante cualquier amenaza que les hiciera llegar. Con esta intención eligió al padre Riccio como emisario de su aviso y ordenó su presencia en la isla Hermosa lo antes posible para conferirle la dignidad como embajador suyo. El dominico creyó que esta orden era su sentencia de muerte. Pensó que Koxinga quería matarle para que no avisara a los españoles de los planes de conquista que abrigaba sobre las Filipinas, idea que todavía albergó con más fuerza cuando le fueron ofrecidos dos suculentos banquetes sin la presencia de Koxinga. Riccio, conocedor del sarcasmo del pirata, pensó que las comidas eran su burlesca manera de prepararle para el fatal desenlace. Finalmente, ocho días después de su llegada a la isla, Koxinga le entregó la carta que como emisario personal debía entregar a los españoles de las Filipinas. Asimismo, le avisaba de que si no conseguía el objetivo, no era necesario su regreso pues estaba sentenciado a muerte. La carta que Koxinga entregó a Riccio no aparece incorporada en el relato del dominico pero, en cambio, Navarrete la incorpora en sus *Tratados*⁵⁰⁷:

⁵⁰⁵ También de una manera muchísimo más breve y sin dar los tantísimos detalles que incluye Riccio, Navarrete escribe: *Tuvo grandes victorias del Tartaro, siempre triunfo del, excepto en el acometimiento que el año de 59 hizo en la Corte austral. Murieron casi cien mil de sus Exercitos, fue entonces con innumerable gente, huyo destrozado, que no fue poca dicha suya. De aqui tomo el Tartaro ocasión para retirar la gente que vivia junto al mar, y meterla tierra adentro, como escrivi en el primer tratado: remedio muy costoso, pero de grandísimo provecho*, en NAVARRETE, D. (1676): *op. cit.* Tratado VI, cap. XXX, n° 3, p. 416.

⁵⁰⁶ En este punto, el texto de Navarrete no sigue las noticias dadas por Riccio. Al redactar los tratados Riccio estaba en Madrid y es posible que hubieran caído en sus manos otros documentos relativos también a las hazañas de Koxinga. De hecho, en más de una ocasión el dominico señala la llega de noticias impresas a la corte de Madrid. La referencia a la conquista de Taiwan es muy breve y Navarrete escribe lo siguiente: *determino hazer la guerra al Olandes en isla Hermosa, executolo y salio con ello, que fue una rara hazaña; mato a unos, quito las narizes a otros, y tomo possession de quella insigne fuerça, y almagenes, riquissimos, que valuaron en tres millones. En dos cosas culpan al Olandes. Una, que salio fuera de la tierra a pelear; otra, que desampararon una eminencia, que dominava asi la fuerça como todo aquel sitio*, en NAVARRETE, D. (1676): *op. cit.* Tratado VI, cap. XXX, n° 3, p. 416.

⁵⁰⁷ El jesuita Pedro Murillo en su *Historia de la provincia de Philippinas de la Compañía de Jesús* (segunda parte), publicada en 1749, también la incorpora. Esta es la versión que en edición moderna y traducida al inglés reproduce Domingo Abella en algunos de sus trabajos. Véase ABELLA, D. (1969): “Koxinga Nearly Ended Spanish Rule in the Philippines in 1662” en *Philippine Historical Review*, Manila, vol. II, p. 295 – 334 y ABELLA, D. (1973): “Spanish Philippines in the 17th century” en *Philippine Historical Review*, Manila, vol. VI, p. 1 – 72. Borao

“Razon conocida es, assi antigua como moderna, que a los esclarecidos principes escogidos por el Cielo, qualquiera descendencia de Nacion estraña, reconozcan tributos y parias. Los necios Olandeses, no conociendo, ni entendiendo los mandatos del Cielo, obraron sin miedo, y sin verguença, agraviando, y tiraniçando mis vassallos, y aun robando y salteando mis Champanes de mercancias, por lo qual tiempo ha que avia querido yo formar Armada para castigar sus culpas; pero dandome el Cielo, y la tierra un raro sufrimiento, y anchura de coraçon. Continuamente les embiava exortaciones y amonestaciones como de amigo, esperando se arrepintiessen de sus culpas, y enmendassen de sus pecados. Pero ellos mas duros, mas desbaratados y perverseos, no se dieron por entendidos. Yo, pues, enojandome grandemente el año de 1661 (para nosotros) en la Luna quarta, levantandose la furia de mi enojo, formo Armada para castigar sus delitos, y llegando a sus fuerças, les mate sin numero (en esto miente, porque los Olandeses muertos fueron poco más de 600 y los Chinos que mataron los Olandeses llegaron a ocho mil) sin tener los Olandeses camino por donde huir, o retirarse que desnudos humildemente pedian estarnos sujetos. Fuerças, Lagunas, Ciudades, Almacenes, y lo que de tributo avian juntado en muchos años. Finalmente, en poco espacio de tiempo vino a ser mio (la arrogancia con que habla, quantas ciudades rindio, ninguna avia alli) que si ellos mas temprano, sabiendo y conociendo sus culpas huvieran venido humildemente baxando su frente a darme tributos, por ventura me aplacarian y no passarian ahora tantos trabajos.

Vuesto pequeño, o baxo Reyno, pues ha agraviado y oprimido mis vassallos, y a mis Champanes de mercancias, no muy diferentemente que el Olandès, dando a la ocasión lugar de fuegos y motivos, de discordias, tiraniçando al presente. Las cosas de Isla Hermosa quedan ya ajustadas a mi satisfaccion. Los perfectos soldados que tengo son centenares de millares, y de Naos de guerra, con multitud de champanes de Isla Hermosa. Para vuestro Reyno es muy breve el camino por agua de suerte que saliendo por la mañana, se puede llegar a èl de noche. Quería primero en persona Capitanear la Armada, para ir a castigar a vuestros yerros, y presumpcion (Detuvole Dios, que sino mucho daño huviera causado). Pero recuerdome que aunque vuestro pequeño Reyno primero me dio motivo de discordias, como despues se reconocio según tanto arrepentido, avisandome sobre el articulo de

(1996, p. 74) señala que la carta apareció publicada por primera vez por Pedro Murillo. No obstante, Navarrete, que publicó sus *Tratados* más de medio siglo antes, reproduce en el sexto de sus tratados la carta mencionada. Se han cotejado las dos versiones y el contenido de ambas es el mismo, aunque reflejan algunas diferencias que pueden atribuirse a errores del copista o al manejo de dos originales distintos.

este negocio, me resolví en perdonarlo. Teniendo pues la Armada en Isla Hermosa, embio adelante tan solamente al Padre (fue el Padre Fray Victorio Riccio Florentin, compañero de mi barcada, persona de grandísimas partes, y prendas) con mi Embajada, y mandato de mi Consejo, y aviso amigable para que vuestro pequeño Reyno reconozca la voluntad del Cielo, y los propios yerros, y venga la cabeça baxa a mi Real Corte cada año, ofreciendome aprias. Y en tal caso, mado, buelva el Padre darme la respuesta, a quien yo darè todo, y perfecto credito serè ajustado en todo y perdonarè vuestros antiguas culpas, acudiendoos y dandoos oficios en vuestro Real lugar, y mandarè juntamente a los Mercaderes, que vayan alla a sus contratos. Y quan vosotros engañados no caigais en la quenta, llega luego mi Armada, que abrasara y destruiara vuestras Fuerças, Estanques, Ciudades, Almacenes, y lo demàs. Y aunque pidan pagar tributo, no lo conseguiran; y en tal caso, no es menester que buelva el Padre: males y bienes, ganancias y daños, estan ya en el termino, vuestro pequeño Reyno pienselo muy appriessa, no dilate para despues el arrepentimiento, solamente aviso, y amonesto amigablemente. En el 13 año de Iun Lie de 1662, a los 7 de la 3 Luna, que fue en el mes de Abril. [NAVARRETE, D (1676): *Tratados*, Tratado VI, cap. XXX, nº 6, p. 416 – 417].

Tras diecisiete días de navegación, Riccio llegó a Manila. Como se ha señalado al inicio de este artículo, a pesar de la prudencia con que se trató el asunto, la confusión tomó la ciudad cuando se conoció el motivo real de la embajada. Los filipinos y los españoles que vivían en Manila, irritados por las verdaderas intenciones de Koxinga, empezaron a insultar a los chinos del *parián* e incluso hablaron de mandar al pirata un tributo de cabezas chinas. Algunos chinos se armaron para defenderse de los ataques; otros, en cambio, prefirieron fugarse. De entre estos últimos, algunos consiguieron llegar hasta Koxinga. Finalmente, cansados de tanto ataque, el 25 de mayo de 1662 los chinos se amotinaron dentro del *parián* y mataron a unos negros y a dos españoles que estaban allí⁵⁰⁸. El gobernador Manrique de Lara pidió al Padre Provincial que enviara a un religioso para apaciguar el motín. Nuevamente Riccio resultó ser el elegido para averiguar la causa del motín y conceder el perdón o declarar si merecían castigo, aunque esta vez solicitó que otro dominico lo acompañara. Así fue y junto con el padre filipino Fr. José de Madrid, Riccio entró en el *parián*.

Una vez dentro, Riccio consiguió que los amotinados abandonaran las armas prometiéndoles, a cambio, que las tropas que defendían la ciudad retrocederían y de que les sería concedido el perdón. Los chinos, recelosos de

⁵⁰⁸ Sobre los sucesos que ocurrieron en Manila ese año véase BLAIR, E. y ROBERTSON, J. (1903 – 1909), “Events in Manila, 1662 – 1663”, vol. 36, pp. 218 – 260.

la palabra del dominico⁵⁰⁹, exigieron quedarse con el padre José Madrid como rehén. Mientras Riccio se dirigía fuera del paríán, un chino se acercó por la espalda al padre Madrid y lo asesinó con un machete. Los chinos quedaron enmudecidos porque sabían que si este asesinato llegaba a oídos del padre Riccio, el pacto que habían hecho quedaría automáticamente anulado. Por suerte para los chinos, el dominico logró salir del paríán sin conocer la fatal suerte que había corrido su compañero. A pesar de que los españoles deseaban castigar a los chinos por la insolencia del levantamiento, finalmente el gobernador hizo caso de los ruegos del misionero y les concedió el perdón. Asimismo, Riccio señaló que era necesario desterrar todos los chinos infieles de las islas: se les embargaron sus haciendas y se pusieron en *los navios tanta cantidad de hombres no se puede dar bien a entender; basta decir que iban cargados sus champanes de chinos como si fuera carga de carbón, o de leña, de suerte que no había lugar donde poner un pie, todos ellos apiñados como ovejas en aprisco, que ni se podían menear las velas*⁵¹⁰. Concedido el perdón, Riccio conoció la noticia de la muerte de su compañero *por lo cual, dudó mucho el perdon, aunque ya otorgado, pues habia sido maldad extraña matar al mismo que estaba en rebenes*⁵¹¹.

Restablecida la calma en Manila, todavía quedaba un tema por resolver. Era necesario llevar la respuesta a la petición de Koxinga sabiendo que el emisario pagaría con su vida la negativa emitida por parte de las autoridades españolas. La respuesta del gobernador español, que nuevamente conocemos gracias al relato de Navarrete, decía lo siguiente:

Don Sabiniano Manrique de Lara Cavallero del Orden de Calatrava, del Consejo de la Magestad Catholica del Rey nuestro Señor Felipe III. Gran Monarcha de las Españas, y de las Indias Occidentales, y Orientales, Islas, y Tierra Firme del Mar Occeano, su Governador, y Capitan General enlas Philipinas, y Presidente de la Audiencia, y Chancilleria real, donde preside, &c.

Al Kue Sing, que rige, y gobierna las Costas y Maritimas del Reyno de China (demasiado le honro). No ay Nacion en el mundo, que ignore, que los españoles solo obedecen a su Rey, reconociendo y adorando a Dios todopoderoso, Criador de Cielos, y tierra, causa de todas las causas, sin principio, medio ni fin, y que en su Ley Santa viven, y en su defensa mueren, y que su trato es justo, loable, y constante, como se

⁵⁰⁹ Los chinos desconfiaban de Riccio puesto que todavía era muy reciente el engaño que con motivo del alzamiento de 1639 – 1640 habían sufrido los chinos. Los protagonistas de entonces eran el gobernador Sebastián de Corcuera y el misionero Fray Alberto. A pesar de las promesas de perdón, tal como refiere Riccio en su relato, el gobernador mandó degollar a dieciséis de ellos que habían sido cabecillas en el levantamiento. Véase RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 7, n° 12, fol. 333v – 333r.

⁵¹⁰ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 18, n° 5, fol. 335r.

⁵¹¹ RICCIO, V. (1667): *op. cit.*, Libro III, cap. 18, n° 3, fol. 334r.

ha visto, en el que han tenido de tantos años a esta parte con los naturales del Reyno de China, que han traído mercancías por sumas de millares, con que han enriquecido y adquirido innumerables tesoros de la reciproca feria, conseguido con promesas, alcançando nuestro cariño, y auxilio con la amistad que han professado, y continuandolo vos, desde que se dividio en guerras, se ha proseguido con buena fe, amparando vuestros baxeles, acudiendoos con los bastimentos y generos de que aveis necesitado, con liberalidad, sin impedimento, deseandoos con benevolencia, y si necesitavades de alguna cosa, o consuelo, en la diversidad de noticias que ocurrieron de vuestros sucessos, negando al Tartaro la expulsion que pretendia se hiziesse de los Chinas, que avia de vuestra Provincia, o parcialidad, que respondisteis agradecido, refiriendo, reconocido, continuareis la amistad, siendo en la firmeça como la piedra incorruptible, embiasteis a vuestro Embaxador, que fue recibido hospedado y despachado con todo agassajo, y ahora faltando a lo que prometisteis, y a la publica fe que deveis guardar, suponiendo sentimientos, pedis parias y tributo, falta de conocimiento, sin considerar los daños que se os pueden recrecer, ni el sumo bien de los bienes que recibis, pues quando consiguierais (que no es facil, sino muy impossible) de dominar estas islas, seria dominaros a vos mismo, extinguiendo el trato, sin que por otra ninguna parte pudieseis recoger tan grandes tesoros, como cada años transportais, enriqueciendo vos, vuestros aliados, y todos los demas de vuestra Nacion, y Reyno de la China, sin que aya tenido otra ninguna de esta circumbalacion tantas conveniencias, como de aqui aveis. Atended a los Dioses que adorais forjados del metal que de aquí llevais, premeditad la adoración y sumision y hallareis que está (esta tierra) debaxo del dominio, jurisdiccion, y potestad del Rey nuestro señor, y alcançareis, que es en todo soberano, y quando aveis de tratar de vuestra conservacion, motivando agravios, amenaçais con guerra, ostentando poder. Y como quiera que sea, estrañando, quitando toda causa de desagradecimiento, mande salir de estas Islas los Sangleyes (los Chinos) que en ellas avia, gozando de sus comodidades y grangerias libremente con sus haziendas, y baxeles, porque tengais mas copia dellos para venir, sin hazer caso del alboroto que movieron algunos rezelosos, de que se les quitasse las vidas, por lo inadvertido de vuestra carta (que culparon a atrevida falta de razon y sesso) usando de toda piedad, por no empeñar en poco los azeros, ni disminuir el valor que Dios nos ha dado, tal, que doblando y redoblando vuestra potencia, mas de lo que encareceis, nos parece corta, a emplear los brios con la obligacion; y asssi se os responde, que en vuestra voluntad no esta hazer grandes o menores los Reynos, por ser corta y limitada vuestra vida, y comprehension, que nacisteis ayer, y aveis de morir mañana, sin que en el Orbe aya, ni quede memoria de vuestro nombre, que no sabeis mas mundo que el de la China, que por aca corren diferentes ayres, son las influencias distintas, y de cerca, los colores

otros de lo que se perciben de lexos por los ojos o por los oídos: quedan cerrados todos los Puertos, y tierras, para no admitir ningún baxel, ni persona vuestra, sino fuere arrepentido por los medios de la paz, y con el resguardo competente, a fin de la conservación, y timbre honorífico de las Armas españolas, y gloria de Dios nuestro Señor. Y que si perseverais seréis recibido como enemigo, correran por vuestra cuenta las muertes que aveis armado con los peligros y precipios que os amenazan, firmes y constantes a la defensa natural, y derecho de las gentes, y si no os quereis cansar, avisandonos, los Españoles os irán a buscar, aunque tendreis bien que entender con el Tartaro, y con los mismos que os siguen, y os aborrecen, y con la Nación Olandesa, que os dará en que merecer, bolviendo por su reputacion, como lo sabe hazer, sin que esteis en parte alguna seguro, aguardando de Dios los buenos sucessos que experimentaremos, pues el mar, los vientos, el fuego, la tierra, y todo lo criado, han de ser, y se han de conjurar contra vos, alcançando los triunfos, que ostenta la Cruz de nuestros estandartes, por señal de toda la redempcion. Y porque no dudeis la respuesta, buelve el Padre Fray Victorio Riccio, vuestro Embaxador, y mio, para que le recibais como tal, y hagais guardar los fueros de Embaxadores, que se acostumbran entre los Principes, y señores Soberanos. Dios os de el conocimiento verdadero que deseamos, con el bien de proximidad que observamos. Manila. Iulio 10, de 1662 años. [NAVARRETE, D (1676): *Tratados*, Tratado VI, cap. XXX, nº 8 - 9, p. 417 – 418].

Por tercera vez, Riccio se convirtió en el protagonista de otra misión diplomática por la que de nuevo arriesgaba la vida. En esta ocasión, y contra lo que nadie esperaba, se ofreció de manera voluntaria para encabezar la embajada que debía llevar la respuesta a Koxinga. Investido con las dignidades correspondientes al encargo que había recibido, salió de Manila a mediados de julio de 1662. Como en los episodios “diplomáticos” precedentes, tampoco esta vez tuvo demasiada suerte. Un virulento temporal y un peligroso ataque de unos piratas chinos pusieron de nuevo en grave riesgo su vida. Para mayor complicación, incluso la tripulación que le acompañaba en el regreso quiso matarlo. En primer lugar, por superstición –pensaban que las tempestades y otros problemas eran un castigo de los dioses por llevar un misionero en el junco. En segundo lugar, por temor a los japoneses, pues tenían dictada pena de muerte contra todo aquel que llevara en sus embarcaciones a misioneros⁵¹². Sin embargo y sin saber bien cómo, finalmente llegó a la isla Hermosa donde, al desembarcar del champán en el que viajaba, conoció la noticia de la muerte de Koxinga. Para suerte del misionero diplomático y embajador, uno de los chinos que había huído de las Filipinas logró llegar hasta Koxinga al que

⁵¹² RICCIO, V. (1667), *op. cit.*, Libro III, cap. XVIII, nº 7, fol. 336v.

informó de que los españoles habían matado a todos los chinos de Manila, amañando el relato con mil calumnias y mentiras. Ello incitó todavía más a Koxinga a conquistar las Filipinas y vengar así la ofensa y desafío que los españoles le habían hecho. Montó en cólera y sin poder ver materializado su sueño de conquistar las Filipinas, murió de manera prematura a los treinta y nueve años⁵¹³. Dejemos que sea el propio Riccio el que narre este final, no exento de leyenda, del pirata:

“oyendo las oraciones comunes y particulares de la ciudad de Manila que fuertemente pulsaban a las puertas de la divina y paternal piedad, mando luego al angel justiciero que contra Senacherib habia enviado, que castigase al blasfemo y tirano Cuesing, y asi embistio con un tabardillo mortal tan furioso que lleno de saña y rabia se arañaba la cara y se mordía las manos, obligandole en cino dias a entregar su alma en poder de los demonios, muriendo con espantosos viajes y terribles acciones, pues daba golpes y coses a todos cuantos asistian, andando matar a este y a aquel hasta la ultima respiración de su vida, aunque no lo ejetuaban porque conocian que desesperado moria. Asi castigo Dios al blasfemo Cuesing... Vivio treinta y nueve años”. [RICCIO, V. (1667): *Hechos*, Libro III, cap. XVIII, n° 7, fol. 336v]

Navarrete, aportando información que Riccio le ha transmitido en una carta, escribe lo siguiente sobre la muerte del pirata:

Como mando el Governador que saliessen de Manila los Chinas, los primeros Champanes llevaron nuevas al Kue Sing de su resolucion,añadiendo mentiras, de que avia hecho degollar un gran numero de Chinos. Tomava el Cielo con las manos aquel barbaro, y soberbio mestizo, rabiaava de colera, y enfureciendose se modria las manos, y se arañava: deste modo, y en este esatdo a pocos dias acabo su miserable vida. Escrivionos el Padre Fray Victorio, que avia quedaod su cuerpo tan feo, y horrible, que nadie le podia mirar, y por esto le metieron luego en un ataud. [NAVARRETE, D (1676): *Tratados*, Tratado VI, cap. XXX, n° 11, p. 419]

La vinculación del fraile con el pirata había llegado aquí a su fin. Después de otros tantos episodios para salvar su vida, pues el imperio Zheng fue disputado por los hijos de Koxinga (que estuvo encarcelado y en más de una ocasión a punto de recibir sentencia de muerte) y las victorias manchúes no suponían tampoco un seguro para el fraile, Riccio consiguió escapar en un barco holandés y salvar así su vida que, desde su llegada a China, estuvo

⁵¹³ No se conoce con exactitud cuál fue la causa de la muerte de Koxinga. La historiografía moderna ha atribuido su muerte a la malaria.

vinculada a las tensiones políticas entre los representantes de la dinastía Ming y los que acabaron convirtiéndose en la última dinastía de la historia de china.

Las fuentes españolas del siglo XVII, en especial el texto inédito de Riccio, aportan abundantes noticias sobre las actividades de la familia Zheng y, principalmente, sobre la figura de uno de sus máximos representantes, Koxinga. El hecho de que el pirata enviara una misión diplomática encabezada por un misionero está en el origen de la cuantiosa información que el religioso tiene y que pone por escrito. De un modo similar a lo que ocurre con la imagen europea de China⁵¹⁴, que queda fijada ya con los primeros textos del siglo XVI y se va reproduciendo a lo largo del siglo, en el caso de Koxinga parece que sucede exactamente lo mismo. Los temas que Riccio introduce en sus *Hechos* quedarán fijados, a modo de clichés, en el corpus de noticias que se tienen en la España del siglo XVII sobre los Zheng: los orígenes humildes del padre, la aparición en escena de Koxinga, la descripción física y sus cualidades; las numerosas batallas que realiza y que gana; la desastrosa derrota en Nankín; el ataque a la isla de Taiwan; la extrema crueldad de Koxinga; la muerte del pirata. El texto de Riccio, pues, asienta las noticias sobre Zheng, y muy concretamente sobre Koxinga, que a los pocos años ya quedarán incorporadas en textos posteriores, como es evidente en el texto de Navarrete.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

RICCIO, V. (1667): *Hechos de la orden de Predicadores*. Ejemplar conservado en el Convento de los Dominicos de Ávila, Sección China, Tomo 2, fols. 1 – 393.

NAVARRETE FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, D. (1676): “Prólogo” en *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*. Madrid, Imprenta Real por Juan Garcia Infançon. Ejemplar conservado en la Real Academia de la Historia, Madrid.

PALAFOX y MENDOÇA, Juan de (1670), *Historia de la conquista de la China por el Tártaro. Escrita por el Ilustrísimo Señor, don Juan de Palafox y Mendoza, siendo Obispo de la Puebla de los Angeles, y Virrey de la Nueva España y a su muerte Obispo de Osma*, en París a costa de Antonio Bertier. Ejemplar consultado procedente de colección particular.

⁵¹⁴ FOLCH, D. (2002): “La cristalización de la primera imagen de China. De la carta de Dom Manuel (1508), al libro de González de Mendoza (1585)” en ANTÓN, J. y RAMOS, O. (eds) (2002): *Traspasando fronteras: el reto de Asia y el Pacífico*. 2 vols. Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico Centro de Estudios de Asia, Universidad de Valladolid, p. 225 – 238.

MONOGRAFÍAS

- ABELLA, D. (1969): “Koxinga Nearly Ended Spanish Rule in the Philippines in 1662” en *Philippine Historical Review*. Manila, vol. II, p. 295 – 334.
- ABELLA, D. (1973): “Spanish Philippines in the 17th century” en *Philippine Historical Review*, Manila, vol. VI, p. 1 – 72.
- ÁLVAREZ, J.M. (1930): *Formosa. Geográfica e históricamente considerada* (2 tomos). Barcelona, Luis Gil.
- BLAIR, E. y ROBERTSON, J.A. (1903 – 1909): *The Philippine Islands, 1493 – 1898* (55 vols.). Cleveland, Ohio.
- BLUSSÉ, L. (1990): “Minnan-Jen or Cosmopolitan? The rise of Cheng Chih-Lung alias Nicolas Iquan” en VERMEER, E. B. (ed): *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden, Brill, p. 245 – 264.
- BORAO, J.E. (2001): *Spaniards in Taiwan* (2 vols). Taipei, SMC Publishing.
- BORAO, J.E. (1996): “Consideraciones ven torno a la imagen de Koxinga vertida por Victorio Ricci en Occidente” en *Encuentros en Catay*, nº 10, China, Fu-jeu University, p. 48 – 77.
- BOXER, C.R. (1974): “The fall and rise of Nicolas Iquan” en *T'ien-Hsia Monthly*, XI/5, p. 401-439.
- CARIOTI, P. (1995): *Zheng Chenggong*. Napoles, Instituto Universitario Oriental.
- CLEMENTS, J. (2004): *Pirate King. Coxinga and the Fall of the Ming Dynasty*. Sutton, Phoenix Mill,
- CHENG, K. (1999): “Cheng Ch’eng-kung’s Maritime expansion and Early Ch’ing coastal prohibition” en VERMEER, E. B. (ed): *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden, Brill, p. 217 – 244.
- CROIZIER, R.C. (1977): *Koxinga and Chinese Nationalism. History, Myth and the Hero*. Cambridge, East Asian Research Center, Harvard University Press.
- FELIX, A. (ed.) (1966): *The Chinese in the Philippines, 1570 - 1770*. Manila, Historical Conservation Society.
- FERNÁNDEZ, P. (O.P.) (1958): *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*. Barcelona.
- FERRANDO-FONSECA, O.P. (1870 – 1872): *Historia de los PP. Dominicos de las islas Filipinas y en sus Misiones del Japón, China, Tung-king y Formosa, que comprende los hechos principales de la historia general del Archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas Islas hasta el año de 1840*. (6 vols.). Madrid, Impr. y estereotipia de M. Rivadeneyra. Edición moderna digital publicada en Madrid, Fundación Histórica Tavera, 1998.
- FOLCH, D. (2002): “La cristalización de la primera imagen de China. De la carta de Dom Manuel (1508), al libro de González de Mendoza (1585)” en ANTÓN, J. y RAMOS, O. (eds) (2002): *Traspasando fronteras: el reto de Asia y el Pacífico*. 2 vols. Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico Centro de Estudios de Asia, Universidad de Valladolid, p. 225 – 238.

- GILLET, P. (O.P) (1939): “Une grande figure de missionnaire en China: Le Père Vittorio Ricci. Dominicains des Philippines et apôtre du Fokien” en *Revue d'Histoire des Missions*, n° 1, Seizième Année, p. 1 – 17.
- GONZÁLEZ, J.M (O.P.) (1964): *Historia de las misiones dominicanas de China*. Madrid, Imprenta Juan Bravo, Tomo I.
- GONZÁLEZ, J.M. (O.P.) (1955): *Un misionero diplomático*. Madrid / Buenos Aires, Ediciones Studium.
- KEENE, D. (1951): *Battles of Koxinga. Chikamatsu's Puppet Play, Its Background and Importance*. Londres, Luna Humphries.
- MENEGON, E. (2003): “Christian Loyalists, Spanish Friars, and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing transition” en *Monumenta Serica*, n° 51, p. 335 – 365.
- MENEGON, E. [en línea] “Riccio [Ricci], Vittorio Giovanni Battista (1621-1685)” en *Biographies and entries on archives in the electronic database “The Ricci 21 st Century Roundtable on the History of Christianity in China*, <http://ricci.rt.usfca.edu> [consulta, 29 de octubre de 2006].
- MURILLO VELARDE, P. (1749): *Historia de la Provincia de Philipinas de la Compañía de Jesus*. Edición moderna digital publicada en Madrid, Fundación Histórica Tavera, 1999.
- OCIO Y VIANA, H. M. (1891): *Reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinsa desde su fundación hasta nuestros días*. (2 tomos). Manila. Real Colegio de Santo Tomás.
- PASTELLS, P. (1934): *Historia general de las Islas Filipinas*. Barcelona, Vol. IX.
- RODRÍGUEZ, I. (OSA) (1966): *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vol. II. Manila.
- VAN KLEY, E.J. (1973): “News from China: Seventeenth-Century European Notices of the Manchu Conquest” en *The Journal of Modern History*, vol. 45, n° 4, pp. 561 – 582.
- WILLS, J (1977): "The Hazardous Missions of a Dominican: Victorio Riccio, O.P. in Amoy, Taiwan and Manila. Les missions aventureuses d'un Dominicain, Victorio Riccio" en *Actes du Iie Colloque International de Sinologie, Chantilly, 1977*, Paris: Les Belles Lettres, 1980), pp. 231-257.
- WILLS, John E. (1979): “Maritime China from Wang Chih to Shih Lang: Themes in Peripheral History” en WILLS, J.E y SPENCE, J. (eds.): *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region and Continuity in Seventeenth-Century China*. New Haven, Conn., Yale University Press.
- WILLS, J.E. (1980): The Hazardous Missions of a Dominican: Victorio Riccio, O.P., in Amoy, Taiwan, and Manila.” en *Actes du Iie Colloque International de Sinologie. Les Rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumieres (Chantilly, 16-18 septembre 1977)*. Paris, Les Belles Lettres – Cathasia, p. 231-243 (en francés) / p. 243-257 (en inglés).

CAPÍTULO 25. IBN BATTUTA EN EL MARCO DE LAS RELACIONES
SINOISLAMICAS

Josep Esquerrá Nonell
Dr. Filología Hispánica

Según una creencia muy arraigada entre los musulmanes chinos, el Islam habría llegado a aquellas tierras del Extremo Oriente en tiempos del Profeta Mahoma...

Lo único verdaderamente cierto que podemos afirmar es que en el año 650, el Califa Omeya Uzmán ibn Affan (644-655), tercero de los *Califas Perfectos* y casado con una de las hijas del Profeta, envió una delegación oficial a la China imperial de la dinastía Tang (618-906). Entre los miembros de esta delegación se encontraba Saad ibn Abi Waqqas, compañero del Profeta Mahoma. Al parecer, el emperador chino Gaozong (628-683), tercer emperador de la *dinastía de la espiga* en China desde el 649 hasta su muerte, consideró compatible el credo islámico con las enseñanzas de Confucio. Es el Yung Wei de las fuentes árabes que, sin duda, confunden el nombre de la Era Yong Hui (650-655) con el del Emperador Gaozong. Es así como el emperador mismo permitió la edificación de la primera mezquita china en la floreciente capital de Chang'an (Daxingcheng), según consta en el *Antiguo Registro de la Dinastía Tang* conservado. Este acontecimiento se considera como el nacimiento del Islam en China.

La capital de Chang'an fue, en tiempos de la *dinastía de la espiga*, el centro de una brillante civilización cosmopolita, donde se entremezclaban las influencias de Asia Central, la India e Irán, por lo que la decisión de Gaozong no pudo ser más acertada. La mezquita todavía se conserva hoy en día.

El nombre de Chang'an (*paꝯ perpetua*) cambió de denominación bajo la dinastía Ming (*luꝯ*) (1368-1644) y pasó a llamarse Xi'an (ó Sián) (*paꝯ del norte*). Actualmente es la capital de Shaanxi y se encuentra en la región centro-noroeste de China. En tiempos de la dinastía Tang llegó a alcanzar un millón de habitantes, siendo la ciudad más poblada de su tiempo.

Apenas transcurrido un siglo, nos encontramos que ya a mediados del siglo VIII habían mercaderes musulmanes instalados en Cantón, por lo que la presencia islámica en tierras chinas se mantuvo creciente. No obstante, en el año 758, el gran puerto sur de la China tropical fue saqueado y, en parte, destruido por la acción de piratas árabes e iraníes, cuya base de operaciones se encontraba, al parecer, en un puerto de la isla de Hainan.. Esto sucedió exactamente el 30 de octubre de 758, en el día de *Guisi* del noveno mes lunar de la Era Qianyuan, reinando el Emperador Suzong (756-762), séptimo emperador de la dinastía Tang.

En China se conoce el Islam como “la religión de los Hui”, ya que este grupo étnico, de aproximadamente diez millones en la actualidad, profesa mayoritariamente este credo. Para designar una mezquita, en chino se utiliza la palabra *qingzhen*, es decir, *puro templo verdadero*, a fin de diferenciarlo de los demás, considerados como falsos.

Si la primera vía de penetración del Islam en China fue mediante una delegación oficial, la segunda fue mediante el comercio. En su famosa *Relación de China y de la India (Abbar as-Sin wa l'Hind)* de 851, atribuida tradicionalmente a un mercader llamado Sulayman, el autor nos dice que en el gran puerto de Cantón, el Khânfû de los comerciantes árabes, los musulmanes sunnitas y chiitas tenían sus propias mezquitas e instituciones jurídicas en el barrio de los extranjeros, ubicado en la orilla sur de la ciudad⁵¹⁵.

El relato de Sulayman obtuvo una enorme popularidad, debido a que intercalaba sucesos reales con las más extraordinarias aventuras. Este tipo de relato de viajes, donde se mezclan leyendas, sucesos fantásticos, descripciones de ciudades maravillosas y monstruos marinos, tuvo su continuidad en otra obra del siglo IX, escrita por un tal Abu Zayd, originario de Siraf, donde se narran las aventuras de los navegantes que surcaban los mares de la India y de China. Se trata de su obra *Silsilat at-Tawarij (Cadena de Crónicas)*⁵¹⁶. De igual modo, en la segunda mitad del siglo X, el geógrafo persa Bozorg reúne relatos de enorme interés sobre el Extremo Oriente⁵¹⁷.

Una tercera vía de contacto del mundo islámico con China fue, sin duda alguna, a través de la Ruta de la Seda, puesto que durante siglos fue una auténtica red de caminos que conectaba los principales centros comerciales de Europa Oriental, el Oriente Medio y el Extremo Oriente. A este respecto, un aventurero explorador, quizá el mayor científico y literato de su tiempo, el polifacético al-Mas'udi, nos informa hacia el año 956 de sus frecuentes viajes a China, en los que transcurrían largos periodos de tiempo sin ver el mar⁵¹⁸. Igualmente, procede de fuentes árabes (s. IX) la primera mención a la “muralla de Gog y Magog” (nombres simbólicos para designar pueblos impuros o sinónimo de bárbaros) para referirse a la Gran Muralla China, según recoge Ibn Khurdadhbih (825-912), funcionario del correo califal, en su *Libro de las Rutas y*

⁵¹⁵ SAUVAGET, J. (1948): *Abbar as-Sin wa l'Hind, Relation de la Chine et de l'Inde*, París, Les Belles Lettres.

⁵¹⁶ HUART-MAQDISI (1899-1919): *Livre de la Création et de l'Histoire de Motabbar ben Tabir el-Maqdisi, attribué a Abou Zéïd*, publ. et trad. Par Cl. Huart, París t.I, (1899) ; t. II , (1901) ; t. III, (1903) ; t. IV, (1907) ; t. V, (1916) ; t. VI, (1919).

⁵¹⁷ BLACHÉRE, REGIS ET DARMAUN, HENRI (1957): *Geographes arabes du Moyen Âge*, París, Klincksieck, pág. 94.

⁵¹⁸ AL-MAS'UDI (1861-1877) *Les Prairies d'Or*, París, texte et trad. par Barbier de Meynard ; 9 vols. (los tres primeros en colab. con Pavet de Courteille).

*los Reinos*⁵¹⁹, con respecto a la misión desempeñada por Sallan a instancias del Califa al-Watiq (842-847) para hallar la gran muralla que separaba el mundo habitado de los pueblos malditos de Gog y Magog (*Corán, XVIII, 93*).

Desde mediados del siglo VIII, el mundo islámico se extendía desde España hasta las fronteras de la India y China. Todo lo procedente de China era considerado como exótico, de superior calidad y refinado, puesto que su grado de civilización era muy superior al desarrollado en cualquier otra parte del mundo, considerado como bárbaro, incluyendo, claro está, al del Occidente europeo fragmentado.

Posteriormente, ya entre los siglos X-XIII, en tiempos de la dinastía Song (960-1269), esa percepción de lo chino como superior, todavía gozaba de un enorme crédito en el mundo islámico. Es así como cuando Ibn Hazm de Córdoba (994-1063) en su célebre tratado sobre el amor y los amantes, más conocido como *El Collar de la Paloma* (1022), refiere las peripecias de un enamorado –intercalando prosa y poesía, a la vez que contrastando los dos extremos hasta donde había llegado (su pasión) el Islam-, nos dice metafóricamente que, a pesar de lo excelso y maravilloso que resulta ser todo lo chino, prefiere lo español (andalusí para ser precisos), mediante estos enigmáticos versos :

Vete en mal hora, perla de la China!
*Me basta a mí con mi rubí de España*⁵²⁰

Esta *perla de la China*, maravilla rara, bien podría resultar lo inaccesible de su amor a causa de frialdad o alejamiento, frente a la pasión que debía suscitarle la proximidad del rojo *rubí de España*. A pesar de esta dualidad en que se ve envuelto el enamorado, resulta sintomático que haga la comparación en estos términos: Occidente (*al-Magrib*)-Oriente (*al-Mashriq*), ya que la difusión del Islam había alcanzado ambos confines. Los años de mayor expansión del Imperio de la Media Luna van del 632 al 1050.

Las dos grandes civilizaciones de Eurasia entre los siglos VII y XIII son, sin duda, el Islam y China. Los imperios chinos de los Tang y de los Song evolucionaron paralelamente al de los Omeyas y Abbasíes hasta la conquista mongola . Sabemos que, desde finales del siglo VIII, se entablaron relaciones diplomáticas entre Bagdad y Chang'an mediante una delegación oficial del

⁵¹⁹ PETERS, F.E. (1973) *Allah's Commonwealth. Ibn Khurdadbbih*, New York, págs. 30 y ss. Ver también IBN JORDADBEH (1967): *Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik*, Leyde, ed. y trad. De Goeje (2ª).

⁵²⁰ IBN HAZM DE CÓRDOBA (1985) : *El Collar de la Paloma*, Versión de Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, S.A.,pág. 183.

Califa Harún al-Rashid en tierras chinas en 798⁵²¹. Este creciente interés comercial y cultural se irá desarrollando en siglos ulteriores, por lo que la presencia de mercaderes musulmanes en tierras chinas arrastraría consigo la propagación de la fe de Mahoma⁵²². Buena prueba de ello es la construcción de la primera mezquita de Pekín a finales del siglo X, la *niujie qingzhensi* en el año 996, mezquita que todavía se conserva en la actualidad.

Por lo que respecta a la literatura geográfica, los relatos de viajes, aventuras e inventarios de maravillas gozaban de una enorme popularidad en el mundo árabe. Inicialmente, sin embargo, la geografía puramente descriptiva parece haber sido de uso exclusivo para funcionarios o gentes ilustradas; pero en la medida en que se van combinando elementos científico-matemáticos y literarios, estos compendios y obras geográficas que atendían solamente a aspectos parciales, más que a una ciencia objetiva en su conjunto, se tornan cada vez más subjetivos y próximos a la narrativa, propiamente dicha⁵²³. Es así como, posteriormente, este tipo de narrativa no se distingue precisamente por su carácter científico, ni por su precisión en términos geográficos, sino que hace acopio de noticias curiosas, sucesos extraordinarios y fantásticos redactados en un lenguaje popular y con un estilo ameno, a fin de deleitar a un público ávido de evasión. Esta tendencia a la fabulación y exageración de los hechos en torno a lugares remotos o exóticos, partiendo de numerosos testimonios de marineros, viajeros y comerciantes, constituye un tipo específico de literatura orientada a ser contada por narradores expertos en los diversos puertos, cafés y lugares de reunión de las principales ciudades del Imperio Abbasí.

Este tipo posterior de narrativa de viajes encuentra un desarrollo paralelo a la literatura oral, recogiendo, bien de modo fragmentario o disperso, sucesos legendarios nacidos al calor de los hechos por la febril imaginación de los viajeros musulmanes. Así es como la rica tradición cuentística oriental se nutre también de esta literatura, tanto escrita como oral. El caso más conocido lo constituyen algunos de los más célebres cuentos de *Las Mil y una noches*. Difícilmente pueden entenderse los *Viajes de Sindbad el Marino* o la famosa *Historia de Aladino y la Lámpara Maravillosa*, sin toda esta literatura previa, puesto que son cuentos basados o inspirados en textos como los *Achaib al-Hind* (*Maravillas de la India*), *Achaib al-Hind wa-l-Sin* (*Maravillas de la India y de China*), las *Achaib al-Bahr* (*Maravillas del Mar*), etcétera, textos que se encontraban en las bibliotecas de Bagdad en el siglo X u XI. No es de extrañar, por tanto, que ya

⁵²¹ GERNET, JACQUES (1991): *El Mundo Chino*. Trad. castellana de Dolores Folch, Barcelona, edit. Crítica, S.A., pág. 248.

⁵²² ISRAELI, RAPHAEL (2000): "Medieval Muslim Travellers to China", *Journal of Muslim Minority Affairs*.

⁵²³ Resulta útil a este respecto la clasificación cronológica y temática que sobre la literatura geográfica árabe hicieron Blachère-Darmaun. Vid. Blachère, pág. 15.

en el Bagdad de Harún al-Raschid (766-809) fueran populares los relatos y leyendas relacionados con China, precisamente en la misma época en que se establecieron relaciones diplomáticas.

Veamos, por ejemplo, cómo la *Historia de Aladino y la Lámpara Maravillosa* está ambientada en China y, de alguna manera, inspirada en esos inventarios de maravillas, anteriormente señalados. Es así como la causa principal que animó al malvado hechicero magrebí a emprender su viaje desde el Extremo Occidente hasta China es la búsqueda de un fabuloso tesoro, según nos dice la *Historia de Aladino*. De esta manera se explican las “historias portentosas, falsas y verdaderas” que refiere sobre sus viajes el hechicero a Aladino. Y es que China, en el imaginario de los árabes, está asociada a lo maravilloso, tanto por la impresión que causaron en los viajeros las principales ciudades y puertos chinos, con sus recintos amurallados, avenidas bordeadas con zanjas plantadas con árboles, inmensos mercados, circuitos de muralla resguardando suntuosos palacios imperiales y la ciudad administrativa, como por todas las mercancías procedentes del Extremo Oriente (sedas, especias, porcelanas, cerámicas, papel), ejemplo todo ello de una brillante y refinada civilización.

No resulta extraño, a tenor de lo expuesto, el episodio de la *Noche 528* en la que se refiere la búsqueda del codiciado objeto que da origen al relato por parte del mago magrebí, experto en ciencias ocultas:

“...al fin de las ciudades de China había una, llamada al-Qalas, en la cual se conservaba un tesoro tan fabuloso como no podría soñar ninguno de los reyes del mundo. Lo más maravilloso era que en dicho tesoro había una lámpara prodigiosa, y que aquel que la poseyera no tendría en la tierra rival, ni en riqueza ni en poder. El rey más poderoso de la tierra no tendría ni siquiera una fracción del poder o de la riqueza que implicaban la posesión de tal lámpara⁵²⁴”.

Puede que esta mención a *al-Qalas* quizá no sea más que una deformación de Khânfü, es decir, el *Sin-Kalan* de las fuentes árabes, en relación al puerto sur de Cantón *al fin de las ciudades de China* (extremo sur de China).

Otros episodios relevantes de la *Historia de Aladino*, como la pretensión del protagonista de pedir la mano de la bella princesa Badr al-Budur, hija del rey de la China⁵²⁵, pese a la humilde condición social del joven poseedor de la extraordinaria y vieja lámpara de cobre, ponen de manifiesto la atracción que ejerce en el auditorio al que va destinado, todo lo referente a lugares remotos, y, especialmente, esa aureola de lo maravilloso que parece envolver a China.

⁵²⁴ *Las Mil y una noches, II*, (2000). Trad., introd. y notas de Juan Vernet, Barcelona, edit. Planeta, S.A., pág. 122.

⁵²⁵ *Op. Cit. II*, pág. 137.

Algo semejante ocurre con los viajes marítimos insertos en la serie de cuentos de *Las Mil y una noches* conocidos como los *Viajes de Sindbad el Marino*, ya que muchos de sus elementos proceden de relatos orales como escritos, estos últimos provenientes de aquellos inventarios de maravillas ya citados.

A medio camino entre lo geográfico-descriptivo y lo mítico-legendario, encontramos un nuevo tipo de literatura en el siglo XII : *La Ribla*. *La Ribla* ocupa un lugar bien definido como género dentro de la literatura islámica. El término árabe *ribla* significa “partida, emigración, periplo, itinerario”, es decir, lo que propiamente designamos como *relato de viaje*. Curiosamente, todos los autores son musulmanes: andalusíes o magrebíes, puesto que entre sus objetivos estaban el *hayy* o peregrinación a la Meca, adquirir ciencia en los grandes centros orientales como El Cairo, Damasco o Bagdad, o bien, movidos por el ansia de aventuras, proseguir hasta la India y China. Entre los geógrafos estos relatos de viaje no gozaban de crédito científico, pero su influencia fue enorme entre los cosmógrafos y enciclopedistas. Abu Hamid el Granadino (1080-1169) es considerado el iniciador de este género de la *Ribla* en el mundo árabe. Toda *ribla* constituye el testimonio de una experiencia vital a través de un itinerario o peregrinación. Si además le añadimos las cualidades necesarias de todo buen observador y una mediana erudición, estamos frente a un documento de importante valor etnográfico y cultural. A pesar de que no estuvo en China, Abu Hamid el Granadino, viajero incansable por el norte de Africa, Siria, Iraq, Persia, Transoxiana y toda la región sur y centro de Rusia, recoge en su obra *Tuhfat al-albab (El regalo de los espíritus)*, información dispersa en obras de carácter científico o basadas en viajes de mercaderes musulmanes por el Extremo Oriente, sin excluir elementos legendarios o fabulosos de distinta procedencia (inventarios de maravillas, cuentos, tradición oral y la imaginación de los marinos).

Al hablar de la descripción del mundo y sus habitantes en el capítulo primero, Abu Hamid dice, entre otras cosas, a propósito de China que “*se trata de un gran país, cuyos reyes son justos y equitativos [...] Tienen grandes consideraciones con los mercaderes musulmanes, a los que no obligan a pagar diezmos ni impuestos ¡Ojalá los reyes musulmanes imitasen tan excelente manera de gobernar, puesto que los creyentes son particularmente dignos de ella!*”⁵²⁶

Más adelante, en el capítulo tercero, al hablar sobre animales extraordinarios, Abu Hamid incluye la primera descripción conocida de un ave fabulosa que habitaba en las islas del Mar de la China: el *Rujj*, con sus *gigantescas alas de 10.000 brazas*. Partiendo del relato de un comerciante magrebí conocido como Abd al-Rahim el Chino, Abu Hamid cuenta que de los enormes huevos que ponía este ave fabulosa salían polluelos del tamaño de una montaña, y que

⁵²⁶ ABU HAMID AL-GARNATI (1990) : *Tuhfat al albab (El regalo de los espíritus)*. Traducción por Ana Ramos, Madrid, CSIC-Inst. de Coop. con el Mundo Arabe, págs. 30-31.

algunos marineros que desembarcaron en aquella prodigiosa isla comieron la carne de uno de estos polluelos y alcanzaron la eterna juventud, pues al preparar el guiso en una marmita utilizaron palos de madera para remover la carne, y ésta procedía del árbol de la juventud⁵²⁷. Todo esto es sumamente significativo, ya que la leyenda del *Rujj* también está presente en la *Historia de Aladino y la lámpara maravillosa*⁵²⁸ ¿Acaso este Abd al-Rahim el Chino guarda relación con aquel hechicero magrebí, de nombre desconocido, del que antes hablamos? Igualmente, el *Rujj* está presente en el *Segundo Viaje de Sindbad el Marino, Noches 544-545*, del cual se nos dice que “*alimentaba a sus polluelos con elefantes*”⁵²⁹. Sindbad incluso, usando de su ingenio, volará con el *Rujj* hacia países habitados o civilizados para escapar de aquella fabulosa isla del Mar de la China. Todo esto viene a demostrar, en resumidas cuentas, la enorme difusión que habían logrado los relatos hiperbólicos en torno a China, así como una tradición escrita que los recrea (literatura geográfica, literatura árabe de viajes, *rihla* y narrativa).

En unos fragmentos del manuscrito de Argel de la *Rihla* de Abu Hamid que reúne noticias curiosas sobre diferentes países, el granadino toma como fuente la *Epístola sobre las excelencias de Al-Andalus* del cordobés Ibn Hazm, autor de *El Collar de la Paloma*. Ibn Hazm en su *Risala (epístola)* dijo de los andalusíes que eran como los “*chinos, por su minuciosidad en los oficios artesanales y su disposición para las artes representativas*”⁵³⁰. Al referirse a China, el granadino habla siempre en términos elogiosos, aun no habiéndola visitado, prueba de la enorme admiración que suscitaba en el mundo islámico, tal como se deduce por este comentario:

“Los árabes, cuando se encuentran ante una pieza que constituye una obra perfecta, dicen que es china, provenga o no de dicho país, dada la especialidad que tienen los chinos en producir obras maestras”⁵³¹.

Finalmente, al repasar los monumentos más memorables de la humanidad, Abu Hamid dice lo siguiente sobre la Gran Muralla China :

“Entre las construcciones más grandiosas de la Tierra se encuentra la Muralla del Bicornio, mandada construir por éste para aislar a los pueblos de Gog y Magog”⁵³².

⁵²⁷ ABU HAMID AL-GARNATI, op. cit., págs. 73-74.

⁵²⁸ *Las Mil y una noches*, II, págs. 194-196.

⁵²⁹ Op. cit., II, pág. 212.

⁵³⁰ ABU HAMID AL-GARNATI, op. cit., pág. 106.

⁵³¹ Op. cit., pág. 107.

⁵³² Op. cit., pág. 118.

El autor granadino parte evidentemente de Ibn Khurdadhbih, al que incluso cita para insertar un pasaje sobre la descripción de la muralla. Ahora bien, lo verdaderamente interesante es la mención del *Bicorne*, ya que este personaje no es otro que el héroe macedonio Alejandro Magno (356-323 a. de C.) perpetuado en las leyendas, el *Du l-Qarnayn (El Bicorne)* citado en el *Corán (Corán XVIII, 82)*. Principalmente en Asia, Alejandro era conocido por el apodo de *Bicorne (el de dos cuernos)* porque se hacía representar como hijo del dios Zeus-Amón, llevando una diadema con dos cuernos de carnero (animal que representa a Amón), y por los dos largos penachos blancos que salían de su yelmo. No obstante, por lo que respecta a la Gran Muralla China y su construcción por Alejandro es una pura invención⁵³³. En cuanto a los pueblos de Gog y Magog, la casi totalidad de los geógrafos árabes sitúan a estos míticos pueblos impuros en el Asia Nororiental, por lo que refuerza su identificación con los pueblos nómadas mongoles. Igualmente, los mapas cristianos sitúan a los mongoles en lo más recóndito de Asia y los identifican con los Gog y Magog de la Biblia (*Génesis, X, 2; Ezequiel, XXXVIII-XXXIX; Apocalipsis, XX, 8*), pueblos bárbaros que asolarán la Tierra al final de los tiempos.

En realidad, y para deshacer este entuerto secular, hay que decir que muchos de estos geógrafos árabes, como también Ibn Khurdadhbih, Abu Hamid el Granadino y otros, hasta llegar a Ibn Battuta, confundieron la Gran Muralla china con la muralla de la Alejandría *Eskbaté (de los confines)* o del fin del mundo, construida por Alejandro Magno en el límite septentrional de su expansión. La muralla de la Alejandría *Eskbaté* o del fin del mundo –ciudad identificable con Leninabad (1939-1992), la actual Khodjent (Tadjikistán)-, fue construida por el célebre héroe macedonio para evitar que los pueblos nómadas bárbaros de las estepas, bactrianos y escitas, hostigasen a los libertos asentados, con motivo de la fundación de la ciudad. Sobre este particular, resulta clarificador el pasaje del romano Quinto Curcio Rufo en su *Historia de Alejandro Magno (Liber VII)*: “*Alejandro volvió al río Tanais [Sir-Daria] y rodeó con un muro todo el espacio que había ocupado el campamento. Este muro, de 50 estadios (algo más de 11 km.), se convirtió en el muro de una ciudad a la que ordenó llamar también Alejandría*”⁵³⁴

⁵³³ La Gran Muralla (*Chang Cheng, larga fortaleza*) tuvo tres grandes periodos de construcción, por lo que cabalmente habríamos de decir las grandes murallas. El primer periodo de construcción (s. III a de C.) fue en tiempos de Qin Shihuang (259-210 a de C.), cuyo nombre propio era Zheng. Este fue el unificador de China y Primer Emperador (*shi huangdi*) del Estado de Qin. Frente a los ataques de las tribus nómadas xiongnu, pueblos de Mongolia y Manchuria, se construyó una Gran Muralla en los confines septentrionales, si bien seguía el trazado de antiguas fortificaciones construidas hacia el 300 por los reinos de Qin, Zhao y Yan. El segundo gran periodo de construcciones de las Grandes Murallas tiene lugar en la segunda mitad del siglo VI, ante la amenaza de los turcos. Por fin, el tercero y último gran periodo de construcciones tiene lugar en el siglo XV, en tiempos de la dinastía Ming ante los ataques de los mongoles (Vid. GERNET, Jacques, op. cit., págs. 103 (mapa), 218 y 357).

⁵³⁴ CURCIO RUFO, QUINTO (1986): *Historia de Alejandro Magno*. Madrid, Editorial Gredos, S.A., Bibl. Clás. Gredos, 96, pág. 382. Acerca de esta Alejandría *Eskbaté*, léase también el

Caso muy diferente constituye la línea fortificada en la Alejandría del Cáucaso, de la que nos deja constancia histórica el célebre viajero veneciano Marco Polo en su *Libro de las Maravillas* (1298); pero no así evidencia arquitectónica de su visita, a tenor de sus palabras: “*De esta provincia [Georgia] fue de la que no pudo pasar Alejandro cuando quiso dirigirse a Poniente, por ser el camino estrecho y en extremo peligroso, pues de un lado hay el mar y de otro una altísima montaña donde es imposible cabalgar [...] Y fue la razón que impidió pasar a Alejandro. Y éste hizo alzar una torre para cegar el pasaje y construir una fortaleza, de modo que la gente no pudiera atacarla, y fue llamada la Puerta de Hierro, lo cual refiere el libro de Alejandro, de cómo encerró a los tártaros entre dos montañas*”⁵³⁵

Esta fortaleza de la Alejandría del Cáucaso nada tiene que ver con la muralla de la Alejandría *Eskhaté* y, por lo tanto, no debemos nunca confundirlas. Había mucho de legendario en estas *dos montañas* donde encerró a los tártaros (Gog y Magog): el monte Tauro (*taurus*, toro, animal bicorne) y la cordillera del Cáucaso, en cuya altura Prometeo estuvo encadenado y cuyas simas formaban como en cadena “*una sierra ininterrumpida*”, según expresión de Quinto Curcio Rufo (*liber VII, 3,21*), es decir, como una barrera (muralla) natural que servía de frontera entre Asia y Europa. Las numerosas colonias helenizadas en Oriente (desde la Alejandría de Egipto, Alejandría del Cáucaso, de Kandahar (*Iskandar*, Afganistán), etc., hasta la Alejandría *Eskhaté* “*la última, la más remota, la de los confines*”) iban a ser auténticas vías de intercambio económico-cultural imprescindibles en la terrestre Ruta de la Seda y, por lo tanto, en relación comercial con China. ¿Cabe imaginar tetradracmas en China? Lo que de ninguna manera podemos explicarnos es porqué Marco Polo no hizo comentario alguno de la Gran Muralla china en su libro de viajes, lo que ha llevado a pensar, entre otras cuestiones, sobre la veracidad de su viaje a China.

La visión que los chinos tuvieron de los pueblos nómadas y turco-mongoles es la misma que los europeos tuvieron de los hunos y, más tarde, de los propios mongoles de la Horda de Oro. Eran considerados bárbaros incultos y sanguinarios. El miedo que inspiraban estos pueblos nómadas provenientes de Mongolia y Manchuria ha permanecido vivo en el imaginario de Oriente y Occidente. Ya unas esculturas chinas de la época Han los representaban con un rostro bestial.

siguiente pasaje (*liber VII*), pág. 379: “[Alejandro] *había elegido, a orillas del Tanais, un lugar para fundar una ciudad, barrera no sólo de los pueblos sometidos sino también de todos los que pensaba atacar*”.

⁵³⁵ POLO, MARCO (1965): *Viajes*. Madrid, Espasa Calpe, S.A., Colección Austral, n°1052, pág. 27. Algo parecido sucede con la *Muralla del Monte al-Qabq (El Cáucaso)* que describe Abu Hamid, op. cit., págs. 119-120; pero sin relacionarla con Alejandro. Para los partidarios de la identificación legendaria de la muralla de la Alejandría del Cáucaso para contener a los pueblos impuros de Gog y Magog, vid. *La imagen polimórfica de Alejandro Magno desde la Antigüedad* :[en línea] (2003):

<http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/fl/11319062/articulos/CFCL0303230107A.PDF>

[Consulta: 26 de julio de 2006]

A partir de la irrupción de los mongoles a principios del siglo XIII en el panorama histórico, las relaciones entre el Asia Oriental y el mundo islámico experimentarán un cambio importante. Se considera a los mongoles descendientes de los antiguos donghu (tunguses) o “bárbaros del este”, vecinos de los aguerridos xiongnu del oeste. Fue el temido Chinguis Jan (1167-1227) – más conocido entre nosotros por Genghis Khan-, quien unificó las tribus dispersas que poblaban la altiplanicie mongola y sentó las bases de un imperio que se extendía desde las Costas del Mar del Japón hasta las del Danubio. Fue en el transcurso del año del Tigre (1206), cuando, una vez unificadas las tribus, sus oficiales concedieron a Temüjin (del mongol *temür*, *hierro*), apodado Chinguis, el título de *qaban* (*emperador*), erigiendo en su honor el estandarte blanco de las nueve colas de yak (o de caballo), según revelan las fuentes, y, más concretamente, la *Historia secreta de los Mongoles*⁵³⁶ (hacia 1250). En marzo de 1211 tuvo lugar la primera ofensiva contra la dinastía Jin (*Kin*, *oro*) de la China del Norte y, en 1215, cae por fin bajo los mongoles *Zhongdu* (*la capital del centro*), antiguo nombre de Pekín. Gran parte de la China del Norte y de Manchuria quedaban ahora bajo soberanía mongola, pero una nueva alianza de los Jin con el reino de Qashin (*Hashen*) obligó a Chinguis a combatirlos y derrotarlos en 1224.

Cuando en 1227 Chinguis Jan arremetía contra el *burqan* (*buda victorioso*) Li Dewang (o Xianzong), soberano del reino tang’ut (*dangxiang*) de los Xia de Occidente, Chinguis se sintió indispuerto y tras ordenar la muerte del *burqan* de los tang’ut (pueblo de filiación tibeto-birmana) y someterlos, murió él mismo poco después. A su muerte tuvo lugar la división del imperio mongol : imperio de Ogodei (1224-1310), en el Altai y en Dzungaria; imperio de Chagatai (1227-1338), en Asia Central, el Pamir y la Transoxiana; imperio de Il-Jan (1259-1411) en Iraq, Irán, Afganistán y Pakistán Occidental, e imperio de la Horda de Oro (1243-1502), desde la Rusia europea al Yenisei (río de Siberia).

Desde la perspectiva histórica musulmana, Chinguis Jan es enjuiciado negativamente, puesto que éste fue quien arruinara el *darislam* (*la casa del Islam*), es decir, la unidad que se había consolidado con el Imperio Abbasí , ahora ya en decadencia, y que aseguraba la posición del árabe como *lingua franca* para el comercio, la religión y la cultura. A partir de la caída de Bagdad, el persa desplazaría en gran medida al árabe entre los comerciantes.

Fue su hijo Ogodei, conforme al deseo de Chinguis, nombrado emperador. Poco después, en 1234, el reino de la China del Norte fue totalmente sometido, según nos dice la *Historia secreta de los Mongoles* : “Ogodei arrasó el reino de Jin. Otorgó

⁵³⁶ *Historia Secreta de los Mongoles* (2000) Edic., trad. y notas de Laureano Ramírez Bellerín, Madrid, Miraguano S.A. Ediciones, pág. 259. La *Historia* está basada en la traducción de un texto mongol al chino hecha a principios del siglo XIV. Es el *Yuan chao bishi*, según el manuscrito de Li Wentian. Gracias a la versión china de la *Historia Secreta* se ha podido reconstruir el texto mongol original.

a su señor el deshonroso título de Siervo y le arrebató su oro, sus sedas, su ganado y sus gentes”⁵³⁷

El imperio mongol de Ogodei llegó a su máxima expansión en China con Kublai Jan (1260-1294), cuando el Imperio de los Song (960-1279) de la China del Sur fue finalmente incorporado a los mongoles en 1279. Precisamente, Wang Yinglin (o Wang Baihou) (1223-1296), ministro de ritos (*libu shangshu*) en la corte del emperador Du Zong de la dinastía Song del Sur, se mostraba contrario a la política imperial de apaciguamiento y pactos con los mongoles, siendo partidario de la opinión de contraatacar y combatirlos. Esto le acarreó muchos problemas, por lo que Wang se retiró de la corte en 1274 y se dedicó por completo a escribir. Wang Yinglin fue un representante del ideal neoconfucionista que creía en la teoría de la bondad innata del ser humano de Mencio, lo cual se refleja en su famosísimo libro *Sanzijing o Clásico de Tres Caracteres*, verdadera joya de la pedagogía y filosofía moral chinas.⁵³⁸

China entera quedaba ahora bajo soberanía mongola. Desde 1271, y siguiendo una costumbre china, los mongoles habían adoptado un título dinástico para el nuevo Estado. Surge así la dinastía Yuan (*primer origen*) (1271-1367).

Por otra parte, los ejércitos del Jan Hulagú (1218-1265), fundador del reino de los iljanes, se habían apoderado de Bagdad en 1258. Curiosamente, fue un general chino quien dirigió el asedio.⁵³⁹ Este hecho significó el final del Imperio Abbasí.

El dominio de los mongoles favoreció la penetración del Islam en China. A través del Irán islamizado, la influencia musulmana en el mundo chino de la época mongola fue relevante. Es así como los mongoles confiaron a un musulmán la construcción de su palacio de Pekín (*Janbalik*). Los ejemplos de arquitectura musulmana en Mongolia fueron también abundantes. Por lo que respecta a China, se erigieron mezquitas en el Yunnan, el Sichuan, el Gansú, Xi'an, Quanzhou y Cantón.

Es interesante señalar, por lo que a nuestra historia se refiere, las crecientes relaciones habidas entre la España de Alfonso X el Sabio y el imperio de los iljanes mongoles, especialmente importantes a partir de 1259. Sabido es que se debe al rey Sabio la conservación y transmisión a Occidente de los descubrimientos realizados en Al-Andalus en los siglos XI y XII. Gracias a Alfonso X se llevó a cabo la formación del corpus de los *Libros del saber de astronomía*. Esto explica una curiosa coincidencia : en unos mismos años dos soberanos, uno de Oriente, el Jan Hulagú, y otro de Occidente, Alfonso X, están empeñados en redactar unas nuevas tablas astronómicas. El primero en

⁵³⁷ *Historia Secreta*, op. cit., págs. 355-356.

⁵³⁸ YINGLIN, WANG (2000): *Sanzijing (El Clásico de Tres Caracteres)*. Introd. , Trad. y Notas de Daniel Ibáñez Gómez. Madrid, Editorial Trotta, S.A., págs. 14 y ss.

⁵³⁹ GERNET, op. cit., pág. 329.

Maraga, en las vecindades del lago Urmia, al sur de Tabriz, ya que pasó a ser la nueva capital de los iljanes mongoles desde la caída de Bagdad (1258). El segundo, por su parte, en Toledo y Sevilla. La Historia nos confirma también que una hija bastarda de Alfonso X se casó con Mongka Temür (1267-1280), Jan de la Horda de Oro, que ocupaba el sur de Rusia y era musulmán.

El astrónomo Nasir al-Din Tusi (1201-1274) construyó en Maraga (1259-1272) unas nuevas tablas astronómicas, las iljaníes. Y no es casual que las tablas alfonsíes se redactaran precisamente entre 1263 y 1272, y que en ese mismo periodo se realizaran también observaciones en Pekín. Más curioso resulta aún que los tres centros de observación (Toledo, Maraga, Pekín) se encuentren de hecho sobre el mismo paralelo de 40° Norte. De todo ello se deduce una posible coordinación de observaciones entre Maraga y Toledo-Sevilla, tal como Juan Vernet ha señalado.⁵⁴⁰ El hecho de que algunos sabios andaluces, caso del matemático y astrónomo granadino Yahya b. abi Sukr, trabajasen al servicio de los mongoles durante los años en que precisamente se preparaban las tablas iljaníes, bajo la dirección atenta de Nasir al-Din Tusi, no hacen más que confirmar nuestras sospechas.

Resulta igualmente llamativo saber que algunos parámetros de las tablas alfonsíes se encuentran presentes en un manuscrito de Ho-chou del siglo XIV, hallado en la moderna provincia de Kansú (o Gansú). Otro tanto sucede con la gran cantidad de tablas astronómicas árabes medievales que toman a Toledo como origen de longitudes. Tiende a confirmar esta más que probable coordinación entre los tres centros astronómicos (Toledo, Maraga, Pekín), la similitud existente de los aparatos de observación utilizados en esas tres localidades. Recordemos que los mongoles establecieron en Pekín un observatorio musulmán (*Huibui Sitiantai*) y que se llevaron a cabo traducciones de textos árabes al chino, relativos a las matemáticas y la astronomía, principalmente a través de las aportaciones del Irán islamizado.

En definitiva, todo apunta a pensar en una coordinación efectiva entre Toledo, Maraga y Pekín, a fin de conocer la determinación del tamaño de la Tierra.

El género de la *Rihla* encuentra su prolongación en el siglo XIV y culmina especialmente en la obra del viajero tangerino Ibn Battuta (1304-1377). Sus viajes entre 1325 y 1354, realizados en una época donde no habían medios rápidos y seguros de transporte, totalizaron 120.000 kilómetros, o sea, tres veces superior a la distancia cubierta por Marco Polo (1254-1324), por lo que representan un hito difícilmente superable.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ *El Reino de Granada* [en línea] (2005): <http://www.islamyalandalus.org/control/noticia.php?id=494> [consulta : 31 de julio de 2006].

⁵⁴¹ *Viajeros del Oriente y Occidente musulmán* [en línea] (2005): <http://www.temakel.com/veroriente.htm> [consulta: 6 de agosto de 2006]

El título original en árabe de su libro de viajes o *rihla* es *Regalo de curiosos sobre peregrinas cosas de ciudades y viajes maravillosos*. Merced a la insistencia del sultán meriní de Marruecos, Abu Inan Faris (1348-1358), Ibn Yuzayy, un escribano granadino, vertió en bella prosa las memorias de Ibn Battuta. Entre realismo y fantasía discurre la narración de la *rihla* de Ibn Battuta con el fin de deleitar e instruir a un tiempo a sus lectores u oyentes. No obstante, el tunecino Ibn Jaldún (1332-1406) en su obra monumental *Introducción a la historia universal (Al-Muqqaddimah)*, con el propósito de subrayar la necesidad de no rebasar los límites de lo posible faltando a la verdad, hace la siguiente advertencia sobre la *rihla* del tangerino, en particular, como sobre la tendencia hiperbólica de todo viajero u oyente-receptor maravillado, en general, con relatos fuera de lo común: “*Tal acontece muy a menudo a los hombres que oyen hablar de cosas exóticas; se dejan influir tan fácilmente por sus prevenciones en cuanto a hechos extraordinarios como por la manía de exagerarlos, a fin de hacerlos más sorprendentes aún*”⁵⁴².

Mucho se ha discutido sobre si Ibn Battuta fabuló descaradamente o fue veraz a lo largo de su *rihla*; en cualquier caso, constituye el testimonio más completo que poseemos del mayor viajero de toda la Edad Media.

Inicialmente, Ibn Battuta emprende su largo viaje con el deseo de cumplir la peregrinación preceptiva de todo musulmán en dirección a la Meca. Durante su dilatado viaje por Oriente, Ibn Battuta fue designado por el sultán de la India, Abu l-Muyahid M. Sah, como embajador ante el rey de la China con toda una numerosa comitiva. No obstante, un violento naufragio y posteriores aventuras dieron al traste con tan fabuloso proyecto en su primer intento. Lejos de desanimarse, Ibn Battuta conseguirá por fin llegar a China en 1346 (ó 1347), del siguiente modo: a través de Sumatra y Java desembarca en Quanzhou, el *Zaytun (aceituna)* de los mercaderes musulmanes, visita el Guangdong y, especialmente, se detiene en Cantón (*Guangzhou*); llega, por último, a Pekín, navegando por el Gran Canal a partir de Hang-Zhou, visitando, entre otros, el puerto de Jansa (*Hang-Tcheu-Fu o Quinsay*).

Es conveniente precisar cómo los árabes entienden China, pues por este nombre se refieren exclusivamente sólo a la China meridional o del Sur, mientras que para designar a la China del Norte emplean el nombre de país de Jita. Esta distinción sirve para señalar lo que ellos consideran dos países diferentes, pues llaman al *qan* emperador de los *países de China y Jita*, según nos dice el propio Ibn Battuta.

Después de ponderar algunas de las excelencias del país y describir el curso del río Amarillo hasta desembocar en *Sin as-Sin (La China de la China, Cantón)*, Ibn Battuta nos informa sobre la religión y costumbres de los nativos: “*Los*

⁵⁴² JALDÚN, IBN (1997): *Introducción a la historia universal (Al-Muqqaddimah)*, México, Fondo de Cultura Económica, pág. 365.

*chinos son paganos, adoran ídolos y queman sus muertos al modo de los hindúes [...] los chinos infieles comen las carnes de cerdos y perros vendiéndolas en sus mercados*⁵⁴³

Sorprende gratamente al tangerino los ropajes de seda que visten los chinos, incluyendo los más pobres y desgraciados, debido a la abundancia de ese producto. Igualmente, atrae su atención el uso corriente del papel moneda que hacen los chinos en sus operaciones de compra y venta, sin que haya curso de monedas de oro y plata.

Un ejemplo del alto grado de desarrollo de la civilización china, aun estando bajo el control de una dinastía extranjera, caso de los Yuan mongoles, es la protección oficial que se da a los mayores de cincuenta años, puesto que el Estado les dispensa de todo trabajo y corre con sus gastos, creando un verdadero precedente –y estamos en el siglo XIV- de lo que será el sistema de pensiones. Los más mayores incluso son objeto de especial veneración: “*Quien cumple los sesenta años es tratado como niño, pues está exento de responsabilidad legal. Los ancianos en China son muy honrados y se les llama ata, es decir, padre.*”⁵⁴⁴

Ibn Battuta reconoce a los chinos como “*los más hábiles de todas las naciones para las artes*”, particularmente en lo que se refiere a la pintura, por su delicadeza y perfección. Merece también su admiración la hermosa porcelana, que sólo se fabrica en las ciudades de Quanzhou (*Zaytun*) y Sin Kalan (*Cantón*), asombrado además por su bajo coste, ya que “*se vende al precio que la cerámica entre nosotros, o aún más barata*”. No obstante, pese a las bellezas y prodigios que comenta, el tangerino no se siente a gusto en un país de infieles: “*Cuando salía de mi casa presenciaba una porción de impiedades, lo que me tenía consternado y terminé por quedar en el alojamiento saliendo sólo por verdaderas necesidades. Siempre que encontraba musulmanes allá se me figuraba encontrar a mi familia y parientes*”.⁵⁴⁵ En cuanto a la situación de los musulmanes (*huihui*) en China, Ibn Battuta se muestra bastante satisfecho, puesto que habitan en una morería separada dentro de cada ciudad, con su mezquita aljama, su zoco y su zagüía, siendo honrados y respetados como uno de los grupos de entre los 31 que conformaban las “*etnias diversas*” (*semuren*) para diferenciarse de los mongoles y de los (*hanren*) chinos del Norte o poblaciones sinizadas, de acuerdo con la clasificación que enumera las diferentes categorías étnicas establecidas por los Yuan dominadores, en la que los chinos del Sur o *nuevos súbditos* (*xinfuren*), ocuparán el nivel más bajo del Imperio. Los musulmanes se encuentran, por lo demás, bien organizados. Y añade: “*En todas las ciudades y pueblos de China no puede faltar un jeque musulmán que entienda en cuanto se refiere al Islam y un juez que dirima las diferencias*”⁵⁴⁶.

⁵⁴³ BATTUTA, IBN (1987): *A través del Islam*, Introd., trad. y notas de Serafín Fanjul y Federico Arbós, Madrid, Alianza Editorial, S.A., pág. 721.

⁵⁴⁴ BATTUTA, op. cit., pág. 732.

⁵⁴⁵ Op. cit., pág. 730.

⁵⁴⁶ Op. cit., pág. 727.

Ibn Battuta remarca también cómo el vínculo de hermandad se mantiene vivo entre los musulmanes, por lo que acuden siempre a recibirlo el cadí, el jeque del Islam y los comerciantes, en medio de una gran animación, llevando banderas, atabales, albogues y añafles, así como músicos. Estas calurosas recepciones de bienvenida se suceden a su llegada a cualquier localidad, ocasionando un enorme regocijo entre los comerciantes que, al residir en tierra de infieles y dado su aislamiento, dicen alborozados: “*Ha venido de tierras del Islam*”⁵⁴⁷.

Curiosamente, en Jansa (*Hang-Tcheu-Fu o Qinsay*), el tangerino deja constancia de la existencia de una hermandad de sufíes en la zagüía alutmaniyya, lo que revela el nivel de riqueza alcanzado por los mercaderes musulmanes en China, ya que son quienes las mantienen. La dicha zagüía había sido construida en memoria del mercader Utman b. Affan el Egipcio por sus descendientes.

Estando Ibn Battuta en Qanyanfu (¿Fu-Tcheu?), alojado en la residencia del jeque Zahir ad-Din al-Qurlani, coincidió un día con un alfaquí de Ceuta, Qiwam ad-Din *as-Sabtí (el Centí)*, al cual ya había conocido en Delhi, adonde el ceutí había llegado años atrás en compañía de su tío materno Abu l-Qasim *al-Mursí (el Murciano)*. Ahora el alfaquí vivía en China y se había hecho rico, poseyendo incluso cincuenta jóvenes esclavos y otras tantas mozas. Enseguida se creó una estrecha corriente de amistad entre ambos, dado que además procedían de una misma cultura que los vinculaba a ambos lados del Estrecho: Al-Andalus. Esto prueba una vez más que los vínculos culturales son más fuertes que los estrictamente nacionales, dado que en el Islam, a diferencia del Occidente cristiano, la idea de nación no se concibe de igual forma, ya que aunque determina un ámbito geográfico o país (*bilad*), queda supeditada a la noción de la *umma* que integra a todos los musulmanes sin excepción.

Hay un suceso que resulta especialmente significativo durante la estancia de Ibn Battuta en China, más exactamente en Cantón. Allí conoció de oídas la existencia de un anciano viejísimo que rebasaba “*los doscientos años*”, según palabras del tangerino. Vivía en una caverna, fuera de la ciudad, a la manera de un ermitaño entregado a sus devociones. No se nos dice su procedencia, ni su nombre; pero todo parece indicar que es chino. Un día Ibn Battuta fue a visitarlo y habló con él por medio de un intérprete. Extraigo a continuación un pasaje crucial de este desconcertante encuentro para Ibn Battuta. Esto es lo que sucedió: “*Le saludé y tomé mi mano, oliéndola. Luego dijo al truchimán: “Este es de un extremo del mundo, como nosotros somos del otro”. Después se dirigió a mí: “Eres testigo de un portentoso: ¿recuerdas el día de tu llegada a la isla en que había un templo y el hombre allí sentado entre los ídolos que te entregó diez dinares de oro?” Respondí: “Sí”. Entonces agregó: “Aquél soy yo”. A lo que besé su mano. El anciano meditó un cierto lapso de tiempo, luego entró en la cueva y ya no salió con*

⁵⁴⁷ Op. cit., pág. 726.

nosotros."⁵⁴⁸ A pesar de que entraron luego en la caverna, no lo encontraron. Luego, dieron con un discípulo suyo que llevaba una cierta cantidad de papel moneda y se la entregó como adiafa a Ibn Battuta. Este insistía en permanecer allí para verle de nuevo; pero el discípulo le dijo que aunque se quedase diez años no lo vería, porque "*acostumbraba a no dejarse ver por aquel que tuvo acceso alguno a sus secretos*", añadiendo, "*y no creas que él no está contigo, por el contrario está presente*". Ibn Battuta quedó maravillado con aquel enigmático encuentro y fue a hablar con el jeque, el cadí y otro hombre destacado, como personajes relevantes de la Comunidad musulmana de Cantón, los cuales le refirieron hechos similares e igualmente enigmáticos sobre su comportamiento para con otros forasteros, ignorándose cuál sería su religión. Para colmo el cadí le contó lo siguiente: "*Cierto día estaba yo hablándole de la oración y me replicó :-¿Acaso sabes lo que hago? Mi oración no es como la tuya-*"⁵⁴⁹.

Este venerable anciano del relato de Ibn Battuta tiene todas las trazas de ser un monje/mago taoísta, tanto por su comportamiento como por sus palabras: "*mi oración no es como la tuya*", tal como se desprende por su enigmático proceder lleno de misterio y su vida ascética y retirada. Su presencia/ausencia conforma un binomio yang/yin muy acorde con la ética taoísta⁵⁵⁰. Su filosofía parece radicar en la resignación propia y sin nombre; (*por eso adquiere nombre y se realizan sus obras*, nos diría un taoísta).

Desconocemos la isla en que se produjo el encuentro inicial de Ibn Battuta y el anciano; pero eso no es lo fundamental. Creo que es la primera mención manifiesta, sobre la que, al parecer, nadie ha reparado –sin que esto constituya *mi mérito*, sino tan sólo una evidencia-, de la corriente filosófica taoísta en un texto de procedencia no china cristiano o musulmán -lo segundo en nuestro caso-, por lo que adquiere un inestimable valor para el legado andalusí, en particular, y es algo más que un "incidente asombroso" del cual el mismo Ibn Battuta queda atónito y sin saber qué decir o hacer. Creo que su inserción en la *rihla* es una prueba fehaciente de su paso por China y no pura invención tomada de relatos que ha oído, ya que lo sitúa en primera persona y revela de manera inconsciente y sin saberlo, el primer retrato vivo conocido de un monje taoísta que nos llega a Occidente.

El Taoísmo, aunque su punto de partida es religioso, deviene filosófico, he ahí su virtud principal. Silencio, quietud y perfecta indiferencia parecen regir su vida conforme al ritmo de la vida universal. De esta manera, se fortalece el

⁵⁴⁸ Op. cit., pág. 728.

⁵⁴⁹ Op. cit., pág. 729.

⁵⁵⁰ CAPRA, FRITJOF (1987) : *El Tao de la Física*, Madrid, Luis Cárcamo, editor, pág. 136 : "*El contraste de yin y yang no es solamente el principio básico de ordenación en la cultura china, sino que también se refleja en las dos tendencias dominantes del pensamiento chino . El confucianismo era racional, masculino, activo y dominante. El taoísmo, por otro lado, resaltaba todo aquello que fuese intuitivo, femenino, místico, y flexible*".

principio o energía vital y se abre la comunicación del ser con el gran todo. Es entonces cuando puede adoptar una orientación mística. Ahora bien, en la ética de la *no acción* (*wu wei*) lo que se pretende es el *yangsheng* (*alimentar el principio vital*). Este era el medio por el que se lograba retrasar indefinidamente el envejecimiento del individuo. Se dice que Laozi, a quien se atribuye el noble y milenar *Tao Te King*, vivió más de doscientos años. Sea cierto o no, lo que quiere resaltar es que su vida congeniaba con el Tao para la longevidad. Esto es exactamente lo que se nos dice y lo que hacía el venerable anciano de más de doscientos años que vivía a las afueras de Cantón, según el relato de Ibn Battuta, ya que permanecía “*sin comer, ni beber, ni entregarse a los placeres ni conocer mujer, pese a conservar completo su vigor*”⁵⁵¹.

Es verdaderamente sorprendente observar la gran similitud que existe entre dos sabios contemporáneos del siglo VI a. C.: Laozi y Heráclito de Efeso “*El Oscuro*”, ya que ambos intuyen o consideran la idea del cambio continuo como eje, lo que expresó el de Efeso en su célebre aserto: “*Todo fluye y nada permanece*” (*pàntai chorbei kai ménei oudèn*). El devenir es el principio de todas las cosas. El Tao/Logos regula el devenir como una ley inmanente al mundo. China y Grecia. Oriente y Occidente comparten concepciones comunes en torno a la naturaleza cósmica del cambio perpetuo como una interacción dinámica de opuestos, según se observa tras una lectura atenta y comparada de los *Fragmentos Cósmicos* y el *Tao Te King*⁵⁵². Heráclito, aquel melancólico rey de Efeso que abdicó al ver la ciudad ya dominada por un mal sistema político, comprendió que los opuestos son idénticos, porque cada uno de ellos indica sólo aspectos distintos de la misma cosa, según consta en su *fragmento*, de tan clara resonancia taoísta: “*El camino que sube y baja es uno y el mismo*”⁵⁵³. La teoría de los opuestos, formando una unidad atómica y no contradictoria, se encuentra en consonancia con la teoría del flujo, tal como se encuentra en la imagen del río: “*No es posible entrar dos veces en el mismo río*”⁵⁵⁴. En este aforismo se halla la metáfora de la permanencia; por medio de sus aguas continuamente renovadas, el río permanece. El secreto está en el *cauce* que guía el movimiento del agua. Nadie puede adoptar la misma posición ante el mismo río, las aguas han cambiado. El *cauce* es lo invariable. El *cauce*, modo, procedimiento o norma, es también para el filósofo presocrático el *logos* que todo lo rige, la medida universal que ordena el cosmos, el *Tao permanente*; pero volvamos de nuevo a la *rihla*.

En el episodio en que intervienen Ibn Battuta, el necesario intérprete y el venerable anciano, lo verdaderamente singular es la reacción del taoísta, ya que

⁵⁵¹ BATTUTA, *Ibidem*, pág. 728.

⁵⁵² CAPRA, *op. cit.*, pág. 134-135 y 215.

⁵⁵³ GARCÍA QUINTELA, MARCO V. (1992) : *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, Taurus Ediciones, págs. 151-152.

⁵⁵⁴ GARCÍA QUINTELA, *op. cit.*, pág. 153-154.

no persigue reconocimiento o gratitud a su acción, por eso se retira tras meditar un momento, pues, como dice el Tao: “*Cuando el santo reina en el mundo/ debe mostrarse cobibido y sin ego*”⁵⁵⁵. Otro tanto sucede con el episodio final del cadí, su oración no puede ser como la suya, ya que el venerable anciano sabe que “*el nombre que puede ser expresado/ no es el nombre permanente*”⁵⁵⁶. Es decir, que todo lo que sabemos de él es a partir de su no definición y su inquebrantable voluntad de permanecer oculto en su retiro. No puede encajar mejor con el talante de un hombre que sigue fielmente el Tao verdadero.

Durante su estancia en Jansa, Ibn Battuta asistió a un banquete en la residencia del Príncipe Qurtay, donde se alojaba, y presencié un espectáculo de ilusionismo que le conmovió profundamente: un juglar chino, esclavo del *qan*, llevó a cabo un espectáculo de magia o ilusionismo en el cual desaparecía en escena junto a su asistente, para ir descuartizando sus miembros chorreantes de sangre (manos, piernas, tronco, etc...) y arrojarlos uno a uno a la vista del público asistente en el escenario. Poco después, surgía de pronto y reunía los miembros, apareciendo el muchacho sano y entero⁵⁵⁷. Ibn Battuta quedó sobrecogido por la emoción que le produjo. Este episodio prueba la habilidad y destreza de los juglares chinos, no sólo como intérpretes de música o malabaristas, sino como magos que eran muy apreciados en los ámbitos aristocráticos del siglo XIV. Me hubiera gustado saber la opinión de Don Ramón Menéndez Pidal. Por mi parte añadiré, tan sólo, algún posible contacto con los *magôe persas* adoradores del fuego, dado que el mazdeísmo de Zoroastro penetró en la China del Norte en la segunda mitad del siglo VI. Estos seguidores de la religión del dios del fuego (*xianjiao*) celebraban espectáculos de ilusionismo en sus propios templos mazdeístas, obteniendo una cierta resonancia en China, además recordemos que los mongoles asimilaron muchas de las aportaciones del Irán islamizado, si bien en el siglo XIV los mazdeístas habían casi desaparecido⁵⁵⁸. No obstante, la antigua mentalidad china está tan vinculada a la magia desde sus orígenes, que nada podemos afirmar, ni negar. Por último, a su llegada a Pekín, Ibn Battuta constata un hecho diferencial de la capital: “*Pekín es una de las mayores urbes del mundo, pero no sigue la disposición de las ciudades de China en cuanto a huertos intramuros, sino que, como en el resto de las regiones de la Tierra, se hallan fuera. La ciudad imperial está en el medio, a modo de alcazaba*”⁵⁵⁹. Hasta ese momento, en todas las ciudades descritas, huerto y casa, son inseparables, no

⁵⁵⁵ LAOTZE (1995): *Tao Te King*, traducción de Miguel Shiao, Madrid, Imprime Fareso, S.A., Col. Extremo Oriente nº3, pág.72. Esta es una edición de bolsillo que carece de todo el aparato crítico y de notas que acompañan a otras versiones más eruditas de este clásico.No obstante, debido a su modestia, y a ser la primera versión que conozco traducida de un chino al castellano, merece un lugar en mi biblioteca.

⁵⁵⁶ LAOTZE, op. cit., pág. 15.

⁵⁵⁷ BATTUTA, op. cit., págs. 733-734.

⁵⁵⁸ GERNET, op. cit., pág. 247.

⁵⁵⁹ Op. cit., pág. 735.

obstante, Pekín resulta ser diferente. Más adelante, procede a una descripción detallada del Palacio imperial y sus siete puertas. Poco tiempo después, sin que podamos precisar cuándo, Ibn Battuta habrá de abandonar China definitivamente a causa de los graves desórdenes que se produjeron, ocasionando la muerte del propio *qan* en el transcurso de una rebelión militar. Estamos en el último periodo de dominio efectivo sobre China de la dinastía Yuan.

La fabricación del papel, la imprenta, la brújula y la pólvora. He aquí los cuatro grandes inventos de la nación china que, durante los Song del Sur y la dinastía Yuan, registraron nuevo impulso y se transmitieron a otros lugares del mundo. Ahora bien, China había recibido a su vez, de Persia, un valioso legado en el campo de las matemáticas y la astronomía. Es así como desde la segunda mitad del siglo XIII, se introdujeron en China siete instrumentos persas que, o bien fueron contruidos a base de dibujos mostrados a Kublai Jan en Pekín (*Janbalik*), o bien fueron importados directamente de Persia⁵⁶⁰. Sabido es que los árabes habían ejercido hasta ese momento una verdadera talasocracia en el Mediterráneo y en el Océano Indico, siendo los mejores navegantes de su época (siglos X-XIII), ya que se distinguían por la precisión de sus conocimientos sobre navegación astronómica. Todo esto iba a desembocar, ya en el siglo XV, en la composición del tratado de náutica más importante del Islam: el *Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa-l-qawa'id* (*El Libro de los Beneficios relativo a los principios y fundamentos de la Ciencia del Mar*⁵⁶¹), escrito por Shihabuddin Ahmad Ibn Mayid al-Naydi (1437?-1501?). Los instrumentos persas que iban a revolucionar en China sus conocimientos, aplicados luego a la ciencia náutica, fueron: 1) La esfera armilar o *dat al-halaq*; 2) Puede tratarse de una dioptra (*Kamâl* árabe o paralelogramo de madera con cuerda fija en el centro para determinar la latitud, altura y medición de ángulos por procedimientos lineales) o del trique *trum*; 3 y 4) Dos variantes de relojes de sol, *rujama*, para horas iguales y desiguales; 5) El globo terrestre o *Kurat al-sama* (el *Hun thien hsiang* chino); 6) El globo terrestre o *kurat al-ard*; 7) El astrolabio.

Todo esto unido a los conocimientos previos que ya de por sí poseían los chinos, les otorgó una gran primacía en los mares⁵⁶². Sépase, por ejemplo, que la principal aportación china a la astronomía fue la exacta predicción de los eclipses de Sol y Luna, ya que mediante sofisticados instrumentos en el siglo XIII, como el instrumento denominado *Cheng li*, se verificaban y determinaban las posiciones exactas del Sol y la Luna cerca de un eclipse y mediante el *Jih yueh shi yi* se observaban. De hecho, se debe a los chinos la primera referencia

⁵⁶⁰ *El Reino de Granada* [en línea], ibídem nota 26 [Consulta: 13 de agosto de 2006]

⁵⁶¹ Hay una edición en inglés, vid. TIBBETS, GERALD R. (1981): *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese*, London, The Royal Asiatic Society.

⁵⁶² NEEDHAM, J. (1954) : *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 3, pág. 369.

histórica de una observación astronómica, realizada en el año 2697 a. C. durante un eclipse solar⁵⁶³. Por otra parte, los chinos contaban con una antiquísima tradición, como riquísima, en cuanto a confección de cartas náuticas se refiere, y no digamos en cuanto a arquitectura naval. De la importancia marítima de China, ya Ibn Battuta deja constancia en el siglo XIV de cómo “*la rada de Zaytun es una de las mayores del mundo o –mejor dicho- es la mayor. Allí vi obra de cien enormes juncos (junk), aparte de incontables embarcaciones menores*”⁵⁶⁴. Los chinos en el siglo XV habían establecido una red de puertos comerciales por todo el sudeste asiático y en toda la extensión del Océano Indico. Sus relaciones con los árabes eran amistosas y los juncos chinos bien recibidos, según el testimonio de Ibn Taghri-Birdi, hacia 1420: “*Llegó un informe de La Meca, la honrada, avisando de que varios juncos habían llegado de China a los puertos de mar de la India y que dos de ellos habían anclado en el puerto de Aden, pero no se podía disponer de sus productos, vajillas de porcelana, seda, almizcle, etc., debido a los desórdenes del Estado de Yemen [...] El Sultán les escribió permitiéndoles venir a Yidda y mostrándoles sus respetos*”⁵⁶⁵. En vistas de todo lo expuesto, a nadie debe extrañar que, en tiempos del tercer emperador Ming, Zhu Di, se llevase a cabo entre 1421-1423 un viaje de exploración marítima que arribase a las costas de América, Australia, Nueva Zelanda y diversas islas del Pacífico. Así es como los gigantescos *barcos del tesoro* -de hasta nueve mástiles-, de la flota del almirante eunuco musulmán Zheng He circunnavegaron el mundo por vez primera⁵⁶⁶. Disponemos además de un libro extraordinario y único: el *I Yü Thu Chih (El Archivo ilustrado de países extraños)*, publicado en 1430, donde se hallan dibujados, entre otros, animales, seres y plantas propios de América: llamas, un jaguar, hombres masticando hojas de coca, etc. “*que se encuentran a dos años y nueve meses de viaje al oeste desde China*”⁵⁶⁷. Hay evidencias de toda clase, cartográficas, estelas conmemorativas, restos de naves, etc., ¡hasta una novela: el *Hsi-Yang-Chi* sobre las aventuras de Zheng He! (incluso muestras de análisis de ADN mitocondrial), aunque a algunos todo esto les pueda *sonar a chino*.

⁵⁶³ *La evolución de los conocimientos astronómicos a través de la Historia* [en línea] (2006?): http://www.iag.csic.es/museo/docs/historia_astronomía.pdf (pág. 11) [Consulta: 20 de agosto de 2006]

⁵⁶⁴ BATTUTA, op. cit., págs. 725-726.

⁵⁶⁵ MENZIES GAVIN (2003): *1421. El Año en que China descubrió el Mundo*. Traducción de Francisco J. Ramos, Barcelona, Grupo Editorial Random House Mondadori, S.L., pág. 97. Hay edic. inglesa del libro, vid. IBN TAGHRI-BIRDI (1954) : *A History of Egypt, 1382-1469 AD*, Berkeley, California.

⁵⁶⁶ MENZIES GAVIN, op. cit., págs. 437-84. [Apellido **Zheng** sustituyó **Ma**, primera sílaba de **Mahoma**]

⁵⁶⁷ MENZIES, op. cit., págs. 260-261.

Sección II

Arte

CAPÍTULO 26. ROCAS EXTRAÑAS; TRADICION Y MODERNIDAD

Antonio Mezcua López
 Universidad de Granada

El coleccionismo de rocas extrañas, su apreciación y su disfrute estético tienen un largo recorrido dentro de la historia del arte chino. Se sabe que ya desde la dinastía Han la utilización de rocas en el diseño de jardines era una práctica generalizada. Posiblemente las rocas y las piedras mágicas funcionaron como talismanes y condensadores de energía telúrica en los cultos chamánicos de la China pre y post Han. Al igual que otro tipo de artes como la caligrafía o la pintura, entra dentro de lo probable, que el diseño y la apreciación de rocas y piedras comenzara unido a otras prácticas de índole religiosas y místicas. El coleccionismo y el uso estético de rocas tanto por parte de la corte como por funcionarios letrados, en jardines, en pedestales y en paisajes en miniatura, está ya perfectamente documentado en la dinastía Tang. Y será a partir de la dinastía Song cuando alcance su pleno apogeo en una auténtica fiebre en el coleccionismo por parte de emperadores y funcionarios letrados. En posteriores dinastías, tener una roca en el estudio del letrado es un elemento fundamental, equiparable; al pincel, la tinta, el clásico de la poesía, o algún instrumento de música.

Loa estudios modernos que se han realizado sobre el coleccionismo y la apreciación estética de las rocas, no dejan de ser abundantes si se compara al escaso número de fuentes y obras literarias que hablan de este tema en la China dinástica. De entre éstas tenemos en la obra de Du Wan 杜寀 (Primera mitad siglo XI d.C.) *Catálogo de las rocas del bosque brumoso Yun lin shi pu*, 云林石谱 cuya traducción de Schafer es un referente indiscutible en el estudio de las rocas extrañas.

Debido a que todo lo que concierne a su simbología, concepción estética, tipologías, relación con otras artes, historia del coleccionismo, o las tipologías de pedestales, han sido ya estudiadas en otros lugares, aquí nos vamos a centrar en un cuestión que aparece sugerida en otros ensayos y que aquí vamos a hacer un acercamiento exclusivo; no hablamos de otra cosa que de la íntima relación que existe, entre la estética de las rocas extrañas, y algunas propuestas del arte contemporáneo, como la pintura informal o el expresionismo abstracto.

Con esto no queremos decir que haya influencia de una sobre otra, simplemente queremos contrastar la similitudes que hay en manifestaciones artísticas pertenecientes a distintos campos culturales. Afinidades estéticas que no pueden ser sino un espejo de alguna afinidad más profunda, perteneciente a las concepciones del mundo de cada una de estas culturas. Señalar estas afinidades, puede ser un comienzo para empezar a comprender que lo que

creíamos foráneo y extraño, lo es solo en la medida en que no conocemos en profundidad las últimas palabras dichas en nuestra propia cultura.

Robert D. Mowry terminará su pequeño ensayo sobre las rocas extrañas con estas palabras:

“...The Chinese literati naturally embraced abstraction; from the thirteenth and fourteenth centuries onward, their interest in the harmonious patterning of formal elements carried them ever further in that direction. While they never entirely gave up representation in their paintings, they came more and more to view brush and ink as vehicles for the expression of their ideas feelings, and personalities. Such ideas carried over into the work they collected, particularly the case of rocks, which may have representational overtones yet abstract, even expressionistic compositions. This phenomenon eluded understanding in the West until the advent of modernism, and in particular, of abstract expressionism.⁵⁶⁸”

Y será precisamente a partir de este entendimiento por parte de la crítica y el arte contemporáneo occidental desde donde queremos partir para analizar desde esta óptica, la estética de las rocas extrañas. Para ello dispondremos de elementos críticos tan afilados como el concepto de *obra abierta*, formulado por Umberto Eco en su famoso y polémico conjunto de ensayos, titulados con el mismo nombre.

El concepto de *obra abierta*, que Eco deduce a partir de una serie de obras y poéticas del arte y la música, es aplicable en todas las dimensiones de su formulación, al análisis del funcionamiento estético de las rocas extrañas. Por esto antes de empezar tendremos que dar una idea exacta sobre que es lo que Eco entiende y define por *obra abierta*, éste en su ensayo escribirá:

“Obra abierta como proposición de un “campo” de posibilidades interpretativas como configuración de estímulos dotados de una sustancial indeterminación, de modo que el usuario se vea inducido a una serie de lecturas siempre variables; estructura, por último, como “constelación” de elementos que se prestan a varias relaciones recíprocas”.⁵⁶⁹

De esta definición podemos decir que existen una serie de variables que nos permiten juzgar las características de una *obra abierta*; como son la posibilidad de varias opciones interpretativas debido a la indeterminación de los estímulos incluidos en su configuración. La misma estructura de la obra no se plantea de una manera cerrada en sus relaciones internas sino que siempre está abierta a un contiguo juego de reinención de sus significados y relaciones

⁵⁶⁸ MOWRY, R.D., Chinese Scholars rocks: an overview, en MOWRY, R. D., *Worlds within worlds*. (1999), p 34.

⁵⁶⁹ ECO, U., *Obra abierta*, primera edición (1962). p 194.

estructurales. ¿Pero como se aplica toda esta parafernalia teórica que estamos presentando a la estética de las rocas extrañas?

Tres son las características que acercan esta estética china a la poética del arte informal y del expresionismo abstracto;

1 La reflexión sobre la materia y su indeterminación.

2 La posibilidad de continuas y diferentes interpretaciones de las relaciones en la estructura y los significados de una misma obra.

3 El valor del azar y la indeterminación en la composición estructural de la materia de la obra, estando este sometido a un mínimo grado de orden. Un orden que funciona como una especie de sugerencia e intención del autor para orientar las propuestas interpretativas desplegadas en la obra.

1.- La indeterminación de la materia traducida a la terminología propia de la sabiduría china, significa la contemplación de cómo los dos principios últimos y opuestos sobre los que gira el proceso del universo (*yin yang*) actúan sobre la materia y en un continuo proceso que rige las leyes de lo espontáneo (que en la moderna teoría del caos se llamaría azar) engendran una multiplicidad infinita de formas y seres que están en perenne transformación y cambio.

Pero esta acción del Tao el movimiento variaba según el lugar y la tipología geológica de donde procedían las mismas. El material *zhi* 质 venia siempre de acuerdo con el tipo de roca que se manejaba, calcitas, jades, daban una determinada textura, color, acabado, sonoridad y dureza. No era lo mismo la textura que podía presentar una roca procedente de la localidad de Lingbi 灵璧 (provincia de Anhui 安徽), generalmente caracterizada por su pulida superficie y el intenso color negro a veces surcado de vetas blancas y que destacaba sobre todo por su sonoridad, que la aspereza y la intrincada superficie llena de perforaciones y agujeros de una roca del lago Taihu 太湖 (provincia de Jiangsu 江苏).

Con todo, a parte de los dos lugares mencionados de donde también procedían las rocas mas famosas y más apreciadas, también había otros lugares como las procedentes de la localidad de Yingde 英德 (en la provincia de Guangdong 广东) cuyo color variaba entre el negro grisáceo y el verde o azul, con una textura que combinaba partes irregulares de pequeños hondonadas en su superficie con otras partes más pulidas. O las que se obtenían en las laderas de las montañas de Qilian 祁连 (Gansu 甘肃) y otros lugares.

El color, la forma y la textura que presentaba cada tipo de roca en particular determinaban también diferencias en el grado de apreciación de una determinada roca.

Pero a parte de las diferencias surgidas según el material y la procedencia de las rocas, había una serie de conceptos que se aplicaban en el proceso de selección de la roca y en los retoques a las que frecuentemente se las sometía, para resaltar una serie de formas. Estos conceptos introducían pautas orden dentro de la masa de roca en bruto, se trataba de una serie de requisitos formales, que además de suponer un mínimo grado de orden dentro de la masa caótica, funcionaban como instrumentos de reflexión en torno a la materia que es expresión directa del *fluir* del Tao.

De entre estos tenemos la delgadez, *shou*, 瘦 que se refería a la estilización en las proporciones, especialmente era apreciada una composición en vertical que descendiera en suaves curvaturas.

El concepto de transparencia, *ton* 透 de alguna manera iba también referido a la textura, los accidentes y los agujeros que ésta presentaba. Dentro de esta categoría estética se incluye el agujero, *lou* 漏 una de las partes más importantes, ya que éste era el determinante de las superficies vacías que incluyen un espacio infinito dentro de otro finito.

Zhou, 周 referido a un movimiento en zig-zag en los contornos de la piedra, se relaciona éste con la delgadez, si bien este movimiento se podía presentar también en horizontal.

2.- La posibilidad de una multiplicidad de significados dentro la estructura de la obra es otro de los requisitos en los que se basa Umberto Eco para poder hablar de *obra abierta*. Podemos decir que en la poética de las rocas extrañas este presupuesto se puede aplicar con plena autonomía. En el proceso de contemplación de estas rocas, sobre todo en las composiciones masivas situadas en jardines, se parte de un grado mayor de indeterminación de las formas, dejando que sea la mirada la que comience un viaje visual a través de las múltiples relaciones formales que se proponen.

En las rocas colocadas sobre un pedestal, esta posibilidad de multiplicidad interpretativa, la tenemos en una de las tipologías formales más importantes y apreciadas como era la conocida por *simian* 四面 o cuatro ángulos. Como el mismo término indica, se refería a las rocas que podían funcionar visualmente desde todas las posiciones que el espectador adoptara con respecto a la obra.⁵⁷⁰ De esta manera existe una apertura a múltiples sentidos y significaciones dentro de las relaciones formales que se proponen dentro de la obra. Apertura que también podemos vislumbrar en los textos que tenemos en los que se nos describe alguna de estas rocas, veamos por ejemplo

⁵⁷⁰ *Si mian* al igual que términos como *si fang* 四方, se referían a la totalidad de las cosas. El cuatro era el número cosmológico que señalaba las cuatro direcciones del universo y los cuatro puntos cardinales, de así su significado totalizador.

un poema por el calígrafo Wang Chenji (1766-1826) compuesto acerca de la roca pintada por el pintor del siglo XVIII Ying bao⁵⁷¹;

“.....Over and over I think of the myriad rare wonders
That are hidden away in caverns in the mountains
True enjoyment is hard to meet in this world.....”⁵⁷²

Como vemos en este comentario la roca es el punto que transporta la mente del poeta hacia las cavernas y las profundidades de las montañas además de remitir en su intrincada estructura a la transformación de múltiples formas de miríadas de seres continua transformación.

Otra descripción interesante la tenemos en el poema de Bai Juyi白居易 (772-846) acerca de una roca procedente del lago Taihu;

“...Sharp sword show in its angular edges,
Their ringing resonance clearer than jasper chimes,
Its great shape seems to move,
Its massive forces seem on the brink of collapse.
Rare forms responding to its hidden ghost,
A spirit in consort with pent up wind and thunder.
Glossy black, moistened with fresh rain.”⁵⁷³

En este texto se ve clara la multiplicidad de formas que se pueden vislumbrar en la contemplación de una roca, desde los afilados sables, hasta los fantasmas y los espíritus fantásticos, levantando el viento y los truenos. Se pasa de la sensación afilada y cortante como son las esquinas parecidas a sables, a las formas orgánicas y suaves. La impresión de que la roca es un animal dormido que en un segundo inminente saltará al movimiento al más mínimo pestañeo de ojo. La riqueza de significados de asociaciones de formas y sensaciones nos transporta por un universo en continuo cambio que se transforma en la medida en que la mirada recorre la roca. En este texto, la posibilidad de apertura y alusiones de significados es clara y demuestra, como en el proceso de contemplación de una roca, estaba implícito un carácter de apertura a la multiplicidad de significados que se podían extraer dentro de las estructuras y las relaciones formales insertas en las obras.

⁵⁷¹ La fuente secundaria de la que hemos recogido la cita no ha introducido los caracteres que corresponden al pinyin con lo que al ser autores de muy específicos nos ha sido imposible encontrarlos.

⁵⁷² WANG, CH., *Cuarto colofón a la pintura de la roca del Señor Pan de Ying Bao*. En ROSEMBLUM, R., *Art of the natural World; resonances of wild nature in Chinese sculptural art*. (2001). p 132.

⁵⁷³ BAI, J., Yuanjian lei-han. En HAY J., *Kernels of energy, bones of Herat: the rock in chinese art*. (1985) p. 20.

En estas composiciones de rocas, vemos como las formas aparecen escondidas en una caótica impresión de disolución formal que se va despejando en la medida en que el espectador comienza a asociar formas dentro de las relaciones estructurales de la roca.

Si uno de los aspectos de la pintura contemporánea es la voluntad de disolución de forma desde el impresionismo hasta la pintura informal. En la estética de las rocas extrañas no hay tal voluntad de disolución puesto que las formas aparecen ya diluidas y lo que se espera es la construcción y la posibilidad de alusiones múltiples que proponen esas formas disolutas.

3.- Además de esta posibilidad de interpretación de múltiples significados, tenemos otra forma de apertura, tal y como Eco formula. Este otro tipo de apertura esta basado más en el proceso de obtención y realización de la obra. En la estética de las rocas extrañas tenemos dos movimientos en el proceso de obtención de las rocas. El primero parte de una roca encontrada que bien puede ser sometida a un tratamiento de esculpido tallado y pulido para resaltar las formas que ya vienen sugeridas en las rocas, o bien se puede dejar en la forma original. El segundo se basa en un proceso de intervención humana a priori, se talla y esculpe la roca y luego se introduce dentro de un lago durante un largo periodo de tiempo para que sean las corrientes y la erosión del agua la que complete las formas y el acabado de las rocas.

En los dos casos vemos como hay una parte importante de azar en el proceso de obtención de la obra, un azar que no es un absurdo gratuito, sino que se basa en la acción de la naturaleza y del Tao que hemos visto se mueven según lo espontáneo *zira* 自然, es decir lo que es así por sí mismo. El mismo nombre que estas reciben en chino resalta aún más este concepto del azar y lo espontáneo, *qi she* 奇石, piedra o roca extraña, fantástica. A la que podemos unir otra de las acepciones del carácter *qi*, lo inesperado, y por ello extraño y fantástico. Se trata así de la sorpresa de lo caótico y de la acción de lo natural lo que se conduce al terreno de la contemplación estética.

En el primer tipo de proceso de obtención que hemos mencionado, juega un papel muy importante lo que podríamos comparar con la poética del objeto encontrado del Dadá, quitando toda la intención de protesta y absurdo de este último. Y es que este objeto encontrado tiene una configuración ya acabada cuyo autor es la propia naturaleza misma, el hombre en este caso reduce su acción a un proceso de adaptación a unas formas ya prefiguradas que se enfatizan y se embellecen. Se trata así de adaptación al caos de lo natural, una adaptación que se lleva a sus últimas consecuencias cuando no hay intervención sobre la roca y esta se deja en su forma natural. Este último tipo de rocas era las más apreciadas puesto que se trataba de un objeto de arte realizado por la misma naturaleza limitándose la intervención humana a un mero proceso de selección y contemplación de la forma. El letrado Zhou Mi 周密(1232-1298)

recoge un comentario sobre una roca del emperador Hui Zong 徽宗 (1100-1125) que dice así:

“The Dayan storehouse, that⁵⁷⁴ is the Guangji storehouse,
 Would sell various objects. Once there
 Was a small peak of Lingbi rock, only five to six
 Inches wide and half as high. It was ingeniously
 Complex and full of cavities, of the sort known
 As peach [kernel] skin, that is found in the
 Sandy banks of river courses. Half way up the
 Peak was small, round, white moon, lustrous
 Like jade. Carved in the side of the peak was a
 Small character inscriptions by Emperor Hui-zong:
 “The mountain is high, the moon is small,
 entering this stone miniature”. There was no
 sign of artificial carving. A truly singular piece⁵⁷⁵”

La roca como vemos se ha encontrado en las orillas de un río, trabajada por la continua acción de la erosión del viento y del agua, es un objeto cuyo autor es la naturaleza misma.

En la estética de las rocas es en donde, más tenemos enfatizado este concepto, que trata la naturaleza como el mejor y el mayor de los artistas del que los hombres se afanan en aprender de sus técnicas y de su espontáneo proceso. La roca es el lugar en donde se ven reflejadas la acción de las energías del universo, la naturaleza como artista que transforma continuamente la materia en un proceso infinito de disolución y nacimiento a partir del vacío. Veamos como describe esta idea Kong Chuan 孔傳 (Alrededor 1133) en el prefacio al texto *Yun lin shipu* de Du Wan:

“The purest essence of the energy of the heaven –earth world coalesces
 Into rock. It emerges, bearing the soil. Its formations are
 Wonderful and fantastic. Some with cavernous cliffs, revealing their
 interior; some with peaks and summits in sharp-edged layers. All the
 rejected refuse of Nüwa smelting, refugees from the whips of Qin....The
 shapes of their kinds can be investigated fantastic as the tribute of great Yu.
 Unusual, as those that descended into the capital of Song. The images of
 all thing appearing in appropriate likeness.”⁵⁷⁶

⁵⁷⁵Recogido en *Zhiya tang chao* editado en *Yue ya congshu*. En HAY J., *Kernels of energy, bones of Herat: the rock in chinese art*. (1985) p. 68.

⁵⁷⁶ DU, W., *Yun lin shipu*. En HAY J., *Kernels of energy, bones of Herat: the rock in chinese art*. (1985) p. 38.

Las formas de los diez mil seres *wanwu* 万物 todas las imágenes que continuamente se transforman en el proceso de acción del Tao se reflejan en las formas que surgen de las rocas, material que encierra en su multiforme transformación, la posibilidad de albergar infinitas formas posibles.

CONCLUSIÓN

Hemos hecho este análisis de la estética de las rocas extrañas partiendo de conceptos de la crítica de arte contemporánea. La continua referencia que hemos hecho a la modernidad contemporánea occidental no responde a un deseo de comparación para ensalzar una y demediar la otra. Las dos concepciones tienen sus particularidades y surgen dentro de un contexto histórico social que le dan un carácter único. Si hemos hecho esta operación de traslación de conceptos es para señalar la importancia que el valor del azar y lo caótico tuvo dentro de la estética china. Los conceptos son instrumentos de conocimiento que en su flexibilidad permiten una aplicación crítica en diferentes manifestaciones artísticas. El concepto de *obra abierta*, la poética del informalismo y del expresionismo abstracto tienen sus puntos en común, y es precisamente en estos puntos en donde podemos tender los puentes de convergencia crítica entre Oriente y Occidente. La poética abierta del arte contemporáneo es otra forma de concebir la espontaneidad-azar que en China de la mano del taoísmo y su filosofía de adaptación al fluir del Tao, venía años aplicándose.

El fluir del Tao es el fluir del caos de la ciencia contemporánea, puesto que las dos se basan en la indeterminación y la espontaneidad del curso de la naturaleza. Lo azaroso, lo imprevisto se refleja en la estética de las rocas extrañas al igual que se refleja en algunas obras y poéticas del arte contemporáneo. A través de las rocas extrañas podemos vislumbrar una visión del mundo que dominó en el pensamiento y la práctica artística en China. El valor de lo inesperado, de lo caótico, el azar espontáneo de lo natural y la serena contemplación de este modo de acción de la naturaleza. Hablar de las rocas extrañas de China puede ser una excusa para hablar de nuestra propia cultura. Las dos encuentran un punto en común en la actualidad, lo caótico y lo espontáneo-azar aplicado en su visión estética. Quizá el territorio del caos, del emperador *Hundun* de la parábola de Zhuang Zi, pueda ser un territorio en donde se esté produciendo una de las convergencias entre Oriente y Occidente.

BIBLIOGRAFÍA:

- ECO, U., *Obra abierta*. Barcelona, Planeta, 1992.
- HAY, J., *Kernels of energy, Bones of earth: the rocks in chinese art*. Exh. Cat, China House Gallery, China Institute in America, New York, 1985.
- HUGH, T.S., A note in Lingbi. En *Worlds within Worlds: The Richard Roseblum collection of chinese scholars' rocks*. Mowry R.D (ed), Massachusetts, Harvard University Art Museums, 1997.
- MOWRY, R. D (ed)., *Worlds within worlds, the Richard Roseblum collection of Chinese scholars rocks*. Massachusetts, Harvard University Art Museums, 1997.
- MOWRY, R.D., Chinese scholars' rocks: an overview. En *Worlds within Worlds: The Richard Roseblum collection of chinese scholars' rocks*. Mowry R.D (ed) Massachusetts, Harvard University Art Museums, 1997.
- ROSEMBLUM, R., *Art of the natural world, resonance of wild nature in Chinese Sculptural art*. Boston, Boston Museum of art, 2001.
- SCHAFER, E., Mineral imagery in the paradise poems of Kuan-Hsiu. *Asian Major* 10. 1963. p 73-102.
- SCHAFER, E., *Tu wan's stone catalogue of cloudy forest*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles. 1961.

CAPÍTULO 27. LA GESTIÓN DE LAS COLECCIONES DE ARTE
ASIÁTICO EN LOS MUSEOS ESPAÑOLES: EL CASO DE LA
COLECCIÓN PALACIO EN EL MUSEO DE BELLAS ARTES DE
BILBAO

Delia Sagaste

Universidad de Zaragoza

Es histórica la presencia de piezas procedentes de Asia Oriental en colecciones públicas y privadas de nuestro país. Esta es especialmente destacable en nuestros museos públicos, instituciones a cuyas múltiples tareas se añade la de conservar, investigar, exhibir e interpretar de forma correcta este singular patrimonio artístico a menudo desconocido. Tales cuestiones, que todavía no han sido objeto de estudio en el ámbito español, son precisamente el objeto de investigación de nuestra Tesis Doctoral centrada en el análisis de la historia y museografía de las colecciones artísticas de Asia Oriental en los museos públicos españoles⁵⁷⁷. Dada la complejidad del papel del museo en nuestra sociedad, nos hemos visto obligados a enfocar nuestro trabajo más allá de la investigación histórico artística tradicional, adoptando un análisis interdisciplinar ya que las peculiaridades del arte asiático desde el punto de vista técnico, formal, estético e histórico exigen un esfuerzo suplementario a los profesionales de los museos que albergan este tipo de colecciones. Así lo hemos visto en el caso de la Colección Palacio del Museo de Bellas Artes de Bilbao, que va a centrar las reflexiones del presente trabajo⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ La Tesis Doctoral que estamos desarrollando gracias a una beca de investigación del Gobierno de Aragón, adscrita al Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, bajo la codirección de las doctoras Concha Lomba, especialista en Museología y Elena Barlés, especialista en arte japonés, lleva por título “Las colecciones de arte de Asia Oriental en los museos públicos españoles: estudio histórico y museográfico”. Dicho estudio se centra en las siguientes colecciones: colección asiática del Museo Nacional de Artes Decorativas; colección asiática del Museo Nacional de Antropología; colección asiática del Museu Etnològic de Barcelona; Colección Torralba de Arte Oriental en el Museo de Zaragoza y la Colección Palacio en el Museo de Bellas Artes de Bilbao.

⁵⁷⁸ Para la realización de esta investigación, ha sido necesario consultar exhaustivamente el archivo- biblioteca del Museo de Bellas Artes de Bilbao así como todos los departamentos que han tenido contacto con la Colección Palacio, donde además de estudiar la documentación hemos realizado entrevistas a sus responsables. Además, hemos podido acceder a la colección lo cual nos ha permitido valorar en mayor medida los testimonios de los entrevistados. En este sentido, queremos agradecer la valiosa ayuda y colaboración del personal del Museo de Bellas Artes de Bilbao, comenzando por Arantxa Pereda; César Ochoa (Departamento de Educación y Actividades Culturales); José Merino M^a José Ruiz – Ozaita y Mercedes Ríos (Departamento de Conservación y Restauración), Ana Sánchez – Lassa y Lucía Cabezón (Departamento de Catalogación; María Amezaga (Departamento de Comunicación), así como al personal de la Biblioteca del Museo. Mi agradecimiento también al director del Museo D. Javier Viar, por haber permitido realizar esta investigación.

La Colección Palacio es el resultado de la generosa donación realizada en 1953 por Don José Palacio Olabarria (1875-1952) y está compuesto por 313 piezas⁵⁷⁹ de las que 62 proceden de China y 26 de otros países (Tailandia, Vietnam, India y Corea). Sin embargo, hay un predominio de piezas japonesas con un total de 224, destacándose los conjuntos de netsuke, tsuba, diversos objetos lacados (inro, suzuribako, y otros tipos de caja), cerámica para la Ceremonia del Té, pinturas y estampas de la Escuela Ukiyo – e. Este conjunto de arte japonés resulta el más coherente e interesante de la Colección Palacio, destacando por la rara predilección que demuestra el coleccionista por los objetos de la vida cotidiana, una circunstancia que marca el carácter de la colección y su historia dentro del Museo. Asimismo, es destacable en el conjunto de otras colecciones similares y pertenecientes en museos públicos nacionales ya que, si bien la Colección Palacio no cuenta con un número muy elevado de piezas, sí que posee un buen número de ellas de muy alta calidad.

¿Pero a quién se debe el logro de reunir este conjunto tan insólito para la época, no sólo en el ámbito vasco? Como se recoge en la escasa bibliografía existente al respecto⁵⁸⁰, José Palacio Olabarria nació en Montevideo en 1875. Estudia arquitectura pese a que nunca ejercerá esta profesión y se establecerá en Bilbao en torno a 1920 donde frecuenta la vida artística y cultural de la villa. Hasta su muerte, pero especialmente hasta los años 30, pasará largas periodos de tiempo en París coincidiendo con la temporada de ópera, de la que era un apasionado. En la capital europea del arte asistía a conciertos, subastas y

⁵⁷⁹ PEREDA, A. *La colección palacio. Arte japonés en el museo de bellas artes de Bilbao*. Bilbao: Museo de Bellas Artes, 1998. [catálogo]. El catálogo de esta exposición es la única obra monográfica sobre la colección palacio con la que contamos. Encontramos, asimismo, referencias sobre este conjunto en las siguientes obras de carácter general: Vélez Y López, E. *Historia del museo de bellas artes de bilbao, 1908 –1986*. Madrid: Universidad Complutense De Madrid. Inédita, leída el 24–04–1992. Localizada en (<http://tesis.Sim.ucm.es:2004/19911996/h/o/ah0011901.pdf>) y “La Creación del Museo de Bellas Artes de Bilbao”. En URTEKARIA. ANUARIO 1993. Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao, 1994. Pp. 11- 22; CABAÑAS MORENO, P. *Marfiles japoneses en las colecciones españolas*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Colección Tesis Doctorales, 1992; CAEIRO IZQUIERDO, L. *La cultura samurai: armas japonesas en colecciones españolas*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Colección Tesis Doctorales, 1992 y CABAÑAS MORENO, P. “Una visión de las colecciones de arte japonés en España”. En *Artígrama. Revista del departamento de historia del arte*. N ° 18. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2003. Pp. 107 - 124. Hay referencias a piezas de la colección palacio en las siguientes obras TORRALBA SORIANO, F. "Ejemplos de *suzuribako* en España" en Academia. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, n ° 72. Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1991. P.355 –375 y *Itadakimasu: cultura i alimentació al Japó. Museu etnologic*. Barcelona : Ajuntament de Barcelona, 2000. [catálogo]. P. 103; tenemos constancia de la realización de una tesis doctoral por Matilde Arias Estévez con el tema de *La cerámica de la Ceremonia del Té en España* en el que se incluyen piezas de la colección palacio.

⁵⁸⁰ PEREDA, A. *Op. Cit.* p. 10 – 11.

exposiciones⁵⁸¹, pudiendo conocer de primera mano el mercado artístico de la época, las más importantes colecciones de arte oriental y a los especialistas en la materia. Dedicado a su colección hasta el fin de sus días, en 1952, su heredera María de Arechavaleta dona su colección de arte oriental, junto con otras piezas, al Museo de Bellas Artes de Bilbao, con la condición de que “deberá ser colocada para su exposición en dos vitrinas adecuadas confeccionadas por el Museo a este propósito⁵⁸²”. En realidad, es más lo que podemos saber de Don José Palacio⁵⁸³ sobre su faceta como coleccionista que sobre su vida personal, ya que si bien apenas nos ha quedado información sobre su biografía y formación sí hemos podido constatar su sorprendente y profundo conocimiento del arte asiático. En primer lugar, a través de las piezas por él seleccionadas y adquiridas, selección que ya admirara a Laurence Smith, Conservador de Antigüedades Orientales del British Museum quien, en función del tipo de objetos que la componen, encuadra la Colección Palacio en el conjunto de colecciones particulares de arte japonés formadas en el noroeste de Europa a finales del siglo XIX, desmarcándose de la aparente falta de interés por el arte oriental existente en el sur del continente⁵⁸⁴. De Palacio alaba, por ejemplo, “El gusto del señor Palacio por el arte japonés se inclinaba por lo sereno y restringido, lo que se pone de manifiesto más claramente en sus cerámicas, casi todas pequeñas piezas, para la Ceremonia del Té”⁵⁸⁵ y llega a afirmar que “demuestra un sentido innato japonés⁵⁸⁶”.

En segundo lugar, podemos captar los matices de su personalidad como coleccionista gracias a las profusas notas manuscritas en los catálogos de subastas que legó al Museo de Bellas Artes junto con el resto de su legado. Llama poderosamente la atención la temprana conciencia de que estos

⁵⁸¹ Entre los documentos que lega al Museo se encuentra el catálogo de la *Exposition d'art japonais au salon de la société nationale des Beaux arts du 20 avril au 30 juin 1922. Catalogue des ouvrages modernes de peinture, sculpture, arts décoratifs et des œuvres anciennes. Grand palais Paris*. Dicha muestra contenía un variado conjunto de piezas pertenecientes tanto a importantes coleccionistas japoneses como al Museo Imperial de Tokio: desde trajes de actores Nô, armaduras, lacas, *biobu*, *fusuma*, pintura sobre diversos soportes y porcelana.

⁵⁸² Así consta en las *Actas de la Junta de Patronato de los Museos de Bellas Artes y Arte Moderno de Bilbao*, en sesión del 10 de marzo de 1953 (Extraído del expediente de la pieza 82/1076).

⁵⁸³ En la actualidad, pretendemos iniciar la investigación sobre la trayectoria vital de este coleccionista: viajes, formación y origen de su predilección por el arte asiático y, más especialmente, el arte japonés. Arantxa Pereda nos ha iniciado en las lagunas que sobre su vida existen, dibujando una sugerente aproximación a su modo de vida, sus viajes a París o su pasión por la ópera, así como las posibles dificultades a la hora de encarar esta investigación.

⁵⁸⁴ SMITH, L. “El arte japonés en la Colección Palacio del Museo de Bellas Artes de Bilbao”. En *URTEKARIA. ANUARIO 1984*. Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao, 1985. pp. 10 – 25. Llega a afirmar que la existencia de esta colección es “*intrigante*” en la Europa del sur de aquel entonces.

⁵⁸⁵ SMITH, L. *Op. cit.* p. 19.

⁵⁸⁶ SMITH, L. *Op. cit.* p. 21.

catálogos no debían separarse de la colección de objetos para una mejor comprensión de los mismos. Palacio anotó en estas portadas “Al Museo”, señalando las páginas en las que figuraba alguna pieza por él adquirida⁵⁸⁷ o incluso guardando entre sus evocadoras páginas los recortes de la prensa parisina que hacían referencia a la subasta. A través de estas anotaciones, podemos constatar su curiosidad por las piezas de la Escuela Rimpa, y en especial por las de Ogata Kôrin, que alcanzaban remates muy altos en las subastas del Hotel Drouot de París. A lo largo de sus páginas, se hace evidente que a través de aquellas intensas jornadas de subastas, Palacio buscaba estilos y piezas muy específicas, manejando además la terminología relacionada con tipologías de objetos y decoración del arte chino y japonés. Prefiere ejemplos de artes aplicadas antes que pintura y escultura en gran formato, preferencias que también se hacen evidentes al contemplar su colección. Se manifiesta como un coleccionista curioso⁵⁸⁸, que apunta los remates de las piezas de mejor calidad a su juicio, y que llega a señalar aquellas piezas adquiridas por el Museo del Louvre⁵⁸⁹.

INVESTIGACIÓN Y CATALOGACIÓN EN TORNO A LA COLECCIÓN PALACIO

Precisamente estos catálogos constituyen parte de la escasa documentación que ha podido servir de apoyo a la hora de investigar con rigor el legado de José Palacio. La función del Museo como centro en el que se investiga sobre sus fondos es inherente a su propia naturaleza como museo⁵⁹⁰ y, en realidad, de una adecuada investigación resulta una catalogación con garantías. Sin embargo, la acostumbrada heterogeneidad de las colecciones que albergan nuestros museos dificulta en buena medida la labor investigadora. Por ello, no es extraña la colaboración con investigadores ajenos al museo, bien del

⁵⁸⁷ Así, escribe a pluma en la portada: “*La Chimera de jade Song y el sapo dorado de casa en este catálogo*” en la portada de *Objets d’art d’extreme orient. Ceramique de la Chine. Laques du japon. Inro, netsuke. 24.-25 juin 1927. Salle 11 Hotel Drouot. Paris.*

⁵⁸⁸ Así, en el *Catalogue de l’exposition de l’art Oriental. Chine. Japon. Perse. Du 4 au 31 Mai 1925* escribe en su primera página esta apreciación personal “*Las lacas mejores parecen cueros*”. En la misma página, anota a propósito de la colección de M. Paul Pelliot de París: “*Arqueólogo – explorador (Museo Guimet)*”.

⁵⁸⁹ En los catálogos de las subastas de la *Collection François Poncetton*. 8 y el 12 de junio de 1929. Paris: Hotel Drouot, 1929 anota a pluma en las guardas: “*El Museo del Louvre ha comprado en esta venta doce tsubas (guarda – espadas) para sus colecciones*” e “*inspección ocular + bueno o especialmente bueno*”. Ha incluido, además, los recortes de prensa de *Le Figaro* del 11 de junio de 1929. Por sus anotaciones sabemos, por ejemplo, que el *tsuba* más caro alcanzó los 15.000 francos.

⁵⁹⁰ ALONSO FERNÁNDEZ, L. *Museología y museografía*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001. p.165 – 170.

ámbito académico, bien de otros centros. Este ha sido el caso del Museo de Bellas Artes de Bilbao y la Colección Palacio, que ha sido objeto tanto de varios estudios internos y externos.

El primer intento de catalogación de estas piezas del que hay constancia surge en 1984, momento en el que el Museo entra en contacto con Laurence Smith, Conservador de Antigüedades Orientales del British Museum de Londres, quien visitó Bilbao y catalogó desinteresadamente las piezas. Un esfuerzo del que quedó constancia escrita⁵⁹¹ y que sin duda contribuyó enormemente a esclarecer la naturaleza y valor del conjunto. Hemos de señalar que en el expediente de cada una de las piezas se conserva un folio manuscrito con anotaciones en inglés en el que consta: número de inventario; procedencia geográfica; nombre del objeto; material y técnica; cronología aproximada y descripción formal e iconográfica⁵⁹². Muy poco después, en 1985, se pide la ayuda de un investigador español, el catedrático y especialista en arte oriental Federico Torralba, quien realiza un estudio individualizado de las piezas que permanecerá inédito, pero cuyo contenido aparece, en forma de anotaciones del puño y letra del investigador, en las fichas de inventario de cada pieza. Además, en la memoria del año 1986⁵⁹³, año en el que se concluyó el primer Inventario Total de Obras de arte conservadas en el Museo, se menciona la existencia de piezas de arte asiático, que aparecen en un listado sumario como “Objetos orientales , 233”. Para estas fechas, cada pieza posee un expediente individualizado en el que se incluye un modelo de ficha general a todas las obras del Museo⁵⁹⁴, con varios campos completados de forma manuscrita, así como una fotografía a color. A ello hay que añadir la hoja con la catalogación que realizara Laurence Smith y una copia de las Actas de la Junta del Museo en la que consta la donación de la pieza. Estos expedientes se encuentran, junto con los del resto de las colecciones del Museo, en el Departamento de Catalogación.

⁵⁹¹ SMITH, L. *Op. Cit.*

⁵⁹² En el expediente de la pieza 82/1076 puede leerse: “82/1076. *Japan, Inro. Bamboo, with lacquer and bronze fittings. 19th century. The inro has three cases. Over the bamboo there is a design of birds, bamboo leaves and silhouettes of trees in gold and silver lacquer*”.

⁵⁹³ URTEKARIA. *ANUARIO 1986*. Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao, 1987. pp. 112 – 113. Todas las piezas de la Colección Palacio poseen un número de inventario encabezado por la cifra 82 y seguido de un número individual. Este prefijo viene dado, como se explica en esta entrada porque “*se han inventariado las obras llegadas al Museo antes del 1 de enero de 1983 (...) dándoles el prefijo 82 y llegando su cifra a 82/2461. El orden ha sido arbitrario ya que de muchas de ellas se desconocen sus fechas de entrada al Museo. se ha procedido así puesto que a partir del 1 de enero de 1983, todas las donaciones y compras llevaban ya su número de inventario por riguroso orden de entrada*”.

⁵⁹⁴ Los campos a completar siguen un esquema habitual en las fichas de catalogación de los museos antes de la utilización de bases de datos informáticos, que se generalizaría después en los museos, y son: *número; otros números; objeto; materia; época, técnica; mediadas, autor; título, fecha ejecución; firmado; fechado; descripción; estado de conservación; titulares; restauraciones; forma de ingreso; fuente de ingreso; fecha de ingreso, valoración, fecha y ubicación*.

A esta documentación se añadirá en los años 90 una copia impresa de la ficha incluida en CORPUS, base de datos informatizada que contiene toda la información sobre el total de los fondos del Museo de Bellas Artes de Bilbao y a la que se tiene acceso desde los distintos departamentos del Museo.

Con respecto a la antigua ficha, el nuevo modelo de CORPUS incorpora campos más precisos (exposiciones en las que ha figurado, referencias bibliográficas, archivo de imágenes, precisiones al ingreso, etc.), todas las ventajas inherentes a la informatización y, en cuanto al contenido estricto de la catalogación, es preciso señalar que incorpora un comentario sensiblemente mejorado de la pieza, puesto que va más allá de la mera descripción. Es el resultado de la revisión de la catalogación realizada con anterioridad a la muestra *El arte japonés en el Museo de Bellas Artes de Bilbao* en 1998, una tarea que en esta ocasión no desempeñó nadie ajeno al centro. Un claro síntoma de la progresiva especialización del personal de los museos españoles.

LA EXHIBICIÓN DE LA COLECCIÓN PALACIO: UNA SUGERENTE DISCONTINUIDAD

La presentación o exposición al público de sus fondos es el fin último de un Museo⁵⁹⁵ y la forma que adopta esta exhibición está cargada de significados sobre la propia colección o la institución que la organiza: no es inocente la propia selección que se hace de los objetos a mostrar, ni el modo en el que se disponen en el espacio, las relaciones entre ellos, la escenografía elegida (iluminación, color de la estancia, forma y diseño del mobiliario, ambientación, etc.), la información añadida a la obra que se proporciona ni, incluso, el ritmo e itinerario propuestos al visitante. Con estos elementos, además del propio interés de lo expuesto, se construye una vivencia espacial y temporal que perdura en la memoria del espectador.

Normalmente, las exposiciones, permanentes o temporales, muestran de forma rotatoria parte de los fondos en reserva de los museos, que no siempre pueden o deben exhibir todas sus colecciones. Es el caso de la Colección Palacio, por falta de espacio o por la dificultad de insertar un conjunto tan determinado en el discurso general del Museo. Sin embargo, sí podemos constatar la presencia de piezas japonesas en salas de exposición, ya

⁵⁹⁵ Para una introducción al tema véase: RICO, J. C., *Museos. Arquitectura. Arte. Los espacios expositivos*. Madrid: Sílex, 1994; BELCHER, M. *Organización y diseño de exposiciones. Su relación con el Museo*. Gijón: Trea, 1997; ALONSO FERNÁNDEZ, L y GARCÍA FERNÁNDEZ, I., *Diseño de exposiciones. Concepto, instalación y montaje*. Madrid: Alianza Editorial, 1999; SANTACANA MESTRE, J. y SERRAT ANTOLÍ, N. (coords.), *Museografía didáctica*. Barcelona: Editorial Ariel, 2005.

que sabemos de la presencia de estampas Ukiyo – e y pinturas japonesas hasta la fecha de 1986 en la conocida como Sala de Papel (edificio antiguo) también denominada Sala Goya. Expuestas junto a obra gráfica de diversas escuelas y épocas, fueron retiradas por motivos de conservación⁵⁹⁶. Del mismo modo, diversos objetos de la Colección se mostraban en dos vitrinas en la zona de las escaleras hasta 1996. Tan sólo contamos con unas fotografías⁵⁹⁷ en las que puede apreciarse una selección ecléctica de piezas, de diversas procedencias y tipologías. Dispuestas con criterios de simetría y sobre soportes de metacrilato en estrechas baldas, contaban con una suave iluminación focalizada y no se observa la existencia de cartelitas informativas. En la vitrina apaisada, dividida por tres baldas de cristal, aparecían en la parte superior y siguiendo una disposición alineada: una copa, siete kiseru zutsu y un pequeño jarrón; en la parte central, se observan botellitas de rapé, okimono, netsuke y otras figuritas y, en la balda inferior, se alternan tres platos de porcelana con dos tallas de marfil y otras figuras, siguiendo una composición piramidal. En la segunda vitrina, se exhibían seis suzuribako, junto a otros objetos lacados, especialmente hako (cajas) e inro. Obviamente, estamos ante una solución de compromiso, poco apropiada para la comprensión y visualización de estos objetos pero que, ante la imposibilidad de mostrarlos de otra forma, pretendía paliar al menos la inexistencia de piezas asiáticas en las salas del Museo. Con la nueva remodelación emprendida en 1996 este montaje se suprime y las piezas se embalan, quedando en reserva y a la espera de un proyecto más apropiado.

Este momento llega por fin en 1998, cuando se organiza la exposición *La Colección Palacio. Arte Japonés en el Museo de Bellas Artes de Bilbao* (Del 5 de octubre al 13 de diciembre de 1998). Se daban dos circunstancias favorables para esta empresa. En primer lugar, la existencia de una magnífica colección de la que el público general no tenía conocimiento y, en segundo lugar, la organización en el Museo Guggenheim Bilbao de la muestra *China: 5000 años de historia*. Se pretendía así aprovechar el efecto simpatía y completar un rico y excepcional panorama sobre el arte de Asia Oriental en la ciudad de Bilbao, permitiendo a muchos bilbaínos y turistas visitar ambas exposiciones. De hecho, la exposición de arte japonés fue vista por 1642 personas.

⁵⁹⁶ No hay información sobre la disposición de la sala, el discurso expositivo o el tipo de enmarcación.

⁵⁹⁷ Realizadas con motivo del curso *La Colección Palacio: un recorrido por el arte oriental* impartido por Arantxa Pereda en noviembre de 1995, quien nos ha mostrado estas imágenes. Los *tsuba* japoneses que se exhibían en estas vitrinas eran confundidos por los visitantes con hebillas chinas, como adelantábamos en nuestra introducción.

La muestra se planteó⁵⁹⁸ no sólo como una presentación pública de la Colección Palacio, sino como una introducción sensual y rigurosa al arte japonés a través de sus claves estéticas, con el fin último de transmitir al espectador que el japonés hace de la vida un hecho artístico, y del arte un camino de perfeccionamiento personal. La selección se centró en las obras de arte japonés de la Colección y dentro de ella, aquellas piezas de mayor calidad y que mejor ilustraran los cuatro bloques temáticos de la muestra: el Samurai, la pintura y el grabado japonés, la Ceremonia del Té y, por último, el mundo de lo cotidiano. Estos cuatro bloques componían una unidad en la sala y tenían su paralelo en las actividades didácticas programadas al efecto. Así, se eligieron 63 piezas japonesas⁵⁹⁹ de alta calidad y para ello fue necesario realizar una laboriosa revisión del catálogo, investigación sobre la tipología e iconografía de las piezas, así como una intensa tarea de conservación y restauración de la Colección. Resultado de ello es un magnífico catálogo de la exposición⁶⁰⁰ que sigue siendo la única publicación monográfica sobre la Colección Palacio.

En cuanto a los criterios manejados en el montaje, no tenía sentido intentar competir con la exposición de China, ni en contenido ni en el discurso empleado, de modo que no se planteó como una macroexposición, sino como una exquisita selección de piezas que apelaran a los sentidos. Se rechazó atiborrar de objetos la sala⁶⁰¹, así como ofrecer un exceso de información escrita. Esta última apuesta pudo ser arriesgada pero se compensó con la programación de actividades realizada por el D. E. A. C y que venía a complementar la apuesta decididamente esteticista del montaje. Bajo la dirección estética del artista Ángel Bados se reinventó la estancia como un interior acorde con la estética japonesa. La luz del ventanal se tamizaba con una celosía, dejando la habitación en una sutil penumbra reforzada por el tono crema uniforme de suelo y paredes. En estas se serigrafiaron haikus al azar y de forma irregular, seleccionados por el personal del Museo. Además, se diseñó un tipo de mueble expositor en madera natural, con espejos en el interior para observar algunas piezas en su totalidad. La altura del mueble permitía al visitante inclinarse sobre las piezas, abarcarlas visualmente y tenerlas mucho más próximas que en una vitrina al uso. En otro formato de mueble, una serie de inro se situaron a la altura de la mirada del espectador sobre un zócalo alto y

⁵⁹⁸ En aquel momento la dirección del Museo estaba a cargo de Miguel Zugaza, quien tomaría luego a su mando la dirección del Museo del Prado. Se encargó el comisariado de la muestra a Arantxa Pereda, técnico del centro, quien trabajó estrechamente para su preparación con el Departamento de Conservación y Restauración, así como con el D. E.A.C.

⁵⁹⁹ Destaca la exquisita obra gráfica que contenía ejemplos de Toyokuni, Utamaro, Hokusai e Hiroshige; los *chawan*, *chaire*, lacas diversas, *netsuke*, *inro* y *tsuba*.

⁶⁰⁰ PEREDA, A. *Op. cit.*

⁶⁰¹ La ubicación de la muestra fue en la denominada Sala B y entonces era conocida como Sala Gris, conocida así por estar enmoquetada y pintada en ese color. Se sitúa subiendo a la sección de arte contemporáneo hacia la derecha.

estrecho y bajo una estructura acristalada. Igualmente, el emaki “Leyenda del héroe Raiko” se exponía extendido en su totalidad a lo largo de una pared.

No sólo fue magnífica la valoración del público y prensa⁶⁰², sino que la propia implicación de diversas áreas del Museo de Bellas Artes de Bilbao en el proyecto les hizo tomar conciencia del valor del legado y asumir perfectamente la intencionalidad estética del montaje y, en definitiva, del arte japonés. Los organizadores todavía recuerdan con detalle aquella ocasión, rememorando la atmósfera de intimidad de la muestra, como formulando una invitación al recogimiento tanto en la contemplación de las piezas, como en la realización de actividades. La pequeña escala de las cosas, la penumbra sutil que alabara Tanizaki, así como el entorno neutro permitían valorar sin distracciones la minuciosidad formal y técnica de las piezas.

Tras la reforma del Museo, entre 2001 y 2003 se intercalaron una serie de piezas (un chawan, una estampa de Utamaro y una laca japonesa) en la exposición permanente, con la intención de mostrar la influencia del Japonismo en los primeros Istmos del arte vasco y, concretamente, en artistas como Ucelay y Guiart. Ese montaje se suprimió en 2003 y actualmente todas las piezas de la Colección Palacio están en reserva. Pese a que existen otras prioridades de programación no es descartable que este legado se siga dando a conocer en sus salas⁶⁰³.

CONSERVACIÓN Y RESTAURACIÓN DE LA COLECCIÓN PALACIO

La preservación física de sus fondos es una de la principales tareas de los museos, una de cuyas razones de ser es conservar⁶⁰⁴ y transmitir este

⁶⁰² Existe un completo dossier de prensa que recoge el alcance de la exposición, destacando un par de notas: GUTIÉRREZ, N. “Las mil formas de Buda”. En *El Correo Español*, 15 de diciembre de 1998. p- 12. y LARRAURI, E. “Cuando lo cotidiano es arte”. En *El País Vasco*, 15 de noviembre de 1998. p.16.

⁶⁰³ En una entrevista mantenida el 15 de junio de 2006 con Ana Sánchez- Lassa, Conservadora del Museo de Bellas Artes de Bilbao, calificaba la Colección Palacio como un “arte interesantísimo que debería exponerse”, aunque admite la dificultad de insertarlo en un discurso general de pintura y escultura vasca y española. Existe la idea, todavía no concretada en un proyecto, de exponer parte de la Colección Palacio, para lo cual habría que determinar, sobre todo, en qué salas, con qué disposición y con qué tipo de vitrinas. En cuanto al discurso, se apostaría por una “colocación rigurosa”, de tipo cronológico y cultural. Habría que determinar, asimismo, la búsqueda del diseño más adecuado en términos de conservación de las piezas y del recorrido del público (colocación y formato del mobiliario). Este claro concepto de la imagen a transmitir, desde el diseño corporativo del centro (papelaría, logotipos, servicios comerciales al público) al acabado de las exposiciones, es una idea central en el Museo.

⁶⁰⁴ Para una mínima introducción al tema, véanse los manuales en lengua española: FERNÁNDEZ ARENAS, J. *Introducción a la conservación del patrimonio y técnicas artísticas*.

legado a futuras generaciones. Los conceptos de conservación, restauración e intervención en la obra de arte han experimentado una constante evolución a lo largo de la historia, en función de diferentes consideraciones estéticas y filosóficas. Sin embargo, la práctica profesional tiende hoy día a conceder mayor importancia a la conservación preventiva frente a la intervención directa en la pieza, es decir, al control de los elementos que conforman el medio ambiente del objeto para minimizar en lo posible su deterioro y prolongar su vida material.

En 1975, se funda el Departamento de Restauración del Museo de Bellas Artes de Bilbao con un único miembro, incorporándose progresivamente profesionales de diferentes especialidades en función de las necesidades de las colecciones. Se trata de un área dinámica, que acoge periódicamente personal en formación y que no ha descuidado la investigación sobre su campo, especialmente el tema de los consolidantes o los materiales y soportes de almacenaje. El Departamento de Restauración desarrolla gran parte de su tarea gracias a programas de colaboración con entidades privadas, financiando intervenciones concretas o programas de actuación sistemáticos.

A la hora de abordar su trabajo con la Colección Palacio, como con el resto de colecciones del Museo, el equipo de este área maneja unos criterios muy claros. En primer lugar, consideran imprescindible una educación en mínimos principios de conservación preventiva para todo el personal del museo. La concienciación a este respecto es una tarea más del Departamento de Restauración, así como convencer de las bondades de una determinada decisión a otros departamentos. En segundo lugar, una cuidadosa planificación del trabajo, que requiera una reflexión previa y que sirva para prever y evitar problemas futuros. En tercer lugar, el trabajo en equipo, para definir prioridades, objetivos y compartir información que pueda ser útil a distintas especialidades (conservación de papel, pintura, lacas, etc). Seguidamente, no siguen una pauta o tratamiento homogéneo para todas las piezas, sino que se trabaja en función de las variables de la pieza a la que se enfrentan (material, estado de conservación, futurible manejo) y, finalmente, su trabajo se basa en la realización de intervenciones mínimas, con limpiezas muy superficiales y no agresivas, concediendo prioridad a un buen almacenaje como prevención de futuros daños.

Además de la vigilancia y supervisión constante de los fondos en reserva, se han producido dos momentos de intervención en la Colección Palacio: en 1986 se actuó sobre la obra en papel que se encontraba expuesta,

Barcelona: Ariel, 1996; CALVO, A. *Conservación y restauración. Materiales, técnicas y procedimientos. De la A a la Z*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997; GARCÍA FERNÁNDEZ, I. *La conservación preventiva y la exposición de objetos y obras de arte*. Murcia: Editorial KR, 1998.

retirándose de la Sala Goya. Se efectuaron limpiezas⁶⁰⁵ muy superficiales, se diseñó un buen almacenaje para papel 606, eliminación de soportes secundarios y adhesivos que dañaban el papel. En 1998 se realizó un informe de conservación sobre la Colección Palacio, preparándose para exposición las piezas seleccionadas, y se intervino en aquellas piezas que corrían peligro. Algunas de las soluciones aportadas y procedimientos adoptados han sido:

- Reutilización de cajas de almacenaje: prima el sistema de bandejas y la visualización que facilita tanto su estudio como su manipulación, puesto que cuanto mayor información visual, más cauto resulta el manejo. Las piezas se han ordenado por materiales y tipologías, para facilitar su conservación.
- En el caso de los *suzuribakos*, se han fijado piezas internas con pequeñas acumulaciones de papel japonés para evitar vibraciones. En otro tipo de piezas, se han centrado en solucionar problemas estructurales, como con el sistema de apertura y cierre de los *inro*.
- Investigación iniciada en 2002 sobre la cola de conejo como consolidante para películas de laca levantadas⁶⁰⁷. En el caso de la laca o *urushi*, barniz extraído del látex de la *rhus vernicifera* tras un laborioso proceso, hay un desconocimiento generalizado en España de cómo trabajar de forma precisa con estos materiales. Siendo conscientes de ello, muchos profesionales de la conservación – restauración de nuestro país optan por la no – intervención, hasta encontrar una técnica o material apropiado sobre el que haya un consenso profesional.
- Enmarcación de la obra gráfica y pintura. El montaje actual se preparó para la exposición de 1998 y se optó por un montaje al aire: sobre una lámina de cartón pluma libre de ácidos más pequeño que la propia

⁶⁰⁵ La limpieza se efectuó en los anversos con una brocha de pelo suave, además de realizar un par de injertos con papel japonés en los bordes. En la pintura “Pelea de gallos” (82/731) que figuraría en la exposición de 1998, además de una limpieza superficial, se realizaron mínimas reintegraciones de color pero exclusivamente en el fondo de la escena, pero en ningún caso en los rostros de los personajes. (Según entrevistas realizadas el 14 y 15 de junio de 2006).

⁶⁰⁶ Por ejemplo, para el *emaki* “Historia del héroe Raiko” se preparó un embalaje de cartón pluma neutro en forma de tubo dentro del cual se enrolló el *emaki* y se aisló con papel barrera. La obra sobre papel se conserva, suelta o enmarcada, en tres planeros en los almacenes. Las estampas sueltas están protegidas con papel barrera y en el exterior se identifican gracias a una ficha CORPUS con fotos y datos que facilitan la identificación de las piezas y minimizan la manipulación.

⁶⁰⁷ Como apunte de la ayuda que suponen los informes de conservación y los análisis químicos para la investigación histórica de las colecciones, señalar que en algunas lacas se han encontrado restos de ceras utilizadas en la limpieza doméstica de estas piezas. Es algo habitual en el caso de colecciones que en su día fueran particulares.

estampa. Esto produce el efecto de que la hoja flota y puede percibirse su verdadero grosor, además de que se crea una cámara de aire propia. Estéticamente, se prescindió del paspartú y se eligió un marco de tres centímetros de anchura en color madera natural.

- Para la cerámica simplemente se aplicó un tratamiento acuoso, con una humectación mínima para arrastrar polvo y suciedad que rápidamente se secaba con paños sin pérdida de fibra. En cuanto al embalaje de la cerámica, están proyectando un nuevo tipo de embalaje individualizado, hecho con un material similar al neutro empleado para la obra en papel.

Ante la ausencia de cursos y formación específica en la conservación y restauración del arte asiático en nuestro país, la investigación y la solución de problemas concretas se solventa con el recurso a las fuentes bibliográficas, especialmente en otros idiomas, además de la búsqueda en publicaciones On – line. Del mismo modo, resulta fundamental el intercambio de información y soluciones con otros profesionales (Instituto de Patrimonio Histórico). Y, por encima de todo, se advierte un ansía por aprender, investigar y tratar estos objetos de forma óptima, recurriendo al sentido común, la experimentación y el aprovechamiento de recursos.

EDUCACIÓN Y DIFUSIÓN CULTURAL: EL DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN Y ACTIVIDADES CULTURALES Y LA COLECCIÓN PALACIO.

El ICOM (International Council of Museums), a través de su Comité de Educación y Acción Cultural, define educación de museos como toda aquella “acción que por medio de la adquisición de conocimientos y la formación de la sensibilidad, ayuda al enriquecimiento del visitante cualquiera que sea su nivel cultural, su edad o su origen” (Actas de la Conferencia de Leningrado, 1968). La comunicación entre los museos y el público, en todo su amplio espectro, es la principal preocupación de estas instituciones desde la segunda mitad del siglo XX y la misión educativa se ha convertido en su principal razón de ser⁶⁰⁸. Con algo de retraso con respecto a los museos

⁶⁰⁸ Para una aproximación al tema véase una mínima selección bibliográfica: GARCÍA BLANCO, A. *Didáctica del Museo. El descubrimiento de los objetos*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1988; BRÜNINGHAUS – KNUBEL, C. “El educador de museos, defensor del público”. En *Museum International*, n.º 180 (vol. XLV, n.º 4). París: UNESCO, 1993. pp. 13 –17; SODE FUNCH, B. “El museo de arte, socio de las escuelas”. En *Museum International*, n.º 194 (vol. 49, n.º 2). París: UNESCO, 1997. pp. 38 – 42; HERNÁNDEZ, F. *El Museo como espacio de comunicación*. Gijón: Trea, 1998; VALDÉS SAGÜÉS, M^a C. *La difusión cultural en el Museo. Servicios destinados al*

Europeos y americanos, los Departamentos de Educación y Acción Cultural, también llamados D.E.A.C., proliferaron en los museos españoles ante la demanda de nuevos servicios por parte del público escolar, ayudando a redefinir el papel del Museo⁶⁰⁹.

Siguiendo esta corriente, transformar al espectador pasivo en protagonista activo del museo es una de los principales objetivos del D.E.A.C. (Departamento de Educación y Actividades Culturales) del Museo de Bellas Artes de Bilbao. Área con una larga e interesante trayectoria⁶¹⁰, se ha destacado desde sus inicios por realizar una planificación sistemática y atenta a las necesidades de los distintos tipos de público potencial. Al personal adscrito al Departamento, compuesto por tres profesionales, hay que sumar los monitores y guías que se contratan en función de las necesidades del área, que trabaja siempre en coordinación con el resto de departamentos del Museo de Bellas Artes de Bilbao. En una primera etapa de su historia los esfuerzos del D.E.A.C se concentran en la creación de una estructura con medios escritos y audiovisuales. Una vez asentada esta estructura se han diseñado itinerarios por colectivos, en función de los cuales se han adaptado los materiales educativos y se han organizado muy diversos cursos y talleres. Más adelante, se ha producido una mayor implicación en la organización y desarrollo de las exposiciones temporales celebradas en el Museo, que han servido de auténtico laboratorio para desarrollar actividades en torno a la colección permanente. A este respecto se ha trabajado en dos líneas muy claras: por un lado la creación de itinerarios por colectivos (familias, público escolar, colectivos sociales) y, por otro lado, el CEIDA, programa en convenio con la Consejería de Educación del Gobierno del País Vasco, basado en la colaboración con los colegios de los distintos municipios vascos⁶¹¹.

No es hasta 1995 cuando comienzan a trabajar con la Colección Palacio, organizando en colaboración con Arantxa Pereda el curso La Colección Palacio: un recorrido por el arte oriental en el Museo de Bellas Artes

gran público. Gijón: Trea, 1999; FRUTOS GONZÁLEZ, E. “Programas didácticos para familias en el Museo Nacional del Prado”. En *Revista de Museología* n.º 23. Madrid: Asociación Española de Museólogos, 2002. pp. 52 – 57.

⁶⁰⁹ GONZÁLEZ, M. y POLO, M^a A. “La utilización didáctica de un Museo de Arte. En torno al arte y su enseñanza”. En GOMARÍN GUIRADO, F. (Ed.). *Museos para aprender. Aula de Etnografía*. Santander: Universidad de Cantabria, 1992. p. 67.

⁶¹⁰ Para una aproximación a la labor del D.E.A.C., véase: VÉLEZ LÓPEZ, E. “El gabinete pedagógico. Un acercamiento al público”. En *URTEKARIA. ANUARIO. 1985*. Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao, 1986. pp. 35 –42 y “El Departamento de Educación y Acción Cultural (D.E.A.C.) en el Museo de Bellas Artes de Bilbao”. En *URTEKARIA. ANUARIO 1990*. Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao, 1991. pp. 103 – 110.

⁶¹¹ Asimismo, existe también un convenio con el BBK para desarrollar actividades familiares los fines de semana. Su programación depende mucho de los convenios y de las exposiciones temporales.

de Bilbao⁶¹². Esta iniciativa surge para dar respuesta a la curiosidad del visitante que contemplaba algunas piezas de la Colección Palacio que, como ya hemos comentado, se encontraban expuestas en una vitrina de la zona de escaleras del edificio antiguo. Con el objetivo de dibujar un panorama del arte oriental desde el punto de vista estético, analizar la Colección Palacio en el contexto del Museo y abrir “un camino de aproximación al Arte Oriental que tanta importancia ha tenido en la evolución cultural y artística del País Vasco⁶¹³”, se diseñan las cuatro sesiones tituladas “¿Qué es el Arte Oriental?, La Colección Palacio de Arte Oriental, El Arte Japonés en la Colección Palacio, con una aproximación al mismo a partir de sus diversas manifestaciones artísticas y técnicas (grabado, cerámica, talla, laca y metales) y finalmente, una sesión que recogería piezas de la colección no japonesas bajo el título Otros orígenes: China, India, Corea, Tailandia. Con una duración de hora y media, tenían una estructura mixta, es decir, estaban concebidas con una primera introducción oral con diapositivas a la que seguía, una explicación e interpretación de las piezas conservadas en las vitrinas. Así, la unión de teoría y práctica hacía más fácilmente asimilables unos conceptos y formas totalmente nuevos. Dado que la actividad se planteaba con un carácter restringido, para unas 25 personas por grupo, hubo de repetirse hasta en dos ocasiones, dada la buena acogida que obtuvo. Hemos de señalar que se ofertó preferentemente a visitantes pertenecientes a la Asociación de Amigos del Museo, público potencialmente más formado, adulto y con una teórica mayor receptividad hacia actividades más especializadas. Tras su celebración, los responsables de la actividad valoraron muy positivamente los resultados ya que no sólo se inició al público del Museo en unos fondos sobre los que sólo se lanzaba una mirada lateral, sino que se sobrepasaron las expectativas del público. En definitiva, se hizo evidente que una mayor oferta de actividades en torno al arte oriental y la Colección Palacio eran susceptibles de obtener una óptima acogida.

Como ya hemos comentado, se celebra en el año 1998, la exposición Arte japonés en el Museo de Bellas Artes de Bilbao, del 5 de octubre al 13 de diciembre y su trabajo en esta ocasión partía de una exposición ya proyectada, con unos bloques temáticos ya definidos que supieron aprovechar para estructurar su trabajo, como se deduce del proyecto elaborado para esta

⁶¹² Las sesiones se celebran el 6, 13, 20 y 27 de noviembre de este año. El coste de matrícula ascendía a 5.500 pts para miembros de los Amigos del Museo y 6.500 pts para público general.

⁶¹³ En el tríptico elaborado para publicitar este monográfico titulado “La Colección Palacio: un recorrido por el arte oriental en el Museo de Bellas Artes de Bilbao” se resalta el carácter único de la colección fuera del ámbito europeo: “*Se trata de una de las pocas colecciones de estas características que se pueden encontrar fuera de países como Gran Bretaña, Francia, Holanda... que tuvieron colonias en el continente asiático. Además sorprende por su alta calidad formal y artística*”.

muestra⁶¹⁴. De él se desprende que el objetivo último era transmitir el concepto fundamental de que la vida y arte son conceptos indisolubles en Japón, de que el japonés hace de la vida un hecho artístico y del arte una vivencia en lo cotidiano. Por ello, los educadores del DEAC tuvieron claro que no podían desarrollarse actividades meramente visuales. Bien al contrario, había que aprovechar un arte tan sensorial (tacto, oído, gusto, etc.) y para ello cuidaron de que en cada ámbito se despertara un sentido o un interés, remarcando la continuidad de muchos parámetros estéticos en el presente de la cultura japonesa, más allá de corrientes o modas.

Uno de sus propósitos fue jugar con las ideas previas con las que llegaba a la exposición el visitante pero al mismo tiempo, aprovechar el poderoso factor sorpresa que, en su opinión, suscita el mundo oriental cuando se abordan temas que van más allá del tópico, como el samurai cuya, estilización, nos ha llegado a través del manga y anime. Por todo ello, se intentó subrayar aquello que habría aportado universalmente la cultura japonesa y descubrir qué subyacía detrás de las ideas previas del visitante para que éste, en definitiva, comprendiera la indisoluble unión entre arte y vida de la cultura japonesa, desde la antigüedad hasta nuestros días. Junto a este planteamiento estético y social, no olvidan otros factores inherentes al arte como el valor económico, ya que también planteaban a los participantes el destino y la reutilización de los objetos rotos en Japón, frente al consumo abusivo y la fascinación por lo nuevo propios de Occidente. La metodología utilizada partió de una necesaria documentación y búsqueda bibliográfica en torno a los cuatro ámbitos de la exposición: El Samurai, la Pintura y grabado japonés, La Ceremonia del Té y Lo cotidiano. Seguidamente se plantearon qué aspectos novedosos podrían completar lo que se visualizaba en la sala, programándose las siguientes actividades:

- Actividades escolares⁶¹⁵: celebradas diariamente y dirigidas a colectivos procedentes de colegios, euskaltegis, asociaciones de mujeres o escuelas de adultos.
- Actividades para familias: talleres de pintura y caligrafía, realizados en la propia sala de exposición y programados para los fines de semana con los que coincidía la muestra.

⁶¹⁴ Cesar Ochoa no sólo nos facilitó una entrevista muy exhaustiva, sino que también nos facilitó el proyecto preliminar elaborado por el D. E. A. C con todas las ideas y sugerencias iniciales, así como imágenes de los talleres con público escolar.

⁶¹⁵ En el caso de las actividades dirigidas al público escolar, se desarrolló un trabajo previo con los profesores, con el objetivo de determinar las necesidades educativas de cada grupo, sus conocimientos previos sobre el tema o la transversalidad del mismo en el currículo educativo que estén en el que estuvieran inmersos.

- Actividades para los Amigos del Museo: dirigidas por especialistas, tenían un carácter más restringido y se basaban en un taller de caligrafía japonesa y la representación de una Ceremonia del Té: profundizaba en aspectos muy concretos como el budismo zen o la espiritualidad japonesa presente en la vida cotidiana.

En concreto, el taller en el que se abarcaban los cuatro ámbitos de la exposición estaba concebida como una actividad monitorizada, con una duración estimada de entre una hora y media a dos horas. Al comenzar, se realizaba una estimulación y preparación para el taller, a través de sencillas preguntas y situando geográficamente el archipiélago japonés en un mapamundi. Unos artistas ambulantes recibían al visitante y comentaban la exposición⁶¹⁶, pasando de un ámbito temático a otro con las siguientes premisas:

- La estimulación del participante. En el área de pintura, por ejemplo, realizando un juego de búsqueda del ideograma del propio nombre, haciendo de ello algo poético y divertido. En este taller de pintura, por otra parte, se iniciaba con la explicación de los materiales y objetos relacionados con la pintura (explicando su trascendencia, su significado más allá que el de simples materiales). Posteriormente se subrayaba la noción de escritura como forma de expresión artística.
- La alternancia de un espacio a otro, evitaba la fatiga del visitante y le sumergía en una variedad de propuestas.
- La unión de conceptos culturales, geográficos, artísticos, medioambientales e históricos.
- La incidencia en los paralelismos y diferencias culturales y geográficas para entender tipologías de objetos y conceptos en principio alejados.
- La utilización de elementos tangibles, como un sistema de impresión por presión, similar al japonés. (rudimentario, pero tangible, se mostraba y podía pasar de mano en mano. Asimismo, la figura del samurai se trabajó con imágenes, documentos y la localización de elementos de su armadura (tsubas).
- La relación directa entre las actividades realizadas y los objetos expuestos, contribuyendo a su mejor comprensión, no sólo de un modo racional, sino empírico.
- El sentido de lo lúdico y la experimentación, especialmente visible en las actividades sobre el conjunto de objetos de la vida cotidiana, (chawanes, inros, okimono, netsuke, peinetas). Se reprodujeron en un

⁶¹⁶ Al coincidir con la muestra *China: 5000 años de historia* organizada por el Museo Guggenheim Bilbao, se aprovechó esta circunstancia y se recibía a los grupos sondeando si habían visitado la muestra sobre arte chino, qué habían visto en ella y que había llamado su atención.

- panel imantado un cuerpo masculino y otro femenino, invitando a y había que situar reproducciones en pegatina de estos objetos en los lugares que ocupaban del cuerpo y vestimenta. Permitía hablar sobre la funcionalidad de la pieza, pero también en su carácter decorativo, así como la noción de regalo en la vida japonesa (con los surimono y suzuribakos) y la importancia del adorno personal. Se trataba de una actividad visual y dinámica, ya que exigía levantarse, pensar, elucubrar, plantearse otras estéticas y rasgos sociales, pero también táctil.
- Lo narrativo y la oralidad, subrayando las diferentes formas de narratividad. A partir del emakimono expuesto inventaron una leyenda japonesa, entregando al participante una fotocopia para que completaran por grupos la historia. Sirvió asimismo para aludir al folclore, al comic y a otras formas de “contar historias”.
 - La inmersión en una atmósfera intimista y evocadora, a través de la propia museografía que articula la muestra y del último ámbito del taller, un espacio para la Ceremonia del Té. Ahí, los participantes eran recibidos por la maestra de Ceremonia del Té quien se encargaba de preparar un clima muy determinado. Brevemente, transmitía los conceptos de la Ceremonia del Té y la Cultura del Té, incidiendo en el carácter ritual, lo procesual, de esta actividad. La explicación y el porqué de la diversidad de tipologías de los cuencos, que podían ser manipulados por el visitante.

En la siguiente etapa del Museo de Bellas Artes de Bilbao, en el nuevo montaje de la Sección de artistas vascos se incluyeron varias estampas de la Escuela Ukiyo-e y otros objetos japoneses con el objeto de ilustrar la influencia del Japonismo en artistas vascos como Ucelay. En esta ocasión no se organizó ninguna actividad específica en torno a estas piezas de la Colección Palacio y, por otra parte, el DEAC no se encargaba de las visitas guiadas por aquel entonces, sino el recientemente creado Departamento de Atención al Visitante⁶¹⁷. Este montaje se retiró con las nuevas reformas iniciadas en el año 2000, las cuales dieron al Museo de Bellas Artes de Bilbao su actual configuración.

* * *

A través del trabajo diario y el contacto directo con las obras, los profesionales del Museo han llegado a conocer y apreciar la Colección Palacio, de tal modo que se ha producido una identificación entre el personal y el

⁶¹⁷ Al parecer, sí había una mención expresa a las piezas durante la habitual visita guiada, pero no ha quedado testimonio de su alcance y términos.

conjunto que gestionan. Aprecian su singularidad, comprendiéndola en sus carencias o desigualdades y la muestran con orgullo al visitante o al investigador. Por otra parte, el padre de la Nueva Museología Georges Henry Rivière afirmó hace ya décadas que el ser humano acude al Museo para convertirse en espectador y participe de su propia Historia como heredero de una cultura. Este discurso occidental monolítico ha dejado paso a la oportunidad de contemplar en las salas de nuestros museos el arte de otras culturas, mostradas por primera vez desde un punto de vista no etnocéntrico, como pretende por ejemplo, el recientemente inaugurado Musée du Quai Branly de Paris. Contemplando este diálogo de lenguajes visuales distintos, asume como bagaje propio un repertorio de formas y significados antes exóticos que ahora lo enriquecen y sitúan en su verdadero momento histórico. El arte y la cultura asiática nos llegan, en definitiva, a través de muy diversos canales y el Museo, como participante del debate estético actual, está obligado a ser un medio transmisor más.

CAPÍTULO 28. EL MERCADO ESPAÑOL DEL MANGA: ESTADO DE LA CUESTION

Cristina Tajada Sanz
Universidad de Zaragoza

Desde hace algunos años podemos encontrarnos dentro del panorama editorial español, un aumento de un fenómeno que llama realmente la atención al publico en general, esto es la proliferación de un tipo de publicaciones que hace no muchos años eran impensables dentro del mercado del cómic occidental: los mangas.

Cuando hablamos de manga, lo hacemos refiriéndonos a un tipo de publicaciones gráficas que desde principios del pasado siglo XX han copado la industria editorial japonesa, desbordándose hace mucho tiempo todas las previsiones más optimistas. La industria del manga se ha convertido en un autentico gigante que mueve cifras abrumadoras, con revistas periódicas (semanales o mensuales) que alcanzan tiradas de millones de ejemplares, a las que se unen las tiradas también en algunos casos millonarias de los tomos recopilatorios de cada manga; podemos hablar de un gran número de editoriales (más de 100) dedicadas a publicar manga y de unas 300 publicaciones sin contar con las recopilaciones en tomos definitivas. Actualmente la industria del cómic autóctono en Japón abarca aproximadamente un 40% de la producción editorial; encontramos gran número de editoriales dedicadas al manga, pero especialmente tres⁶¹⁸ dominan la practica totalidad del mercado repartiéndose aproximadamente el 70 por ciento de la industria; de estas tres la primera en antigüedad e importancia es Kodansha, fue la pionera en la edición de revistas periódicas con Shonen Club, y en 1959 lanza la revista Shonen Magazine todavía activa⁶¹⁹, y cubre todos los segmentos de publico a través de las numerosas revistas que maneja. La siguiente editorial es Shueisha, su acceso al mercado del manga fue bastante tardío pero lo compensó al ser la primera en lanzar una revista de manga para chicas, Ribon, y todavía hoy se publica con gran éxito su revista más importante Shonen Jump, que alcanzó su mayor registro a principios de los 90 cuando llego a vender mas de 6 millones de ejemplares por número, la mayor tirada existente en una publicación de cómics a nivel mundial. Por fin, la ultima de las grandes editoriales es Shôgakukan, otra de las pioneras lanzando revistas

⁶¹⁸ Este es el porcentaje de mercado extraido de “El gran libro de los mangas”, de Alfons Moliné, se ha optado por este recuento, por ser el más exacto y el que mas se acerca a la realidad editorial japonesa de los últimos años.

⁶¹⁹ Shonen Magazine es tal vez la más importante de todas estas publicaciones con 3 millones de ejemplares por tirada, y la primera en adquirir periodicidad semanal.

de manga periódicas, en este caso su estandarte fue *Shônen Sunday*, lanzada en 1959.

Pero no siempre ha sido así, la industria del manga ha tenido que pasar por momentos más o menos difíciles hasta llegar a esta situación aparentemente idílica, no solo dentro del mismo país sino también fuera de él, aunque primero es recomendable hacer una breve referencia a los orígenes del manga y a su evolución hasta el día de hoy en Japón; de este modo podemos retrotraernos hasta el siglo XI d.C. cuando encontramos una serie de cuatro pergaminos con representaciones caricaturescas y satíricas de animales, atribuidos al monje Toba. Estos pergaminos reciben el nombre de *Chôjûgiga*, y se pueden considerar como el más lejano antecedente del actual manga. No obstante durante los siglos posteriores no fue infrecuente en Japón el uso de la caricatura, regodeándose en los motivos escatológicos y eróticos, principalmente durante el periodo Edo (1600-1867), cuando nos encontramos con una de las manifestaciones artísticas más importantes del momento en los *Ukiyo-E* o “Imágenes del mundo flotante”. Los *Ukiyo-E*, eran grabados en madera, de temáticas variadas: caricaturescas, satíricas, o abiertamente eróticas, que alcanzaron gran éxito entre las clases populares, ya que los rollos del *Chojugiga* apenas trascenderían más allá de los círculos monásticos o aristocráticos.

De todos los artistas que se dedicaron a la producción de estos grabados, el más importante ha sido *Katsuhika Hokusai* (1760-1849), reconocido tanto en el momento histórico que le tocó vivir como a posteriori; el sería el pionero desarrollando imágenes a modo de sucesiones de viñetas, publicándose en 1814 el primero de sus quince “*Hokusai Manga*”⁶²⁰, de modo que se convierte a su vez en el primer artista en acuñar el término *Manga* que ha llegado hasta nuestros días, termino que se consigue con la unión de dos caracteres: *Man*, que se traduciría como “involuntario” y *Ga*, traducido a su vez como “dibujo o imagen”, de tal manera que la palabra resultante se ha traducido en diversas publicaciones como “*Garabatos caprichosos*”, “*Imágenes grotescas*” o “*Imágenes a pesar de sí mismas*”, es evidente que se le atribuye una connotación poco seria e incluso peyorativa que se puede hacer extensible en la actualidad a términos equiparables como *cómic* o *tebeo*; no obstante el término *Manga* con la significación que le atribuimos hoy en día, no podremos encontrarla hasta la segunda década del siglo XX.

El año 1853, es esencial para la evolución del manga como género gráfico, con la apertura de Japón hacia Occidente, que facilitó el que en 1862 viera la luz la publicación mensual “*Japan Punch*”. El *cómic* al mas puro estilo occidental se introdujo en Japón de la mano de *Charles Wirgman* (1835-1891),

⁶²⁰ El “*Hokusai Manga*” era un autentico compendio de la obra del artista, en el introdujo todo la expresividad del dibujo japonés, combinado con una creatividad que hace de esta una obra de referencia.

un dibujante del “Illustrated London News”. En Japón desde 1857, Wirgman inicio la publicación de una revista ilustrada al mas puro estilo británico, la mencionada Japan Punch, que curiosamente tuvo bastante eco entre el público japonés, para el que se tradujo, y este es el ambiente en el que se desarrolla la figura de Rakuten Kitazawa.

Podemos considerar a Kitazawa como el primer autor japonés de cómics, y el creador en 1902 de la primera historieta japonesa de larga duración y personajes fijos: “Tagosaku to Mokubê no Tôkyô Kembutsu” o “El viaje a Tokio de Tagosaku y Mokubê”, recuperándose la denominación de Manga dentro de la publicación que recogería esta historia. De este modo las dos primeras década del siglo XX serían decisivas para la implantación de la narrativa grafica en Japón, cuyos soportes principales serían los periódicos, sus correspondientes suplementos y las publicaciones semanales destinadas a los adultos. No obstante el manga también se desarrollo en las revistas juveniles, empezando por la pionera Shonen Club lanzada por la editorial Kodansha, empresa activa aún hoy, y que goza de una envidiable salud; y posteriormente verían la luz Shojo Club y Yonen Club. Estas revistas todavía no eran como las actuales en las que únicamente se publican capítulos de aproximadamente una docena de mangas, sino que eran revistas mucho mas eclécticas, en las que igual se alternaban unas cuantas paginas de manga, con relatos, consejos para la vida cotidiana, etc.

Pero no seria hasta los años 30, cuando surgirían las primeras grandes figuras dentro del manga, que prosperan en un Japón profundamente belicista, en el que es utilizado como una forma más de propaganda. Ejemplo de ello pueden ser dos historias serializadas en estos momentos: Norakuro, protagonizada por un torpe perro que se alista en el ejercito imperial y que gracias a sus notables esfuerzos consigue alcanzar el más alto escalafón; a pesar de que Norakuro comenzó como una serie humorística infantil, tono que fue paulatinamente abandonado por una ambientación cada vez más seria y propagandística⁶²¹. La segunda historia en discordia recibe el titulo de Hatanosuke Hinomaru, el mejor ejemplo de un manga que se plegaba de manera descarada ante los dogmas del gobierno, haciendo hincapié en temas como la lealtad, el deber y el nacionalismo acérrimo.

No obstante, el estallido de la IIª Guerra Mundial conllevaría como es lógico una drástica reducción en la producción de la industria del manga, debido a distintos factores: el papel escasea, los ánimos no están para distracciones (aún así son esenciales incluso en momentos como este), pero sobre todo debido al papel de la censura, que hace que la practica totalidad de los mangas en circulación no pasen de ser mera propaganda bélica.

⁶²¹ “Norakuro” fue retirada en 1941, pero se ha recuperado en varias ocasiones notablemente suavizada.

Tras la derrota de Japón en la guerra, el corte en lo que a la publicación de manga se refiere, es tan notable que se puede decir que prácticamente se empieza desde cero, en un momento en el que las formas de evasión para el pueblo japonés son esenciales, la industria del manga resurge lentamente, pero de manera cada vez más afianzada a través de dos elementos: los Kamishibai o Teatros de papel, espectáculos callejeros en los que se ofrecían relatos narrados a través de viñetas que eran explicadas al público por el presentador; y los Kashibon o mangas de alquiler, interesante iniciativa que hacía que los mangas fueran distribuidos por bibliotecas ambulantes, lo que facilitaba su difusión en un momento en el que comprar manga era un lujo al alcance de muy pocos.

Sin embargo el manga tal y como lo conocemos hoy en día tiene nombre propio: Osamu Tezuka.

Actualmente a Tezuka se le conoce con el apelativo de “El Dios del Manga” lo que refleja el papel que tuvo en su desarrollo y evolución posteriores, ya en 1946 vería publicada su primera obra larga: “Shin Takarajima” (“La Nueva Isla del Tesoro”), a esta obra Tezuka le imprimiría unas características gráficas y narrativas inéditas hasta entonces, tremendamente influido por el cine de animación y los cómics norteamericanos, lo que se refleja en los grandes ojos que se han convertido en una de las señales más reconocibles del manga actual.

También en 1946 se publica uno de los mangas más famosos de la historia de Japón: “Sazae-san” (1946-1974). La historia de la autora Machiko Hasegawa toma su título del nombre de la protagonista, una jovencita japonesa normal y corriente, limitándose a reflejar la vida cotidiana de esta muchacha a través de tiras de cuatro viñetas, mostrando de manera sencilla y con bastante humor la vida, primero como adolescente y después como esposa y madre de Sazae; y es que este manga se estuvo publicando durante varias décadas, y se convirtió en un pequeño reflejo de las mujeres japonesas de la posguerra, que se identificaban con esa ama de casa sencilla y humilde. En un momento en el que el público potencial del manga lo que desea es evasión de su vida a través de historias de ciencia ficción, fantasía e incluso cotidianas tratadas con un gran sentido del humor, estos cómics se orientan hacia los jóvenes, aunque se empieza a dar un fenómeno exclusivo de Japón, los lectores de manga que comienzan a consumirlo ahora no dejan de hacerlo según crecen, ni dejaran de hacerlo nunca, de manera que la industria empieza a adaptarse a nuevos grupos de edad, ofreciendo una variedad de estilos y temáticas que no tiene comparación.

A partir de 1947, toda la industria del manga comienza a desarrollarse a una velocidad asombrosa, y es ahora cuando aparece la primera revista de manga tal cual hoy las conocemos: Manga Shonen; en 1955 se avanza un paso más con la creación de las primeras revistas periódicas compuestas íntegramente de manga, en este caso para chicas: Nakayoshi y Ribbon. Pero sería en el año 1956 cuando se da un salto cualitativo en el avance del manga

como medio para adultos, cuando hablamos del Gekiga o “Imágenes dramáticas”, se trata de mangas mucho más realistas, dramáticos y violentos, que se encuadran en ambientes mucho más tenebrosos. De este modo, en un momento en el que la industria del cómic estaba en franca decadencia en EEUU y Europa, la industria japonesa estaba recorriendo el camino inverso, experimentando un relanzamiento que la afectaría a todos los niveles, económico y creativo.

El siguiente paso ya en los 60 sería el desarrollo de las revistas alternativas destinadas al público adulto como *Garo* o la del propio Tezuka: *COM* (1967-1972)⁶²², que permitieron la experimentación con temáticas, géneros y estilos gráficos inéditos hasta entonces y en cuyas páginas se revelarían jóvenes promesas que se desarrollarían más adelante, pero que ahora aportan nuevas ideas y estilos gráficos, siempre bienvenidos.

A principios de los 70 se pudo ver un papel activo y destacado de las mujeres en el manga como creadoras, así podemos hacer referencia al llamado “Grupo de las 24”, llamadas así por que la mayoría de ellas habían nacido hacia el año 24 de la Era Showa, es decir hacia 1949; estas mujeres fueron esenciales para la absoluta transformación del manga para chicas (*Shojo*) como género, tanto temática como compositivamente, transformación que ha perdurado hasta el día de hoy y que se hace evidente al hojear prácticamente cualquier serie dirigida a jovencitas. Es en esta década y la posterior cuando asistiremos a la evolución de un fenómeno que de nuevo no tiene parangón en ningún otro país: el *Dôjinshi*, es decir el manga hecho por y para aficionados, un fenómeno que a su vez alcanza mayor importancia cuando constatamos que muchos de los autores hoy consagrados y en activo hicieron sus primeros trabajos como amateurs en publicaciones propias que les sirven para darse a conocer y pulir sus estilos a la hora de dibujar. A la par con el fenómeno *Dôjinshi*, se desarrolla otro género que junto con el manga para chicos y chicas jóvenes va a copar la nómina de títulos: el manga erótico y en otra vertiente el manga *Hentai* (pornográfico).

Con la llegada de los años 80, lo normal sería que al calor del boom económico que vive el país en esta década la calidad de las obras hubiera aumentado y la experimentación hubiera entrado en su mejor momento, desafortunadamente no fue así; precisamente esta bonanza económica produjo un cierto acomodo entre los autores, ahora más que la originalidad, se busca la comercialidad, y es que no debemos olvidarnos de que estamos hablando de una industria y como tal lo que se busca es el beneficio económico. Esto no quiere decir que la calidad del manga fuera mala, pero sí que no hubo una ruptura de tendencias tan marcada como en la década anterior, además no

⁶²² La vida de estas revistas fue muy corta, a pesar de que supusieron un gran avance en cuanto a novedades no demostraron ser viables.

podemos olvidarnos de nuevo del papel de la censura de las propias editoriales, que no querían arriesgarse con las posibles reacciones de asociaciones de padres y educadores y las consecuencias que pudieran tener sus acciones sobre los posibles beneficios.

Finalmente llegamos hasta el momento actual, desde la década de los 90 nos encontramos con una variedad absoluta tanto en temáticas como en estilos gráficos, hay mangas para todas las generaciones, para cualquier persona independientemente de su estrato social, sus intereses personales o su profesión.. No obstante, no todo han sido luces para la industria editorial japonesa, también nos encontramos con momentos de profundas crisis, que han provocado el cierre de determinadas editoriales o un notable descenso de las ventas con respecto a la década anterior.

De este modo, una vez analizado la evolución del manga como manifestación artística y dado que ya hemos hecho referencia a su importancia como potencia editorial, podemos adentrarnos en la línea principal del tema que nos ocupa, esto es, el mercado español del manga.

Aunque nos parezca mentira, la introducción del manga en España es bastante temprana, aunque las primeras influencias del cómic japonés no vendrían dadas por su versión impresa, sino más bien por la presencia en la televisión española de ciertas series de animación⁶²³ que serían las pioneras y las encargadas de despejar el camino, con una gran lentitud es cierto, a sus homónimas impresas. Las series niponas empezaron a encandilar a los niños españoles desde los años 60, pero no sería hasta 1975 con la llegada de la popular “Heidi” a la que seguiría otro clásico: “Marco”, cuando la animación japonesa se consolidaría en España . El éxito de ambas series hizo que los programadores de la época vieran un filón en las series niponas de modo que apostarían por uno de los géneros por excelencia del manga: el de Mechas o robots, de modo que en 1978, el público más joven descubrió a Mazinger Z, llenando de entusiasmo a un buen número de chiquillos ansiosos por emociones nuevas, pero que no tuvo la misma entre otros sectores que la consideraban como una serie extremadamente violenta, lo que finalmente llevaron a suspender su emisión. Mientras en el resto de Europa, el manga parecía que tenía alguna posibilidad de abrirse un pequeño camino en los mercados, sobre todo gracias a la popularidad alcanzada por las versiones animadas de las historias originales, en España nos encontramos con un profundo vacío en este aspecto y todavía tardaremos en ver este mercado medianamente afianzado.

Sin embargo a lo largo de los años 80 asistimos a ciertos intentos de introducir el manga en España, de manera bastante tímida, eso sí, cuando la

⁶²³ En España, el manga siempre ha caminado de la mano de la animación, incluso hoy es habitual que si una serie tiene éxito en uno de los formatos, el otro no tarde en ver la luz.

editorial La Cúpula hizo un primer intento al incluir en su revista El Víbora la obra de Yoshihiro Tatsumi, “Que triste es la vida y otras historias” en 1983. Con este desolador panorama entramos en la década de los 90, en la que afortunadamente toda la situación da un giro de 180°, en esta década se empieza a consolidar el manga en el resto de Europa, algo normal teniendo en cuenta la introducción de este en países como Francia había sido mucho mayor, es en este momento cuando se edita “Akira”, hoy todo un clásico del manga que actualmente se está viendo reeditado de mano de la editorial Planeta de Agostini, ante las solicitudes de los mismos aficionados en este sentido. Es ahora también cuando se da el llamado “Fenómeno Dragon Ball”, una serie de animación basada en el manga del mismo título, creado por Akira Toriyama que rompería esquemas dentro del fenómeno de fans del manga en España, a raíz de esta serie un mayor número de aficionados empezó a interesarse por este nuevo tipo de cómics y por extensión, en menor grado, por el lugar de donde procedían. A todo esto se uniría la emisión por parte de las recién nacidas cadenas privadas de un gran número de series animadas de origen nipón que de nuevo estaban basadas en sus respectivos mangas.

Desde ahora podemos empezar a hablar de una industria del manga en España todavía muy embrionaria, pero presente en el panorama editorial, Planeta de Agostini comenzara a publicar cómic japonés con “El puño de la estrella del Norte”, “Criyín Freeman” y la cotizadísima “Dragon Ball”; la siguiente editorial en desembarcar dentro de este incipiente mercado fue Norma Editorial con “Dominion”; de esta manera llegó un momento en el que podían encontrarse una treintena de series manga disponibles para los aficionados. Desafortunadamente el mercado español todavía no estaba preparado para asumir un tipo de publicaciones tan distintas a lo que venía siendo habitual en España; los editores españoles se enfrentaban a un tipo de cómics por lo general de una extensión excesiva, con series que podían rondar tranquilamente los 20 o 30 tomos, de aproximadamente 200 páginas, a lo que se suma el hecho de que no estamos hablando de álbumes auto conclusivos como era y es lo habitual dentro del mercado europeo; el tipo de formato al que se estaba acostumbrado a trabajar por aquí y que se utilizó a la hora de editar manga, fue el llamado comic-book (álbumes de entre 50-60 páginas) lo que hizo que la extensión original de las series se hiciera excesivo y agotador para los aficionados, que se enfrentaban a series que podían recopilar miles de páginas a un ritmo desesperantemente lento, teniendo en cuenta además que el ritmo narrativo japonés es distinto que en el comic europeo, lo que provocaba que si los aficionados deseaban ver completa una de estas colecciones, debían esperar varios años.

A todos estos problemas hay que unir otros como el hecho de que el sentido de lectura oriental fuera de derecha a izquierda, lo que hizo que los editores considerasen necesario invertir las páginas para adaptarse al sentido de

lectura occidental, supuestamente para facilitar su lectura y hacerlos más atractivos para los futuros aficionados, pero desvirtuando el trabajo original del artista, de ahí que algunos de ellos se negaran a licenciar sus obras en el extranjero si estas iban a verse tan gravemente alteradas, no obstante esta solución daba problemas de coherencia con determinadas historias; unido además a los problemas de traducción e integración de las onomatopeyas que generalmente pueblan casi todas las viñetas, y que siempre y cuando la editora deseara hacer un buen trabajo de adaptación, también suponían un cierto gravamen económico y de esfuerzo editorial. Al mismo tiempo las ediciones por lo general dejaban mucho que desear, el formato comic-book solía presentarse con los cuadernillos simplemente pegados, lo que les daba un fragilidad notable, además las traducciones tendían a ser excesivamente personales lo que daba serios problemas de interpretación, y la calidad de las ediciones en general (sobre todo en cuanto a papeles y tintas) dejaban mucho que desear, lo que hacía que, en comparación con las ediciones europeas, por lo general presentadas en color, buen papel, tapas duras, etc, o las americanas siempre a color, las del manga dieran la impresión de estar claramente infravaloradas, y no olvidemos que el número de aficionados al manga era mucho menor que ahora. La unión de todos estos factores llevo a que muchos de estos mangas dejaran de resultar rentables para las editoriales y que decidieran cancelarlas quedando incompletas en España⁶²⁴.

Afortunadamente todo cambia y el mercado del manga no ha sido ninguna excepción, tras el boom comercial de principios de los años 90, en el que no nos engañemos desde el principio hubo serias dudas acerca de su perdurabilidad en el mercado, de nuevo nos encontramos con un panorama bastante yermo en cuanto a iniciativas editoriales y publicaciones, no obstante este fenómeno si tuvo la ventaja de que dejo en el camino algo más despejado para la definitiva integración del manga como producto editorial viable en España. A principios de los 90, encontramos que las editoriales que se arriesgan a importar manga pueden contarse con una mano apenas; ya se ha dicho antes que Ediciones B sería la pionera, con la edición a color de Akira, secundada poco más tarde por Planeta-De-Agostini y Norma Editorial. De este modo el porcentaje del mercado que alcanza el manga es ínfimo, pero este periodo no debe desecharse ya que supuso el asentamiento de las bases de lo que será el actual mercado del manga. A día de hoy, y desde hace unos años, 5 o 6 aproximadamente, el mercado del manga ha vivido un repunte evidente, no solo podemos hablar de unas cifras de ventas que superan ampliamente las dadas durante los años 90, sino que se puede decir que todo lo que conlleva la

⁶²⁴ Muchas de ellas han tenido que esperar a ser retomadas por otras editoriales, que han tenido que adaptarse a lo que ya se habia publicado en este momento.

publicación del manga en España se ha multiplicado: las editoriales, los títulos, los aficionados, etc.

En este sentido es muy importante hacer un repaso a la trayectoria de las distintas editoriales en España, como hemos venido diciendo hasta ahora, la nómina de editoriales dedicadas al menos en parte a editar manga en España a principio de los años 90 es mínima, únicamente encontramos unas pocas editoriales dispuestas a arriesgarse con un producto en principio tan difícil de introducir dadas las múltiples desventajas que presentaban a la hora de publicar, no obstante tras el paso delante de Ediciones B con la publicación simultánea con varios países de Europa de “Akira”, algunas de las más importantes empresas no tardarían en subirse al carro de la moda del cómic oriental y en este sentido ya hemos nombrado tal vez a las más importantes del momento: Planeta-De-Agostini y Norma Editorial. A este elenco no tardaría en sumarse la editorial francesa con filial española Ediciones Glénat, sin embargo el mercado demostró no estar todavía maduro para aceptar este nuevo producto y que el planteamiento que se le había dado hasta ahora no había sido el correcto, así que tendríamos que esperar unos años para que se consolidara como tal, y en este sentido son especialmente importante estas tres editoriales, que sin haber abandonado totalmente este mercado, decidieron volver a apostar por la fidelidad de los compradores de manga y se lanzaron de nuevo, ofreciendo esta vez sí, un producto mucho más cuidado, y dándole un respaldo más importante al género, este fenómeno supuso la posibilidad de licenciar muchos más títulos, tanto conocidos como por descubrir. De este modo han ido abriéndose camino a su vez nuevas editoriales que hoy están dando a esta industria un vida que hace 10 años hubiera sido simplemente impensable, sobre todo en un país en el que, aunque no ha carecido de tradición tebeística, ni de grande artistas, si parte de una concepción que da pocas opciones al cómic como género artístico, esto cuando no es abiertamente despreciado e infantilizado, algo nada inusual y si totalmente injusto tanto para los artistas como para los aficionados, y los estudiosos.

Actualmente, la oferta de editoriales es realmente amplia para un mercado como el español, de modo que además de las decanas anteriormente nombradas, podemos encontrar otras editoriales que en pocos años y con un gran esfuerzo, se han abierto camino entre el público como la empresa hispano-argentina Editorial Ivrea; Mangaline, hecha por y para los aficionados y por eso mismo una de las mas cercana estos; La Cúpula, bastante veterana, y de hecho una de las pioneras en publicar manga a principios de los años 80; Ponent Mont, es tal vez la editorial que se encarga de hacernos llegar un tipo de manga mucho más arriesga, podría llamarse incluso alternativo, con obras que se salen de lo meramente comercial pero que tienen un público fiel y creciente; finalmente las mas recientes de la listas serian la italiana Panini, que tras algún tropiezo con la calidad al principio parece haberse centrado principalmente en

el shojo manga (para chicas jóvenes) y la recientísima Banzai Comics, de la que habrá que esperar y analizar dentro de un tiempo, dado que apenas acaba de aterrizar.

Esto es una clara indicación de que el mercado no solo ha evolucionado, sino que sigue adaptándose a las necesidades de un público creciente, que si bien esta demostrando ser extraordinariamente fiel, también es cada vez más especializado y exigente, lo que hace que las editoriales no solo licencien cada vez un mayor número de mangas, si no que cada vez se arriesgan más con títulos que no hace mucho hubieran sido un milagro poder encontrar en nuestras estanterías.

Ahora nos encontramos con un fenómeno bastante curioso, no solo se están incorporando nuevos aficionados a este mercado, cada vez más jóvenes por cierto, sino que los lectores que se habían alejado en la primera explosión del manga, ahora ante la evolución del mercado, se están reincorporando, de ahí que se estén recuperando viejas series que los lectores se vieron obligados a abandonar por las anteriores cancelaciones, y continuando otras nuevas que se adaptan más a la evolución que sus gustos y necesidades han sufrido, sobre todo por la edad, es decir estas personas han crecido y con la edad también han evolucionado sus gustos y necesidades como lectores, tal vez ahora ya no se sientan tan atraídos como entonces por el shonen por ejemplo (el género más comercializado en la época), pero si recibirán con los brazos abiertos otras obras más maduras, con un calado psicológico mucho más profundo.

Esta variedad de públicos hace que el mercado este abriéndose a muchos más géneros, de ahí que si anteriormente se había intentado traer cierta variedad de títulos, la oferta no era demasiado extensa, una treintena de títulos abiertos serían tal vez el recuento más aproximado; hoy hablamos de más de un centenar de series abiertas y otras tantas en catálogo disponibles para que el aficionado pueda adquirirlas poco a poco, de hecho el recuento aproximado de series que podemos encontrar hoy en las librerías especializadas gira alrededor del centenar⁶²⁵, e incluso por encima y a esto hay que unir la proximidad del Salón del Manga, fecha en la que la mayoría de las editoriales sacan sus novedades más importantes. Ahora ya ni siquiera se centra el mercado en los dos tipos de género más habituales: Shojo manga y Shonen Manga, por fin, después de mucho trabajo por parte de las editoriales y de mucha insistencia de los compradores, encontramos en el mercado español una variedad de títulos extensísima y que parece que cada año que pasa es más amplia e interesante, es cierto que lo que más se publica son estos dos géneros, los más comerciales, pero no es ni mucho menos lo único, se ha abierto un hueco importante al Seinen (manga para adultos), al Yaoi (manga que muestra relaciones entre

⁶²⁵ El recuento más aproximado de series en publicación es de unas 130. A esto hay que sumar las ya publicadas, y algunas descatalogadas.

hombres), al Hentai (manga erótico y pornográfico) etc. ahora las editoriales se arriesgan a traer productos cuyas licencias son más costosas y por ello el producto se convierte en algo más arriesgado, pero hasta ahora el público español está respondiendo magníficamente a este esfuerzo editorial, y buena muestra de ello es que durante la pasada edición del Salón del Cómic de Barcelona, “Bleach”, una de las series punteras de la temporada, verá su primera edición rápidamente agotada, y se ha tenido que poner inmediatamente a la venta la segunda para poder satisfacer las demandas crecientes de un público que cada vez exige más y mejor.

Hoy la oferta de títulos es variadísima, y los catálogos de las editoriales están repletos de series con mayor y menor fortuna, pero al menos hay opciones para contentar a la inmensa mayoría de los otakus, término auto impuesto por ellos mismos y que los equipara a los aficionados japoneses, de este modo una persona aficionada al Shōjo encontraría títulos de las CLAMP (X, RG Veda, Card Captor Sakura), de Wataru Yoshizumi (Marmalade Boy, Ultramaniac, Minto na bokura), Yuu Watase (Fushigi Yugi, Ayashi no Ceres, Alice 19th), o dentro de un tipo de shōjo dirigido a mujeres más adultas, la obra de la autora de moda: Ai Yazawa (Paradise Kiss, Nana). Quienes deseen manga shōnen pueden encontrar a artistas como Masakazu Katsura (I’s, Video Girl Ai), Tsukasa Hojo, todo un autor clásico de los años 80 (City Hunter, Family Compo), Nobuhiro Watsuki (Rurouni Kenshin), la reedición en formato de lujo de la clásica Dragon Ball y un larguísimo etcétera; a todo esto se suman las ediciones de clásicos de décadas anteriores entre los que se incluyen un buen número de las obras de Osamu Tezuka (Astro Boy, Black Jack, Ribon no Kishi), u otros autores clásicos como Leiji Matsumoto (Capitán Harlock); también encontramos un hueco para quienes estas historias le parezcan menos interesantes o infantiles, con una buena selección de seinen manga que merecen un puesto en la colección no solo de los aficionados a los manga, sino de cualquiera que aprecie un buena obra cualquiera que sea su origen, empezando por las historias de Naoki Urusawa y sus imprescindibles “Monster” y la multipremiada “20th Century Boys”; Ryoichi Ikegami con “Crying Freeman” y “Santuario”; o el autor más alternativo Suehiro Maruo con obras como la “Sonrisa del vampiro”.

Es evidente que la relación de autores y títulos es realmente extensa, y desde luego estos suponen muy pocos de los ejemplos que podemos encontrar en las tiendas, lo que no deja de indicar el buen momento que el manga en España está atravesando. No obstante, como industria, la española está a años luz de la japonesa, a pesar de que esta última ha visto mermadas sus arcas debido al descenso de las ventas, sigue siendo la industria más potente a nivel mundial, en cuanto a cómic.

Sin embargo no solo a España ha llegado el manga, ya se ha constatado a lo largo del texto, que aquí puede decirse que ha sufrido cierto retraso a la

hora de asentarse, aunque en el resto de Europa no ha sido así, en países como Francia e Italia, desde algunos años antes han tenido una industria del manga más desarrollada en cuanto a nómina de títulos, pero no en cuanto a calidad. Comparando por ejemplo las ediciones españolas y las italianas, las diferencias son notables, en la española encontramos por lo general, siempre hay excepciones, unas publicaciones de una gran calidad, tanto en el papel, como en las tintas, los cuadernillos es habitual que estén cosidos, se respetan los formatos originales, y en algunos casos se ofrecen paginas a color, que no es esencial a la hora de la lectura pero les da otro valor como objetos de colección, todo esto a un precio que comparado con el japonés que ofrece exactamente lo mismo, y bastante más, es elevadísimo; sin embargo, las ediciones italianas de las que hablábamos anteriormente son todo lo contrario: el papel es reciclado y de un gramaje muy escaso, lo que hace que las tintas se pasen de unas hojas a otras, dificultando bastante la lectura y desde luego ofreciendo un efecto estético bastante lamentable, los cuadernillos simplemente se pegan lo que hace que sean ediciones más frágiles y los extras son escasísimos, eso si , el precio es notablemente inferior al español y se equipara al japonés.

En EEUU, resulta curioso comprobar que el manga también ha arraigado profundamente, algo que podría parecer extraño dado que precisamente este país posee una industria del cómic autóctona de primer orden; pero el manga se ha hecho un hueco bastante importante, tanto que incluso se publican revistas de manga al mas puro estilo japonés, esto es uniendo en entregas periódicas capítulos de distintas series que luego se reúnen en tomos y se publican a un precio bastante menor que las demás series lanzadas directamente en formato tomo, este tipo de iniciativas son las que hacen de la industria norteamericana del manga una de las mas potentes fuera de su país de origen. Eso si, de todas es la que aplica los precios más elevados a este producto, a lo que se une otra notable desventaja, el activo papel de la censura, que ha hecho que muchas de las series que se publican se hayan visto mutiladas de un modo u otro.

Volviendo a España, la consolidación de la industria hizo necesarios una serie de mecanismos a través de los cuales, los aficionados pudieran tener información sobre lo que mas le interesaba: las nuevas licencias, reseñas sobre las obras publicadas, etc. y aquí es cuando podemos hablar de un elemento muy importante para el desarrollo del manga en España: las revistas especializadas. Ya desde los 90, podemos encontrar las primeras publicaciones especializadas que giraban exclusivamente en torno al manga y al anime, en realidad surgirían como revistas hechas por los propios lectores, de modo que su distribución fue escasa, pero en 1994 se publica Tsuzuki, rápidamente reemplazada por Neko, esta ya una revista especializada en toda regla, hasta su cierre en el numero 65, allá por el año 2000. Kabuki fue otra de las pioneras, vería la luz en 1995 y sería la primera de estas revistas en ser distribuida en kioscos. Pero será algunos años

después cuando se asienten, ofreciendo información puntera, y una mayor calidad. Aunque todo cambia, y actualmente nos encontramos con que si en un momento dado las revistas eran esenciales para facilitar la información a los lectores e incluso atraer a otros nuevos, hoy a través de Internet la información llega prácticamente a cualquier aficionado en el momento en el que lo desee, de manera que esto hace cuestionar el formato actual de estas revistas y plantearse si no ha llegado el momento de hacer que evolucionen hacia algo muy distinto.

Siguiendo con las publicaciones, también podemos encontrarnos con otra vertiente, de la que se puede decir que mantiene un planteamiento más científico, hablamos de los trabajos de los estudiosos del manga como fenómeno de masas y artístico. A pesar de que el manga como elemento base para un estudio serio, no es algo muy habitual, hoy podemos encontrar fuera de Japón una serie de publicaciones que no solo buscan darle un enfoque más serio sino además darle una legitimidad como tema de estudio sin detrimento alguno, de todas maneras hasta el día de hoy los escritos teóricos acerca del manga publicados no son demasiado numerosos y en español, todavía lo son menos, pero eso no quiere decir que no existan, de hecho y empezando por las publicaciones de autores españoles la primera obra dedicada exclusivamente al manga sería Mangavision, de Santiago García, una buena referencia a la hora de abordar el manga de la década de los 90; posteriormente se editaría “El gran libro de los mangas” de Alfons Moliné, del que creo que hasta la fecha, es la mejor obra publicada por un autor español, concisa, amena y muy útil.

Hasta aquí, los estudios españoles mas destacados, de donde se hace más que evidente que se trata de un tema poco estudiado, al menos a nivel nacional, fuera de España la cosa cambia y podemos encontrarnos publicaciones teóricas variadas no solo en Japón, empezando por el libro de Jacqueline Berndt, “El fenómeno Manga”, un buen análisis del manga en Japón y Occidente pero al que se le nota ya demasiado la edad, de modo que algunos de los juicios de valor emitidos por la autora han sido rebatidos por el tiempo y las circunstancias vividas, no obstante la autora hace una reflexión muy acertada acerca de la importancia del manga en los estudios del arte contemporáneo, y considerándolo como “el medio de expresión japonés por antonomasia”, pero haciendo otras valoraciones mucho menos acertadas al defender que “... sin duda le resulta más difícil al lector extranjero la identificación con los personajes del manga”, esto ha sido ampliamente contradicho observando la aceptación que el manga esta teniendo en occidente, y teniendo en cuenta que las diferencias culturales a las que esta autora hace referencia, han demostrado no ser ninguna barrera insalvable; sin embargo el libro sobre el manga más completo y la autentica referencia para cualquiera que desee estudiarlo es el de Frederik Schodt: “Manga! Manga! The world of japanese comics”, sin duda el estudio mas importante sobre el tema que se ha

hecho hasta la fecha, y el primer libro realmente informado acerca del manga fuera del propio Japón.

La nomina de títulos publicados en el resto del mundo sin ser extensa, si es interesante, pero nos encontramos con serios problemas a la hora de encontrar estos libros en España dado que su edición por aquí es impensable, al menos por el momento, lo que no implica que no se pueda llegar a acceder a ellos siempre superando la barrera del idioma original, lo que supone una dificultad añadida en casi todos los casos, pero más si el original es japonés. De los títulos que podemos encontrar en España en su idioma original habría que destacar el de Paul Gravett: “Manga. Sixty years of japanese comics”, uno de los ejemplos más recientes de estudio sobre el manga en Japón y Occidente.

A todo esto lo único que queda por valorar en el mercado es la influencia que Internet haya podido tener en la evolución del manga como medio de masas en España, y es que a pesar de lo antagónicos que se puedan considerar ambos medios lo cierto es que nos encontramos con cierta simbiosis entre ellos; en muchos casos a través de Internet, los aficionados pueden conocer de antemano lo que se publica en Japón y decidir que es lo que más les gusta, lo que querrían ver publicado en España, y de este modo tienen una comunicación con las editoriales mucho más directa, pudiendo hacerles llegar sus peticiones, algo que permite también a las propias editoriales saber de antemano que series podrían tener una mejor acogida entre el público, lo que no quiere decir que esto signifique una licencia segura, dado que los tramites con las editoriales japonesas son mucho más duros de lo que pueda parecer viendo el número de colecciones publicadas.

A esto se suman las “revistas digitales”, portales en los que los aficionados pueden encontrar información seria y contrastada de primera mano, contactar con otros aficionados, intercambiar material y aconsejarse colecciones y títulos, esto hace de la comunidad de aficionados al manga una de las más activas y exigentes dentro del panorama editorial, ya se ha dicho antes que una de las características más importantes del aficionado al manga español es su fidelidad hacia el género, pero también su exigencia a la hora de recibir calidad editorial.

Sin duda alguna todavía queda por decir mucho del mercado editorial español, en lo que al manga se refiere, pero ello requerirá un estudio mucho más detallado y amplio del que se puede abarcar en tan poco espacio, no obstante este esta demostrando ser un mercado en constante cambio, como ya ha sido demostrado a través del análisis de su evolución como tal desde los años 90 hasta hoy.

El mercado ha cambiado de manera drástica, y solo nos queda plantearnos cual va a ser el futuro del manga en España, y como va a ser su evolución, por que esta claro que ha de evolucionar en una dirección u otra, actualmente el mercado esta demostrando ser lo suficientemente fuerte como

para soportar un gran número de series en publicación, el público responde a este esfuerzo de las editoriales y no parece ser que de momento se plantee un freno en esta dinámica; pero cabría preguntarse durante cuanto tiempo se aguantará así, no nos olvidemos que a pesar de que el manga cada día tiene un poco más de importancia dentro del panorama editorial, no deja de ser una afición minoritaria, y no cuenta con el respaldo de una industria tan potente como la japonesa. Esto hace pensar que tal vez llegue un momento en que el mercado y los aficionados se saturen, no olvidemos que los mangas son prácticamente un artículo de lujo dado su elevado precio, y si bien ha habido iniciativas realmente interesantes por parte de algunas editoriales como Mangaline, de lanzar colecciones en formato económico⁶²⁶ para dar algún desahogo a los compradores, esta no es la norma, de modo que seguimos encontrándonos con decenas de títulos a precios muy elevados y que cada vez lo son más; y si esto lo unimos a la extensión de las colecciones, muchas de ellas todavía abiertas en Japón y sin visos de concluir, es posible que en menor medida nos encontráramos en una situación parecida a la que en los 90 por el agotamiento de los lectores, llevo a la cancelación de muchas series. Afortunadamente por el momento, parece que los aficionados soportan esta presión económica, con dificultades, pero además a esta se une la presión social, es decir el manga se ha visto, se sigue viendo y se vera durante mucho tiempo de manera peyorativa y discriminatoria, se considera como algo infantil, extraño e incluso violento y peligroso, no son pocas las personas que siguen identificando manga con violencia y pornografía, esto cuando por equiparación con la animación tradicional norteamericana, no se considera como algo infantil, exclusivamente para niños. A estas alturas del texto, es de esperar que haya quedado claro que el manga no es ninguna de estas cosas, sino un medio de expresión artístico digno, dirigido a cualquier tipo de público, a través de tantos géneros que serian incontables y que se adaptan a cualquier edad, o criterio.

Aun así, el camino para que el manga sea visto por el público en general, como un vehículo de expresión artística de la cultura japonesa a través del cual podemos comprender y acercarnos a una sociedad tan diferente y distante a la nuestra y convirtiéndose por lo tanto en un camino valido para el estudio científico de esta cultura tan apasionante, será arduo pero con tiempo perfectamente posible. El manga empieza a estar estéticamente, cada vez más integrado en nuestra vida cotidiana (publicidad, arte contemporáneo, cine) y tal vez esto haga que sea cada vez más aceptado y entendido, y con una característica añadida: el manga es el vehículo que acerca Japón a Occidente, a través de este es como la mayoría de los aficionados conocen y valoran a este

⁶²⁶ Esta es una iniciativa interesante por parte de la editorial, pero hace falta mas tiempo para valorarla.

país, se convierte en el reflejo de la sociedad en la que se ha creado y es lo que se transmite fuera de sus fronteras, de modo que es también un medio de acercamiento entre culturas, no es infrecuente, encontrarse con que los lectores de manga son a su vez grandes apasionados de la cultura japonesa, conocedores de su historia y tradiciones, un fenómeno que antes de la introducción de este género no tenía tanta fuerza, y que le da al manga otro valor no solo como género artístico, sino elemento de cohesión entre culturas.

Con todo esto solo queda esperar y averiguar a través de la experiencia como va a ser en adelante la evolución del mercado español del manga, en estos momentos, viendo la buena salud de la que goza, tenemos razones para el optimismo, pero es evidente que no puede estancarse, ha de evolucionar y adaptarse a las necesidades de los aficionados, la influencia de Internet hace que estos tengan de antemano acceso a las series, lo que podría hacer que perdieran interés en verlas publicadas, no obstante hasta ahora esta circunstancia no parece haber afectado a las publicaciones, y esperemos que este buen momento que vivimos y disfrutamos perdure durante mucho tiempo.

BIBLIOGRAFÍA:

- AMANO, M. (2004): *Manga*. Colonia. Taschen.
- BERNDT, J. (1995): *El fenómeno manga*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca.
- GARCÍA, S. (TRAJANO BERMÚDEZ) (1995): *Mangavisión*. Barcelona. Ediciones Glénat.
- GRAVETT, P. (2004): *Manga. Sixty years of japanese comics*. Londres. Laurence King publishing Ltd.
- MOLINÉ, A. (2002): *El gran libro de los manga*. Barcelona. Ediciones Glénat.
- SCHODT, F. (1983): *Manga! Manga! The world of japanese comics*. Tokio. Kodansha International.

CAPÍTULO 29. LA AVENTURA JAPONESA DE ADOLFO FARSARI A
TRAVÉS DE *L'ILLUSTRAZIONE ITALIANA*

M^a Pilar Araguás Biescas
Universidad de Zaragoza

L'Illustrazione italiana, revista ilustrada milanesa fundada por Emilio Treves en 1873, fue un eficaz medio de difusión de Japón y el *Japonismo* en la sociedad italiana de su tiempo⁶²⁷. Gracias a sus artículos e imágenes pudieron conocer la evolución y modernización y renovación interior durante la era Meiji (1868-1912), así como su apertura, modernización y expansión política. Paralelamente, y como contrapunto a la vertiginosa occidentalización, despertaron un gran interés las costumbres tradicionales y extrañas del Japón exótico y lejano, que los italianos pudieron conocer a través del objetivo del fotógrafo Adolfo Farsari (1841-1898). De este modo, Adolfo Farsari desempeñó un papel crucial, ya que sus fotografías fueron las primeras instantáneas que llegaron a Italia procedentes de Japón.

Adolfo Farsari, después de estudiar en el colegio Cordellina en Vicenza, donde nació, y de un breve periodo en la Academia Militar de Módena, embarcó, en 1863, hacia Estados Unidos, probablemente, debido a deudas de juego. Férreo defensor de la abolición de la esclavitud⁶²⁸, decide alistarse en las

⁶²⁷ Sobre este tema véase: Araguás Biescas, M^a. P. (2006): *Japón y el Japonismo en L'Illustrazione italiana*, Zaragoza, Prensas Universitarias.

⁶²⁸ Gracias a la cesión de los herederos del autor y de la Fondazione Archivio Diaristico Nazionale recogemos un breve extracto de su carta “Bandiere lontane”:

“L'opinione che hanno, tanto il South che il North, intorno al negro è qualcosa di ributtante, irragionevole. Ho continue questioni intorno a questo punto ed è un miracolo se non si viene a pugni. Essi dicono che il negro è un animale, un essere irragionevole, nato non per altro che per lavorare, e portano per esempio i loro schiavi, che di fatto sono ignoranti, però dimostrano una certa vivacità dopo che ricevono la libertà che prova tutt'altro che stupidità. Certamente i schiavi sono ignoranti. A loro non viene data alcuna educazione, è punito quel bianco che insegna leggere e scrivere ad un schiavo, di più questo è battuto, assoggettato a privazioni, venduto, rivenduto senza riguardo a moglie, figli ecc. ecc. È costretto a lavorare tutto il giorno, senza poter fruire di quella giusta mercede dovuta al suo lavoro. I loro vestiti sono incapaci di combattere contro le intemperie delle stagioni, e senza una qualche cosa che si possa chiamare tetto, il tutto poi contro l'interesse dello stesso proprietario al quale un negro non costa meno di 1000 dollari, costando alcuni 3 e 4 mila.

Tutto questo favorisce a rendere non solamente il negro ma anche il bianco simile ad un animale irragionevole; ma guardiamo quei pochi negri, che liberi, hanno avuto i mezzi per avere un'educazione; io ne ho sentiti alcuni, fare delle pubbliche parlate per incitare i compagni ad arruolarsi per la loro stessa emancipazione e ti dico io che la loro eloquenza era solida, stringente. Che diano al negro quell'educazione che si dà al bianco, e vedranno che esso sarà eguale a quello. Nella stessa New-York al negro è proibito di andare nello stesso luogo che va il

filas del ejército del Norte donde lucha hasta el final de la guerra. Como amaba la precariedad de la vida militar, considera la posibilidad de ir a México para combatir contra Maximiliano de Austria, aunque, finalmente, regresó a los Estados Unidos, donde aparentemente inicia una vida normal: se casa con una viuda rica y tiene dos hijos.

Repentinamente, en 1873, abandonó a su familia⁶²⁹ y marchó a Japón, estableciéndose en Yokohama, donde abrió un negocio con E. A. Sargent. Esta tienda, llamada *Sargent, Farsari and Company*, estaba especializada en la venta de artículos para fumadores, tarjetas, periódicos, revistas, novelas, diccionarios, guías de viajes, mapas y fotografías de distintas ciudades de Japón⁶³⁰. Cuando su aventura empresarial termina, Adolfo Farsari se convierte en editor,

bianco. È vero che noi liberiamo tutti gli schiavi che ci capitano nelle mani, ma questo è un ordine del presidente, uno dei pochi onesti, che perché favorisce i negri ha perduto la pubblica opinione, e viene chiamato per questo uomo debole; a me sembra tutto il contrario.

Non credere che tutti gli schiavi siano negri. Molti e molti sono più bianchi dei bianchi stessi. Bisogna che ti dia un'idea, che forse ti interesserà, delle varie caste della razza negra. La casta che qui viene chiamata infima è la negra, puro sangue etiopico; alla seconda casta appartiene il mulatto, cioè mezzo e mezzo nato da un bianco e da un nero (puoi conoscere a prima vista se il padre o la madre fu il nero). Alla terza classe appartiene il quadron (leggi quadrun) cioè un quarto nero, nato da un bianco ed un mulatto, il quadron è quasi bianco. Alla quarta classe appartiene il mustee (leggi musti) cioè un ottavo nero, nato da un quadron ed un bianco, il mustee è bianco perfetto, conserva solamente della razza etiopica i capelli [...] e gli occhi. Alla quinta appartiene il mustafina cioè un sedicesimo nero, nato da un mustee ed un bianco. Dopo queste tutte le altre classi si chiamano washed (leggi uoshed) (lavate) che non differiscono per niente dai bianchi. Il mezzo mulatto e mezzo negro chiamasi sambo. Alla classe del quadron appartengono le più belle donne che esistono in America, e fors'anco in Europa, e queste come pure le mulatte e le mustees e mustafine e via di seguito sono tenute dai loro padroni per i loro privati piaceri e nel tempo stesso come cameriere delle figlie, e quando sono stanchi di quelle vengono mandate al lavoro. Per legge i figli che nascono dal padrone e schiave sono schiavi, come pure i figli dei figli dei figli ecc. ecc. dei schiavi sono schiavi non importa il colore. Tutte queste classi variano le une dalle altre nel colore ma conservano sempre occhi neri e capelli neri e ricciuti; i capelli neri e ricciuti del nero son corti, brutti insomma ma quelli delle altre classi vanno sempre perfezionandosi, quanto più il colore va assomigliando al bianco.

Da una lettera di Adolfo Farsari al padre Luigi Farsari.

Véase: www.edt.it/comunita/mappamondo/mappa19/negribianchi.shtml

⁶²⁹ En 1867, Adolfo Farsari deja de escribir a sus padres, los cuales, preocupados, intentan buscarlo a través del consulado. Diecinueve años después, en 1888, retoma el contacto con sus padres y su hija mayor, Emma. En sus cartas justificó su silencio describiendo sus desgracias familiares: su hijo pequeño muere y su mujer se convierte en alcohólica.

Véase: DAL PRA, E. (1991): *L'epistolario inedito di Adolfo Farsari, avventuriero e fotografo (1841-1898)*. Università di Padova.

⁶³⁰ Desgraciadamente, hoy en día, no sabemos quién era el autor de estas fotografías.

publicando una nueva edición de *Keeling's Guide To Japan*⁶³¹ y un diccionario de frases en japonés para turistas, *A Pocket- Book of Japanese Words and Phrases*.

Por aquellas fechas, la fotografía en Japón comenzaba a desarrollarse: se abren estudios fotográficos a lo largo y ancho del país, se populariza el uso del álbum fotográfico y el número de fotógrafos profesionales en Tokio sobrepasa los 100, destacando de entre ellos, Kuichi Uchida (1844-1875), que, en 1872 y 1873, fotografía al emperador y la emperatriz por primera vez⁶³² y Matsugoro Asukara⁶³³ que es enviado a Austria para estudiar la fabricación de las lentes fotográficas.

SU CARRERA COMO FOTÓGRAFO

En 1883, Adolfo Farsari decide aprender fotografía de forma autodidacta, ganando un año más tarde la medalla de oro en la Exposición de Calcuta, que por aquel entonces era un centro fotográfico importante. En 1885 adquirió, junto a Tamamura Kozaburo, el estudio fotográfico *Stillfried & Andersen* (también conocido como *Japan Photographic Association*) el cual contaba con quince empleados japoneses y los fondos del también fotógrafo italiano, Felice Beato (1825 ó 1834-1907). Poco tiempo duró la amistad entre Adolfo Farsari y Tamamura Kozaburo, ya que ese mismo año cada uno regentaba un negocio. A finales de 1886 Adolfo Farsari y el fotógrafo chino Tong Cheong eran los únicos fotógrafos extranjeros que seguían en activo en Japón.

En febrero de 1886 un incendio destruyó todos sus negativos, por lo que realizó un viaje tomando nuevas fotografías, reabriendo su estudio un año más tarde. En 1886, Adolfo Farsari ganó el tercer premio en una exposición fotográfica en Berlín, mereciendo las alabanzas de Hermann Vogel debido a la belleza de sus colores. En 1889 su estudio contaba con más de cuarenta dependientes, todos ellos japoneses, ocupándose él mismo de su formación.

Por aquellas fechas, el número de visitantes occidentales que visitaba Japón aumentaba ya que las condiciones eran menos rígidas. Muchos de estos visitantes, pertenecientes a la aristocracia y a la alta burguesía, visitaban su taller para comprar álbumes fotográficos que se vendían como *souvenirs*. Para la realización de estos carísimos álbumes, los empleados de Adolfo Farsari coloreaban a mano las fotografías y utilizaban un papel de la mejor calidad. Estas fotografías, realizadas a la albúmina, mostraban la imagen exótica de

⁶³¹ El título completo era *Keeling's Guide to Japan. Yokohama, Tokio, Hakone, Fujiyama, Yokoska, Kanozan, Narita, Nikko, Kioto, Osaka, Kobe &c. Togbeter with useful Hints, History, Customs, Festivals, Roads, &c.*

⁶³² Estas fotografías fueron muy populares sirviendo de modelo para pintores y grabadores.

⁶³³ En 1890, su hijo, Kametaro Asukara ganó el primer premio en la Tercera Muestra Nacional con la primera lente fotográfica en Japón.

Japón. De este modo, se podían ver los trajes tradicionales, las jóvenes japonesas, los paisajes y lugares pintorescos.

En 1889, Adolfo Farsari regaló al rey de Italia Víctor Manuel II uno de sus preciados álbum por lo que fue nombrado caballero. Prueba también de la consideración de su trabajo es que el estudio de Adolfo Farsari obtuvo los derechos para fotografiar los jardines imperiales de Tokio⁶³⁴ en 1890. En la primavera de 1890 embarcó junto con su hija Kiku hacia Italia. Rápidamente, lo encontramos fotografiado, con vestimentas orientales, en el jardín de su casa de Arcugnano. En Vicenza era considerado un personaje extraño, frecuentemente mencionado en el la revista satírica *La freccia*, por ejemplo, montó un baile burlesco inspirado en la historia de su vida titulado *Las aventuras del Caballero Adolfo Farsari en el Japón*, en el cual él mismo recitó y cantó junto con otros diez amigos. En 1898, Adolfo Farsari murió en Vicenza soñando con regresar a Japón.

Su estudio fue adquirido por Tonokura Tsunetaro en 1901. En 1904, Tonokura abandonó el negocio para abrir su propio estudio y Watanabe Tokutaro se convirtió en el nuevo propietario, sucediéndole Fukagawa Itomaro. El negocio fue registrado en 1906 como una sociedad japonesa, continuando su labor, probablemente, hasta el gran terremoto de 1923.

SU TRABAJO A TRAVÉS DE *L'ILLUSTRAZIONE ITALIANA*

La primera imagen de Adolfo Farsari publicada por *L'Illustrazione italiana* apareció en su ejemplar del 21 de julio de 1889⁶³⁵. En dicho número su anónimo autor redactó un comentario sobre un grabado titulado “Costumi giapponesi”, donde podíamos ver dos escenas populares (Fig. 1). Estas imágenes daban idea clara de cómo en Japón, a la par que se mantenían las costumbres tradicionales, se abría a Occidente, mensaje que así mismo se subraya en el texto que acompañaba a las imágenes:

“Le due incisioni tolte da due pagine dell'egregio fotografo Farsari e fedelmente riprodotte, ci introducono in due case giapponesi come di sorpresa, a procurarci impresión direkte e genuine della vita di quel popolo tanto lontano da noi ma che ogni giorno con insistente amore si avvicina ai costumi d'Europa. Imitando i nostri usi, adottando le nostre armi, l'arte nostra, la nostra sociología, egli destra tuttavia in molti il rimpianto di

⁶³⁴ Adolfo Farsari vendió parte de estas imágenes a otros fotógrafos por lo que permanecen en los álbumes de Kusakabe y Tamamura.

⁶³⁵ “Costumi giapponesi”, *L'Illustrazione italiana*, año XVI, n° 29, 21 de julio de 1889, p. 36, 37 y 44.

un'arte e di costumi originali che ci eravamo abituati a gustare, e che forse presto spariranno”.

Más tarde, en el número del 17 de agosto de 1890⁶³⁶, la revista publicó otra imagen acompañada de una breve nota en la que podíamos leer:

“Questa collezione, oltre all'interesse etnográfico, ha un'importanza artistica di prim'ordine: sono le prime fotografie istantanee che dal Giappone arrivano in Italia. Le incisione in questo numero rappresenta delle danzatrici e suonatrici di Tokio”.

Una semana después⁶³⁷, aparecieron dos interesantes xilografías en las que el lector pudo ver el oficio tradicional del *amma*, esto es, el de masajista y el Fusiya, símbolo de la nación japonesa (Fig. 2). Así, en el texto que acompañaba a las imágenes podíamos leer:

“Il terrore superstizioso che ispira ai Giapponesi ne ha fatto un dio; tutti gli anni nei mesi di luglio e agosto, delle file interminabili di peregrini si avviano da tutte le parti dell'isola di Nipon verso la montagna santa”.

También llamaron la atención las calles de Wada Taje en Nakasendo⁶³⁸, sus casas (Fig. 3) y sus gentes. En esta ocasión se pudo ver un sacerdote sintoísta, un intérprete musical ciego, una joven leyendo una carta de amor y una señorita calzada con las tradicionales geta y un abanico en su mano.

Más tarde, en el número del 19 de octubre de 1890⁶³⁹, se pudieron contemplar dos bellos paisajes del río Kisogawa y del pueblo de Nakasendo, del que ya se había hablado en fechas anteriores. No es extraño que en la misma línea informativa, en el número del 19 de noviembre de 1890⁶⁴⁰, *L'Illustrazione italiana* publicara cuatro vistas del Japón tradicional.

“In una delle fotografie del Farsari, che riproduciamo in questo numero, vediamo il tipo de costruzione la cui architettura presenta un misto di gaipponese e d'italiano. Questa combinazione di linee, lungi dall'apparire stonata, come si potrebbe pensare non vendote l'effetto dà un risultato

⁶³⁶ “Costumi giapponesi”, *L'Illustrazione italiana*, año XVII, n° 33, 17 de agosto de 1890, p. 100 y 107.

⁶³⁷ “Paisaggi e costumi giapponesi”, *L'Illustrazione italiana*, año XVII, n° 34, 24 de agosto de 1890, p. 118 y 125.

⁶³⁸ “Paisaggi e costumi giapponesi”, *L'Illustrazione italiana*, año XVII, n° 35, 31 de agosto de 1890, p. 155 y 157.

⁶³⁹ “Vedute giapponesi”, *L'Illustrazione italiana*, año XVII, n° 42, 19 de octubre de 1890, p. 251 y 253.

⁶⁴⁰ “Paisaggi giapponesi”, *L'Illustrazione italiana*, año XVII, n° 46, 16 de noviembre de 1890, p. 319 y 321.

gentile ed armonico. Gli artista giapponesi hanno un senso d'estetica assai fine e trovano accordi geniali e risoluzioni d'insieme con mezzi facilissimi”, se decía en el texto que acompañaba las ilustraciones.

Finalmente, con motivo de la guerra Sino-japonesa (1894-95)⁶⁴¹ los lectores pudieron ser testigos de la imagen de dos jóvenes japonesas, un samurai y un sacerdote sintoísta. Asimismo, hemos descubierto una fotografía de la pareja imperial vestidos a la moda con trajes europeos. Más tarde, esta misma fotografía apareció publicada, en 1904⁶⁴², con motivo de la guerra Ruso-japonesa y, en 1912⁶⁴³, con motivo de la muerte del emperador. Según indicaba la propia revista, estas fotografías eran del propio Adolfo Farsari, sin embargo no se tenía constancia de ello y, generalmente, no aparecen en las fotografías atribuidas a Adolfo Farsari.

Por todo lo expuesto, la figura de Adolfo Farsari necesita una completa revisión, puesto que resulta interesante recoger y recuperar para la historiografía su biografía y el estudio del valioso legado que supone su obra fotográfica. Además, permitirá establecer algunas de las sutiles conexiones que, en la mayoría de los casos, el tiempo borra y que resultan interesantes para establecer las relaciones entre las revistas ilustradas, la fotografía y la difusión de las costumbres japonesas.

BIBLIOGRAFÍA:

- BENNETT, T. (1996): *Early Japanese images*. Tokio. Charles E. Tuttle Company Inc.
- DAL PRA, E. (1993): “L'avventura giapponese di Adolfo Farsari, avventuriero e fotografo (1841-1898)”, *Il Giappone*, 23, 45-62.
- DAL PRA, E. (1991): *L'epistolario inedito di Adolfo Farsari, avventuriero e fotografo (1841-1898)*. Università di Padova.
- DOBSON, S. (2004): “Yokohama Shashin” en *Art & Artifice: Japanese Photographs of the Meiji Era – Selections from the Jean S. and Frederic A. Sharf Collection at the Museum of Fine Arts, Boston*. Boston, MFA Publications.
- MARMOT, B. (1990): *Objetif Cipango. Photographies anciennes du Japon*. París. Biliothèque National.
- VIRDIS, R. (2003): *Gli esordi della fotografia giapponese. Un percorso tra arte, finzione e realtà*. Università di Venezia Ca' Foscari.

⁶⁴¹ “Dal Giappone”, *L'Illustrazione italiana*, año XXII, nº 1, 6 de enero de 1895, p. 12 y 13.

⁶⁴² Minocchi, SS: “Lettere dalla Manchuria. Una visita a Porth-Arthur. Una futura Petroburgo?”, *L'Illustrazione italiana*, año XXXI, nº 4, 24 de enero de 1904, p. 72, 73, 74 y 75.

⁶⁴³ Spectator: “Corriere. La morte dell'imperatore di Giappone”, *L'Illustrazione italiana*, año IXL, nº 31, 4 de agosto de 1912, p. 106 y 107.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

CAPÍTULO 30. POESÍA PINTADA

Paloma Fadón Salazar
Universidad de Granada

Pintar palabras no es una invención que el siglo XX pueda atribuirse ni los sucesivos movimientos artísticos, a partir del cubismo, consignarlo como un nuevo género en pintura nacido dentro de una nueva representación de la realidad.

El arte ya está inventado y no se puede hablar de nuevos descubrimientos con la generosidad que los últimos tiempos nos tiene acostumbrados, como si el siglo XX fuera un laboratorio desde el que las últimas tecnologías nos ofrecieran la posibilidad de hacer un arte nuevo que se libera del pasado.

El arte es, siempre lo ha sido y mientras hablemos de arte lo seguirá siendo, expresión de la realidad que las diferentes sociedades interpretan, ofreciendo obras que nos permiten ver su tiempo desde una óptica particular que, cuando es genial, alcanza la universalidad. Cuando las sociedades experimentan cambios, el arte no puede sino hacerse partícipe de ello, pues al artista se le presupone una sensibilidad suficientemente desarrollada como para hacerse eco de tales evoluciones e incluso anticiparse a ellas, gracias a los indicios que ya apuntan a importantes cambios generacionales y configuran realidades nuevas. Pretender que el arte permaneciera ciego a la era industrial y no se empapara de las trascendentales revoluciones sociales que ha experimentado el mundo con el cambio del siglo XIX al XX sería excluirlo de la realidad y por lo tanto que dejara de ser arte y como mucho descender al mundo de la artesanía produciendo objetos cuya habilidad manual fuera patente y hasta sorprendente.

Cómo podría el arte seguir en la brecha que el Renacimiento abriera, cómo podría pedírsele al artista que se diera la vuelta y permaneciera fiel a la perspectiva y el realismo conquistados por otros tiempos, cuando estos han evolucionado y la sociedad apunta a otras realidades que ha ido adquiriendo con el pensamiento y la ciencia. Se producen cambios y el arte, como no podría ser de otra manera, lo refleja y aún se anticipa, ¿inventar? o simplemente cambiar, lo sencillo suele ser lo más complicado y ahí va a estar el arte.

Mientras el arte muestre cambios en su seno permanecerá fiel a sí mismo, seguirá siendo transparente y etéreo, en su obra seguirá presente el tiempo. Su técnica, su representación del espacio, los elementos que configuran su composición deben cambiar para seguir siendo los mismos, aquellos que el mundo que le rodea ofrece y a través de los cuales permite que la realidad aflore a la superficie de su obra para hacerla visible al espectador, sensibilizándole desde otra óptica, a su tiempo. Cuando de verdad ocurre que

una obra de arte se adapta, como un guante hecho a medida, a su tiempo, sufre el rechazo mayoritario, porque cuando vivimos nuestros días carecemos de perspectiva para analizarlo, asimilarlo y comprenderlo. Al artista no le queda más remedio que tomar distancia de la sociedad en la que vive para captar su conjunto, abstraer lo cotidiano y vislumbrar las energías internas que nos empujan a cambiar lo ya establecido. Por eso el artista no puede dejar de ser un marginado y su obra un retrato crudo, sin cocinar por la conciencia, sin aliñar por la comprensión y en consecuencia la digestión no se hace fácil.

El siglo XX ha sido convulso y las expresiones artísticas no lo han sido menos, todos los elementos del lenguaje plástico se han puesto en tela de juicio y sin más contemplaciones se les ha dado la vuelta haciendo del arte un río revuelto por las más inesperadas representaciones que como rayos en medio de la tormenta han penetrado en nuestro campo visual. Seguimos intentando comprender y para ello abrimos museos de arte moderno, uno detrás de otro, que poco a poco nos apacigüen. Pero el cometido del arte no es provocar la revolución, ni el cambio, tampoco debe obligarse a la originalidad ni a la búsqueda de nuevos lenguajes, ni a la repetición, no puede doblegarse y ser esclavo de lo novedoso, de lo diferente o de lo nunca visto. El arte es mucho más que todo eso, es experiencia, es vida, es creación y para crear hay que aprender de la naturaleza, hay que alcanzar la comprensión de uno mismo y su medio, lo natural es nuestro maestro y profundizar hasta la raíz nuestro cometido. De lo que el arte se valga para ello es algo que no puede tener límites ni dependencias.

Sin embargo, el cambio que trae aparejado el tiempo no implica desechar lo anterior sino asimilar, la destrucción de la naturaleza no deja un agujero negro que implique el comienzo de los tiempos, sino poner al descubierto costumbres enrarecidas, no se trata de mejorar sino aclimatar y dar cabida a lo que nace de lo anterior y para ello no podemos mirar siempre de frente, hay que echar la vista a atrás, hay que extraer de la espiral, hay que crear accediendo al origen de los tiempos, hay que evolucionar con la naturaleza que es la nuestra, la del ser humano que necesita aunar el espíritu para escanciar el presente en su obra. El arte no es de la juventud que carece de experiencia, de profundidad, de capacidad para comprender excluyendo su presencia, el arte es de la edad adulta que es capaz de hablar con la voz de la naturaleza puliendo el egoísmo hasta hacerlo transparente. La juventud promete, el adulto entrega hasta desaparecer. El arte del siglo XXI no lo podemos hacer con promesas sino con obras, la comercialización del arte no puede seguir engañando al artista con el valor de una obra que vale más hoy que mañana, invirtiendo valores consustanciales al arte, no se puede historiar lo que todavía no se ha creado, el historiador de arte no abre el camino, lo cierra, el artista debe ir por delante, pincel en mano. Para crear no es necesario comprender sino sentir, el pincel no lleva palabras que racionalicen la obra, el pincel tiene su propio

lenguaje. La palabra pintada conquistó hace mucho tiempo el espacio del arte, no es un invento del siglo XX, no pertenece al arte contemporáneo ni a la zona occidental del mundo, es parte del arte universal desde que oriente hiciera del arte de la caligrafía su arte por antonomasia.

En el siglo XX la influencia del arte oriental es evidente y no se va a eludir sino propiciar. En el siglo XXI ya no podemos seguir hablando de influencia, ni tan siquiera, en esta sociedad global, podemos permitirnos diferenciar un arte occidental grande, casi único y un arte oriental o africano que aprende y se deja guiar por los logros de occidente, no, debemos todos ser capaces de asimilar sin perder nuestra identidad, oriente ya lo hace, en silencio, occidente se retrasa al no mirar en profundidad las realidades que le son ajenas, sobre todo la de aquellos países cuya economía no es puntera, olvidando que el arte no se hace con dinero aunque acabe generándolo en abundancia, sin embargo no es nunca su punto de partida.

El arte de pintar palabras no encuentra en ellas su contenido racional para titular o significar algo, para referirse al entorno natural de donde han sido extraídas, más bien son despojadas de su naturaleza para adquirir otra identidad como parte de un lenguaje que hasta entonces desconocían. La línea, el trazo tienen una capacidad de cambio, adaptación y transformación ilimitada, capaz además de adentrarse hasta las profundidades del tiempo y el inconsciente, recuperando el pulso de lo que late dormido. La caligrafía china pareciera que repite hasta la saciedad sus trazados perfectos de caracteres y sin embargo nunca son los mismos, tanto la estética como la filosofía que conllevan les otorgan un ritmo y un dinamismo que es hijo del tiempo en el que se crearon. Esos caracteres no olvidan ni abandonan el significante, lo que hacen es profundizar en él, adentrarse hasta extraer la energía abstracta que pasea libre a través de ellos y dejarla al descubierto, desnudarla y ofrecerla. Por eso su lectura no es tan trascendental como dejarse arrastrar por ese nervio que hace bailar a los ojos, que se hace música para la vista y que las dos dimensiones de la hoja se transforman cuando el espectador cae absorto y penetra la tercera dimensión que va de él y hasta la obra. No parten de la abstracción, llegan a ella a través de una mente en plena ebullición.

La poesía ha compartido con la caligrafía momentos de eternidad, las célebres reuniones de letrados en las que componer poesía y hacerla bailar con el pincel era vivir un tiempo que sólo contaba con el presente como aliado, han sido sin duda momentos de comunión con la naturaleza, comprensión del alma, creación en el estado más puro y sentido para una vida. La creación late en el corazón de quien a través del pensamiento despierta en su interior esa parcela dormida en la que se ha depositado, sin él dirigirla, la huella de una sensibilidad cautivada por esa poesía cuya lectura desencadena un mundo de sensaciones que abordan todos los sentidos y acompañan la respiración. Y cuando la poesía ha hecho el milagro de otorgar al lector un cosmos

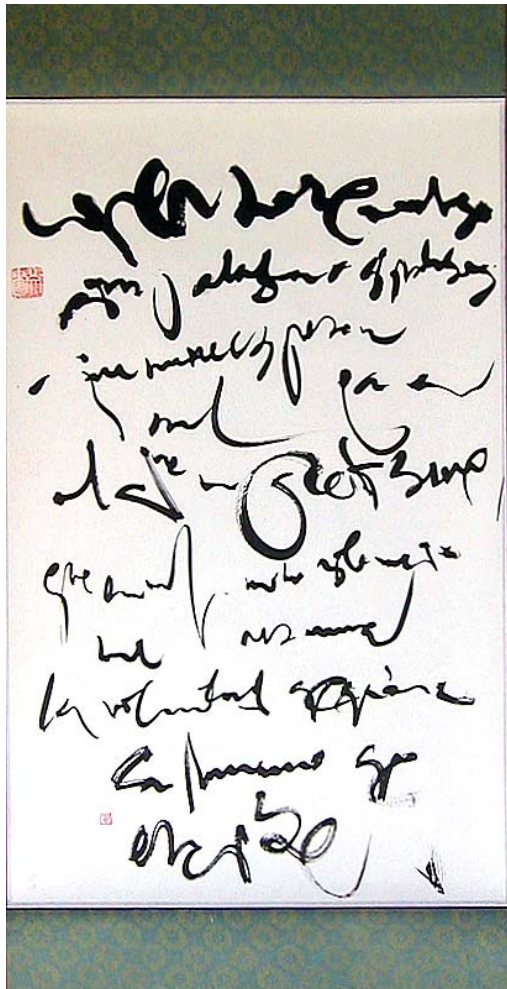
enriquecido que lo vuelve liviano y pletórico, debe callar y enmudecer para ahora con el pincel en la mano dejar que la huella encuentre el camino de salida, y el trazo recuperar la energía y la vibración de ese sonido universal que se presenta a la vista.

D. José Saramago, cuya poesía muestra una sensibilidad comprometida consigo mismo, dicha con la crudeza de quien no se deja cegar por la envoltura, cuyos mundos son radiografías que desvelan el trajín de una sociedad afanada en subir contraria a la corriente, pues dejarse llevar por ella pudiera parecer poco ético, falto de gusto, de coraje o disciplina. En la que la vida puede verse por el reverso de la hoja y es menester agacharse para mirar tocando el suelo, con los pies en el barro, para descubrir la belleza del polvo. Con “Elocuencia” nos dice que la caligrafía es eso, sin más, y más veces se lee y más lugares se encuentran para dejar hacer al pincel. Más veces se caligrafía y más grafías surgen del profundo sopor para hacer del aire un gran teatro de la vida en el que la línea se preste a cualquier paisaje. Es de esas poesías que podrían caligrafiarse hasta el infinito y aún con todo encontrar una más. Podría incluso no caligrafiarse nunca y seguiría resonando al cerrar los ojos. Siempre se puede volver a mirar a la luna y encontrar una palabra nueva para una vivencia distinta, palabras nuevas para la luna vieja, la elocuencia se hará vieja con caligrafías nuevas.

Personalmente me atrevo a hacerle una, dejando que la flexibilidad del pincel chino se adapte celoso al espacio que acaricia, que la tinta surja con fuerza, vaya y vuelva, escape y se quede finalmente. Que las vueltas y revueltas se revelen para estirarse calladas y elocuentes. Que el sello rojo rompa la monótona conversación del blanco y el negro, dándole ritmo y agilidad a la dualidad estática. Que el dinamismo de la mente se refleje y se moje con el flujo del río de la vida.

ELOCUENCIA

Un verso que se diga sin palabras,
 O si palabras tiene, nada expresen:
 Una línea en el aire, un gesto breve
 Que, en un hondo silencio, me resuma
 La voluntad que quiere, la mano que escribe



CAPÍTULO 31. MADAMA BUTTERFLY: ESPEJO DE ORIENTE. UNA PUESTA EN ESCENA JAPONESA

Luisa María Gutiérrez Machó
Universidad de Zaragoza

“Revuelto”, “Novedoso”, “Vibrante”, son los términos que definen el período comprendido entre la 2ª mitad del siglo XIX y los comienzos del XX, donde continuamente se están gestando tendencias y corrientes diferentes dentro del terreno artístico. Esta diversidad tampoco es ajena a la disciplina musical y es precisamente este mundo palpitante, ávido de nuevas experiencias y conocimientos el que permitirá a Giacomo Puccini⁶⁴⁴ (1858-1924) componer

⁶⁴⁴ Giacomo Puccini nació el 22 de diciembre de 1858 en Lucca, en la Toscana italiana. La tradición musical de esta ciudad y la herencia de cuatro generaciones de músicos marcaron la vida personal y artística de Giacomo que, huérfano de padre desde los seis años, quedó bajo la tutela de su madre.

Considerado por algunos el máximo representante de la corriente verista que, a través de la expresión desinhibida de los sentimientos, buscaba el realismo crudo de los asuntos más descarnados de la vida cotidiana, lo cierto es que Puccini fue mucho más allá, utilizando el movimiento en la medida en que lo creyó necesario para el desarrollo de su drama, entremezclándolo, en ocasiones, con elementos de diversas corrientes.

Sus primeras composiciones se encaminaron a la música de órgano, pero en 1876, la magia del teatro le embrujó cuando acudió a la representación de *Aida* de Verdi, en Pisa. Inmediatamente decidió trasladarse a Milán, la Meca de la ópera italiana, para continuar sus estudios musicales y dedicar su talento a la creación operística. El Conservatorio Reale, la escuela de música más avanzada de Italia, y el Teatro de La Scala se convertirían en sus objetivos. El primero lo alcanzó en 1883 al obtener el título de Maestro de la Música, sólo para alumnos aventajados, y dos años más tarde, en 1885, *Le Villi*, su primera ópera, le abrió las puertas de La Scala. *Manon Lescaut*, *La Bobème*, *Tosca*, *Madama Butterfly* o *Turandot*, entre otras, no son sino el resultado de una evolución que parte de estos momentos.

Puccini destacó por su sentido autocrítico y perfeccionista. Junto a Giacosa e Illica, produciría sus óperas más populares, siendo *Madama Butterfly* (1904), la obra más personal, novedosa e íntima del maestro italiano. Asimismo, mostró un gran entendimiento de la dramaturgia. Obsesionado por crear una atmósfera que hiciera más real el drama, llevó a cabo un minucioso trabajo de documentación para después adaptar y reelaborar el material con extraordinario virtuosismo técnico. Tal es el caso de *Madama Butterfly*, *La fanciulla del West* o *Turandot*.

Una orquestación brillante y rica; melodías sutiles; armonías audaces y novedosas; una mayor participación de la orquesta y la utilización del leitmotiv para designar a los principales personajes, así como un peculiar estilo lírico de conversación donde el recitativo habitual se transforma en una charla musical, hechizarían al público. Bernard Shaw, entonces crítico musical de *The World*, consideró a Puccini como el único y verdadero heredero de Verdi.

No fue niño prodigio ni precoz como pudo ser Mozart; disfrutó de la vida y con su trabajo, y la fama no le cambió. Sin embargo, esta aparente normalidad escondía un “genio”: inconformista y perfeccionista que revolucionó, rompió con la tradición, innovó, conoció y asimiló nuevas formas y motivos extraños a la música occidental, y siempre defendió su obra basándose en la seguridad que le aportaba su original y particular trabajo musical. Antes de

Madama Butterfly; una ópera “distinta” que toca un tema escabroso y además, se desarrolla en un país lejano y extraño a la mentalidad del hombre occidental; circunstancia que, por otra parte, sabrá aprovechar para trabajar con mayor libertad, abriendo nuevos caminos a la siguiente generación de compositores.

El último cuarto del siglo XIX y el primero del XX es un período histórico complejo, lleno de contradicciones, con sus momentos de esplendor y de crisis; lo que se va a manifestar en el terreno artístico, en la ciencia, o la vida política y social. Fueron unos años marcados por la aparición del capitalismo y el desarrollo del colonialismo. Antiguas civilizaciones, sistemas de vida y de producción tan diferentes a los occidentales morirán para que nazca una nueva manera de ser, de estar, y de vivir.

A este imperialismo le acompaña una determinada ideología en la que se exalta la ciencia y la técnica y el intelectual se pone al servicio de la marcha del progreso cuyos logros se presentan en Exposiciones Universales y otras de carácter nacional.

Por otra parte, como consecuencia del Imperialismo, comienzan a conocerse las tradiciones y culturas lejanas, al igual que sus personajes, lo que provocará un fenómeno peculiar y particular: el exotismo, que se pondrá de moda y conquistará todos los campos de la cultura.

Sin embargo, a todo momento de esplendor le sigue un período oscuro; ahora, surge una generación de jóvenes que por razones diferentes parecen sentirse extraños a su época, la Filosofía condena la técnica y nace el Simbolismo, exaltándose el arte como una forma de lenguaje misterioso. Igualmente se va a exaltar el individualismo y, junto al exotismo, el culturalismo surgirá como una huída hacia el pasado donde encontrar nuevos elementos para la creación artística. Oriente pasó a ser el punto de mira a donde todos los ojos se dirigían y como dice Edward W. Said “Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente” y “por medio de su arte y sus colores, sus luces y sus gentes se hicieron visibles a través de las imágenes, los ritmos y los motivos que los describían”⁶⁴⁵.

En el ámbito literario la fascinación por Japón se reflejó en multitud de obras. Las descripciones de los autores, en especial los textos de Pierre Loti⁶⁴⁶, creador de una ensoñadora imagen de Japón con sus cerezos, sus templos o sus *musmées*, construirían una singular visión de lo japonés y de la mujer japonesa.

Puccini no hubo nadie con esa sensibilidad para las cosas pequeñas; esas cositas sin importancia de la vida de la gente corriente.

⁶⁴⁵ SAID, E. W. (2003): *Orientalismo*, Debolsillo, col. Ensayo-Historia, Barcelona.

⁶⁴⁶ Para más información: GUTIERREZ MACHO, L. M. (2006): “*Madama Butterfly* y sus fuentes: la creación de un mito”. *Actas del VIII Congreso de la Asociación de Estudios Japoneses en España. La Mujer Japonesa: Realidad y Mito*. Zaragoza, 30 de noviembre, 1, 2 y 3 de diciembre de 2005. Zaragoza.

Rudyard Kipling, André Bellessort, Lafcadio Hearn o Enrique Gómez Carrillo entre otros, seguirían la estela de Loti describiendo un idealizado Japón.

En Música, sería Felicien David (1810-1876) quien, con sus *Melodías Orientales*, pondría de moda el exotismo convirtiéndose en punto de referencia para la ópera. Oriente, con sus melodías sugestivas, sus personajes y su rico colorido, inundaría los teatros de ópera. Un escenario exótico atraía a gran número de público y en el caso de la ópera, además, añadía el color musical de aquellas tierras lejanas trasladando al público a mundos de fantasía. Ejemplos de ello son *El pescador de perlas* (1863), de Bizet, que nos lleva al antiguo Ceilán; *Aida* (1871), de Verdi que se desarrolla en Egipto; la *Lakmé* (1883), de Delibes que nos lleva a la India, o la *Thais* (1894), de Massenet que se desarrolla nuevamente en Egipto.

No quedaría completo el panorama de Occidente en este período si no se hiciera referencia al *japonismo* -captación y recepción de lo japonés en la cultura occidental-; fenómeno que marcaría, especialmente desde mediados del siglo XIX, tanto el arte como, en cierto sentido, alguna parcela de la cultura y del modo de ser del hombre occidental⁶⁴⁷. Dicho fenómeno se reflejará también en el campo operístico convirtiéndose *Iris*⁶⁴⁸, de Mascagni, en el primer intento por acercar el Japón al público; en ella colaboraría Luigi Illica, más tarde libretista de Puccini en *Madama Butterfly*, una de las obras más representativas del japonismo musical puesto que recoge todos los elementos que caracterizarían la imagen japonesa. Para conseguir dicha imagen sería preciso un meticuloso trabajo de documentación que afectaría no solo a la composición de la música sino a toda la puesta en escena.

Perfeccionista y autocrítico, Puccini siempre se preocupó por reflejar un ambiente real en todas sus obras, sobre todo en aquellas que se desarrollaban en lugares exóticos, de costumbres y formas de pensar tan dispares a la cultura occidental. Ello le llevó a consultar, al margen de otras fuentes, toda clase de libros sobre costumbres, religión y pensamiento japoneses, así como la literatura de viajes antes referida y tan difundida a partir del último cuarto del siglo XIX, que ofrecía una imagen amable, exótica e idílica del Japón sus gentes. Por otra parte, familiarizarse con una música tan diferente a nuestro sentimiento fue difícil y exigía ciertos conocimientos;

⁶⁴⁷ La constante mirada de Occidente a Oriente, las condiciones para acceder a la cultura japonesa y el contexto aperturista japonés a partir de la Revolución Meiji en 1868, después de casi dos siglos de aislamiento, hicieron posible la aparición de este fenómeno. El Dr. David Almazán distingue tres grandes etapas: las últimas décadas del s. XIX, cuando se generaliza la moda por lo japonés, el cambio de siglo, en torno al Modernismo, y los años veinte con el Art Déco. Para más información ALMAZAN, D.: *El Japonismo en la Prensa Ilustrada. Japón y el Japonismo en las Revistas Ilustradas Españolas (1870-1935)*. Vol IV. Tesis doctoral dirigida por la Dra. Elena Barlés Báguena.

⁶⁴⁸ Esta ópera se representaría por vez primera el 22 de noviembre de 1898 en el Teatro Costanzi de Roma.

discos, partituras y cuadernos de música japonesa para koto ayudarían al Maestro. Hay que destacar la inteligente manera en la que el compositor combinó las melodías y armonías occidentales con otras de origen oriental. Unas veces introdujo una melodía auténtica japonesa en otra impresionista, donde los acordes no resolutivos creaban una atmósfera evanescente; otras veces Puccini inventaba melodías al modo japonés, introduciendo, a menudo, motivos musicales auténticos⁶⁴⁹.

El estreno de *Madama Butterfly* se fijó para el 17 de febrero de 1904 en el Teatro de La Scala de Milán. La administración preparó una presentación de lujo⁶⁵⁰, encargándose de la producción Tito Ricordi⁶⁵¹. Todo apuntaba al éxito de la obra, sin embargo, determinadas circunstancias que nada tenían que ver con la calidad de la composición musical, provocaron que la representación resultara un estrepitoso fracaso. La crítica musical tampoco estaba preparada para escuchar un lenguaje armónico tan novedoso, sin embargo, destacaba la capacidad de Puccini para crear determinadas escenas y conseguir una atmósfera exótica.

Tres meses más tarde, con pequeños cambios, se presentó de nuevo la tragedia japonesa en el Teatro Grande de Brescia con un éxito extraordinario y desde entonces no ha dejado de representarse en todos los teatros del mundo.

ESPEJO DE ORIENTE. UNA PUESTA EN ESCENA JAPONESA

Acertadamente, Mercedes Viale califica de compleja la escenografía de la ópera pucciniana, susceptible de diferentes interpretaciones.

Evidentemente, *Madama Butterfly* no es una excepción. En este estudio se destacarán algunos de los aspectos más interesantes de dos representaciones que, de alguna manera, han supuesto un hito en la historia de esta ópera: el estreno de la misma en el Teatro de La Scala en Milán, en 1904, y la première parisina de 1906 en L'Opéra-Comique. En ambas veladas el escenario se convertiría en el espejo de Oriente y las flores, los colores, la arquitectura o los sonidos serían los reflejos del mismo.

⁶⁴⁹ Para más información: CARNER, M. (1974): *Puccini: a critical biography*. London. Segunda edición de la publicada en 1958.

⁶⁵⁰ En este momento la dirección recaía en la figura de Giulio Gatti-Casazza, más tarde gerente del Metropolitan Opera House de Nueva York. El reparto de *Madama Butterfly*, cuidadosamente elegido, recayó en Rosina Storchio para el papel de Butterfly, Giovanni Zenatello para Pinkerton y Giuseppe De Luca interpretaría al cónsul Sharpless. La dirección musical se otorgó a Cleofonte Campanini.

⁶⁵¹ Hijo del editor y amigo personal de Puccini, Giulio Ricordi.

- TEATRO DE LA SCALA. MILAN (1904)

Cuidar la puesta en escena –*mise en scène*- es importante ya que como he indicado en alguna ocasión, ésta crea el marco del argumento, la atmósfera en la que cobrarán vida los personajes del drama haciendo creíbles las situaciones⁶⁵².

Los escenógrafos de La Scala, Vittorio Rota y Carlo Songa trabajarían bajo la dirección del famoso pintor teatral parisino Jusseaume, dejándose el vestuario en manos de Giuseppe Palanti.

Las magníficas descripciones que presenta Pierre Loti en *Madame Chrysanthème*⁶⁵³ –una de las fuentes literarias de la ópera⁶⁵⁴ -, inspirarían el libreto y los bocetos de la escenografía a fin de conseguir una atmósfera y un ambiente veraz y convincente. Para ello, tanto Vittorio Rota como Carlo Songa siguieron, en la elaboración de los mismos, la tradición escenográfica scaligera creada por su predecesor Carlo Ferrario.

Rota se encargó del diseño del boceto del Acto I de la ópera (fig.1), mientras que el interior de la casita de Butterfly, donde se desarrollaba el Acto II⁶⁵⁵, se dejó a la mano diestra de Carlo Songa (fig.2).

Además de las fuentes literarias, Rota, influenciado por el movimiento verista, se valió de cierta documentación fotográfica: dos imágenes de Nagasaki; una vista del puerto desde lo alto, y el canal de Nakajima (fig.3,4). Si comparamos las dos vistas de la ciudad japonesa y el boceto del Acto I de la ópera, pueden apreciarse perfectamente las similitudes (fig.1,3,4). El escenógrafo entresaca la idea para la creación de la casa japonesa que queda a la izquierda mientras que el canal se ha sustituido por un sendero que, enmarcado por plantas coronadas por flores, va a potenciar la concentración hacia una determinada visión: el puerto bajo la colina. Similar a la idea con la que Loti se expresa en *Madame Chrysanthème*:

“... Desde nuestra galería se disfruta, a vista de pájaro, un vertiginoso panorama sobre Nagasaki, sus calles, sus juncos y sus grandes templos. A ciertas horas, todo ello se ilumina a nuestros pies como una decoración de magia”⁶⁵⁶.

O como se indica en el libreto de *Madama Butterfly*:

⁶⁵² GUTIERREZ MACHO, L. M. (2006): *op. cit.*

⁶⁵³ LOTI, P. (1931): *Madame Chrysanthème*. Barcelona, Editorial Cervantes.

⁶⁵⁴ GUTIERREZ MACHO, L. M. (2006): *op. cit.*

⁶⁵⁵ Posteriormente, este acto quedaría dividido en dos.

⁶⁵⁶ LOTI, P. (1931): *op. cit.*

“Una colina en las afueras de Nagasaki. Una casa con terraza y jardín, desde la que se ven la bahía, el puerto y la ciudad de Nagasaki.”⁶⁵⁷.

Recordando la pintura impresionista, el boceto de Rota ofrece una composición equilibrada en la que destaca la buena plasmación de la perspectiva, la arquitectura y la atmósfera evanescente conseguida, con una vaporosidad donde el armonioso ritmo de los diferentes elementos se une al delicado juego cromático de los mismos destacando el verde de la vegetación y el lila de las flores. El toque dorado de las hojas guía la mirada del espectador hacia el tenue azul del mar que se va diluyendo progresivamente hacia el cielo. Destacar la sensación de movimiento, sobre todo, manifiesta en los árboles cuyas ramas se mecen con la suave brisa del mar, a lo que se une la ligereza de las formas potenciada por la cascada de las plantas colgantes que vierte sobre el *engagua*⁶⁵⁸.

Junto al carácter impresionista aparece la estética de la estampa japonesa en la que el hombre entra en comunión con la naturaleza y se ofrece la imagen con esa sutileza y delicadeza de colorido y ese cuidado y atención por los detalles. Obsérvese la armonía que impera en la naturaleza, llena de contrastes, con esa asimetría que incrementa la fuerza y el movimiento. Constantemente encontramos referentes japoneses; al fondo de la imagen, allí donde se pierde el sendero, encontramos la cerca, elemento fundamental del jardín japonés, cuya función será delimitar el terreno particular y producir cierta sensación de intimidad. Junto a la casita encontramos la linterna⁶⁵⁹ que cobija el fuego que iluminará durante la noche y que permitirá atrapar las sombras en los *shoji*.

Del boceto del Acto II, obra de Carlo Songa del Acto II (fig.2) hay que destacar esa atención y cuidado en el diseño de los interiores arquitectónicos destacando los detalles más pequeños sin perder esa sensación de magnificencia que, impactando en el espectador, incrementa el grado de efectividad. Nuevamente, las fuentes literarias se convertirían en punto de referencia:

“Todo en nuestra casa parece una estampa japonesa: sólo pequeños biombos, pequeños taburetes, graciosos soportes de vasos con ramilletes –y, en el fondo del departamento, en un hueco que sirve de altar, un gran Buda dorado, erguido sobre un loto... Encaramada

⁶⁵⁷ GIACOSA, G. E ILLICA, L. (2002): *Madama Butterfly*. Libreto. Texto: Italiano-Español. Ed. Fundación Teatro Lírico: Teatro Real

⁶⁵⁸ Amplio corredor exterior entre el jardín y la casa que puede ser considerado como una extensión bien del jardín bien de la casa, de manera que si miramos desde el jardín a la casa ésta aparece como una prolongación del jardín que se mete en la casa.

⁶⁵⁹ Elemento procedente de China que originalmente iluminaba la sala de oro de los santuarios budistas.

en lo alto, en un arrabal apacible, en medio de jardines verdes. Toda ella es de hastiales de papel y se desmonta cuando se quiere, como un juguete de niños. Familias de cigarras cantan noche y día sobre nuestro viejo techo sonoro.”⁶⁶⁰

PINKERTON

(Sorprendido a Goro)
...Y techo.... y paredes...

GORO

(Muy satisfecho)
Van y vienen a voluntad, mostrando distintos aspectos, ambientes diferentes de la misma habitación

PINKERTON

¿Y la sala?

GORO

(Señalando la terraza)
¡Ahí la tiene!

PINKERTON

(Asombrado)
¿Al aire libre?

GORO

(Goro desliza un panel hacia la terraza)
Se corre un panel⁶⁶¹

Este boceto scaligero se inspira en unos esbozos que realizó Luigi Illica—libretista de *Madama Butterfly* junto a Giuseppe Giacosa— y que a su vez se basaban en el decorado del drama teatral de Belasco que inspiró la ópera de Puccini. A pesar del elogio recibido por parte de la crítica, el compositor, no satisfecho, consideró deficiente el resultado puesto que podía desvirtuar, en alguna medida, la atmósfera exótica conseguida. Si la distribución espacial era en principio correcta, no ocurría lo mismo con la decoración que se presentaba más cercana en ocasiones al *art nouveau* que a la estética japonesa.

Por lo que respecta al vestuario, sería Giuseppe Palanti el que se encargaría del mismo. Los figurines correspondientes a los personajes japoneses se inspiraron en trajes auténticos recordando algunos de ellos el vestuario del teatro Nô. Todos destacan por su riqueza, su bello colorido y las

⁶⁶⁰ LOTI, P. (1931): *op. cit.*

⁶⁶¹ GIACOSA, G. E ILLICA, L. (2002): *op. cit.*

composiciones del diseño, especialmente uno de los kimonos pertenecientes a Butterfly con un delicado brocado de crisantemos que, en un juego armonioso de composición y colorido, extienden sus formas ligeras a lo largo del soporte textil (fig.5,6). Palanti, miembro desde hacía tiempo del equipo del Teatro de La Scala, ya había recreado Oriente en sus realizaciones: *L'Africaine*, de Meyerbeer en 1910⁶⁶² (fig.7) y *Salomé*, de Richard Strauss en 1912, destacando siempre por sus exóticos diseños elegantes y coloristas que, como parte de la *mise en scène*, se convierten en elemento indispensable y complementario de la música.

- L'OPÉRA-COMIQUE. PARÍS (1906)

Tras el éxito de *Madama Butterfly* en Brescia (1904), la ópera recorrería los grandes teatros del mundo destacando la *première* de 1906 en L'Opéra-Comique de un París donde el japonismo está en pleno auge después de la Exposición de 1900. Este estreno iba a marcar un hito en la historia del drama japonés, encargándose la dirección escenográfica a Albert Carré, gran admirador y conocedor del arte y de la cultura japonesa y elaborando los bocetos Marcel Jambon y Alexandre Bailly. Novedades escenográficas de toque simbolista que el mismo Puccini aprobaría, quedarían establecidas para sucesivas representaciones.

“... L'atto 3° così come lo fa Carré (avendo levato molta parte alla Kate e restando questa donna al di fuori nel giardino che è allo stesso livello della scena sempre senza la siepe cioè senza imbarazzo) mi piace molto. Ottima anche la scena finale. Vedremo le mereviglie delle luci e dei fiori. Tutto il primo atto è mosso con molto criterio...”⁶⁶³.

Albert Carré ya había colaborado con Puccini en 1898 para *La Bohème* y en 1903 para *Tosca*. Al igual que el compositor, era perfeccionista en extremo y exigente en todo lo relacionado con su trabajo. Meticuloso e imperialista, Carré buscaba siempre conseguir grandes efectos en el escenario, no en vano se había ganado la fama como director de escenografía de la Gran Opera donde dichos efectos eran característicos de la misma⁶⁶⁴. Puccini, en una carta a Giulio Ricordi, se refiere a él de la siguiente manera:

⁶⁶² *L'Africaine*. Opera en 5 actos. Música de Giacomo Meyerbeer (1791-1864). Libreto de Eugène Scribe. Estrenada el 28 de abril de 1865 en la Opera de París.

⁶⁶³ ADAMI, G. (1928): *Epistolario di Giacomo Puccini*. Milano. Editorial Mondadori. Carta n° 93, pp. 161-162

⁶⁶⁴ La denominada *Gran Opera* se caracterizaría por su espectacularidad, dramatismo y empleo de grandes conjuntos, destacando el gran lujo de vestuario, los cortejos pomposos, etc.

“... Carré per la *mise en scène* (si tratta poi anche di sua moglie) è di un’eccessiva meticolosità...”⁶⁶⁵

De forma parecida se expresa Luigi Illica cuando escribe al editor y se pronuncia ante ... *il carattere imperialista di Carré*...⁶⁶⁶. Sin embargo, Albert Carré destaca por una puesta en escena bella y, sobre todo, lógica, en la que el respeto por el arte es resultado de los efectos utilizados, siempre con una atención especial hacia los pequeños detalles. En la misma carta de Illica se lee:

“... La messa in scena è bella, è logica...” y “... La messa in scena di Carré , in gran parte molto diversa dalla nostra, è una messa in scena logica, pratica e poetica.”⁶⁶⁷

Esa admiración que Carré sentía hacia el arte y la cultura japonesa le impulsó a leer toda clase de literatura, artículos y otros textos sobre el tema, de la misma manera que buscó documentación fotográfica, encontrándola en la fonoteca Kahn, con un amplio archivo de imágenes del Japón de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Albert Kahn fue un explorador que, enriquecido en el Extremo Oriente y pionero de la fotografía diapositiva en color, se construyó para su deleite en Boulogne-sur-Seine una casita japonesa cuya idea trasladaría Carré al escenario consiguiendo, en palabras de Illica, una auténtica estampa japonesa (fig.11) -... *Nagasaki nel primo atto –dal vero- è paradisiaca-*.

No obstante, pueden apreciarse las diferencias a las que Illica hacía referencia con respecto a las *aises* scaligera y parisina (fig.1,8). Si el boceto de La Scala ofrece una vista panorámica, amplia y abierta, el de París muestra un lugar recogido e íntimo, donde el paisaje, complemento de esta atmósfera de paz y bienestar, está encaminado a producir la sensación de *Sabi*; es decir, de soledad, de apartarse de todo, y lejos de adquirir protagonismo se convierte en un lugar casi sagrado, como es el amor que Butterfly profesa a Pinkerton y que anida en la pequeña casa. A esta sensación y emoción de lo sagrado ayuda la aparición del *torii*, símbolo del shintoísmo que aquí además indica la cercana presencia del templo⁶⁶⁸. Los contrastes vienen dados por el color, las luces y las sombras, los llenos y los vacíos.

⁶⁶⁵ ADAMI, G. (1928): *Epistolario di Giacomo Puccini*. Milano. Editorial Mondadori. Carta n° 92, p. 159

⁶⁶⁶ GARA, E. (1958): *Carteggi Pucciniani*. Milano. Editorial Ricordi. Carta n° 497, p. 335

⁶⁶⁷ GARA, E. (1958): *op. cit.* Carta n° 497, p. 336

⁶⁶⁸ Esta idea expresada a través de la escenografía no es exactamente correcta ya que la presencia del *torii* no siempre implica la existencia de un santuario shintoísta; menos en esta ocasión, puesto que en la ópera aparece la figura del bonzo, por lo tanto, hablaríamos de templo budista que de forma directa nada tiene que ver con el *torii*.

Las ramas de los árboles se van entrelazando conformando un todo del que participan la casa, confundándose e integrándose en la naturaleza, y el resto de los elementos que aparecen en la composición. En el sendero predomina la línea curva como señal de que aquello que se consigue en la vida es siempre a través de caminos sinuosos.

Junto al *torii* aparece como novedad el puente⁶⁶⁹ cuyo significado va más allá de ofrecer una imagen típica japonesa⁶⁷⁰. Albert Carré defiende la tesis de que *Madama Butterfly* no es sólo una ópera verista sino que además incluye elementos simbolistas muy significativos, opinión que comparto plenamente. Tal mezcla no debe extrañar, sobre todo si tenemos en cuenta que estamos en una época en la que confluyen diferentes movimientos y tendencias y además, siempre se ha insistido en el carácter psicológico de esta ópera.

El puente, como perfectamente expresa Mercedes Viale⁶⁷¹ tras haber leído las impresiones de Albert Carré, tiene dos significados; uno óptico y otro simbólico.

Puccini se expresa de la siguiente manera:

“...Tutto il primo atto è mosso con molto criterio. L’arrivo del Bonzo è d’ottimo effetto. Parte da un’altura, si precipita sulla scena attraversando il ponticello (per dove arriva anche Butterfly) e la maldizione è resa con grande efficacia, poiché la madre, la cugina, le zie e le amiche a vicenda, mentre il Bonzo vomita le sue diatribe, si oppongono con gesti supplicanti ma dal feroce zio sono *repoussées* con violenza fino a che arriva presso Butterfly...”. “...Parlando con Carré mi disse che era sicuro della grande impressione che farà l’opera”⁶⁷².

Efectivamente, la ópera contiene un alto grado de verismo, no sólo en cuanto al argumento se refiere sino también a la escenografía alcanzando esa estética de la estampa japonesa, sin embargo, el simbolismo del puente es evidente. Este, marca la frontera entre dos pueblos –Oriente y Occidente-, dos vidas –Butterfly niña y Butterfly madura-, y entre la ilusión y la tragedia. Para todos, el puente es un camino de ida y vuelta excepto para Butterfly. Desde el

⁶⁶⁹ En el estreno de La Scala, Butterfly aparecía por primera vez acompañada de su cortejo nupcial ascendiendo por la colina donde se encontraba la casita. Ahora, en París, Carré añade un puente por el que desde cierta altura se precipitan sobre la escena los personajes atravesando el mismo produciéndose un efecto espectacular.

⁶⁷⁰ El puente permite pasar de una orilla a otra de un río, o para salvar un paso de un camino.

⁶⁷¹ VIALE, M. (1998): “Riflessioni sulle scenografie pucciniane”. *Studi Pucciniani 1*. Lucca. Centro studi Giacomo Puccini.

⁶⁷² ADAMI, G. (1928): *Epistolario di Giacomo Puccini*. Milano. Editorial Mondadori. Carta nº 93, pp. 161-162

mismo momento en que lo cruza queda ya marcado su trágico destino; renegada por su pueblo y sus costumbres, llega a un nuevo mundo en el que también resulta una extraña y la tragedia interior comienza a destruirla.

Dentro de esta misma idea de obra simbolista, *Come una mosca prigionera*⁶⁷³ extiende su significado y nos hace ver una Butterfly encerrada en su propia realidad, dependiente y presa de su obligación de esposa y madre y del sentimiento de amor que profesa. Cuando Kate, la esposa americana de Pinkerton, realiza la fatal pregunta –*Y el hijo... ¿lo entregará?*– Butterfly cae abatida como si un golpe mortal la hubiera derribado. Su corazón se agita ante el impacto de la cruel realidad, y aunque intenta escapar, cada latido la golpea una vez más acabando poco a poco con su vida.

*Butterfly cae llorando al suelo; Suzuki se apresura a socorrerla.
Con su mano en el corazón de Butterfly.*

SUZUKI

¡Como una mosca prisionera
agita las alas ese pequeño corazón!

*Butterfly entra y ve la habitación llena de la luz del día. Se suelta
de Suzuki y le dice:*

BUTTERFLY

¡Hay demasiada luz fuera,
hay demasiada primavera. Cierra!

Suzuki cierra el panel de modo que la habitación queda
casi oscura...⁶⁷⁴

Los propios paneles adquieren un nuevo significado y así como unen y separan espacios, atrapan y liberan sombras, también crean y destruyen esperanzas o esconden y descubren realidades, jugando con los tonos y las luces.

Puccini e Illica alabaron el trabajo realizado por Albert Carré, incluso el mismo Giulio Ricordi que en un primer momento era algo reticente a los cambios, finalmente dio su aprobación. Puccini declaró no haber encontrado en ninguna parte una realización parecida de su obra y expresó su deseo de que todos los teatros incluyeran en el decorado la casita con el suelo sobreelevado de manera que quedara el jardín más bajo, tal y como lo había visto en París⁶⁷⁵

⁶⁷³ *Como una mosca prisionera*. Breve dúo de Suzuki y Butterfly

⁶⁷⁴ GIACOSA, G. E. ILLICA, L. (2002): *op. cit.*

⁶⁷⁵ CARRE; A. (1950): *Souvenirs de théâtre réunis, présentés et annotés par Robert Favart*. Paris. Plon

(fig.9). ¿Estética y verismo, simbolismo o ambas cosas?. Por un lado invita al espectador a participar de la acción como un personaje más del drama que desde el jardín observa lo que está sucediendo en el interior; por otra parte, se trata de un espacio íntimo donde confluyen sentimientos enfrentados, y como apunta Mercedes Viale, delimita el recinto de una segunda ficción en la que lo único verdadero es el amor que Butterfly siente por Pinkerton.

Desde el punto de vista estético, el boceto de los dos últimos actos de la ópera es más correcto que aquel otro de Milán. Debemos hablar de buena distribución espacial, decoración y detalles japoneses excepto los que simbolizan al marido americano, y suelo de tatami. El vivo colorido del boceto de Songa da paso a los suaves tonos de los materiales efímeros característicos de la arquitectura japonesa que se funden con el paisaje que a través del jardín se prolonga hacia el interior de la casa.

La importancia de esta puesta en escena parisina reside en dos hechos fundamentales; por un lado en el carácter novedoso de la misma con la inclusión de elementos simbolistas y por otro, en que dichos cambios no solo fueron aprobados sino alabados por el propio Puccini. El análisis del libro de puesta en escena de Carré⁶⁷⁶ demuestra la importancia de la *mise* no sólo como elemento indispensable para crear el ambiente y la atmósfera sino también para conformar el carácter de cada uno de los personajes del drama y permitir el desarrollo psicológico de los mismos, y además es otra prueba manifiesta de la meticulosidad casi obsesiva de Carré con numerosas anotaciones extremadamente precisas que demuestran, una vez más, el conocimiento que de la cultura japonesa y su arte tenía el escenógrafo⁶⁷⁷.

- EL LEGADO ORIENTAL DE *MADAMA BUTTERFLY*

En 1923, Antonio Rovescalli recogería la herencia escenográfica de *Madama Butterfly* para la representación scaligera de *Iris* (1898) de Mascagni (fig.10).

Comparando los bocetos de Bailly y Jambon para la *Butterfly* con el de Rovescalli (fig.8,10) se aprecian importantes diferencias tanto estéticas y estilísticas como conceptuales. Es evidente que se han tomado algunos elementos de la escenografía parisina como el *torii* y el puente; sin embargo, su lectura no queda clara. El *torii*, en esta ocasión, no parece introducir un espacio sagrado sino que más bien forma parte de la estética del puente, que lejos de

⁶⁷⁶ Puede encontrarse en el Archivo Histórico Ricordi en Milán.

⁶⁷⁷ Más información en *I nomi delle "picole cose"*, apéndice elaborado por Gabriella Olivero que aparece en VIALE, M. (1998): "Riflessioni sulle scenografie pucciniane". *Studi Pucciniani 1*. Lucca. Centro studi Giacomo Puccini.

representar este elemento tan característico del paisaje japonés aquí se alarga en extremo dividiéndose en varias secciones de diferente longitud y forma. De manera inconexa, otro gran puente discurre por la parte superior del boceto.

La casa, a la derecha de la composición, no queda integrada al paisaje que la rodea y la vegetación que sobre ella surge, más bien parece desplomarse sobre la misma sin gracia de movimiento y detalles. El interior de la misma (fig.11) recuerda más el diseño del estreno de *La Scala*.

Turandot fue la última ópera de Giacomo Puccini quien después del reto de *Madama Butterfly* se atrevió a enfrentarse nuevamente con el Extremo Oriente. Esta vez trasladó la acción a China, a Pekín, y su protagonista, una princesa cruel a la que el amor finalmente consigue transformar. La obra se estrenó en 1926, dos años después de la muerte del Maestro, con final de Franco Alfano⁶⁷⁸. De la puesta en escena destaca el rico vestuario basado en los figurines de Caramba y Umberto Brunelleschi (fig.12). Los bocetos del decorado se encargaron a Galileo Chini que presentaba una visión fantástica de Oriente.

⁶⁷⁸ Un cáncer de garganta estaba matando lentamente a Puccini mientras escribía *Turandot* y continuamente, el compositor se lamentaba de no poder terminar la ópera; incluso llegó a profetizar que cuando representaran la obra, el director, parando la orquesta explicaría al público que en ese punto el Maestro había muerto sin poder finalizar, como realmente sucedió. El dueto de amor se le resistía y a su muerte el encargo de terminarlo recaería en Franco Alfano quien se demoró seis meses en el trabajo. Cuando en el ensayo general, antes del estreno, éste pidió su opinión a Toscanini, el director contestó: *Vi a Puccini que se acercaba por detrás del escenario para abofetearme* (SOUTHWEL-SANDER, P. (2002): *Puccini*. Barcelona. Ma Non Troppo. Ediciones Robinboock S.L. Col. Grandes Compositores).

CAPÍTULO 32. LA HUELLA DE HOKUSAI EN ESPAÑA:
VALORACIÓN CRÍTICA, INFLUENCIA, COLECCIONISMO Y
EXPOSICIONES

David Almazán

Elena Barlés

Universidad de Zaragoza

I. HOKUSAI, EL GRAN MAESTRO DE LA ESTAMPA JAPONESA
UKIYO-E

La escuela *Ukiyo-e* se corresponde con un movimiento artístico japonés, de carácter popular, que se desarrolló durante el periodo Edo (1615-1868), promovido por la burguesía, que, en pleno auge económico, habitaba en las grandes ciudades niponas, como Edo (actual Tokio), Kioto, Osaka y Nagasaki. La vitalidad cultural de estos centros urbanos en torno a los placeres efímeros de la existencia y en los entretenimientos de la vida mundana fueron los ejes de los argumentos literarios y pictóricos de esta corriente estética, alejada de las coordenadas que, en la misma época, determinan las obras artísticas que se realizan para los templos, palacios y residencias de las clases dominantes. De este modo, los temas religiosos y mitológicos, los modelos clásicos y los académicos paisajes de los pintores oficiales, apenas tenían presencia en el arte que consumían los ciudadanos (*chōnin*), quienes preferían un repertorio temático cercano a su realidad cotidiana: las cortesanas y los barrios de placer; el teatro *kabuki*, el teatro de muñecas, la tradicional lucha *sumo* o los *meisho* o lugares famosos. El *Ukiyo-e* estaba más cerca de lo que hoy llamamos cultura de masas que de la alta cultura. Precisamente, sus principales medios de expresión fueron los grabados en madera (*hanga*) y los libros ilustrados (*e-bon*), que seguían un sistema de trabajo editorial marcado por criterios comerciales⁶⁷⁹. Estos artistas, siempre dirigidos por editores-empresarios, nunca fueron valorados en su época como grandes pintores y, por lo general sufrieron una vida sin un especial reconocimiento social. Sin embargo, el descubrimiento del *Ukiyo-e* por parte de Occidente, desde la segunda mitad del siglo XIX, ha situado los nombres de estos artistas –como Utamaro (1753-1806), Hiroshige (1797-1858) o el propio Hokusai (1760-1849)–, en la cumbre no sólo del arte japonés, sino también del

⁶⁷⁹ La técnica de la xilografía, utilizada en estampas budistas en Japón desde el siglo VIII, tuvo en el siglo XVII un extraordinario auge ligado a la edición de libros ilustrados y colecciones de estampas. Los editores encargaban a distintos artistas los diseños de las ilustraciones, que eran reproducidas en bloques o matrices de madera, por grabadores, y posteriormente eran estampadas en papel por otros especialistas en las labores del entintado y la impresión. Las técnicas xilográficas empleadas fueron evolucionando a lo largo del tiempo a través de sucesivos experimentos, que culminaron, hacia 1765, con el *Nishiki-e*, método que permitía realizar estampas multicolores.

universal. Sin entrar en este texto a esbozar un breve esquema del desarrollo de la escuela *Ukiyo-e*⁶⁸⁰, es necesario señalar que nuestro protagonista desarrolló su principal actividad artística durante las primeras décadas del siglo XIX, cuando ya ha florecido el considerado periodo clásico. En este sentido, Hokusai⁶⁸¹ fue un punto de inflexión donde se concentra toda la herencia de la pintura tradicional y el *Ukiyo-e* y se renueva hacia nuevos repertorios temáticos (el paisaje y el género fantástico).

Nacido en el humilde barrio de Warigesui, a las afueras de Edo, en el año 1760 con el nombre de Kawamura Tokitaro, fue adoptado en su niñez por un artesano fabricante de espejos, cambiando su nombre por el de Nakajima Tetsuzo. En 1778 ingresó en el estudio del pintor Katsukawa Shunsho (1726-1792), especializado en estampas de actores de teatro Kabuki. Este fue su inicio artístico en el mundo del *Ukiyo-e*, utilizando como nombre artístico Katsukawa Shunro, hasta que fue expulsado de esta escuela por discrepancias artísticas con su maestro. A lo largo de su carrera cambió numerosas veces de nombre⁶⁸², siendo más conocido como Katsushika Hokusai.

Su obra es tan amplia como variada⁶⁸³, siendo quizás sus paisajes y escenas fantásticas, que renovaron el repertorio temático del *Ukiyo-e*, sus mayores aportaciones al arte nipón. Sus pinturas, pero sobre todos los grabados de sus grandes series y sus libros ilustrados, han sido siempre muy influyentes. Sus originales vistas del monte Fuji, las composiciones de puentes y cascadas famosas y sus imaginativos fantasmas son obras extraordinarias por su creatividad, composición y colorido. También el influjo de Hokusai en otros artistas, en Japón y en Occidente, se debe a sus *e-bon*, o libros ilustrados, y a los diversos repertorios de dibujos⁶⁸⁴ que realizó durante su época de madurez, especialmente su celeberrimo *Manga*⁶⁸⁵, un variado muestrario de escenas de toda índole reunidas en quince volúmenes.

⁶⁸⁰ Para un acercamiento inicial al *Ukiyo-e* veáanse los estudios: HILLIER, J.: *Japanese prints: from 1700 to 1900*, Oxford, 1985. HILLIER, J.: *The Art of the Japanese Book*, London, 1987. KOBAYASHI, T.: *Ukiyo-e. An Introduction to Japanese Woodblock Prints*, Tokyo, 1992. LANE, R.: *Images from the floating world: The Japanese Print*, New York, 1978. SHIMIZU, Ch. y FREDERIC, L.: *L'Art des estampes japonaises*, Genève, 1990.

⁶⁸¹ Para un estudio actualizado y completo del artista y una selecta bibliografía véase: CALZA, Gian Carlo: *Hokusai*, Phaidon, Nueva York, 2003.

⁶⁸² Otros nombres utilizados por el artista fueron: Katsu Shunro, Shunro, Katsushika Taito, Hokusai, Hokusai Iitsu, Zen Hokusai Iitsu, Hokusai aratame Iitsu, Gakyojin Hokusai, Sori Hokusai, Zen Hokusai Manji, Shinsei Hokusai, etc.

⁶⁸³ Entre sus series más famosas se encuentran: *Fugaku Sanjurokkei* (1823-1832), *Shika Shashinkyō* (1830), *Shokoku Meikyo Kiran* (1827-1839), *Hyaku Monogatari* (1830), *Hiakunin Isshu ubaga Edoki* (1839), *Shokoku Takimeguri* (1837) y *Fugaku Hyakkei* (1834).

⁶⁸⁴ *Hokusai Shashin Gafu* (1814), *Hokusai Gashiki* (1819), *Hokusai soga* (1820), *Tratado sobre el colorido* (1848).

⁶⁸⁵ Estos dibujos, reunidos en quince pequeños volúmenes de unas cincuenta páginas de 22,7 x 15,6 cm., comenzaron a editarse desde el año 1814, siendo los tres últimos póstumos,

Su carácter indómito y bohemio, su indisciplina y su sentido del humor jalonan su biografía de sabrosas anécdotas en las que se recrea una romántica imagen del artista como genio, en constante búsqueda de su expresión artística. Pintó todos los temas, en todos los formatos, derrochando talento e imaginación y desafiando todos los límites. Así, por ejemplo, realizó una escena de paisaje sobre un grano de arroz y, en el otro extremo, pintó un cuadro, de 17 metros de lado, representando al patriarca del budismo zen Daruma. En otra ocasión, soltó sobre el cuadro a un galló al que había pintado las patas de rojo, con el fin de recrear la azarosa caída de las hojas en otoño. Nos atrae también su constante preocupación por los temas económicos. Ni contaba lo que le pagaban por sus encargos. Nunca tuvo una casa en propiedad, sino que se mudó en noventa y tres ocasiones, cambiando de casa simplemente cuando el desorden ya no le permitía trabajar o las deudas le desbordaban. A pesar de que, generalmente, las biografías de los pintores del *Ukiyo-e* no son bien conocidas, en el caso de Hokusai se conservan valiosos escritos que nos desvelan su atractiva personalidad y su incansable deseo de progresar en su arte hasta el final de sus días. Se conservan numerosas cartas dirigidas a su editor preocupándose por aspectos técnicos de los grabados, pero el texto más célebre —y que ha convertido a Hokusai casi en un personaje legendario— es su célebre prefacio de las *Cien vistas del Monte Fuji* en el que a los setenta y cinco años escribió: *“Desde los seis años tuve la manía de dibujar la forma de las cosas. A los cincuenta había producido gran número de dibujos, pero antes de los setenta no hice nada que mereciera la pena. A los setenta y tres creo haber adquirido algún conocimiento de la estructura verdadera de los seres naturales, animales, plantas, árboles, pájaros, peces e insectos. Creo que cuando cumpla los ochenta habré progresado notablemente. A los noventa alcanzaré el misterio de las cosas; a los cien haré una obra asombrosa, y a los ciento diez cuanto dibuje, aunque sólo sea una línea, poseerá el soplo de la vida”*. Por otra parte, hay testimonios de los últimos meses antes de morir a los noventa años que nos refuerzan esta imagen. La tradición asegura que en su lecho le dijo a su hija: *“Si el cielo me concediese cinco años más... ¡Ay, si me los concediese llegaría a ser un gran pintor”*.

HOKUSAI Y EL DESCUBRIMIENTO DEL ARTE JAPONÉS EN OCCIDENTE

A mediados del siglo XIX, Japón fue obligado por el imperialismo occidental a abandonar su política de aislamiento. Se inicia así un nuevo periodo histórico japonés conocido como *Meiji* (1868-1912), que supuso, en lo que a

fechándose el último en 1878. La palabra *manga* se traduce como bosquejo, boceto, esbozo o croquis. Técnicamente, se trata de libros ilustrados por xilografías, con tinta negra, gris y rosa. Los distintos volúmenes tiene una distribución desordenada, desde el punto de vista temático: escenas cotidianas, seres fantásticos, elementos de la naturaleza, animales, montañas, puentes, edificios, etc.

nuestro tema se refiere, dos fenómenos: por una parte, la evolución del arte del grabado a las nuevas demandas del proceso de occidentalización y modernización de la sociedad japonesa y, por otro lado, el descubrimiento y difusión de estos grabados de la escuela *Ukiyo-e* en Occidente⁶⁸⁶, especialmente en París, en cuyos círculos culturales más avanzados pronto fueron demandados por los coleccionistas⁶⁸⁷ y estudiados por los artistas como fuente de renovación del arte decimonónico, originando de este modo el fenómeno del *Japonismo*⁶⁸⁸. En cierto modo, podemos afirmar que, en los inicios del arte moderno, la novedad, frescura, colorido e imaginación del *Ukiyo-e* sintonizó con el gusto de la época. Paralelamente a este coleccionismo, y como manifestación de la oleada de pasión por lo japonés, aparecieron los primeros estudios sobre arte y grabado nipón en Occidente, entre los cuales destaca, por su gran difusión y magisterio, *L'Art japonais* de Louis Gonse⁶⁸⁹, que dedicó un capítulo entero en el apartado de "Pintura" a Hokusai, siendo definido como el Rembrant, Callot, Goya y Daumier del Japón y presentado como el más valorado de Occidente: "Quant à Hokusai, il est un des plus grands peintres de sa nation; à notre point de vue européen, il en est même le plus grand, le plus genial"⁶⁹⁰. Los artistas del *Ukiyo-e*, desprestigiados en su patria, fueron elevados en Europa a la categoría de indiscutibles maestros, con Hokusai a la cabeza.

⁶⁸⁶ Este encuentro de Occidente con el grabado japonés se produjo a través de las nuevas relaciones comerciales, el desarrollo del coleccionismo, las grandes exposiciones internacionales y la multiplicación de publicaciones sobre Japón.

⁶⁸⁷ Entre los más tempranos se encuentran E. y J. Goncourt, C. Baudelaire, P. Burty, F. Bracquemond, Whistler, E. Manet, E. Degas, C. Monet, E. Zola, E. Guimet, S. Bing, Toulouse-Lautrec y Van Gogh. Véanse los capítulos "Critics, connoisseurs and dealers as leaders of taste, 1870-1880" y "The great parisian collections, 1878-1905" de BERGER, Klaus: *Op. cit.*, pp. 88-106 y 176-183.

⁶⁸⁸ La bibliografía básica sobre este tema está compuesta por los siguientes títulos: AA. VV.: *Dialogue in Art. Japan and the West*, Nueva York, 1976; BERGER, Klaus: *Japonisme in Western Painting from Whistler to Matisse*, Cambridge, 1993; IVES, Colta Feller: *The Great Waves: The influence of Japanese woodcuts on French Prints*, Nueva York, 1974; SULLIVAN, Michel: *The Meeting of Eastern and Western Art*. Los Ángeles, 1989; WICHMANN, Siegfried: *Japonisme: The Japanese influence on Western art since 1859*, Londres, 1981; WEISBERG, Gabriel P. e YVONNE, M.L.: *Japonisme, an Annotated Bibliography*, New York, 1990, YAMADA, Chisaburô, OMORI, Tatsuji : *Japonisme in art*, Tokyo, 1980. Recientemente ha sido publicado el estudio de LAMBOURNE, Lionel: *Japonisme: Cultural Crossings between Japan and the West*, Phaidon Press, New York, 2005. Asimismo son imprescindibles los catálogos de las exposiciones: *Mutual influences Between Japanese and Western Art*, Tokio, 1968 y *Japonisme*, París, Galeries Nationales du Grand Palais, 1988.

⁶⁸⁹ GONSE, Louis: *L'Art japonais*, Quantin, París, 1883 (1ª edición). Manejamos la reedición de 1885 de los editores Alcide Picard & Kann de París, en el que el capítulo "Hokusai" se extiende entre las pp. 87-104, ilustrado con cinco ilustraciones en blanco y negro y con reproducciones de diversas firmas utilizadas por el artista.

⁶⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 87.

Si bien ya se exponía en Leiden desde 1837 grabados de Hokusai y otros artistas procedentes de la colección de Philipp Franz Von Siebold⁶⁹¹, el primer volumen del *Manga* con que se inició la senda japonista en Europa fue el adquirido por Félix Bracquemond en 1856. Fue en los tiempos del *Japonismo* cuando se personalizó en Hokusai la genial creatividad del arte japonés y del *Ukiyo-e*. No es exagerado afirmar que Hokusai fue el autor favorito de los coleccionistas, el más influyente entre los artistas y al que más páginas se le dedicó en la temprana historiografía europea sobre arte japonés. Además de la excelencia de su obra, una de las claves del éxito de Hokusai es la asombrosa similitud de su biografía con la del arquetipo de artista moderno, esto es, el artista que vive por y para su arte, contra corriente y con total libertad creadora.

Entre las monografías dedicadas a Hokusai destacan –en el mundo francófono– la escritor Edmond de Goncourt⁶⁹², uno de los máximos promotores del Japonismo, en 1895 bajo el título *Hokousai*, la de Ernests Fenollosa⁶⁹³ de *Hokusai and His School* de 1893, la de Michel Revon⁶⁹⁴ *Etude sur Hokousai* de 1898, y la del historiador del arte Henri Focillon⁶⁹⁵ *Hokousai* de 1914. Por otra parte –en el mundo anglófono–, hemos de citar la obra de John La Farge⁶⁹⁶ *Hokusai: A talk about Hokusai, the Japanese Painter*, publicada en 1897, el libro sobre *Hokusai* de 1901 del norteamericano C.J. Holmes⁶⁹⁷ y, treinta años después, el *Hokusai Katsushika* del gran divulgador del arte japonés Jonejiro Noguchi⁶⁹⁸. Después de la II Guerra Mundial se han multiplicados los estudios sobre la cultura japonesa y sobre Hokusai. Por su calidad y repercusión, destacamos la monografía de 1955 de Jack Hillier⁶⁹⁹. Naturalmente, en Japón y en japonés, se han también escrito, desde finales del siglo XIX, estudios sobre la figura de Hokusai⁷⁰⁰ y su repercusión en Occidente, si bien su repercusión, fuera de su ámbito nacional, no fue de un gran alcance por la cuestión del idioma.

⁶⁹¹ SIEBOLD, Philipp Franz vonn: *Nippon, Archiv zur Beschreibung von Japan*. L. Nader, Leiden, 1832. (Vers. francesa *Voyage au Japon*, 1838; vers. inglesa, *Manners and customs of Japanese*, 1841).

⁶⁹² GONCOURT, E. de: *Hokousai*, París, 1895. Anteriormente este mismo autor dedicó otra monografía a Utamaro titulada *Utamaro. Le peintre des maisons vertes*, París, 1891).

⁶⁹³ FENOLLOSA, Ernest: *Hokusai and His School* (Cat.) Museum of Fine Arts, Boston, 1893, y FENOLLOSA, Ernest: *The Masters of Ukiyoe: A Complete Historical Description of Japanese Paintings and Color Prints of the Genre School*, Knickerbocker, Nueva York, 1896.

⁶⁹⁴ REVON, Michel: *Etude sur Hokousai*, París, 1898.

⁶⁹⁵ FOCILLON, Henri: *Hokousai*, París, 1914.

⁶⁹⁶ LA FARGE, John: *Hokusai: A talk about Hokusai, the Japanese Painter, at the Century Club, March 28, 1896*. The Century Co., Nueva York, 1897.

⁶⁹⁷ HOLMES, C.J.: *Hokusai*, Nueva York, 1901. Previamente había escrito: HOLMES, C. J. (1899). *Hokusai*. The Artist's Library, N° 1. Londres (48 págs., 20 láms., 3 en color)

⁶⁹⁸ NOGUCHI, Jonejiro: *Hokusai Katsushika*, Nueva York, 1931.

⁶⁹⁹ HILLIER, Jack: *Hokusai*, Londres, 1955.

⁷⁰⁰ Nos referimos a los trabajos de Iijima Hanjuro (1893), Oda Ichima (1928), Narasaki Meneshige (1944), Fukumoto Kazuo (1947), Kobayashi Taichiro (1947) y Kondo Ichitaro (1953).

Posiblemente la famosa estampa conocida como *La Ola*, esto es, *El monte Fuji visto desde Kanagawa* de la serie *Treinta y seis vistas del Fuji* (*Fugaku Sanjurokkei*) sea el grabado japonés más famoso de todos los tiempos. Junto con otros famosos grabados de esta serie, su colección de dibujos *Manga*, fue su obra con más difusión en occidente. Los dibujos del famoso *Manga* (o *Mangua*, como se solía en el siglo XIX) que sirvieron de repertorio de bocetos para una extensa nómina de artistas occidentales, fueron una de las obras de Hokusai que más expectación despertó. Entre los estudiosos que destacaron su valor artístico encontramos a Théodore Duret (1838-1927), autor del artículo “L’Art Japonais. Les livres illustrés-les albums illustrés. Hokusai” publicado en la *Gazette des Beaux-arts* en agosto de 1882. Por su parte, Samuel Bing –que sentía predilección por Hokusai– encargó a Ary Renan un estudio sobre el *Manga* para su prestigiosa revista *Le Japon Artistique*. Este artículo⁷⁰¹, profusamente ilustrado, fue publicado en dos entregas en diciembre de 1888 y enero de 1889. El propio Bing, en 1891, después de haber patrocinado algunas exposiciones sobre Hokusai, escribió otro extenso artículo⁷⁰² en *Magazine of Art*. Los críticos del siglo XX también han valorado al autor del *Manga* como uno de los grandes maestros de todos los tiempos. James A. Michener⁷⁰³ lo equiparó a Rembrandt por la polaridad de ambos entre la miseria y la exaltación del ser humano. Elise Grilly⁷⁰⁴ lo comparó con Goya por su capacidad de observación.

LA VALORACIÓN DE HOKUSAI EN ESPAÑA

EL SIGLO XIX Y LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL XX

Más que por contactos directos⁷⁰⁵, a pesar de las colonias orientales, el *Japonismo* en España fue un reflejo de la moda por lo japonés que se expandía desde París. Por esta razón, vías indirectas de contacto con la cultura nipona, como las Exposiciones Universales (las de Barcelona de 1888 y de 1929), las exposiciones artísticas y las publicaciones han tenido un papel esencial en las relaciones artísticas entre ambos países. A pesar de tempranas muestras de *Japonismo* en pintores de la talla de Mariano Fortuny desde la década de 1860, lo cierto es que no hubo en nuestro país un auge del coleccionismo semejante al de países como Francia, Inglaterra, Alemania, Italia o Estados Unidos. Esta falta de

⁷⁰¹ RENAN, Ary: *Le Japon Artistique*, nº 8, diciembre de 1888, pp. 83-90 y nº 9, enero de 1889, pp. 99-104.

⁷⁰² BING, Samuel: “Hokusai: a study. In two parts”, *Magazine of Arts*, nº 14, diciembre de 1890-noviembre de 1891, pp. 24-28, 264-268 y 307-309.

⁷⁰³ MICHENER, James A.: *The Hokusai Sketch-Books*, Nueva York, 1958.

⁷⁰⁴ GRILLI, Elise: *Katsushika Hokusai*, Tokio, 1955.

⁷⁰⁵ El acuerdo *Amistad, Comercio y Navegación* de 1868, firmado entre Japón y España, apenas tuvo repercusión en el terreno económico, ni en el artístico.

coleccionistas tiene como correspondencia una destacable escasez de especialistas sobre arte nipón y grandes lagunas en los repertorios bibliográficos en lo que respecta a monografías y artículos especializados una gran dependencia de las traducciones de expertos extranjeros. No obstante, el análisis de los escasos escritos sobre arte japonés en nuestro país nos permite llegar a la conclusión de que en España también hubo un gran interés por el grabado *Ukiyo-e*⁷⁰⁶ y que se consideró a Hokusai como la gran figura del arte japonés, siendo además uno de los artistas japoneses más difundido e influyente.

Curiosamente, en los primeros libros editados en España sobre arte japonés, al ser obras de carácter muy general, apenas se trata la figura de Hokusai. Este es el caso de *La Agricultura, la industria y las Bellas Artes en el Japón*⁷⁰⁷ (1876) de José Jordana y Morera, cuyo texto supone la presentación del grabado *ukiyo-e* en nuestro país⁷⁰⁸. Más sorprendente es la ausencia de un capítulo –no ya sobre Hokusai sino sobre el *Ukiyo-e*– en el célebre *Dai Nippon*⁷⁰⁹ (1906) de Antonio Gacía Llansó, dada la vinculación del autor con el Pabellón de Japón de la Exposición Universal de Barcelona, que fue una de las más importantes vías de adquisición de grabados japoneses en el siglo XIX. En el campo de lo teórico, tenemos que destacar, por la fecha y por los escasos escritos teóricos que hay en España sobre el tema, el discurso pronunciado por José Masriera y Manovens en la Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona en 1885, en el que defiende el arte japonés y destaca la influencia y el interés que éste ha despertado en Europa⁷¹⁰.

Ciertamente, antes de la normalización de la historiografía del arte japonés en España⁷¹¹ –encabezada por Fernando García Gutiérrez– las publicaciones a cerca del grabado japonés fueron muy escasas y fueron casi en su totalidad traducciones de autores extranjeros, como *La sociedad japonesa* (1905)

⁷⁰⁶ Sobre este tema véase el estudio de los autores ALMAZÁN, David y BARLÉS, Elena: “Arte japonés en España: Colecciones, exposiciones y estudios sobre la escuela *Ukiyo-e*, la imagen del mundo flotante”, *Actas de las XII Jornadas Internacionales de Historia del Arte: El arte foráneo en España: Presencia e influencia*, CSIC, Madrid, 2005, pp. 539-560.

⁷⁰⁷ JORDANA Y MORERA, José: *La Agricultura, la industria y las Bellas Artes en el Japón: noticias recogidas con motivo de las exposiciones internacionales de Filadelfia (1876) y de París (1878)*, Madrid, 1879.

⁷⁰⁸ ALMAZÁN, V.D.: “Un libro olvidado sobre el redescubrimiento de Japón en España: *La Agricultura, la industria y las Bellas Artes en el Japón* (1879) de José Jordana y Morera, *Japón: un enfoque comparativo. Actas de la Asociación de Estudios Japoneses en España*, Barcelona, 1999, pp. 45-50.

⁷⁰⁹ GARCÍA LLANSÓ, Antonio: *Dai Nippon*, Barcelona, 1906.

⁷¹⁰ MASRIERA Y MANOVENS, José: “Influencia del estilo japonés en las artes europeas”, *Memorias de la Real Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona*, 2a. Epoca, Barcelona, la Academia, 1835-1885.

⁷¹¹ Sobre este tema véase BARLÉS, Elena: “Luces y sombras en la historiografía del arte japonés en España”, en BARLÉS, Elena y ALMAZÁN, V. David: *Monográfico: Las colecciones de arte extremo oriental en España*, *Artigrama* n° 18, Zaragoza, 2004, pp. 23-82

del diplomático francés André Bellesort⁷¹², profusamente ilustrado con numerosos dibujos de Hokusai, “más famoso en Europa que en Japón”⁷¹³. Una monografía específica sobre el grabado japonés fue *Las Estampas Coloridas del Japón: Historia y Apreciación*⁷¹⁴ (1910), de Edward Strange, conservador del Museo Victoria y Alberto de Londres, quien dedicó completamente el capítulo VI a “Hokusai”, considerado un artista de la talla de Durero y Rembrant. Por su parte, Stewart Dick en *Arte y oficios del antiguo Japón*⁷¹⁵, dedicó un capítulo a “Las estampas”, en el que se destacó el magisterio de Hokusai, “el más famoso de todos los pintores de estampas, al que los críticos europeos han proclamada uno de los artistas más grandes de la humanidad”⁷¹⁶. Asimismo de interés son las alusiones al artista del poeta mejicano Juan José Tablada que lo define en su obra *En el país del Sol*⁷¹⁷ (1919) como “genio único que fue a la vez el Leonardo de Vinci y Rembrant del Japón”. Aunque más tardía, debe ser destacada la obra del japonés Tsuneyoshi Tsudzumi *El Arte Japonés* (1932), que en el apartado sobre pintura de paisaje habló de Hokusai, de quien se reprodujo en

⁷¹² BELLESORT, André: *La sociedad japonesa*, Montaner y Simón, Barcelona, 1905. Las variadas ilustraciones firmadas por Hokusai, originarias mayoritariamente del *Manga*, fueron: “Equilibristas japoneses”, pp. 27; “Prestigitador introduciéndose un sable por la boca”, pp. 28; “Fumador japonés”, pp. 58; “Pato en escorzo” pp. 96; “Sho-ki, héroe chino”, pp. 109; “Soldado”, pp. 146; “Escultor y dibujante japoneses”, pp. 199; “Patos silvestres”, pp. 205; “Japoneses con quitasoles”, pp. 210; “Espaderos forjando armas”, pp. 329.

⁷¹³ *Op. cit.*, pp.205.

⁷¹⁴ STRANGE, Edward: *Las Estampas coloridas del Japón: Historia y Apreciación*, Madrid, 1910, 79 páginas (1º ed. en inglés 1897). Con reproducciones fotomecánicas en blanco y negro y dos litografías a color, una de ellas “Una de las treinta y seis perspectivas del monte Fuji”, intercalada entre las páginas 40 y 41. El capítulo VI se dedica exclusivamente a “Hokusai”, pp.38-45. Strange elevó a Hokusai por encima del resto de los artistas de *Ukiyo-e*: “Entre todos los artesanos-pintores que se dedicaban al género de las estampas coloridas no se encuentra ninguno que pueda parangonarse con Hokusai, no sólo por su talento, sino por el valor que supone romper toda la tradición y fundar escuela aparte.”, pp. 38. Asimismo, el autor reconoce su posición de privilegio en la Historia Universal del Arte: “Hokusai es un artista japonés que los europeos deben estudiar cuidadosamente. En los escritos y discursos que sobre él se han hecho ocupa un puesto entre los primeros del mundo, y desde el punto de vista europeo el concepto es justo. La insuperable habilidad de su técnica, la realidad, la frescura y energía con que interpreta el natural, la amplitud de espíritu, intensidad de vida y humorismo que rebosan sus obras, son cualidades todas que le dan derecho a ocupar un puesto de honor entre Durero, Rembrant y otros colosos del arte mundial.

⁷¹⁵ DICK, Stewart: *Artes y oficios del antiguo Japón*, Madrid, s.f., Ilustrado en blanco y negro. Publicado originalmente como *Arts and Crafts of Japan*, Neil & CO, Edinborough, 1903. En este libro se reproduce una de las *Treinta y seis vistas del Fuji*.

⁷¹⁶ *Op. cit.*, pp. 81.

⁷¹⁷ TABLADA, Juan José: *En el país del Sol*, New York-Londres, Appleton & Co., 1919. Es una recopilación de sus artículos publicados entre 1894 y 1912 en *Revista Moderna*, *Revista Azul*, *Mundo Ilustrado* y *Revista de revistas*.

color una estampa de las *Treinta y seis vistas del monte Fuji*⁷¹⁸. La figura de Hokusai también fue resaltada en otros libros generales sobre arte. Lo comprobamos en la *Historia del Arte en todos los tiempos y pueblos*⁷¹⁹ (1923) de Karl Woermann, publicado originalmente entre 1910 y 1922. Woermann, que dedicó al arte de Hokusai un amplio comentario, lo presentó como “el primer pintor japonés que llegó a ser comprendido en Europa”⁷²⁰. Finalmente, el alemán Otto Fischer, autor del *Arte de la India, China, Japón* (1933), apenas trató el tema del *Ukiyo-e* en su compendio, pero editó varias estampas, entre ellas dos páginas de un libro ilustrado con *La gran ola*⁷²¹.

La falta de libros, no obstante, se vio completada con la proliferación de revistas ilustradas que, si bien no trataban específicamente sobre arte japonés, en multitud de ocasiones trataron informaciones sobre Japón, sus tradiciones y su cultura. De este modo, desde la prensa ilustrada varios autores presentaron al gran público a Hokusai. Este es el caso de José Ramón Mélida, quien desde *La España Moderna*, siguiendo a algunos de los principales especialistas occidentales –como Anderson, Fenollosa y, sobre todo Louis Gonse, del que cita expresamente su *L’Art Japonais*– destacó a Hokusai como “el pintor más genial y célebre del Japón”⁷²².

En efecto, entre todos los artistas del *Ukiyo-e*, Hokusai fue el más reconocido y difundido en la prensa ilustrada española⁷²³, cuyas obras encontramos en numerosos reportajes de distintas revistas, muy heterogéneos entre sí, frecuentemente como ilustraciones descriptivas de Japón tradicional.

En ocasiones nos ha sorprendido encontrar dibujos de Hokusai en lugares tan insólitos como las páginas de pasatiempos, tal como ocurrió en 1902 en *Alrededor del Mundo*, con el título de “Los japoneses y el cabrestante”⁷²⁴, donde aparecían personajes del *Manga* de Hokusai, cuyas cabezas estaban separadas del cuerpo y se proponía a los lectores hallar la correcta

⁷¹⁸ TSUNEYOSHI Tsudzumi: *El Arte Japonés*, Barcelona, 1932. pp. 225-261. Con una reproducción en color de Hokusai en la lámina IV, s/n. En blanco y negro se editaron las fig. 144, *Ciegos vadeando un río*, pp. 258 y Fig. 115, *Taller de tonelero con el Fuji al fondo*, pp. 258.

⁷¹⁹ WOERMANN, Karl: *Historia del Arte en todos los tiempos y pueblos*, Barcelona, 1929, “Época Tootomi y Tokugawa”, pp. 203-215. Ilustrado en blanco y negro, más una cuatricromía de un grabado de Utamaro.

⁷²⁰ *Op. cit.*, pp. 212-213, ilustrado con una página del *Manga* y dos estampas de las *Treinta y seis vistas del monte Fuji*.

⁷²¹ FISCHER, Otto: *Arte de la India, China, Japón, Cambodge, Siam, Java, Ceilán, Corea, Tibet, Turquestán, Afganistán*, Barcelona, 1933, pp 682.

⁷²² MÉLIDA, José Ramón: “El arte japonés”, *La España Moderna*, julio de 1890, p. 167-185.

⁷²³ Sobre el tema de la prensa ilustrada como fuente véase la tesis doctoral ALMAZÁN, David: *Japón y el Japonismo en las revistas ilustradas españolas (1870-1935)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2001 (microfichas).

⁷²⁴ “Los japoneses y el cabrestante”, *Alrededor del Mundo*, año IV, nº 141, 13/2/1902, p. 113; Cat. 1507.

correspondencia de cuerpos y cabezas. “La solución”⁷²⁵ aparecía dos semanas más tarde, con el grabado de Hokusai ya sin seccionar.

Durante la Guerra Ruso-japonesa (1904-1905), periodo en el que se multiplicaron los reportajes sobre Japón, los dibujos de Hokusai aparecieron repetidas veces. En “El imperio del Japón”⁷²⁶, publicado sin firmar por *Nuevo Mundo* en marzo de 1904, se editaron algunos grabados de Hokusai al que se le llamó el “Miguel Ángel del Japón”. Al año siguiente, Ricardo Blanco-Belmonte, publicó en *La Ilustración Española y Americana* un interesantísimo artículo sobre “El arte japonés”⁷²⁷, en el que se amplificaban los escritos de Yone Noguchi, gran divulgador de la cultura japonesa en Occidente. El autor hizo una presentación de la historia de las artes plásticas japonesas y sus modernas tendencias. En el apartado correspondiente al *ukiyo* también se destacó la figura de Hokusai, calificado como el “rey del arte pictórico”. También en 1905, en “La tragedia de los Ronin. Un episodio dramático de la historia de Japón”⁷²⁸, apareció en *Alrededor del Mundo* otro grabado de Hokusai⁷²⁹ titulado “Muerte de Kotsu ké en los jardines de su palacio”, de la serie *Kana debon Chūshingura* (1806)⁷³⁰, si bien equivocadamente se presentó como obra de Hiroshige. En 1906, “Crisantemos y claveles” un grabado floral de una de las series realizadas por Hokusai entorno a 1830, sirvieron de ilustración para un artículo sobre el *ikebana* titulado “El arte de las flores en el Japón”⁷³¹.

También en la siempre interesante revista *Alrededor del Mundo* se publicó en 1907 un artículo titulado “El cuadro mayor del mundo”⁷³², publicado por en

⁷²⁵ “La solución”, *Alrededor del Mundo*, año IV, n° 143, 27/2/1902, p. 141; Cat. 1508.

⁷²⁶ “El imperio del Japón”, *Nuevo Mundo*, año XI, n° 531, 10/3/1904. El texto decía: “En el arte moderno japonés, porque este pueblo, como todos, siempre lo tuvo, Hokusai representa espléndidamente la escuela naturalista. Como Balzac y Daudet, este artista de genio seguía por las calles a los transeúntes para sorprender, desde todos sus aspectos, la vida externa de los humanos. El naturalismo de Hokusai es más elevado de detalles. Según el crítico francés Gustavo Gaffroy, que ha estudiado detenidamente la obra de este pintor, fue cual ninguno, reflejador admirable de su mundo y vio siempre la vida de un modo filosófico y personal, agregando a la representación de los seres sencillez maliciosa y grandes osadías de artista singular. Se le ha llegado a llamar el Miguel Ángel del Japón”.

⁷²⁷ BLANCO-BELMONTE, Ricardo: “El arte japonés”, *La Ilustración Española y Americana*, año XLIX, n° 2, 15/1/1905, p. 28 y 29; Doc. n° 56.

⁷²⁸ “La tragedia de los Ronin. Un episodio dramático de la historia de Japón”, *Alrededor del Mundo*, año VII, n° 313, 1/6/1905, p. 345 y 346; Cat. 1529-1532.

⁷²⁹ La tradición dice que la madre de Hokusai era hija de uno de los cuarenta y siete ronin de esta famosa historia japonesa de samuráis leales.

⁷³⁰ LANE, Richard: *Images from the floating world. The Japanese Print*, Alpine Fine Arts Collection, Office du Livre, Londres, 1978, p. 161.

⁷³¹ “El arte de las flores en el Japón”, *Alrededor del Mundo*, año VIII, n° 357, 5/4/1906, p. 220 y 221.

⁷³² “El cuadro mayor del mundo”, *Alrededor del Mundo*, año IX, n° 405, 6/3/1907, p. 157 y 158. “Como todos los grandes genios Hokusai tenía numerosos enemigos. Su manera de ganarse el arroz cotidiano dio a éstos ocasión de censurarle, diciendo que no era capaz de pintar más que

1907, en el cual se informaba al público español de una de las hazañas de Hokusai, definido como “el Velázquez del Extremo Oriente”. Esta hazaña fue la realización de un cuadro de colosales dimensiones de la figura de Daruma. En este artículo también se comentó su obra de apuntes y esbozos titulada *Manga*, que se consideraba la obra maestra del artista⁷³³. Tres años más tarde, en 1910 volvemos a encontrar un tipo japonés extraído del *Manga* de Hokusai para ilustrar un reportaje sobre “Gente que trabaja con los pies”⁷³⁴. La misma revista publicó en 1919 “Los paisajistas japoneses”⁷³⁵, donde se reprodujo “La cascada

los diminutos monos que ilustran comúnmente los libros nipones. Cuando esas críticas llegaron a oídos del pintor, sintiéndose éste herido en su amor propio, declaró que si el talento de un pintor se medía por el tamaño de sus cuadros, él demostraría que en este punto excedía todos. Inmediatamente, Hokusai y sus discípulos pusieron manos a la obra para confundir a sus enemigos. Instalados en el jardín de un gran templo, cubrieron de paja de arroz el suelo y encima extendieron tres hojas de papel de dimensiones colosales, fabricadas especialmente para el caso, y que una vez unidas entre sí medían en conjunto 195 metros cuadrados. Junto a un extremo de la hoja así formada se armó un andamiaje, con poleas y cuerdas para poder colocar verticalmente el cuadro, una vez terminado. Se hicieron brochas, de las cuales la más fina era como una escoba, y se prepararon en grandes barriles las pinturas y la tinta china. El cuadro iba a representar, como ya hemos dicho, al venerable Daruma, ermitaño de quien la leyenda japonesa cuenta que paso nueve años sin dormir, entregado a la vida contemplativa, y que un día, viéndose acosado por el sueño, antes de rendirse a él, se cortó los párpados, que al caer al suelo brotaron, convertidos en una planta, la planta del té. El día señalado para el singular trabajo, el jardín estaba llena de gente desde que amaneció; pero el pintor no comenzó su obra hasta por la tarde. Tanto él como sus discípulos, entraron en el recinto en traje de fiesta pero desnudo de pie y pierna. Hokusai empezó su cuadro. Pintaba andando sobre el papel, como los pintores escenógrafos; más el procedimiento era algo diferente. Sus dos discípulos predilectos le seguían, llevando la tinta en una gran vasija de bronce, y los demás iban y venían con las brochas y los cubos de pintura. Para pintar el traje del anacoreta, se vertieron sobre el papel varios cubos de rojo, que el pintor extendió convenientemente; la barba se hizo con un enorme escobón de fibra de coco, y en cuanto a los pliegues de la túnica, para trazarlos se emplearon brochas de a dos varas, que Hokusai manejaba con ayuda de una larga cuerda. De las dimensiones de la imagen puede juzgarse por el diámetro del ojo derecho, que medía cerca de un metro, o por el ancho de la boca, que tenía un metro y diez centímetros justos. La cara, desde la coronilla hasta la barba, medía nueve metros de altura.”

⁷³³ “Desde luego, si el retrato de Daruma fue la obra “más grande” de Hokusai, no fue, ni mucho menos, su obra maestra. Como tal se considera un álbum de croquis del natural, conocido con el nombre de *mangua*, y donde figuran algunos miles de dibujos a pluma, representando con tanta naturalidad como exactitud, aves, flores y, sobre todo, escenas de la vida japonesa. Uno de nuestros grabados es una reproducción de una página de tan notable obra, en donde se ven representados distintos oficios, tales como el grabador en madera, el constructor de barcos y el fabricante de cestas”.

⁷³⁴ “Gente que trabaja con los pies”, *Alrededor del Mundo*, año XII, n° 575, 8/6/1910, p. 455 y 456.

⁷³⁵ “Los paisajistas japoneses”, *Alrededor del Mundo*, año XXI, n° 1062, 6/10/1919. “Sería imposible nombrar aquí a todos los pintores y dibujantes japoneses maestros del paisaje. Sería interminable nomenclatura. Bástenos nombrar a Sesshin, Keishok, Doan, Schinbum, Kano, Tosa, Motonobu, Tanya, Naonobu, Yasunobu, Tsunenobu, Gueami Tozaharn, Toyohiro, Kuniyoshi y el gran Hokusai, por no citar otros. Al recordar estos nombres recordamos al

de Yoro, por el notable Hokusai” y se definió a este autor como un sobresaliente paisajista, destacable ante todo por su poder de observación.

Con ocasión del gran terremoto de 1923, las revistas recurrieron a grabados de Hokusai para ilustrar aspectos del Japón tradicional. Así sucedió en un reportaje de F. Mota⁷³⁶ para *La Esfera* o en los artículos sin firmar de *Alrededor del Mundo*⁷³⁷ volvieron a caracterizarse por la reproducción de *Ukiyo-e* japoneses. Más tarde, en la misma revista encontramos nuevamente encendidos elogios a Hokusai en “La historia de la pintura japonesa”⁷³⁸ de 1926 y en el artículo “El arte japonés”⁷³⁹ de 1929.

Por otra parte, la información que se daba sobre el precio de los grabados de Hokusai, junto con otros consejos generales para coleccionistas, nos indican que el comercio de grabados japoneses pudiera ser mayor que el que estimamos. En el artículo “Los grabados japoneses de colores”⁷⁴⁰, publicado en

monstruo en las nubes, al enorme pescado rodeado de pescadores, a las montañas coronadas de nubes, al cónico Fujiyama. Son pintores realistas en el sentido de la escrupulosidad con que reproducen lo que ven, los efectos que han notado; pero van aún más lejos, más arriba, imponiendo la esencia de las cosas y la fuerza de los fenómenos. Una ola se agranda, sube y baja, ondula y hace soñar en la mar, en la rítmica y universal. En todos los paisajes se ve el detalle más pequeño. Kuniyoshi y el célebre Hokusai son observadores escrupulosos, científicos; miden rigurosamente los objetos, descomponen los menores movimientos, y son al mismo tiempo, sobre todo Hokusai, los viajeros más audaces que se hayan aventurado en el país del ensueño. En este último llega al colmo esa facultad japonesa de hacer perceptibles los movimientos de los seres y de las cosas. Hace gesticular a los hombres, correr a las bestias, colar a los pájaros, nadar a los peces, deslizarse a los reptiles, agitarse y moverse las hojas de los árboles y el agua del mar y las nubes del cielo. Es el paisajista extraordinario que evoca las estaciones, desde la florida primavera hasta el nevado invierno, y hace la carta geográfica de los campos, los jardines, los bosques, las montañas, la sinuosidad de los arroyos y senderos y arroja la ola contra la roca convirtiéndola en fina muselina”.

⁷³⁶ Mota, F.: “El Japón, tierra remota y misteriosa”, *La Esfera*, año X, n° 491, 2/6/1923. “El arte inimitable de Hokusai y de Utamaro ha eternizado en nuestras retinas las fantasías maravillosas de sus geniales dibujos de abanicos y de sus decoraciones de biombos”.

⁷³⁷ “El Japón”, *Alrededor del Mundo*, año XXV, n° 1266, 22/9/1923. “Bushido, el alma del Japón”, *Alrededor del Mundo*, año XXV, n° 1266, 22/9/1923.

⁷³⁸ Arte Oriental. La historia de la pintura japonesa” *Alrededor del Mundo*, año XXVIII, n° 1419, 28 de agosto de 1926, p. 283, 284 y 285. “La fase más interesante de este periodo la constituye el predominio de la escuela popular, que se reclutaba en la clase artesana; el periodo culminante de esta escuela llegó en el siglo XVIII, cuando la profesión de dibujar para los grabadores pasó a manos del pueblo, que se destacan por sus impresos de color de actores y de bellezas profesionales, las familias Tori y Watsugawa. Las relaciones con Europa, a mediados del siglo XIX, detuvieron el esfuerzo indígena. De esta época se destacan Hiroshige, Isai y Kyosoy”.

⁷³⁹ “El arte japonés”, *Alrededor del Mundo*, año XXXI, n° 1569, 13/7/1929; p. 783. “Entre los pintores japoneses del siglo XVIII descuella en primer término Hokusai. Tiene fuerza, variedad, originalidad, memoria y educación de la vista llevadas al extremo y un manejo prodigioso. Su obra es inmensa y resume en un aspecto incomparable, con una realidad intensa, nerviosa y saliente, las costumbres, la vida y la naturaleza”.

⁷⁴⁰ “Los grabados japoneses de colores”, *Alrededor del Mundo*, año XXX, n° 1499, 10 de marzo de 1928, p. 10 y 11. “Las estampas japonesas en colores, son grabados admirables, estampados a

la revista *Alrededor del mundo* en el año 1928 ⁷⁴¹ se afirmaba que: “Un hombre que posee una estampa del célebre Hokusai pagó por ella unas tres pesetas; el grabado vale doscientas cincuenta.” Finalmente, en el artículo “Lo decorativo de las estampas japonesas”⁷⁴², de Takashi Okada, en 1930, se destacó al maravilloso Hokusai como un genio de la pintura japonesa.

DESDE LA II GUERRA MUNDIAL

Ya en la segunda mitad del siglo XX, la gran novedad de este período es, sin embargo, la publicación de libros de autores nacionales, siendo la primera monografía escrita en España la extraordinaria obra del intelectual catalán Alexandre Cirici Pellicer (1914-1983) *La estampa japonesa*⁷⁴³ (1949). Empero, todavía hasta 1967 no existía ningún manual completo de Historia del Arte de

mano por medio de bloques de madera, generalmente de cerezo, en los que el artista ha grabado el dibujo. Cada color se graba en un bloque diferente de madera. Algunas de las más bellas estampas japonesas, requieren de 25 a 30 impresiones. La madera de cerezo *sakura* tiene un granulado muy igual y duro. Se trabaja siempre sobre una superficie paralela al grano, nunca través de él”... “Si un dibujo tiene éxito, entonces de los mismo bloques se hacen centenares de grabados, tanto que en algunos casos pueden pasar varios años entre la impresión de dos estampas con los mismos bloques. Las copias primeras difieren un poco a las sacadas algún tiempo después, por el desgaste de los bloques. También es muy frecuente que de los mismos bloques se hagan copias empleando diferentes colores, dando lugar a innumerables experimentos por el mismo artista. En buen ejemplo de esto lo tenemos en los grabados de Hokusai, *Treinta y seis vistas de Fuji*, una de sus obras más renombradas. El precio de las estampas, hecho con los mismo bloques, puede variar de uno a varios cientos de dólares; valor motivado únicamente por el gusto estético del colorido empleado”.

⁷⁴¹ “Los grabados japoneses de colores”, *Alrededor del Mundo*, año XXX, n° 1499, 10 de marzo de 1928, p. 10 y 11. “Hace cuarenta años que los mejores artistas de la escuela Ukiyo-e, podían comprarse a menos de un dólar. En muchas colecciones hay grabados que les costaron a sus propietarios unos céntimos y están valuados en la actualidad en cientos de pesetas. Un hombre que posee una estampa del célebre Hokusai pagó por ella unas tres pesetas; el grabado vale doscientas cincuenta...”.

⁷⁴² OKADA, Takashi: “Lo decorativo de las estampas japonesas”, *Alrededor del Mundo*, año XXXII, n° 1619, 28 de junio de 1930, pp. 714-715. “Suzuki Harunobu, pintor de las exaltaciones amorosas, rivalizó en fama con el elegante retratista Utamaro, cuyas “escenas íntimas”, compuestas con figuras de la clase privilegiada, motivaron la cólera del Emperador y dieron motivo a que se promulgara su destierro y encarcelamiento. Aunque el iniciador de la tendencia costumbrista fue Matabei, pintor del 1600, no se afirma la culminación de la escuela hasta que aparecen los maestros antes mencionados que forman, con el maravilloso Hokusai, la trinidad artística ponderada en el Japón como el más alto exponente de su genio pictórico. Las obras de estos fascinadores intérpretes del alma popular, se presentan llenas de carácter, de valentía y de rara eficacia. Tanto ellos como sus continuadores crearon la verdadera técnica moderna, que tanto difiere del dibujo europeo, que cuida de la perspectiva, los contrastes de color a base de superficies planas, que trata de penetrar el espíritu de las cosas, que busca la emoción cromática con audaces recursos interpretativos”.

⁷⁴³ CIRICI PELLICER, Alexandre: *La estampa japonesa*, Barcelona, 1949.

Japón, como el *Arte del Japón* de Fernando García Gutiérrez⁷⁴⁴, que trata con profundidad el desarrollo de la escuela *Ukiyo-e*, tema que retoma en otras publicaciones⁷⁴⁵.

Además, en esa cronología, siguiendo la tradición de Tablada, Rubén Darío, Gómez Carrillo y otros precedentes⁷⁴⁶, comienzan a llegar desde Hispano América importantes estudios, tanto de autores hispanos como traducciones. En 1965 se tradujo la obra de Rose Hempel *El grabado japonés: paisajes, actores, cortesanas*⁷⁴⁷ (1965), ilustrado a color, en el que Hokusai ocupa un protagonismo especial, siendo presentado como “el más famoso de los pintores de estampas y al que los críticos proclaman como uno de los más grandes artistas de la Humanidad”⁷⁴⁸. En México se tradujo *Maestros de la estampa japonesa: su mundo y su obra*⁷⁴⁹ (1962) de Richard Lane. En Argentina se escribió en 1979 el ensayo de Osvaldo Svanascini sobre “La Manga de Hokusai”⁷⁵⁰.

Ya desde los años noventa –lo mismo que catálogos de exposiciones– han aparecido nuevos estudios sobre *Ukiyo-e*, traducciones, algunos de gran difusión, económicos y muy ilustrados, como el libro de la editorial Anaya sobre *Hokusai*⁷⁵¹ (1993) de Tanabé Tohru, única monografía en español. Naturalmente, en otras obras sobre *Ukiyo-e* se destaca la poderosa figura de Hokusai: *Grabados Japoneses*⁷⁵² (1994) de Gabriele Fahr-Becker, *El arte de los grabados japoneses*⁷⁵³ (1998) de Nigel Cawthorne. Nelly Delay incluye al final de su libro *Japón: La tradición de la belleza* un apéndice documental⁷⁵⁴ con algunos escritos de Hokusai.

⁷⁴⁴GUTIÉRREZ GARCÍA, Fernando: *Arte del Japón*, col. “Summa Artis. Historia general del Arte”, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, vol. XXI.

⁷⁴⁵ Remitimos al citado estudio historiográfico de la Dra. Elena Barlés.

⁷⁴⁶ Todos ellos militantes del Japonismo a través de la cultura parisina.

⁷⁴⁷ HEMPEL, Rose: *El grabado japonés: Paisajes, Actores, Cortesanas*, Daimón, Madrid, 1965. En la obra se reproducen en color, con un extenso comentario, las siguientes obras de Hokusai: *Kameido Tenjin Taikobashi* de la serie *Shōkoku Meikyō Kiran*, *Kobada Kobeiji* de la serie *Hyaku Monogatari*, *Tōto Aoigaoka no taki* de la serie *Shōkoku taki meguri*, *Hōshū kajikazama* de la serie *Fūgaku Sanjūrokei* e *Ilustración de poesía de Chūnagon Yakamochi* de la serie *Hyakunin Isshū Uba ga edoki*.

⁷⁴⁸ *Op. cit.*, p. 21.

⁷⁴⁹ LANE, Richard: *Maestros de la estampa japonesa : su mundo y su obra*, Herreros, México, 1962.

⁷⁵⁰ SVANASCINI, Osvaldo: *La pintura zen y otros ensayos sobre Arte japonés*, Editorial Kier, Buenos Aires, 1979. En esta obra se reproducen 47 páginas de los distintos tomos del *Manga*.

⁷⁵¹ TOHRU Tanabe: *Hokusai*, Madrid, 1993.

⁷⁵² FAHR-BECKER, Gabriele: *Grabados Japoneses*, Koln, 1994.

⁷⁵³ CAWTHORNE, Nigel: *El arte de los grabados japoneses*, Barcelona, 1998.

⁷⁵⁴ DELAY, Nelly: “Testimonios y documentos: Hokusai”, en *Japón. La tradición de la belleza*, Ediciones B, Barcelona, 2000, pp. 148-151.

INFLUENCIA ARTÍSTICA, COLECCIONES Y EXPOSICIONES DE HOKUSAI EN ESPAÑA

JAPONISMO EN ESPAÑA

Siguiendo los ecos de los elogios a Hokusai desde París, podemos afirmar que también en España este genial pintor ha encabezado el interés por el arte japonés. Lamentablemente, nuestro país no ha generado un coleccionismo muy importante, lo cual repercute en menos publicaciones y un impacto directo menor. No obstante hemos de pensar en que París, capital del *Japonismo*, ya había sustituido a Roma como principal centro artístico a finales del siglo XIX y que publicaciones como *Le Japon Artistique* llegaban a España con facilidad⁷⁵⁵. Además, como hemos visto, los grabados japoneses –y en especial los de Hokusai– aparecían ocasionalmente en revistas gráficas. Incluso recientemente, sus obras han sido utilizadas en innumerables ocasiones como imagen del Japón tradicional⁷⁵⁶ e incluso, en la actualidad, en el fenómeno del Neojaponismo que vivimos en las dos últimas décadas, observamos que los diseños de Hokusai siguen siendo motivo de inspiración en la moda y en el diseño gráfico.

En el terreno artístico, directa o indirectamente, han sido varios los artistas españoles que mostraron un gran interés por este genial artista. Desde luego, el influjo más claro se manifiesta en los artistas más internacionales. El caso más temprano se remonta a Mariano Fortuny Marsal (1838-1874), en cuya primer versión del *El Coleccionista de Estampas* (1863) ya aparecía una armadura japonesa propiedad del artista, un jarrón de porcelana china y un abanico japonés. Fortuny se integró en el ambiente artístico de París, donde trabajó durante un tiempo, y fue entusiasta coleccionista de objetos japoneses; probablemente de estampas y libros ilustrados. Aunque su colección no ha llegado hasta a nosotros, su aprecio por el arte japonés se refleja en algunas de sus obras, llegando a dibujar escenas del *Manga* (concretamente del volumen XIV) de Hokusai, como ha señalado en sus investigaciones Rosa Vives⁷⁵⁷.

⁷⁵⁵ Por ejemplo, la Biblioteca del Casino de Zaragoza, hoy dependiente de la Biblioteca del Palacio de Sástago de la Diputación Provincial de Zaragoza, conserva la colección completa.

⁷⁵⁶ Como ejemplo de lo dicho, los grabados de Hokusai –especialmente *La Ola*– se han empleado como portada de libros de cualquier temática sobre Japón. En ocasiones se trata de libros fundamentales para el conocimiento de la cultura japonesa: HEARN, Lafcadio: *Kokoro. Ecos y nociones de la vida interior japonesa*, Miraguano, Madrid, 1986 o KAWABATA, Yasunari y MISHIMA, Yukio: *Correspondencia (1945-1970)*, Emecé, barcelona, 2004.

⁷⁵⁷ Véase, VIVES, Rosa: “Hokusai como modelo. Precisiones sobre los dibujos de Fortuny”, *Archivo Español del Arte*, Madrid, 1993, nº 261, pp. 23-33 y VIVES, Rosa y CUENCA, M^a Luisa: *Mariano Fortuny Marsal. Mariano Fortuny Madrazo*, Electa, Madrid, 1994, pp. 101.

También Santiago Rusiñol⁷⁵⁸ (1861-1931) –cuya obra tiene cierta confluencia con el arte japonés– coleccionó grabados *Ukiyo-e* que hoy se encuentran en *Museo Cau Ferrat de Sitges* (Barcelona). Uno de ellos es *Un pescador en Kajikazawa en la provincia de Kai*, de la serie *Treinta y seis vistas del monte Fuji* de Hokusai.

Son numerosos los pintores que reflejan la moda por lo japonés, localizándose los ejemplos más interesantes en el arte catalán (José, Francisco y Luis Masriera, Apel·les Mestres, Alexandre de Riquer, Ramón Casas, Isidro Nonell, Hermanegild Angalda y Camarasa, Ramón Casas, Josep Passos. En general, podemos decir que el *Japonismo* se diluyó en la pintura moderna de tal modo que resulta difícil justificar la influencia japonesa directa sino hay fuentes documentales, pues los principios de la estampa japonesa fueron desde finales del XIX, sobre todo desde el Impresionismo, plenamente integrados en el paisaje, la pintura de género, ilustración gráfica y el cartelismo. Características formales generales como son: la simplicidad, la asimetría, las composiciones en diagonal para obtener una dinámica sensación de profundidad, el desinterés por la perspectiva arquitectónica, el predominio del dibujo de contornos definidos, la ausencia de claroscuro, la aplicación de intensos colores planos sin degradar, la presencia de fondos neutros que resaltan las figuras, y la voluntad esteticista en los diseños textiles.

La atracción por Hokusai no se ha limitado a lo que podemos delimitar como *Japonismo* histórico. Joan Josep Tharrats (1918) tiene una estrecha relación con Japón, país que ha visitado varias veces y cuyo arte le interesa especialmente. Ha plasmado en arte un homenaje a *La gran ola junto a la costa de Kanagawa* de Hokusai de la serie de *Treinta y seis vistas del monte Fuji*, como ha estudiado Pilar Cabañas⁷⁵⁹. Nos referimos a sus series de pinturas, de los años setenta, *Homenatge a Hokusai* y *Paisatge japonès*. Otro testimonio de homenaje al pintor japonés por parte de una de nuestros más internacionales escultores contemporáneos, Eduardo Chillida, fue la *Casa Hokusai* realizada por el artista vasco en 1981.

V. HOKUSAI Y EL COLECCIONISMO ESPAÑOL

El coleccionismo de arte extremo oriental en España ha sido objeto de estudio reciente en el monográfico de la revista *Artigrama* que

⁷⁵⁸ Para una introducción a la relación de Rusiñol y el arte japonés véase CUESTA, Cristina de la: “Santiago Rusiñol y el arte japonés”, en ALMAZÁN, David (coord.): *Japón: arte, cultura y agua*, Actas de la AEEJ, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004, pp. 103-112.

⁷⁵⁹ CABAÑAS, Pilar: “Katsushika Hokusai y Joan Josep Tharrats: una relación a través del mar”, en ALMAZÁN, David (coord.): *Japón: arte, cultura y agua*, Actas de la AEEJ, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004, pp. 133-143.

los autores de este trabajo hemos coordinado desde el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza⁷⁶⁰. Los trabajos más completos sobre coleccionismo de Ukiyo-e en España han sido realizados por Sergio Navarro Polo⁷⁶¹ con un estudio específico en el caso de Cataluña⁷⁶². De estas investigaciones se desprende la gran importancia que tuvo en el arranque de este tipo de coleccionismo en nuestro país la celebración, en el año 1888, de la Exposición Universal de Barcelona⁷⁶³.

Por otra parte, en Madrid, se localizan algunas de las más importantes colecciones de grabados japoneses. Más de trescientos *ukiyo-e* y varios *e-hon*, se conserva en el *Museo Nacional de Artes Decorativas* desde 1912. En 1999 el Museo Nacional de Artes Decorativas presentó sus fondos de obra gráfica japonesa con *Hanga: Imágenes del mundo flotante*⁷⁶⁴, comisariada por Pilar Cabañas y Eva Fernández del Campo, que sirvió para la restauración y el estudio de estos importantes fondos de Museo⁷⁶⁵, que varias obras de Hokusai. *Tótomi sanchû*, *Suruga Ejiri* y *Sabka haku-u* de su serie *Treinta y seis vistas del monte Fuji* (1831-1833); *Shônen kô* de la serie *Shika shashin kagami* (1833-1835); *Dainagon Tsunenobu* y *Gonchûnagon Sadaie* de la serie *Hyakunin issbu uba ga etoki* (1835), el libro ilustrado *Hokusai koppô fujin-shô* (en una edición de 1897), los volúmenes I y II de las *Cien vistas del monte Fuji* (en una edición c. 1850), los volúmenes VIII y IX del *Manga* (reedición de 1878). Excepcional es la colección japonesa de la

⁷⁶⁰ BARLÉS, Elena y ALMAZÁN, V. David: *Monográfico: Las colecciones de arte extremo oriental en España*, *Artigrama* nº 18, Zaragoza, 2004, pp. 13-268.

⁷⁶¹ En relación con las colecciones de Ukiyo-e en Cataluña véase la tesis de licenciatura y la tesis doctoral de Sergio NAVARRO POLO: *Catalogación histórico-crítica de los grabados japoneses del Museo de Arte de Cataluña*. Tesis de licenciatura, U. de Zaragoza, 1983. *Obra gráfica japonesa de los periodos de Edo y Meiji en los museos y colecciones públicas de Barcelona*. Tesis doctoral, U. de Zaragoza, 1987.

⁷⁶² NAVARRO, Sergio: “Colecciones y coleccionistas del ukiyo-e en España” (en japonés), *Annual Report*, The Kajima Foundation for the Arts, Tokyo, 1995, pp. 201-209. También es del máximo interés el informe de Rosa Espeleta, *Grabado japonés ukiyo-e en las colecciones públicas españolas: estado de la cuestión, problemática de su exposición, difusión, conservación y restauración. Informe de final de la Beca de Century Culture Fund B.V. (Ámsterdam)*, 2005, a la que expresamos nuestro agradecimiento por habernos dejado consultar su trabajo inédito.

⁷⁶³ ALMAZÁN, V. D.: *op. cit.* (véase parte dedicada a las exposiciones universales) y NAVARRO, S.: “Arte japonés en la Exposición Universal de Barcelona de 1888 y el Japonismo en Cataluña”, *Actas del IV Congreso de Hispanistas de Asia*, Seúl, 1996, pp. 805-809. SHIRAISHI, Minoru: “Exposición Universal de Barcelona, 1888, Sección Japón”, en *Japón. Hacia el siglo XXI: un enfoque pluridisciplinario y multicultural en el avance del conocimiento. Actas del V Congreso de la Asociación de Estudios Japoneses en España*, Madrid, 1999, pp. 93-102.

⁷⁶⁴ *Hanga: Imágenes del mundo flotante*, Catálogo celebrada en el Museo Nacional de Artes Decorativas en Madrid, de marzo a mayo de 1999. Madrid, 1999.

⁷⁶⁵ *Hanga: Imágenes del mundo flotante*, Catálogo celebrada en el Museo Nacional de Artes Decorativas en Madrid, de marzo a mayo de 1999. Madrid, 1999.

*Biblioteca de de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense de Madrid*⁷⁶⁶, cuyos fondos fueron presentados en la exposición *Flores de Edo, Samurai, artistas y geishas. Grabados y libros japoneses de la Biblioteca de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense*⁷⁶⁷ de 2005. De Hokusai no hay estampas, sino cuatro volúmenes, el II, V, XIII y XIV, del *Manga*, en una edición de 1876. Por otra parte, los fondos de la Biblioteca Nacional fueron presentados por Sergio Navarro Polo en 1993 en la exposición. *Ukiyo-e: Grabados japoneses de la Biblioteca Nacional*⁷⁶⁸.

Desde 1980, el *Museo Oriental del Real Colegio de los Padres Agustinos* de Valladolid, recoge una gran cantidad de materiales asiáticos, fruto de su extensa labor misionera. En lo relativo al *Ukiyo-e*⁷⁶⁹, el museo cuenta 268 grabados de los periodos Edo y Meiji pertenecientes a numerosos artistas.

También hay algunas obras de Hokusai en colecciones privadas que recientemente han pasado a formar parte de museos públicos. Es el caso de la uruguayo José Palacio (1875-1952), afincado en Bilbao, quien, entre 1925 y 1932, adquirió varias obras de arte japonés⁷⁷⁰, entre ellas un *surimono* de Hokusai. En 1998 se presentó en Bilbao, a la sombra de la gran exposición de China del Guggenheim, la Colección Palacios con la exposición *Arte Japonés en el Museo de Bellas Artes de Bilbao*⁷⁷¹.

En Sevilla, el jesuita Fernando García Gutiérrez, uno de los grandes especialistas de arte japonés en España que vivió unos catorce años en Japón, donde fue profesor de la Universidad de Sophia en Tokio, ha reunido una colección de arte chino y japonés cedida en 2002 al *Museo de la Real Academia de Bellas Artes de Sevilla*, si bien la presencia de Hokusai se limita a una página del *Manga*⁷⁷².

Por su parte, en Zaragoza, Federico Torralba Soriano, catedrático emérito de la Universidad de la capital aragonesa, forjó a

⁷⁶⁶ LUMBREERAS, Susana: *Catálogo de libros y estampas japonesas de la Biblioteca de la Facultad de Bellas Artes de Madrid*, Madrid, 1996. NAVARRO, Sergio: *Flores de Edo, samuráis, artistas y geishas. Grabados y libros japoneses de la Biblioteca de la Facultad de Bellas*, Madrid, 2004.

⁷⁶⁷ NAVARRO, S.: *Flores de Edo, samuráis, artistas y geishas. Grabados y libros japoneses de la Biblioteca de la Facultad de Bellas*, Madrid, 2004

⁷⁶⁸ NAVARRO, S.: *op. cit.*

⁷⁶⁹ SIERRA DE LA CALLE, B.: *Japón: arte Edo y Meiji*, Museo Oriental, Caja España, Catálogo VI, Valladolid, 2002.

⁷⁷⁰ Esta pequeña colección, legada al Museo de Bellas Artes de Bilbao en 1953 ha sido estudiada por Don Federico Torralba en 1985 y, posteriormente por Arantxa Pereda. (PEREDA, A.: *La colección Palacio. Arte japonés en el Museo de Bellas Artes de Bilbao*, Bilbao, 1998). Los artistas del ukiyo-e representados en la colección son Haronobu, Utamaro, Toyokuni, Hokuei, Eizan, Hokkei, Kunisada, Hokusai y Hiroshige.

⁷⁷¹ PEREDA, Arantxa: *La Colección Palacios. Arte japonés en el Museo de bellas Artes de Bilbao*, Bilbao, 1998, pp. 34.

⁷⁷² GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando: *Colección de Arte Oriental China-Japón*, Real Academia de Bellas Artes Santa Isabel de Hungría, Sevilla, 2002, pp. 60-61.

largo de toda su vida una excepcional colección de arte oriental, en especial de arte japonés, del que es gran conocedor, en la que se integran 137 estampas y más de cien libros ilustrados, de los más significativos artistas de la escuela *Ukiyo-e*⁷⁷³. Gracias al pacto sucesorio que Torralba firmó con el Gobierno de Aragón, su colección se encuentra desde 2002 en el *Museo de Zaragoza*⁷⁷⁴ y con ella los XV volúmenes, esto es, la serie completa del famoso *Hokusai Manga*. Otras obras del autor en colección son los libros ilustrados *Kyōka Totō meisbo zue* y *Ehon Totō asobi*, que Katsushika Hokusai dedicó a Edo, el renombrado *Fugaku hyakkei* con el monte Fuji como protagonista y *Wakan ehon sakigake*, *Tōshisen ehon*, *Ippitsu gafu* y *Hokusai gafu*. Asimismo hemos de destacar una exquisita muestra de la serie *Fugaku sanjūrokkei*, una de las mejores series de Hokusai, *Hyakumin issbun uba ga etoki*. *Dainagon Tsunenobu* y el *surimono Uma zukushi*.

VI. HOKUSAI EN LAS EXPOSICIONES

Si bien no se ha realizado jamás en España una exposición monográfica sobre Katsushika Hokusai, lo cierto es que en aquellas que a lo largo del siglo XX se han realizado sobre el Ukiyo-e con fondos de colecciones extranjeras, siempre ha habido una sólida presencia de este artista. Así sucedió en la primera gran exposición sobre el tema, organizada en 1936 en el *Museo Nacional de Arte Moderno* se celebró la *Exposición de Estampas japonesas antiguas y modernas*⁷⁷⁵, con la colaboración de la Sociedad de Pintores y grabadores japoneses (*Nippon Hanga Kyōkai*).

⁷⁷³ En relación con los grabados *ukiyo-e*, libros y estampas, los doctores Elena Barlés y Sergio Navarro han valorado la gran calidad de la colección, en BARLÉS, Elena y NAVARRO, Sergio: “El valor cultura del legado Federico Torralba. Museo de Zaragoza: La colección de arte oriental Federico Torralba”, *Artigrama* n.º 18, Zaragoza, 2004.

⁷⁷⁴ *Arte Oriental. Colección Federico Torralba*, Museo de Zaragoza, Zaragoza, 2002.

⁷⁷⁵ *Exposición de estampas japonesas antiguas y modernas*, Museo Nacional de Arte Moderno, Madrid, 1936, 23 páginas sin ilustraciones. En el catálogo se indica el comité de honor, con la presencia de Augusto Barcia, Ministro de Estado, Marcelino Domingo, Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, Shunzo Yoshisaka, como representante japonés en el Consejo de Administración de Ginebra, Teiichiro Takaoka, encargado de Negocios, Ricardo de Orueta, Director General de Bellas Artes, e Ignacio Zuloaga, Presidente del Patronato del Museo Nacional de Arte Moderno. Como comité organizador figuran José Ruíz de Arana, Sección Central del Ministerio de Estado, Minoru Takata, Secretario de la Legación del Japón y Timoteo Pérez Rubio, Subdirector del Museo. El texto de introducción está firmado por la Sociedad de Pintores y grabadores Japoneses y en el catálogo se presentan trescientas siete obras, entre cuyos autores sobresalen Moronobu, Harunobu, Utamaro, Eisen, Hokusai, Hiroshige, Toyokuni y Kunisada. Se presentaron también algunos *Yokohama-e* y estampas contemporáneas de Tsuguharu Fujita, Shizuo Fujimori, Kiyoshi Hasegawa, Shikō Munakata, Kōshirō Ontchi (sic), Hasui Watanabe y Sōtarō Yasui, entre otros.

Posteriormente, en el año 1959, tuvo lugar en Barcelona la muestra *Grabados Japoneses*, organizada en el Palacio de la Virreina por el Ayuntamiento de Barcelona⁷⁷⁶, cuyo pequeño catálogo fue escrito por el crítico de arte japonés Hijikata Teiichi (1904-1980).

En 1966, se celebró la exposición *El Grabado Japonés*⁷⁷⁷ en la Escuela Superior de Bellas Artes de Madrid, en la que se expusieron cinco obras de Hokusai, entre ellas *La gran ola*. En los años setenta hubo una importante exposición itinerante, de 1971 a 1975, con cien obras escogidas, titulada *Grabados japoneses en Madera*, organizada por la UNESCO y la Dirección General de Bellas Artes, que fue presentada en su catálogo por Brasil Gray, conservador del Departamento de Antigüedades Orientales del Museo Británico de Londres e introducida por Seiichiro Takahashi, Presidente de la Comisión para la protección de Bienes Culturales (Chidoya-ku, Tokio)⁷⁷⁸. La única reproducción en color del catálogo⁷⁷⁹ fue nuevamente la famosa imagen *El Fuji visto por detrás de la cresta de las olas en la costa de Kanagawa* de la serie *Treinta y seis vistas del monte Fuji*.

Un hito en la historia de las exposiciones de grabado japonés tuvo lugar en 1982. En esa fecha Federico Torralba organizó la exposición *Cien años de gráfica japonesa: ukiyo-e (1800-1900)*⁷⁸⁰, donde presentó, entre otras de los más renombrados artistas del mundo flotante, las siguientes obras de Hokusai el volumen XII del *Manga* (edición de 1830-1843), el volumen II de *Ehon Toto-asobi* (1802) y los libros *Kyōka Toto Meisho Zue* y *Momo Saizuri* (1805). Asimismo, presentó una reedición no original de una estampa de las *Treinta y seis vistas del monte Fuji*.

Desde la década de los noventa se ha incrementado el interés por el arte nipón. En 1994 llegó a la Fundación Juan March la colección de arte

⁷⁷⁶ Hijikata Teiichi: *Grabados japoneses*, Exposición organizada por el Excmo. Ayuntamiento de Barcelona, en el Palacio de la Virreina, julio 1959.

⁷⁷⁷ *El grabado japonés*, Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid, 1966, con prólogo del diplomático japonés Morisaburo Seki. Las obras expuestas de Hokusai fueron: *Paisaje de Ushigafuchi, Kudan, Sol y Viento* de la serie *Treinta y seis vistas del monte Fuji*; *El Fuji visto por detrás de la cresta de las olas, en la costa de Kanagawa* de la serie *Treinta y seis vistas del monte Fuji*; *Koshū Hiburi* de la serie *Chie no Umi y Lirios blancos*

⁷⁷⁸ GRAY, Brasil: *Grabados japoneses en Madera*, Comisaría General de Exposiciones, Dirección General de Bellas Artes, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1971. Exposición itinerante por las escuelas de Artes Aplicadas y Oficios Artísticos de España. Curso 1971-72. Itinerancia por Canarias y Andalucía Oriental. Reeditado en 1974, para otra itinerancia en 1975. La exposición contó con obras de Moronobu, Kiyonobu, Masanobu, Harunobu, Koryusai, Buncho, Shunsho, Kiyonaga, Sharaku, Utamaro, Hokusai, Hiroshige y Toyokuni, entre otros.

⁷⁷⁹ Las otras obras de Hokusai que figuran en el catálogo fueron las mismas que figuraron en la exposición en la Academia de Bellas Artes de San Fernando en 1966.

⁷⁸⁰ TORRALBA, Federico: *Cien años de gráfica japonesa: ukiyo-e (1800-1900)*: [exposición, del 7 al 22 de diciembre de 1982], Institución Fernando "El Católico", Zaragoza, 1982.

japonés del Museo Fuji de Tokyo, en una gran exposición titulada *Tesoros del Arte Japonés: Período Edo (1615-1868)*⁷⁸¹, una de cuyas secciones más importantes se dedicó al *Ukiyo-e*. Este mismo año, en la Universidad de Valladolid, se realizó desde la Embajada de Japón y el Colegio Mayor de Santa Cruz como homenaje a los excolegiales diplomáticos japoneses, la exposición *Grabado Japonés. Siglos XVIII a XX*⁷⁸², con obras mayoritariamente artistas del siglo XX y, a modo de presentación histórica, algunos *Ukiyo-e*, entre los que hubo dos reediciones de *El monte Fuji en un día soleado de brisa* y *Olas en la costa de Kanagawa*, de la serie *Treinta y seis vistas del monte Fuji*. Finalmente, La exposición, en 2002, en el Centro Cultural Conde Duque de Madrid *Budismo, monjes, comerciantes samurais: 1000 años de estampa japonesa*⁷⁸³, con fondos del Museo Internacional de Arte Gráfico de la ciudad de Machida, comisariada por Keiichi Uchida y Juan Carrete. En esta muestra se presentaron cuatro grabados de la serie de Hokusai *Hyakunin issbu uba ga etoki (1835): Fujivara no Toshiyuki, Ariwara no Narihira, Onakatomi no Yoshinobu y Yoshivara no Michinobu*.

⁷⁸¹ SEIJI Nagata: “Grabados Ukiyo-e”, *Tesoros del Arte Japonés: Período Edo (1615-1868)*, Fundación Juan March, Madrid, 1994, pp. 61-80. Se exhibieron treinta obras de Shunchô, Hokusai, Kuniyasu, Kuniyoshi, Hiroshige, Yoshikuni, Shunshi, Hokuai, Ashiyuki y Shigeharu

⁷⁸² *Grabado japonés contemporáneo. Siglos XVIII a XX*, Valladolid, 1997, pp. 35 y 36. Una exposición similar se celebró en la Diputación Provincial de Badajoz en 1998.

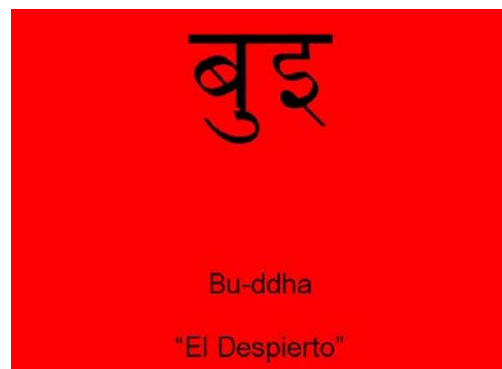
⁷⁸³ *Budismo, monjes, comerciantes samurais: 1000 años de estampa japonesa*, Centro Cultural Conde Duque, Madrid, del 22 de enero al 31 de marzo de 2002 - Centre Cultural Bancaixa, Valencia, del 15 de abril al 2 de junio de 2002, Madrid, 2002. La exposición, con ciento cincuenta obras, recorre la gráfica japonesa desde sus orígenes budistas hasta comienzos del siglo XX, con especial atención a la escuela *ukiyo-e*, con excelentes obras de Hokusai, Hiroshige, Toyokuni III, Kunichika, Yoshitoshi y Kuniyoshi.

CAPÍTULO 33. DESDE SRI LANKA HASTA JAPON: IDEAS ACERCA DE LA EVOLUCION DEL STUPA

José María Cabeza Láinez

Universidad de Sevilla y Universidad de Hokkaido, Japón

A continuación queremos tratar sobre cómo se involucran las nociones locales de lugar con las creaciones artísticas de la religión más universal de Asia: el budismo, desde el nivel cósmico y territorial hasta la pequeña escala.



Resulta evidente que una de las construcciones más significativas de Asia es el “Stupa”, originalmente un túmulo ceremonial en el que se reverenciaba alguna reliquia de seres distinguidos espiritualmente. Este elemento evolucionó hasta convertirse en auténticas colinas o altísimas pagodas en diversos puntos del Sur de Asia, China o Japón. Partiendo del registro reciente de los principales monumentos en las antiguas capitales de Anuradhapura, Mihintale o Polonnaruwa (Sri Lanka), donde estos túmulos curiosamente reciben el nombre de “dagoba” o “cetiya”.

Vamos a analizar brevemente cómo se produjo ese devenir y de que manera esta tipología se fue adaptando por lugares remotos de China hasta tomar cuerpo en los actuales “Tahoto” de Japón que en absoluto están desprovistos de valor paisajístico y urbano.

1. INTRODUCCIÓN



Fig. 1 Gran Stupa Ruwanweli, Anuradhapura (Sri Lanka). 161-137 A.C.

STUPA: सतुप (masculino) del sánscrito túmulo o montículo.

El stupa, es una curiosa construcción o más bien sistema de construcción que tuvo su origen en Asia aunque hoy en realidad se encuentra aisladamente por casi todo el mundo.

Normalmente se asocia con el pensamiento budista, sin embargo aunque el origen de este elemento sea oscuro, es bastante probable que apareciese con anterioridad al buddhismo.

Joseph Rykwert al describir los modos de formación de las ciudades indo-arias (*La idea de ciudad*. Salamanca. 2004) cita: “los edificios públicos y los templos se alineaban a lo largo de las calles principales Rajaphata y Mahakala y un árbol *pipal* पितल (*ficus religiosa*) era plantado en su intersección (algunos autores hablan de un tilo pero se trata sin duda de un error).

El árbol se creía que era la madre del sol, la luna y las estrellas -un símbolo de los poderes místicos que gobiernan el universo. Pero no era un núcleo para las actividades diarias de los ciudadanos.” Paulatinamente, ese árbol central y místico fue siendo sustituido por proto-stupas⁷⁸⁴, que de algún modo simbolizaban –y aún hoy en Birmania, Camboya y Tailandia lo hacen- el centro urbano.

⁷⁸⁴ Pg.168. García Gutiérrez, Fernando. *La pagoda budista en los templos japoneses*. Laboratorio de Arte. N° 11. Sevilla. 1998.

Las diversas tradiciones describen igualmente como la iluminación de Buddha बुद्ध tuvo lugar precisamente bajo el árbol *pīpal*, (al que se suele llamar Bodhi y en japonés Bodaiju) por lo que parece razonable que igual que se consideraba sagrado este árbol, se hiciera lo propio con su símbolo el stupa, puesto que además el Buddha es sólo uno más de los dioses del extenso panteón hinduista a los que se dedican hoy día toda clase de estelas y stupas (Diana L. Eck. *Banaras city of Light*. Princeton University Press. 1982).

El stupa sería pues una especie de árbol, baldaquín o parasol petrificado. Si resultaba una ofrenda o aditamento apropiado para los reyes y gobernantes también debería serlo para los difuntos.

2. DESCRIPCIONES FAMOSAS

Por lo dicho anteriormente, las referencias al stupa son abundantes y coloridas en toda la literatura budhista, he aquí un caso paradigmático que describe a la perfección cómo debe ser un excelente stupa:

Sutra del Loto. Chap. XI. Beholding the stûpa of treasures. (Contemplando el stûpa de los tesoros).

“Thereupon a stûpa of the seven treasures sprang up from underground and hung in the sky before the Buddha. The stûpa was five hundred yojanas high and two hundred and fifty yojanas wide and deep. It was adorned with various treasures. It was furnished with five thousand railings and ten million chambers. It was adorned with innumerable banners and streamers, from which jewelled necklaces and billions of jewelled bells were hanging down. The fragrance of tamâlapatra and candana was sent forth from the four sides of the stûpa to all the corners of the world. Many canopies, adorned with streamers and made of the seven treasures –gold, silver, lapis lazuli, shell, agate, pearl and ruby –were hanging in the sky [one upon another from the top of the stûpa] up to the [heaven of the] palaces of the four heavenly-kings.”

“The thirty-three gods offered a rain of heavenly mandala-flowers to the stûpa of treasures- Thousands of billions of living beings, including the other gods, dragons, yaksas, gandharvas, asuras, garudas, kimnaras, mahoragas, men and non-human beings, also offered flowers, incense, necklaces, streamers, canopies and music to the stûpa of treasures, venerated the stûpa, honoured it, and praised it.”

(Pg. 181 *The Lotus Sutra*. Ver Bibliografía)

A su vez no sólo es el aspecto del stupa sino que sus diversas partes van adquiriendo un significado, en este caso es el maestro Deshimaru quien nos ilustra:



Fig. 2. Stupa de Lankarama, Anuradhapura (Sri Lanka). 89-77 A.C.

“Las semillas del karma pasado vuelven a encontrar su estado virtual en la conciencia Alaya; en un momento dado, en el que las condiciones requeridas aparezcan, estas semillas se manifestarán de nuevo, se materializarán en una estructura que se desarrollará y se realizará en un nuevo individuo.”

“Esta es la razón por la que el stupa (la tumba budista) está formada por los siguientes elementos: en la base se encuentra el elemento cúbico que corresponde a la tierra, al color amarillo, a las rodillas. Sobre él hay un elemento esférico que corresponde al agua, al color blanco, a los intestinos. El elemento triangular corresponde al fuego, al color rojo, al corazón. Sobre el triángulo hay una forma de medialuna, correspondiente al viento, al color negro, a los pulmones y a las manos (la acción)”.

“Por último esta el elemento final, una esfera prolongada en su polo superior con una protuberancia que corresponde al aire, al color azul y al pensamiento. La estupa simboliza los elementos en mutación, el aspecto fenoménico del cosmos. En el muro posterior está siempre escrito el término *SHIKI*, que designa la esencia de la conciencia Alaya, que después de la muerte se confunde con la conciencia Amala o *KU*⁷⁸⁵. Este es el aspecto externo e inmutable del cosmos”.

⁷⁸⁵Hace referencia a los términos que aparecen en el conocidísimo versículo del sutra del loto,

空即是色
色即是空

Kû Soku Ze Shiki

Shiki Soku Ze Kû

Vacío-es igual a-color/ Color-es igual a-vacío

(Del “Sutra de la gran sabiduría”)

Algunos soberanos míticos como Asoka cobraron fama al hacerse constructores de stupa. En el texto ritual *Thupavamsa*, se hace referencia a la dispersión por todo el mundo de las reliquias del Buddha, para ello se dice también que Asoka auspició la construcción de 84.000 túmulos.

Esta leyenda también fue evolucionando en tradiciones posteriores del Buddhismo, En el Lokkapaññatti del Siglo XI en Birmania se narra vívidamente la ceremonia de consagración de uno de estos edificios.

“Al séptimo día, el rey Asoka, deseoso de ofrecer puja al gran stûpa, hizo que envolvieran todo su cuerpo en tela de algodón hasta el cuello y sus miembros hasta las muñecas y se cubrió con el aceite perfumado de quinientas vasijas. Entonces, delante de la Mahastupa y haciendo anjali, su cabeza ungida con aceite y pensando en el Buddha hizo que le prendieran fuego a su cuerpo y las llamas se alzaron en el aire hasta una altura de siete personas. El Rey continuaba repitiendo una letanía en alabanza del Buddha: “Namo Bhagavato Arahato Sammasambuddhassa- Reverencia al Bendito, el arhat, que se halla completamente iluminado. Para el beneficio de muchos enseñó el Dharma que está bien enunciado, que se hace visible en el momento adecuado, abierto a todos y que conduce al Nirvana, que debe ser conocido por cada individuo y practicado por los sabios. Suya es la comunidad de discípulos que se conduce con propiedad, honestidad y buena conducta.” (Ver texto en inglés en las notas)

“De este modo obtuvo la triple joya, y mientras estaba meditando así, las llamas no le quemaron en lo más mínimo y su cuerpo permaneció tan frío como si hubiera sido recubierto con sándalo. Y así estuvo el segundo, tercero y hasta el séptimo día; el rey ofreció puja al gran stûpa con su cuerpo ardiendo por completo. Entonces se lavó y se adornó con joyas y rodeado por sus ministros adoró el stûpa, dándole vueltas tres veces. Escuchó la predicación del Dharma durante diez días y sus noches. Ofreció comida a la comunidad de monjes, la bendijo y se marchó con su séquito.”

Este relato de Asoka envuelto por las llamas también recuerda a las ceremonias preparatorias de la cremación y más específicamente de la cremación de un soberano *caikeravartin*

Los regentes budhistas de varios territorios incluyendo Japón buscaron emular este acto supremo e incluso es actualmente un modelo para ciertos rituales del sudeste asiático.

3. ETIMOLOGÍAS

Como podemos ver el stupa ha sufrido una lenta y prolija evolución por la cual desde un montículo central, de carácter sagrado y perambulatorio (en el sentido solar E-S-W-N, que es el de las agujas del reloj), pasamos a la construcción en altura que hoy se denomina *pagoda* y cuyos máximos exponentes se dan en China y sobre todo en Japón.

De esa evolución, da cuenta la investigación etimológica pues las palabras que se emplean en chino son *da*, *foda* o *baoda* (de donde podría venir pagoda) 塔 仙塔 宝塔 en japonés, esto mismo se diría *tô*, *butô* o *hôtô* (lo segundo literalmente significa “stupa de tesoros”) pero no se suele aplicar esta expresión a los templos, sino que lo que se emplea es *Bussharitô* (stupa de reliquias de Buddha) 仏舎利塔 *shari* es reliquia 舍利 o más bien *Tahôtô* (stupa de los innumerables tesoros) 多宝塔 todos ellos son construcciones esféricas o curvas, en algunas el parasol ha adoptado las dimensiones de un gran tejado y da pie a pensar que puedan evolucionar desde ahí las pagodas pero los Tahôtô (a diferencia de que lo que sugieren varios expertos) no son pagodas y tampoco son una especie de eslabón perdido sino que existe una gran variedad de ellos en diversas partes de Japón y aunque infrecuentemente, todavía se construyen. Lo que llamamos pagoda, en japonés simplemente se dice *gojunotô* 五重塔 (stupa de cinco pisos).



Fig. 3 Tahôtô del Daikakuji cerca de Kyôtô

La anterior palabra reliquia o *shari* en chino sería *sheli* 舍利, sobre ello tenemos también los siguientes términos: *that* en Laos y algunas partes de

Thailandia, *zaydi* en Birmania, *chedi* o *cedi* en Thailandia, *cetiya* en Pali y se supone que todos ellos pueden derivar de la famosa *chaitya* india, que en tibetano se dice *chorten*, (no obstante los caracteres sino-japoneses antiguos para significar *chaitya* 禮拜堂 – *reibaidô* - no encajan con los actuales de stupa sino que son una traducción de su función religiosa).

Otra curiosidad es que la mayoría de autores hacen evolucionar la palabra portuguesa *pagoda* del cingalés *dagoba* (reliquia), no hemos podido encontrar suficientes datos que sustenten esa teoría, por que en varios textos y sobre todo en “The Jesuits in Ceylon” del padre Pereira se dice que “pagoda” es un tipo de moneda y no tiene relación alguna con construcciones aunque sí con ofrendas. Nos parece entonces razonable la evolución del término desde el chino (*baoda* o *baode*) o hasta desde el japonés (*tabôtô*)

4. EJEMPLOS EN ASIA Y JAPÓN

El stupa como montículo según vemos aparece en una gran variedad de regiones y en algunos casos se mezcla con otro simbolismo budista que es el del famoso monte Meru, Sumeru o Kailhasa. En Anuradhapura (Sri Lanka) el Jethavarama es un stupa tan grande que alcanzó los 130 metros de altura (el edificio más alto del mundo en el SIV), hasta un ingeniero inglés declaró que en él había suficientes ladrillos como para construir un muro de tres metros de altura desde Londres a Edimburgo.



Fig. 4. El stupa de Jethavarama construido a principios del SIV (206-303 D.C.), el mas grande del mundo con una altura de 130 m. y cerca de 93 millones trescientos mil ladrillos.

También encontramos el extraordinario complejo de Borobudur vecino a la ciudad de Yogyakarta (Isla de Java) o las cinco reputadas shikharas del templo de Angkor Wat en Siem Reap, que se supone que debieron ser modeladas siguiendo el estilo javanés. En el interior de los stupas menores del último cuerpo de Borobudhur hay estatuas de piedra de Buddha Vairocana (no sólo reliquias).



Fig. 5. Borobudur



Fig. 6. Angkor Wat

Como hemos mencionado, en Japón abundan los casos intermedios entre stupa y pagoda, Tahôtô, de los cuales son ejemplos muy destacados los existentes en los templos de Kuramadera y Daikakukji cerca de Kyoto.

El célebre pintor japonés Okakura Kakuzo (Tenshin), a principios del siglo XX postula sobre la evolución del stupa:

“With regard to building, as observed before, Chinese palaces were changed at once into Buddhist temples in an impulse of renunciation, only such alterations being made as would meet the new needs. The stupa through its evolution of the tee, had so early as the time of Kanishka, attained several stories, and when translated into Chinese forms, under the condition of wooden architecture, became the wooden pagoda as known to this day in Japan. Of these two kinds exist, one the rectangular and the other the circular type, the latter still retaining the form of the original dome.”

“The first pagoda built in wood by Ryoken, in 217 A. D., must have been modeled upon the many-storeyed towers that existed under the Han dynasty with the modification of the disked spires, originally a canopy or umbrella, the emblem of sovereignty, whose number denoted the grade of spiritual rank, three indicating a saint, and nine the supreme Buddha.”

Wooden pagodas, built in the beginning of the sixth century, of which fortunately some descriptions remain, seem more and more to have

followed the Indian method of ornamentation, for regarding them we read of the great vase at the top, in striking reminder of the description by Gensho (Hiouen-Tsang) of the ornaments of the Buddha Gaya Stupa, built in the same century by Amara Singha, one of the so-called “Nine gems of Learning” of the court of Vikramaditya.” (Pgs. 90 y 91.”The Ideals of the East”)

Hecha esta salvedad, una de las primeras pagodas importantes es la de Shitennôji 四天王子, la mandó contruir Shotoku Taishi (célebre regente impulsor del buddhismo), cerca de la actual Osaka. Posteriormente, en el templo Hôryûji 法隆寺 a 10 km. de Nara, se alcanza una enorme expresividad en este modelo de construcción. No sólo exteriormente, sino en el interior, esta pagoda aparece decorada con bellísimas esculturas de arcilla en miniatura que representan el *paranirvana* de Buddha y que hoy prácticamente son sólo visibles con luz eléctrica o con ayuda de una linterna.

Además en el recinto del Hôryûji, se conserva una especie de relicario que es un modelo a escala de cómo se construían las salas centrales o *kondô* 金堂, se trata del famoso Tamamushinozushi, 玉虫厨子, en el que además de estos detalles constructivos destaca la técnica de lacado *urushi* 漆 y las preciosas escenas que describen *jatakas* o vidas anteriores del Buddha. (Lo que una vez más nos relaciona con las chaityas y sobre todo con las de Ajanta conocidas por sus pinturas estucadas que también destacase Okakura en una visita personal a la India. Hay que recalcar que las chaityas eran espacios excavados en la roca que contenían stupas pero no eran propiamente stupas).



Fig. 7. La pagoda del Hôryûji



Fig. 8. El relicario de Tamamushi

En las pagodas de Japón se vuelve a recrear el simbolismo del árbol sagrado, ello puede ser una coincidencia o recuerdo de la cuestión del stupa indio, pero más bien se debe a que el árbol, para el Shintô 神道 la religión autóctona de Japón es el elemento más sagrado que existe y de ello da buena prueba la columna central de las pagodas el *shinbashira* 心柱 a veces *shinnomibashira* 心御柱 el pilar sagrado del corazón, bajo el que se guardan las reliquias y que para sorpresa de arquitectos no está debidamente cimentado, es decir que no constituye un soporte real del edificio, más bien según opinamos es un contrapeso antisísmico. Las pagodas eran un elemento relativamente móvil, sufrieron varios traslados y la del Hôryûji pudo haber sido reedificada hasta siete veces según Edward Kidder. (“*The Lucky Seven*”)

La relación entre el budismo y el shintô en Japón está bien documentada, de hecho había una política religiosa para fusionarlos llamada *honjisuijaku* 本地垂迹, por ello los templos shintoístas también presentan esa misma columna del corazón.

En China también existen interesantes pagodas la mayoría reconstruidas como en Japón, destacan las de Hangzhou y Suzhou 杭州, 苏州

En tratados como el YingZaoFashi 营造法式, del siglo XII se describe con sorprendente detalle la forma de construir dichas pagodas, muchas pudieron servir de modelo para las japonesas pero existen notables diferencias, por ejemplo, bastantes de las pagodas chinas no son enteramente de madera sino que incorporan el ladrillo, la piedra y las tejas entre sus materiales de construcción.



Figura 9. Pagoda del templo principal de Suzhou

Longhurst admite que en todos los casos el objetivo a conseguir era honrar las reliquias de los difuntos, precisamente la intención original de la pagoda de varios pisos oriental. Pero en China, posteriormente, este propósito inicial parece haber sido abandonado y muchas de las más recientes pagodas construidas de fábrica se habrían erigido solamente con la idea de ejercer una influencia geomántica “de modo que supuestamente las altas torres tendrían un misterioso efecto sobre ese extraño e indefinible *Feng Shui* –el espíritu místico del poderoso dragón que reina sobre el viento y el agua y controla todos los destinos humanos.”

Varias de las más hermosas pagodas de nueve pisos en la vecindad de Cantón se prescribieron con este propósito en la creencia de que de esta forma

los espíritus al acecho serían conjurados y la paz y prosperidad generales de la provincia quedarían aseguradas.

Tanto es así que cuando en el siglo XVI el jesuita Matteo Ricci intenta construir una residencia con capilla cerca de la nueva pagoda de Zhaoqing (肇庆) 广东 se le prohíbe con el argumento de que esto alteraría los efectos benéficos de la pagoda y atraería la ruina sobre el pueblo.⁷⁸⁶



Fig. 10. Objeto ritual del Tōshōdaiji (Kyoto) representando el stupa sostenido por una tortuga

5. CONCLUSIONES

El stupa es tanto el edificio como el objeto de culto más repetido en el espacio y en el tiempo de Asia Oriental. Por ello ha adoptado una gran variedad de formas que responden a los diversos climas y creencias de las regiones por las cuales se iba distribuyendo. Como consecuencia ha recibido tratamiento desde muy variadas expresiones de la actividad artística en tanto en arquitectura como en escultura, pintura y orfebrería.

⁷⁸⁶ “More important still, according to the principles of geomancy, the new building would deflect auspicious currents of cosmic influence from the tower, this invalidating its primary purpose, the retention of good fortune”. Pg. 50-51. Vincent Cronin: *The Wise man from the West*.

Dada su cualidad espacial y su naturaleza de símbolo geográfico y cósmico, en muchos casos aparte de destacar en el paisaje, presenta una importante relación con la organización del territorio y de las ciudades que no podían pasar sin un stupa protector de las calamidades.

Aunque frecuentemente está relacionado con el budismo hemos demostrado que el stupa sirve también a otros fines espirituales. En la actualidad los especímenes más destacados por tamaño, antigüedad y estado de conservación se encuentran de modo revelador en sendos confines de Asia, como son Sri Lanka y Japón.



Fig 10. Estatuillas dentro de la pagoda del Horyuji que lamentan la extinción o *Nirvana* del Buddha

6. BIBLIOGRAFÍA Y NOTAS

TRADUCCIÓN DEL TEXTO DEL SUTRA DE LA GRAN SABIDURÍA:

Entonces un stûpa de los siete tesoros surgió de debajo de la tierra y quedó suspendido en el cielo ante el Buddha. El stûpa tenía quinientas yojanas⁷⁸⁷ de altura y doscientas cincuenta yojanas de ancho y profundidad. Estaba decorado con diferentes tesoros. Presentaba cinco mil enrejados y diez millones de cámaras. Estaba adornado con innumerables banderas y gallardetes, desde los cuales colgaban collares de pedrería y billones de campanas enjoyadas. La fragancia del tamâlapatra⁷⁸⁸ y el candana⁷⁸⁹ emanaban desde el stûpa hacia las cuatro esquinas de la tierra. Muchos baldaquinos decorados con gallardetes y hechos con los siete tesoros –oro, plata, lapislázuli, nácar, ágata, perla y rubí- se erigían hacia el cielo [uno encima del otro desde la cima del stûpa] hasta llegar a

⁷⁸⁷ Medida equivalente a un día de viaje del carro del rey

⁷⁸⁸ Tipo de árbol

⁷⁸⁹ El árbol del sándalo

los palacios [y el paraíso de] los cuatro Reyes Celestiales. Los treinta y tres dioses ofrecieron una lluvia de divinas flores de mandala al stûpa de los tesoros –Miles de billones de seres vivientes, incluyendo a los otros dioses, dragones, yaksas, gandharvas, asuras, garudas, kimnaras, maharagas, hombres y seres no humanos, también ofrecieron flores, incienso, collares, estandartes, parasoles y música al stûpa de los tesoros, lo veneraron y lo elogiaron.

TEXTO SOBRE ASOKA EN INGLÉS:

On the seventh day, King Asoka, desirous of paying puja to the great stupa, had his own body wrapped in cotton up to his neck and his limbs up to his wrists, and he had himself soaked with five hundred pots of scented oil. Then, standing facing the Mahastupa, making anjali, his head anointed with oil and mindful of the Buddha, he had his body set on fire; and the flames rose up in the air to a height of seven persons. The king kept repeating a stanza in praise of the Buddha: “Namo Bhagavato Arahato Sammasambuddhassa- Hail to the Blessed One, the arhat, he who is altogether enlightened. For the benefit of many he taught the Dharma which is well spoken, made visible, timely, opened to all, leading to Nirvana, to be known by each individual, and well practiced by the wise. His is the community of disciples which conducts itself uprightly, properly and correctly.”

In this way he recollected the Triple Gem, and while he was so meditating, the flames did not hurt him in the slightest and his body remained as cool as though it had been smeared with sandalwood paste. And thus it was on the second, third, and up to the seventh day; the king paid puja to the great stupa with his entire body ablaze. Then he washed and adorned with all his ornaments, and surrounded by his ministers, he did worship the stupa, circumambulating it three times. Then he listened to the preaching of the Dharma for seven days and nights, offered food to the community of monks, worshipped it and went off with his entourage.

TEXTO DE OKAKURA:

“Por lo que respecta a la edificación, como se había anotado antes, los palacios chinos se convirtieron enseguida en templos budistas en un impulso de renuncia, siendo realizadas estas alteraciones a medida que se iban acomodando las nuevas necesidades. El stupa a través de su evolución en el fuste, había alcanzado ya en la antigua época de Kanishka (soberano de Gandhara) la altura de varias plantas y cuando se tradujo a las condiciones chinas, basadas en la arquitectura de madera, llegó a convertirse en pagoda de madera tal y como es hoy día conocida en Japón. De éstas existen dos tipos, el rectangular y el circular, este último aún mantiene la forma de la cúpula primitiva.”

“La primera pagoda construida en madera por Ryoken en el año 217 D.C., debe de haber tenido como modelo las torres de varias plantas que existieron bajo la dinastía

Han con la modificación de las espiras circulares, inicialmente un baldaquín o parasol, el emblema de la soberanía, cuyo número denotaba el grado de espiritualidad, tres indicaba un santo, y nueve el Buddha supremo. Las pagodas de madera que se construyeron al principio del siglo sexto, de las cuales afortunadamente conservamos algunas descripciones, parecen haber seguido cada vez más el método de decoración de la India, por que sobre éste leemos acerca del gran jarrón en la cima, en claro recuerdo de la descripción de Gensho (Hiouen-Tsang) de los ornamentos del stupa de BuddhaGaya, construido en la misma centuria por Amara Singha, una de las llamadas “nueve joyas del aprendizaje” de la corte de Vikramaditya”. (Pgs. 90 y 91.”The Ideals of the East”)

Cabeza Lainez, J. M., Almodóvar Melendo, J. M. *Ernest Fenollosa and the Quest for Japan. Findings of a Life devoted to the Science of Art.* Bulletin of Portuguese-Japanese Studies. N°9. Lisbon. December 2004.

Cabeza Lainez J. M. Almodóvar, J. M. *La expansión ibérica. Germen de la Razón Barroca.* Revista de Historia y Teoría de la Arquitectura. N° 2-3. Sevilla. 2002.

Cabeza Lainez, J. M. *Las ruinas del sueño: el Arte Barroco en la Arquitectura China.* Discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes de Sevilla. 2005. No publicado.

Cabeza Lainez, J. M. *Oriente: la tragedia en la cultura japonesa.* Capítulo del libro *Ensayo sobre el Espíritu de la Tragedia.* Ediciones Trípode. Sevilla. 1997.

Cabeza Lainez, J. M. *Sobre las relaciones entre el Zen y el Arte Oriental* Capítulo del libro *Japones y Japoneses en el Bajo Guadalquivir.* Sevilla 2007.

Deshimaru Taishen. *El Sutra de la Gran Sabiduría.* Ediciones Destino Libro.

Eck, D. L. *Banaras city of Light.* Princeton University Press. 1982

Fahr-Becker. Gabrielle (Ed.) *Arte Asiático.* Taschen. Berlin. 1998.

Fernández, R. *El shivaísmo: una estética metafísica.* Madrid 2004

García López de la Osa, J. *Habitar el Tiempo: Espacio Imagen y Símbolo en la cultura budista japonesa.* Tesis Doctoral de Sevilla 2003. Dirigida por Cabeza Lainez, José M.

García Gutiérrez, F. *La pagoda budista en los templos japoneses.* Laboratorio de Arte. N° 11. Sevilla. 1998.

García Gutiérrez, F. *La arquitectura japonesa vista desde Occidente.* Ediciones Guadalquivir. Sevilla 2001.

Kapoor, B. N. *Prabhat Practical Hindi-English Dictionary.* New Delhi. 2004.

Kôji o yuku. *Horyûji.* Visiting the old Temple of Horyûji (en japonés). Shôgakukan. Tokyo. 2004

Longhurst, A. H. *Story of the Stupa.* Colombo. 1936.

Mason P. *History of Japanese Art.* Abrams. 1991.

Murano S. *The Lotus Sutra.* Pg. 181 NichirenShu Shimbun. Tokyo 1991.

-
- Okakura, K. *The Ideals of the East (with special reference to the art of Japan)*. ICG Muse. Tokyo. 2000
- Ricci, M. *Lettera dalla Cina*. Transeuropa. Milano. 1999.
- Rykwert, J. *La idea de ciudad*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2004.
- Seneviratna A. *King Asoka and Buddhism. Historical and Literary Studies*. Buddhist Publication Society. Kandy. Sri Lanka. 1994.
- Steinhardt, N. S. (Ed.) *Chinese Architecture*. Yale University Press. 2002.
- Weerasinghe, S. G. M. *A History of the Cultural Relations between Sri Lanka and China*. Colombo. 1995.

CAPÍTULO 34. RECUPERACIÓN DE ARTES TRADICIONALES BUDISTAS ENTRE LOS TAI LUE DE SIPSONG PANNA

Roger Casas

Expert Project Advisor, Sipsong Panna

Proyecto UNESCO “Cultural Survival and Revival in the Buddhist Sangha”

Tras un período de abierta represión de las culturas no Han por parte de las autoridades de la República Popular China (RPC), desde comienzos de los años 80 los cambios producidos en la política general del Partido Comunista Chino (PCC) han traído consigo una aparente recuperación y revalorización selectiva de las tradiciones de dichas culturas. Varios estudios producidos por académicos extranjeros han mostrado desde entonces cómo esta recuperación, dirigida principalmente hacia la promoción del turismo cultural, se encuentra fuertemente determinada por los fines políticos de construcción nacional del PCC: la promoción localizada de las culturas locales en la RPC, que afecta principalmente a los grupos minoritarios o *shaoshu minzu*⁷⁹⁰, corre paralela a la homogeneización cultural provocada por la inserción de dichos grupos en las estructuras administrativas y económicas del país⁷⁹¹.

La cultura de los Tai Lue de Sipsong Panna (Prefectura Autónoma Dai de Xishuangbanna, provincia de Yunnan), determinada por la tradición budista que los Lue han compartido con otros pueblos de la cuenca alta del río Mekong, ha pasado de ser considerada *in toto* como un obstáculo para el progreso socioeconómico exigido por las autoridades centrales, a convertirse en uno de los motores principales de la industria turística en la zona⁷⁹²; dicha industria gira alrededor de la comodificación y exhibición de ciertas tradiciones culturales de los Lue y de otros grupos de la zona, como los Hani (Akha), Lahu, Jinuo, etc. Sin embargo, y aparte de esta limitada promoción turística, la

⁷⁹⁰ El sistema oficial de clasificación étnica de la RPC está formado por 56 grupos, siendo uno de ellos el grupo Han, la etnia mayoritaria en el país, que constituye más del 90% de la población total.

⁷⁹¹ Sobre la política de minorías del PCC, antes y después de la fundación de la RPC, pueden consultarse las obras generales de Dreyer (1976) y Connor (1984). Acerca de la rehabilitación de las tradiciones de grupos no Han tras el comienzo de las reformas económicas en el país, véase, entre otros, Gladney (1994), Schein (2000), y Emily Chao, “Hegemony, Agency and Representing the Past: The Invention of Dongba Culture Among the Naxi of Southwestern China”, en Melissa J. Brown, ed., *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, Berkeley, 1996; Ben Hillman, “Paradise Under Construction: Minorities, Myths and Modernity in Northwestern Yunnan”, *Asian Ethnicity*, Vol. 4, No. 2, 2003; Susan McCarthy, “Gods of Wealth, Temples of Prosperity: Party-State Participation in the Minority Cultural Revival”, *China: An International Journal* 2, 1, 2004.

⁷⁹² Sobre el desarrollo de la industria turística en Sipsong Panna desde mediados de los años 80, véase Berlie (2001), Evans (2000), Davis (2005), Hasegawa (2003), Hsieh (1989), Quenemoen (2004), Wen y Tisdell (2001), Yang et al. (2001) y Zhang (2000).

cultura budista local es por lo general marginada por parte de las instituciones oficiales: en línea con la ortodoxia marxista, la política oficial de desarrollo socioeconómico en Sipsong Panna concibe el budismo como un elemento “atrasado” y opuesto al racionalismo económico, y por ello la religión y las tradiciones locales relacionadas con ella son sistemáticamente apartados de la educación pública o los medios de comunicación. Faltas de apoyo oficial, dichas tradiciones quedan expuestas a las influencias modernizadoras y secularizadoras de la ideología económica imperante.

En este contexto, durante los últimos años se ha puesto en marcha en Sipsong Panna una serie de iniciativas gubernamentales y no gubernamentales, con el fin de preservar y promover la cultura local. El proyecto UNESCO “Cultural Survival and Revival in the Buddhist Sangha” tiene por objetivo la recuperación de las diversas artes y artesanías desarrolladas en los templos budistas, a través de la revitalización del sistema de transmisión maestro-artesano entre los miembros de la comunidad monástica.

El presente artículo ofrece en primer lugar un resumen de la historia del budismo en Sipsong Panna, centrado en el período que va desde la fundación de la RPC hasta la actualidad, seguido de una breve exposición de los principios, objetivos y desarrollo hasta el momento del proyecto “Cultural Survival” en la zona. Por último, se ofrecerá una breve reflexión acerca de los problemas teóricos que plantean los proyectos de preservación del patrimonio cultural en las regiones de tradición budista.

1. EL BUDISMO ENTRE LOS TAI LUE DE SIPSONGPANNA

Los Tai Lue⁷⁹³ de Sipsong Panna⁷⁹⁴ son probablemente uno de los grupos étnicos de la RPC que ha recibido mayor atención académica durante los últimos años; ello es debido en gran medida a la inclusión de la región en los circuitos turísticos nacionales e internacionales, y al papel central que la cultura Lue juega, como ya se ha mencionado, en la industria turística local. Este interés académico se ha centrado a menudo en la supervivencia del budismo de tradición Theravada como uno de los principales elementos que definen la identidad étnica de los Lue.

⁷⁹³ El término “Lue” aparece en ocasiones representado en trabajos académicos como “Lu”, “Lü” o “Lüe”. Este grupo es uno de los varios hablantes de lenguas Tai incluidos en la categoría “Dai” (*Daiꨀu*) dentro del sistema gubernamental de clasificación étnica.

⁷⁹⁴ El reino de Lue pasa a denominarse Sipsong Panna en las fuentes locales hacia 1570. Los Lue todavía utilizan este nombre al referirse al territorio, mientras “Xishuangbanna” es la transcripción china del término. Cfr. Hsieh 1989: 106.

Proveniente de la región de Chiang Mai, en el norte de Tailandia, y asimilando en su camino elementos de cultos locales pre- budistas⁷⁹⁵, la tradición Theravada se convirtió en la religión dominante en Sipsong Panna probablemente durante los siglos XIV y XV de nuestra era; como ocurre con otras sociedades budistas, Tai y no Tai, del Sudeste Asiático, la práctica religiosa en Sipsong Panna poseía un carácter marcadamente popular⁷⁹⁶, determinado por la omnipresencia de la práctica religiosa en la vida campesina: tradicionalmente, casi todos los varones Lue entraban a formar parte de la comunidad monástica de monjes y novicios, el *Sangha*, en un momento u otro de sus vidas; por lo general, la estancia en el templo se llevaba a cabo durante la juventud, aunque no existía una normativa formal y estricta acerca de la edad de entrada en el Sangha, o del tiempo de permanencia en el mismo. La comunidad campesina se encargaba de proporcionar sustento a los miembros del Sangha mediante las ofrendas entregadas al templo durante la celebración de los varios festivales o *taan* que vertebraban el calendario Lue⁷⁹⁷.

El templo local o *vat* era entonces la principal institución responsable de la transmisión cultural, y el tiempo pasado en el interior de la comunidad monástica, así como el nivel alcanzado en el estudio de las escrituras budistas (basado en la memorización), determinaban el estatus de los individuos dentro de la comunidad local. Una minoría de miembros de la misma permanecía en el Sangha de por vida⁷⁹⁸.

Según los datos recogidos durante la investigación etnográfica llevada a cabo en la región por especialistas chinos en los años 50, la práctica religiosa en Sipsong Panna permaneció prácticamente inalterada hasta la creación de la Prefectura Autónoma Dai de Xishuangbanna en 1953, y la consiguiente aplicación de políticas socialistas en la zona⁷⁹⁹: la integración del reino de

⁷⁹⁵ Sobre esta fusión de cultos budistas y pre- budistas en Sipsong Panna, cfr. Tan (1990).

⁷⁹⁶ Acerca del carácter “popular” del budismo Theravada en las comunidades campesinas del Sudeste Asiático, véase Keyes 1977: 82 ss.

⁷⁹⁷ Acerca del importante concepto de “hacer mérito”, cfr. Keyes (1977), especialmente el Cap. 3.

⁷⁹⁸ Véase Yang 1984: 148-51, Zhu 1993: 34 ss., y Hansen 1999: 109-10. La jerarquía básica en el interior de los templos Lue era la existente entre aquellos que todavía se preparan para convertirse en monjes (los novicios o *pha*), y los monjes propiamente dichos (*tu*); además, una vez que un novicio se convertía en monje alrededor de los 20 años de edad, existía todo un complejo sistema de grados que éste podía alcanzar mientras formara parte del Sangha. Sobre estos diferentes grados, cfr. Zhu 1993: 36, y Yang 1984: 19. Véase también Dao 1984: 117 ss., sobre las ceremonias de ordenación de novicios y monjes.

⁷⁹⁹ Los datos sobre el budismo en Sipsong Panna se recogen en Yang (1984) y Dao (1984), cuyas obras son el resultado del trabajo de investigación llevado a cabo por el gobierno chino en el área durante los años 50. Sobre el trabajo de identificación y clasificación de grupos étnicos, así como la investigación de la estructura socioeconómica de la zona, llevados a cabo por especialistas y cuadros Han en Sipsong Panna, véase Hsieh 1989: 193 ss. Sobre la estructura sociopolítica del reino de Sipsong Panna, cfr. Hsieh 1989: 99 ss., y Davis 2003: 186-7.

Sipsong Panna en la estructura administrativa del Estado chino, originada a fines del siglo XIX, había sido un proceso largo e irregular. Anteriormente, Sipsong Panna estaba formado por una confederación de pequeños estados o *muang*⁸⁰⁰ relacionados culturalmente, como ya se ha mencionado, con otros grupos y formaciones políticas que ocupaban regiones dentro de lo que hoy es el Norte de Tailandia (Lanna), el Este de Myanmar-Birmania (Kengtung), y el Norte de Laos (Lan Xang), y que mantenían una relación tributaria respecto a las diversas dinastías imperiales chinas y birmanas (Hsieh 1995).

La reforma agraria marcó en 1956 la puesta en marcha de una serie de medidas destinadas a transformar la organización política y social de la recién creada prefectura, y reforzar así el control del PCC en el área⁸⁰¹. La religión budista fue oficialmente considerada⁸⁰² como un elemento clave en la anterior estructura sociopolítica del reino de Sipsong Panna, así como un nexo de unión fundamental con grupos culturalmente afines que habitaban estados limítrofes como Laos o Birmania, y por tanto como un obstáculo para el éxito de la reforma económica y de las políticas de integración nacional de la región: la reforma agraria, así como las campañas sucesivas del Gran Salto Adelante y la Revolución Cultural, tuvieron como objetivo, entre otros, el desmantelamiento de la estructura religiosa en Sipsong Panna, provocando la interrupción de la ordenación monástica y de la práctica de los *taan*, así como la destrucción material de gran cantidad de templos y lugares de culto⁸⁰³. Especialmente crítico fue el período de la Revolución Cultural, cuya ideología política enfatizaba, como es bien sabido, lo absurdo de las diferencias culturales, interpretadas sencillamente como “diferencias de clase”, y exigía la inmediata asimilación de las “minorías nacionales” por parte de la cultura Han; cualquier tipo de expresión de identidad étnica por parte de estos grupos fue duramente reprimida. En Sipsong Panna, la Revolución Cultural provocó una acentuación del proceso de destrucción masiva de templos y lugares de culto y de retorno a la vida seglar de monjes y novicios⁸⁰⁴.

⁸⁰⁰ Acerca del complejo significado del término *muang* en las culturas Tai del Sudeste Asiático, véase Condominas (1990) y Wijeyewardene (1990).

⁸⁰¹ Sobre las políticas y su aplicación durante los llamados “movimientos socialistas” en Sipsong Panna, véase Hsieh 1989: 188-235 y Peters 1990: 344 ff.; sobre la reforma agraria en la zona, Hsieh 1989: 211 ss.

⁸⁰² Véase por ejemplo Yang 1984: 151.

⁸⁰³ Otros movimientos políticos del momento tuvieron efectos similares: entre ellos, la campaña de las “lecciones extra sobre democracia” (*minzhu buke*) de 1958, cuyo objetivo era revitalizar la “reforma democrática” (*minzhu gaige*, otro nombre para la reforma agraria), o el movimiento de las “cuatro limpiezas” (*siqing yundong*) en 1964-5. Muchos monjes Lue huyeron entonces a Tailandia, Laos o Birmania. Véase Hsieh 1989: 215 o Hansen 1999: 102-5.

⁸⁰⁴ La autonomía de la Prefectura Autónoma Dai de Xishuangbanna fue abolida entre 1966 y 1984. Sobre la Revolución Cultural en la región, cfr. Hsieh 1989: 224 ss., Peters 1990: 347, y Hansen 1999: 105-8. La Revolución Cultural fue probablemente la etapa más crítica para la supervivencia de la práctica budista y de la identidad Lue en general, pero se estima que

El cambio de liderazgo en el PCC y la RPC en 1976-78 puso fin a este período de represión abierta: los excesos producidos durante la Revolución Cultural pasaron a ser considerados oficialmente como errores políticos que habían puesto en peligro la armonía de las relaciones entre los Han y el resto de grupos étnicos de la RPC. Las prácticas religiosas⁸⁰⁵ fueron toleradas de nuevo en el interior del país: en Sipsong Panna, el proceso de reconstrucción de templos y lugares de culto, y de recuperación general de la práctica budista, comenzó tras la publicación de la nueva constitución de la RPC en 1982, que garantizaba la libertad religiosa; en poco tiempo, las cifras de monjes y templos en la región alcanzaron cifras previas a 1956⁸⁰⁶.

Sin embargo, la ruptura del proceso de ordenación de monjes durante más de 20 años tuvo consecuencias desastrosas para la tradición artística local, basada en la transmisión del conocimiento en el interior del Sangha: toda una generación de Lue fue apartada de los templos, logrando que gran parte del conocimiento local relativo a las artes y artesanías budistas quedara reducido a la nada. La falta de especialistas locales provocó que la restauración del budismo en Sipsong Panna hubiera de ser llevada a cabo con la ayuda de especialistas Lue (o provenientes de otros grupos Tai afines) llegados de Tailandia y, en especial, Myanmar- Birmania⁸⁰⁷.

En la actualidad, y pese a la recuperación, graves problemas aquejan la práctica del budismo en Sipsong Panna, entendida todavía oficialmente como un obstáculo para la puesta en práctica de diversas políticas estatales; en concreto, la popularidad de la educación monástica sigue dificultando los esfuerzos gubernamentales por implantar una educación primaria obligatoria que omite en su curriculum, fundamentalmente centralista, las referencias a la cultura e historia locales o al budismo⁸⁰⁸.

La falta de interés institucional, unida a la carencia de medios económicos, provoca que la legislación estatal relativa a la preservación y fomento de las culturas locales no pueda ponerse en práctica, dejando la cultura Tai y de otros grupos étnicos en Sipsong Panna a merced de la influencia destructora de la

alrededor del 50% de los monjes habían abandonado ya el Sangha hacia 1957, debido a las presiones políticas (Hansen 1999: 105, basado en estimaciones).

⁸⁰⁵ Es decir, incluidas en una de las 5 grandes tradiciones reconocidas por el estado del PCC: budismo, catolicismo, protestantismo, islám y taoísmo.

⁸⁰⁶ Datos relativos al proceso de restauración del budismo pueden encontrarse en Hasegawa (2000) o Hansen 1999: 111. Sobre la recuperación de la educación monástica, cfr. Hansen 1999: 109 ss.

⁸⁰⁷ Véase especialmente Hsieh 1989: 239 ss., y Peters 1990: 349. Sobre las relaciones entre los Lue de Sipsong Panna y las comunidades situadas fuera de este territorio, pueden consultarse Cohen (2000), Thipmuntali (2000), Peters 1990: 342 ss., y Davis (2003 y 2005).

⁸⁰⁸ La enseñanza de la lengua Tai se reduce a unas pocas horas semanales en los primeros años de la educación primaria; sobre el sistema de educación pública en Sipsong Panna, cfr. Hansen (1999).

educación pública o la industria turística y su recreación de una cultura tradicional Tai simplificada y adaptada a las necesidades políticas y económicas del estado chino⁸⁰⁹.

En el próximo punto examinaremos más específicamente algunos de los problemas que afectan hoy en día la pervivencia de la cultura tangible e intangible budista.

2. EL PROYECTO “CULTURAL SURVIVAL AND REVIVAL IN THE BUDDHIST SANGHA”

El Sudeste Asiático es una de las numerosas regiones del globo en que los acelerados cambios socio-económicos y la globalización cultural están poniendo en peligro la supervivencia de un gran número de culturas locales; en lo que respecta a las artes y artesanías, la globalización de materiales y técnicas de construcción, así como el rápido desarrollo del turismo internacional, enfocado por lo general hacia la producción de objetos culturales no auténticos y superficiales, está provocando el deterioro de las habilidades artísticas y artesanales de las culturas afectadas. Los templos son lugares especialmente vulnerables a la homogeneización de materiales y estilos, debido a la costumbre, generalizada en las culturas de tradición budista, de reconstruir periódicamente los lugares sagrados (UNESCO 2004: 8). En definitiva, los sistemas de conocimiento tradicional en las zonas budistas de Asia se encuentran gravemente amenazados, y existe una necesidad urgente de movilizar a las instituciones locales con el fin de preservar y promover las tradiciones culturales locales.

En el año 2000, la Oficina del Asesor Regional UNESCO para la Cultura en Asia y el Pacífico (Bangkok) puso en marcha la primera fase del proyecto “Cultural Survival and Revival in the Buddhist Sangha”⁸¹⁰, en la ciudad de Luang Prabang. La ciudad fue declarada por UNESCO Patrimonio Mundial en 1997, y desde entonces el número de turistas que visitan Luang Prabang ha aumentado drásticamente, poniendo en peligro la preservación del rico patrimonio cultural de la ciudad⁸¹¹.

⁸⁰⁹ Sobre la representación contemporánea de la cultura Lue, véase los trabajos citados en Nota 3, y Gladney (1994).

⁸¹⁰ El nombre completo del proyecto es el siguiente: “Cultural Survival and Revival in the Buddhist Sangha. Documentation, Education and Training to Revitalize Traditional Decorative Arts and Building Crafts in the Buddhist Temples of Asia”.

⁸¹¹ Acerca de los problemas que afectan la conservación del patrimonio cultural de Luang Prabang, así como los esfuerzos de preservación llevados a cabo por UNESCO en la ciudad, véase la publicación *Impact: Tourism and Heritage Site Management in the World Heritage Town of Luang Prabang*, Lao P. D. R., producida por la oficina UNESCO en Bangkok en 2004.

Financiado por el gobierno de Noruega, y, en menor medida, por el de Nueva Zelanda, el proyecto “Cultural Survival” tiene por objetivo fomentar el papel de las instituciones locales en la conservación del patrimonio tangible e intangible a través de la revitalización de las habilidades tradicionales artesanas entre los guardianes locales del patrimonio, en especial entre la comunidad religiosa (*ibid.*, 7)

En colaboración con el Departamento de Información y Cultura de Luang Prabang y el Sangha Budista de Laos, durante la primera fase del proyecto (2000-03) se estableció un Centro de Formación en Artes Tradicionales Religiosas y de Construcción Laosianas en el monasterio de Vat Xieng Mouane, en el corazón histórico de la ciudad. Desde entonces, el Centro se ha encargado de formar a varias decenas de monjes y novicios en artes y artesanías locales, tales como dibujo tradicional, pintura mural, talla de maderas, fundición de bronce, etc. El proyecto ha logrado revitalizar en Luang Prabang varias de estas artes tradicionales, empleando además para ello el sistema tradicional de formación en el interior de la comunidad monástica.

La segunda fase del proyecto (2004-06) incluye, además de la continuación del proyecto en Luang Prabang, la expansión del mismo a otros países de tradición budista Theravada y Vajrayana (escuela Tibetana), entre ellos Camboya, Tailandia, Sri Lanka o la RPC. El objetivo del proyecto en todos estos países es el de “revivir las artes decorativas y técnicas de construcción tradicionales, así como desarrollar el conocimiento de conservación preventiva, en un marco de sostenibilidad económica y con el apoyo de la comunidad local” (*ibid.*). El proyecto, en todas sus fases, pretende promover “una administración sostenible, dirigida desde las comunidades implicadas, del patrimonio cultural tangible e intangible en aquellos países en que el budismo juega un papel cultural significativo, pero cuya cultura material tradicional se encuentra en peligro de desaparición” (*ibid.*, 11), con el fin de asegurar la supervivencia de la cultura y el patrimonio budistas de Asia. Los objetivos generales del Proyecto son:

- Asegurar la supervivencia y el mantenimiento de la relevancia socioeconómica del sistema tradicional de aprendizaje en las comunidades budistas
- Proporcionar beneficios económicos a dichas comunidades
- Aprovechar el potencial del turismo para la promoción de las artes locales tradicionales. La cooperación entre los responsables locales y las empresas turísticas habrá de llevarse a cabo en cualquier caso bajo la estrecha supervisión de expertos locales y extranjeros (*ibid.*, 11-12)

Se espera que la colaboración con diversas agencias locales y nacionales ayude a encontrar fuentes de financiación alternativas para las actividades del

proyecto, con el fin de conseguir la autosuficiencia económica; con este fin, se está intentando también implicar al mayor número posible de agentes pertenecientes a diversos sectores sociales, dentro de las comunidades en cuestión, al tiempo que se crean mecanismos innovadores y descentralizados que aseguren la sostenibilidad del proyecto a largo plazo, contando con el apoyo de las comunidades locales a todos los niveles, y respetando los sistemas tradicionales de toma de decisiones dentro de dichas comunidades (*ibid.*, 8).

EL PROYECTO “CULTURAL SURVIVAL AND REVIVAL IN THE BUDDHIST SANGHA” EN SIPSONG PANNA

Conocedora del desarrollo de la primera fase del proyecto “Cultural Survival” en Luang Prabang, en el año 2004 la Asociación Budista de Yunnan se puso en contacto con UNESCO con el fin de explorar la posibilidad de poner en práctica el proyecto en Sipsong Panna: la región fue incluida ese mismo año entre los beneficiarios de la ayuda económica de UNESCO, dentro del programa de expansión del proyecto que ha tenido lugar en su segunda fase.

La puesta en marcha del proyecto en Sipsong Panna, actualmente bajo supervisión directa de la asociación budista local, tiene como principal objetivo la recuperación general de las artes y artesanías budistas locales, bajo la dirección del Sangha local. Las principales artes y artesanías tradicionales incluidas en el proyecto son las siguientes:

- Decoraciones de dorados
- Pintura mural
- Escultura (incluida la talla de madera)
- Arquitectura y técnicas de construcción de templos
- Elaboración de escrituras sagradas sobre hoja de palma
- Tejidos tradicionales

Todas estas artes y artesanías se relacionan, de una manera u otra, con los templos budistas, y por tanto, como se implica de lo ya dicho, su continuidad depende de la continuidad de la práctica budista en la región. Las investigaciones preliminares efectuadas dentro del marco del proyecto revelaron una serie de problemas relativos a la situación del conocimiento artístico y artesanal en la zona, que el proyecto habrá de resolver con el fin de lograr alcanzar los objetivos mencionados:

- baja consideración hacia la cultura tradicional por parte de la comunidad local
- utilización de materiales no tradicionales

- influencia de estilos no locales
- escasez de expertos

El primer problema está relacionado con la baja consideración otorgada tradicionalmente a las culturas no Han dentro del imperio chino, problema que continúa determinando la pervivencia de las diversas culturas locales en el nuevo contexto de desarrollo “científico- tecnológico” apoyado por el PCC⁸¹²; el budismo, como cualquier otra religión, sigue siendo considerado oficialmente como un estadio a superar en el camino hacia el socialismo; de este modo, y pese al respeto institucional y a la condena de las persecuciones sufridas en el pasado, la religión continúa siendo marginada por las instituciones, con el consiguiente efecto desvalorizador sobre las tradiciones de los grupos afectados.

Por otro lado, las reconstrucciones de templos y lugares de culto en Sipsong Panna se llevan actualmente a cabo empleando materiales y técnicas no tradicionales: el conocimiento acerca de la preparación y uso de las pinturas o materiales de construcción tradicionales (por lo general elaborados usando productos naturales), es escaso; las recientes políticas gubernamentales de protección forestal suponen un importante obstáculo en la obtención de madera, material tradicionalmente usado en la construcción de los edificios religiosos y seculares Lue⁸¹³. Los artesanos locales optan hoy por lo general por el empleo de materiales modernos de bajo coste y calidad, importados casi siempre de otras regiones de la RPC o de Tailandia.

Las influencias artísticas no locales han sido una constante dentro del arte Lue, que, como ya se ha mencionado, ha mantenido estrechos lazos culturales con otras comunidades budistas, Lue o no Lue, habitantes de las regiones de los llamados Estados Shan, en el Norte de los actuales Tailandia y Laos, y en el Este de Myanmar- Birmania (ver Nota 18). Sin embargo, dichas influencias se enmarcaban entonces dentro de la evolución interna de un sistema artístico específicamente local; en la actualidad, por el contrario, la influencia del arte budista contemporáneo de Tailandia o Birmania está provocando el deterioro de los estilos y técnicas locales que diferenciaban en el pasado las artes Lue de las del resto de grupos Tai. Este problema provoca además que las comunidades Tai de Sipsong Panna no apoyen el trabajo de los artesanos locales en activo.

Por último, la supervivencia del conocimiento local intangible, en manos por lo general de especialistas de edad muy avanzada, es uno de los problemas más graves que afectan los esfuerzos de preservación cultural en Sipsong Panna. La mayoría de artistas jóvenes, por lo general ex- monjes o *khanan*, se

⁸¹² Véase por ejemplo, la introducción de Stevan Harrell a la obra colectiva, editada por él mismo, *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Univ. of Washington PR., Seattle, 1995.

⁸¹³ A este respecto puede consultarse Zhu (1993).

han formado en el Norte de Tailandia, región cuyos templos han acogido desde fines de los años 80 a un número importante de monjes Lue. Al no existir ya los canales tradicionales de transmisión del conocimiento artístico, el acceso de estos especialistas a la tradición específicamente local es cada vez más difícil. Si esta situación no cambia, una vez los maestros más ancianos hayan desaparecido, dicho conocimiento se habrá perdido para siempre.

Con el fin de resolver estos problemas, y contribuir a la recuperación de la cultura budista local, el proyecto en Sipsong Panna se enfoca, por un lado, hacia la documentación de artes tradicionales budistas, con el fin de evaluar sistemáticamente tanto el patrimonio cultural existente en la región⁸¹⁴, como el conocimiento intangible relativo a las técnicas decorativas y de construcción budistas; por otro lado, el proyecto tiene como objetivo la organización de actividades de identificación y formación de expertos, dirigidas al establecimiento de un centro de enseñanza de artes tradicionales budistas en Wat Bajie, el principal templo y residencia de la cabeza del Sangha local, situado en Jinghong, capital de la prefectura; este centro se encargará, por un lado, del almacenamiento de información relativa a las artes tradicionales budistas de Sipsong Panna, y por otro de formar nuevas generaciones de artesanos Lue dentro de la comunidad budista.

El proceso de documentación llevado a cabo en Sipsong Panna ha identificado hasta el momento alrededor de 15 templos que poseen arte tradicional, así como un número similar de especialistas en artes y artesanías budistas; durante este proceso se han identificado además algunos templos cuyo patrimonio peligró debido a una inminente labor de restauración o reconstrucción de los mismos; los responsables del proyecto ponen en marcha en estos casos esfuerzos destinados a la preservación de dicho patrimonio, en cooperación con los campesinos locales.

De modo paralelo a su labor de documentación de artes tradicionales y especialistas, el proyecto trabaja por la revitalización del conocimiento local a través de la puesta en marcha diversos cursos de formación, conducentes todos ellos a la creación de un centro permanente de formación. El primero de estos cursos, centrado en la elaboración de textiles tradicionales Lue⁸¹⁵, tuvo lugar entre marzo y abril de 2005 en el poblado de Baan Tin, a unos 30 kilómetros de Jinghong, a lo largo de un mes; alrededor de 35 mujeres Tai asistieron a este

⁸¹⁴ El gran número de templos en la región (alrededor de 570), añadido a los problemas de accesibilidad que muchos de ellos presentan, dificulta notablemente los trabajos de documentación referidos.

⁸¹⁵ La elaboración de textiles ha estado entre los Lue estrechamente vinculada a los templos budistas a través de la elaboración de las vestimentas de los monjes (que representa, junto con su donación, una manera de “hacer mérito”), y, en especial, de los *thong*, estandartes funerarios que son colgados en el interior de los templos y exhibidos durante las celebraciones religiosas o *taan*.

curso, recibiendo al final del mismo un certificado de asistencia por parte de la organización y las autoridades locales.

En la actualidad, el templo central de Sipsong Panna, Wat Bajie, ofrece un curso en artes tradicionales budistas a novicios residentes en los templos de dicha localidad, y en el que maestros locales enseñan decoración de dorados, pintura mural tradicional y escultura. El curso, impartido diariamente, tiene una duración aproximada de 3 meses (la duración de *watsaa*, el retiro budista durante la época de lluvias), y se espera que su puesta en marcha facilite la organización de posteriores periodos de formación en dicho templo, así como de una enseñanza permanente en la institución.

A través de todas las actividades relacionadas con el proyecto se enfatiza la importancia de preservar el patrimonio cultural tangible e intangible de los Lue aumentando el conocimiento acerca del arte tradicional de la zona, transformando los criterios locales de preferencia a la hora de reconstruir templos y lugares de culto, y elevando en definitiva el nivel local de apreciación hacia las artes tradicionales budistas, un elemento fundamental para el éxito del proyecto y de la recuperación de la cultura budista en Sipsong Panna. La recuperación de las artes tradicionales budistas locales representará además para un gran número de jóvenes Lue que quedan excluidos de la enseñanza pública, la posibilidad de obtener una formación alternativa, pudiendo dedicarse profesionalmente al mantenimiento de templos y lugares sagrados, así como a otras actividades relacionadas con las artes tradicionales de la región.

3. CONCLUSIÓN: LA PRESERVACIÓN CULTURAL EN LAS COMUNIDADES BUDISTAS

La puesta en marcha del proyecto “Cultural Survival” en Sipsong Panna ha logrado ya despertar el interés de la comunidad Tai local hacia la preservación de artes decorativas y técnicas de construcción locales; en general, los agentes implicados reconocen la necesidad de proteger la cultura tradicional budista, reconocida todavía como un rasgo fundamental de la identidad Lue. Los esfuerzos de promoción cultural que realiza el gobierno local, además de estar única y exclusivamente dirigidos hacia la preservación del patrimonio material y tangible, son claramente insuficientes: en la actualidad, 7 templos o lugares de culto en Sipsong Panna están inscritos como patrimonio nacional, un estatus que garantiza en teoría el acceso de los campesinos a fondos públicos que garanticen su mantenimiento; el gobierno se encarga asimismo de financiar parcialmente y asesorar la restauración de dichos monumentos, con el fin de lograr que dicha labor se realice respetando la tradición cultural Lue, para lo que se busca a menudo la colaboración de artistas y artesanos locales (lo que garantiza que el sitio no perderá su carácter tradicional ni, con él, su atractivo

turístico). Sin embargo, la falta de medios de las instituciones gubernamentales, incapaces de hacer frente al mantenimiento y renovación de centenares de templos en Sipsong Panna, así como la crítica situación del conocimiento local relativo a artes decorativas y técnicas de construcción, hacen que la práctica totalidad de las restauraciones de templos budistas en Sipsong Panna queden en manos de personal sin conocimiento de las técnicas y estilos tradicionales. Esto provoca, como ya se ha explicado a lo largo de este escrito, una degradación de la cultura material Lue y por tanto de la diversidad cultural de la región, que hace necesaria la puesta en práctica de diversos proyectos y actividades conducentes a su preservación.

Sin embargo, es obvio que la concepción de la preservación cultural que UNESCO aplica a través del proyecto “Cultural Survival” (como sucede, por otro lado, con la política de preservación del patrimonio puesta en práctica por el gobierno chino) en Sipsong Panna, es extraña a la cultura tradicional de los Lue; cabe preguntarse, pues, si es lícito aplicar criterios occidentales de preservación cultural en regiones budistas, a través de la puesta en práctica de proyectos basados en conceptos sobre la cultura y el patrimonio totalmente ajenos a dichas culturas.

En las diversas culturas budistas del Sudeste Asiático, el uso de la madera en la construcción de edificios religiosos obliga, como ya se ha dicho, a una reconstrucción periódica de los mismos. Dicha reconstrucción puede implicar la total destrucción y nueva erección del edificio, o bien una simple restauración, mediante la cual el edificio en cuestión mantiene su estructura original, mientras determinadas piezas deterioradas o dañadas son reemplazadas por otras nuevas. Cualquiera de estas actividades implica además para los miembros de la comunidad local la posibilidad de “hacer mérito”⁸¹⁶ a través de la participación en la reconstrucción del templo, que puede implicar tanto una aportación en metálico (la opción más extendida hoy en día) o especie, como la colaboración personal directa en las labores de reconstrucción.

Este carácter “impermanente” de las construcciones ha llevado a algunos autores académicos a cuestionar los proyectos de preservación del patrimonio en las culturas budistas, generalmente centrados en la preservación del patrimonio material y tangible –como ocurre en aquellos lugares declarados por UNESCO como Patrimonio Mundial. Para Anna Karlström, por ejemplo, el mismo concepto de preservación en las culturas budistas es una “contradicción en los términos” (2005: 339); Karlström critica la aplicación de criterios occidentales a las culturas de tradición budista, criterios basados en “el ideal modernista que afirma que todas las cosas del pasado han de mantenerse inalteradas” (*ibid.*), y cuya planificación y puesta en práctica, dirigidas desde el extranjero, no tienen en cuenta sistemas de pensamiento locales. En concreto,

⁸¹⁶ Ver Nota 8.

para Karlström la idea de “impermanencia”, uno de los conceptos fundamentales de la doctrina canónica del budismo, cuestiona la posibilidad misma de la conservación del patrimonio en las culturas budistas.

Sin embargo, y pese a lo legítimo de la crítica de Karlström y otros autores⁸¹⁷, creemos que la preservación del patrimonio cultural en dichas culturas puede también ser entendida como un concepto holístico, que incluya como una parte central de la misma el conocimiento *intangibile* (en este caso, el conocimiento artístico o artesanal) de las comunidades en cuestión: la “ideología de la preservación” puede y debe ser aplicada de manera crítica, sin perder de vista los diversos intereses políticos, académicos o sociales que se escondan tras los proyectos de preservación del patrimonio, pero aceptando al tiempo la posibilidad de dicha preservación, aplicada principalmente a la promoción de las tradiciones relativas al conocimiento intangible de las comunidades.

Dentro de esta concepción de la preservación, es necesario mantener por un lado el uso de conceptos como “comodificación cultural” mientras éstos sigan teniendo validez crítica, es decir, mientras sean capaces de “llamar nuestra atención sobre las asimetrías de poder” (Evans 1993: 374), y ayuden a clarificar cómo los cambios culturales han sido impuestos sobre un determinado grupo, cuyas prácticas y símbolos culturales han sido desprovistos de significados previos que no han sido reemplazados (*ibid.*).

En lo que respecta a la cultura Lue, y a pesar de cuestionar la existencia de una cultura Lue “primordial” o “auténtica”, es posible identificar los cambios producidos por la acción de las instituciones oficiales y de la industria turística en dicha cultura en los últimos años. La construcción de una cultura “oficial” en Sipsong Panna es principalmente un proceso vertical, dirigido desde dichas instituciones: en él, los grupos étnicos, incluidos los Tai Lue, poco tienen que decir acerca de la construcción de su propia identidad. En la mayoría de los casos, dichos grupos no están preparados para hacer frente a los rápidos cambios que el turismo y la economía de mercado están provocando en los sistemas socioeconómicos tradicionales, y su poder de decisión respecto al problema de la identidad cultural es cuando menos discutible.

Al mismo tiempo, es preciso reconocer la importancia de la pervivencia de rasgos culturales determinantes para la identidad tradicional de los Lue: la crítica de Karlström y su énfasis en el concepto de “impermanencia” no logra dar cuenta del porqué de la (siempre relativa) continuidad en las culturas budistas, que han constituido una tradición ininterrumpida en el Sudeste Asiático (incluyendo Sipsong Panna) durante siglos, tradición sólo ahora amenazada de manera esencial por la homogeneización cultural producida por la globalización y las políticas de construcción nacional en el interior de la RPC

⁸¹⁷ Véase la bibliografía proporcionada por la propia autora.

y los países del Sudeste Asiático. Parece obvio que la explicación meramente “textual” de la ideología resulta insuficiente para dar cuenta de la práctica cultural, de lo que resulta que “impermanencia” no puede entenderse como un concepto radicalmente determinante dentro de las culturas budistas de la zona, y que continuidad y cambio en el interior de dichas tradiciones han de ser explicados en base a una multitud de factores⁸¹⁸.

En definitiva, incluso si se cuestiona la existencia de una cultura tradicional “auténtica” y el concepto mismo de “autenticidad”, es posible reconocer tradiciones específicamente locales cuya preservación ayuda al mantenimiento de una identidad cultural específica y diversa. La labor de preservación en dichas tradiciones no ha de entenderse como mera conservación del patrimonio material, sino como preservación y fomento del conocimiento intangible que forma el núcleo de toda cultura, y que se encuentra sometido de forma constante a influencias internas y externas que lo hacen cambiar. Es posible pues defender un concepto *activo* de la producción cultural o artística, opuesto a la concepción “museística” occidental, y consistente en la apreciación y preservación del conocimiento que hace posible la producción de una cultura material.

Es en este sentido también que la preservación de determinadas tradiciones relacionadas con las artes y artesanías tradicionales ayuda a la pervivencia de una cultura y de los valores que la sustentan; y es por ello que el proyecto UNESCO “Cultural Survival” pretende revitalizar la cultura budista en Sipsong Panna a través no sólo de la preservación del patrimonio material, sino, en especial, del conocimiento intangible que hace posible la producción de dicha cultura material, ayudando al tiempo a aumentar la capacidad de decisión de las comunidades locales a la hora de construir su propia identidad cultural.

⁸¹⁸ La propia Karlström reconoce el alcance relativo del concepto de impermanencia en la práctica religiosa budista, a pesar de enfatizar la necesidad de tenerlo en cuenta a la hora de poner en práctica proyectos de preservación del patrimonio en regiones budistas.

BIBLIOGRAFÍA

- BERLIE, J. (2001): "The Dai Minority and Prospect for Tourism in Yunnan Province", en TAN C.-B., CHEUNG, S. C. H. y H. YANG (ED.): *Tourism, Anthropology and China*. Bangkok, White Lotus
- COHEN, P. T. (2000): "Lue across Borders: Pilgrimage and the Muang Sing Reliquary in Northern Laos" en EVANS G., HUTTON C. Y KHUN E. K. (ED.): *Where China Meets Southeast Asia*. Singapur, ISEAS
- CONDOMINAS, G. (1990): *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and Anthropological Apects of Southeast Asian Social Spaces*. Canberra, Australian National Univ.
- CONNOR, W. (1984): *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Nueva Jersey, Princeton Univ. Pr.
- DAO, Y. y C. CAO (1984): "Xishuangbanna Daizu Xinyang Fojiaode Yixie Qingkuang" (Algunos Aspectos de la Creencia Budista entre los Dai de Xishuangbanna) en *Xishuangbanna Daizu Shehui Zonghe Diaocha [2] (Investigación General sobre la Sociedad de los Dai de Xishuangbanna [2])*. Kunming, Yunnan Minzu Chubanshe
- DAVIS, S. L. M. (2003): "Premodern Flows in Postmodern China. Globalization and the Sipsongpanna Tais", *Modern China*, Vol. 29, No. 2
- (2005): *Song and Silence: Ethnic Revival on China's Southwest Border*. Nueva York, Columbia Univ. Pr.
- DREYER, J. T. (1976): *China's Forty Millions. Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*. Cambridge/ London, Harvard Univ. Pr.
- EVANS, G. (2000): "Transformation of Jinghong, Xishuangbanna, PRC" en EVANS G., HUTTON C. Y KHUN E. K. (ED.): *Where China Meets Southeast Asia*. Singapur, ISEAS
- (1993): "A Global Village? Anthropology in the Future" en EVANS G. (ED.): *Asia's Cultural Mosaic. An Anthropological Introduction*. Singapur, Simon & Schuster
- GLADNEY, D. C. (1994): "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/ Minority Identities", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 1
- HANSEN, M. H. (1999): *Lessons in Being Chinese. Minority Education and Ethnic Identity in Southwest China*. Seattle, Univ. of Washington Pr.
- HASEGAWA, K. (2000): "Cultural Revival and Ethnicity: The Case of the Tai Lue in the Sipsong Panna, Yunnan Province" en HAYASHI Y. y G. YANG (ED.): *Dynamics of Ethnic Cultures Across National Boundaries in Southwestern China and Mainland Southeast Asia: Relations, Societies, and Languages*. Chiang Mai
- (2003): "Ethnic Cultures and Tourism Development in the Xishuangbanna Dai Autonomous Prefecture, Yunnan Province", en HAYASHI Y. y T. SAYAVONGKHAMD (ED.): *Cultural Diversity and Conservation in the Making of*

Mainland Southeast Asia and Southwestern China. Regional Dynamics in the Past and Present. Kyioto/ Bangkok, CSEAS

HSIEH, S. C. (1989): *Ethnic-Political Adaptation and Ethnic Change of the Sipsong Panna Dai: An Ethnohistorical Analysis.* Tesis Doctoral, Seattle, Univ. of Washington

(1995): “On the Dynamics of Dai/ Tai Lue Ethnicity. An Ethnohistorical Analysis” en HARRELL S. (ED.): *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers.* Seattle, Univ. of Washington Pr.

KARLSTRÖM, A. (2005): “Spiritual Materiality: Heritage Preservation in a Buddhist World?”, *Journal of Social Archaeology*, Vol 5(3)

KEYES, C. F. (1977): *The Golden Peninsula. Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia.* Nueva York/ Londres, Macmillan

LIU, Y. (1990): “South-Spreading Buddhism and Traditional Culture of the Dais” en *Proceedings of the 4th International Conference on Thai Studies (Vol. III).* Kunming, Institute of Southeast Asian Studies

McCARTHY, S. (2004): “Gods of Wealth, Temples of Prosperity: Party-State Participation in the Minority Cultural Revival”, *China: An International Journal* 2, 1

PETERS, H. (1990): “Buddhism and Ethnicity among the Tai Lue in the Sipsongpanna” en *Proceedings of the 4th International Conference on Thai Studies (Vol. III).* Kunming, Institute of Southeast Asian Studies

QUENEMOEN, M. (2004): “In Search of «Dai Identity» in Xishuangbanna, China”, in MITCHELL S. (ED.): *Ethnic Minority Issues in Yunnan (Yunnan through Foreign Students’ Eyes, Volume 2).* Kunming, Yunnan Fine Arts Publishing House

SCHEIN, L. (2000): *Minority Rules. The Miao and the Feminine in China’s Cultural Politics.* Durham/ Londres, Duke Univ. Pr.

TAN, L. (1990): “From Opposition to Sincretism. A Preliminary Analysis of Tai Lue Religion” en *Proceedings of the 4th International Conference on Thai Studies (Vol. I).* Kunming, Institute of Southeast Asian Studies

THIPMUNTALI, K. (2000): “The Tai Lue of Muang Sing” en EVANS G. (ED.): *Laos. Culture and Society.* Singapur, ISEAS

UNESCO (2004): *Cultural Survival and Revival in the Buddhist Sangha. Phase II Project Document.* Bangkok

WEN, J. L. y C. A. TISDELL (2001): *Tourism and China’s Development. Policies, Regional Economic Growth and Ecotourism,* Singapur, World Scientific Publishing

WIJEYEWARDENE, G. (1990): “The Anthropology of Borders: A Brief Summary” en *Proceedings of the 4th International Conference on Thai Studies (Vol. III).* Kunming, Institute of Southeast Asian Studies

YANG, Z. (1984): “Xishuangbanna Daizu Fojiao Diaocha (Investigación sobre la Religión Budista entre los Dai de Xishuangbanna”, en *Xishuangbanna Daizu*

Shehui Zonghe Diaocha [1] (Investigación General sobre la Sociedad de los Dai de Xishuangbanna [1]). Kunming, Yunnan Minzu Chubanshe

YANG, H. ET AL (2001): “Man-chun-man Village at the Crossroads: Conservation and Vicissitudes of Ethnic Cultures during the Development of Tourism”, en TAN C.-B., S. C. H. CHEUNG y H. YANG (ED.): *Tourism, Anthropology and China.* Bangkok, White Lotus

ZHANG, G. (2000): “Cultural Trends among Trans-National Minorities in Yunnan Province and Indo-China During a Period of Social Transition” en HAYASHI Y. y G. YANG (ED.): *Dynamics of Ethnic Cultures Across National Boundaries in Southwestern China and Mainland Southeast Asia: Relations, Societies, and Languages.* Chiang Mai

ZHU, L. (1993): *The Dai. Or the Tai and their Architecture & Customs in South China.* Bangkok, DD Books

CAPÍTULO 35. ARTE Y CULTURA DE JAPÓN EN ZARAGOZA

*David Almazán**Elena Barlés*

Universidad de Zaragoza

Diversas circunstancias han condicionado que Zaragoza, una ciudad abierta que se ha caracterizado históricamente por ser lugar de encuentro y convivencia de diversos pueblos y culturas, se haya convertido en la actualidad en uno de los centros más activos de la geografía peninsular en campo del estudio, investigación, y difusión del Arte y la Cultura de Japón. Dado que este I Foro Español de Investigación de Asia del Pacífico ha tenido la loable iniciativa de plantear entre sus objetivos la tarea de recopilar información sobre investigadores, líneas de trabajo y actividades efectuadas sobre tan específica materia, nos ha parecido útil ofrecer un resumen sobre los proyectos y trabajos desarrollados por distintas entidades de carácter académico, investigador y cultural de la Comunidad Autónoma de Aragón con el fin de que puedan conocidos y sobre todo aprovechados por todos los interesados en el tema.

I. ARTE Y CULTURA DE JAPÓN EN LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

El Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza tiene una larga tradición en el estudio e investigación del Arte y la Cultura y de hecho esta universidad es una de las pionera en España en este campo, junto con la Universidad Complutense de Madrid. Desde el año 1982 imparte en el marco de sus enseñanzas de Primer y Segundo Ciclos una asignatura anual enfocada en el estudio del Arte de Asia Oriental (especialmente del Arte de Japón)., desarrolla, dentro del marco del Tercer Ciclo, labores de docencia (curso de doctorados), impulsa y dirige trabajos de investigación sobre la materia y pone en marcha actividades de difusión del Arte y la Cultura del Japón a través de la organización anual de las llamadas Semanas Culturales Japonesas. Todas estas actividades aparecen recogidas en la página web Arte y Cultura de Japón en la Universidad de Zaragoza (www.ice.unizar.es/arte_japon/)

A) LA DOCENCIA

La **asignatura *Arte Extremo Oriental*** comenzó a impartirse en la Universidad de Zaragoza desde el curso 1982-1983, momento en el que se puso en marcha el *Plan de Estudios de la Especialidad de Historia del Arte, dentro de la*

Licenciatura de Filosofía y Letras (B.O.E., 13-VI-1983) y se creó la Sección de Historia del Arte en dicha Universidad. Su inclusión como optativa de carácter anual (90 horas) de 4º curso de la especialidad, se debió a la propuesta del Dr. Federico Torralba Soriano, catedrático de Universidad y uno de los pioneros en España en la investigación del arte japonés. Su iniciativa, en la que obviamente pesó su especial vinculación con el tema (fue pionero de la investigación en esta materia), obedeció a una clara voluntad, compartida con los demás profesores del Departamento, de dar a los futuros Licenciados de la Sección la visión más amplia y universal posible de la Historia del Arte, rompiendo con los moldes europeo-centristas que primaban en general en los estudios de Historia del Arte en nuestro país. Desde un principio, el Dr. Federico Torralba orientó la asignatura primordialmente hacia el estudio del arte japonés desde sus orígenes hasta el periodo Edo, orientación que ha mantenido básicamente durante los cursos sucesivos en los que se hicieron cargo de la docencia los profesores Dr. Sergio Navarro Polo, especialista en la escuela gráfica Ukiyo-e y hoy residente en Japón, y por la Dra. Elena Barlés Báguena, actual profesora titular de la asignatura (desde el año 1992), que comparte las tareas docentes con el Dr. David Almazán Tomás, ambos especialistas en historiografía de arte japonés en España y Japonismo. El 25 de noviembre de 1995 el Consejo de Universidades aprobó el Plan de Estudios de la nueva Licenciatura de Historia de Arte de la Universidad de Zaragoza. En este Nuevo Plan de Estudio, que se puso en marcha el curso 1995-96, se incorporó a la asignatura Arte del Extremo Oriente; como una materia obligatoria de 9 créditos del segundo ciclo de la Licenciatura, ya que el Departamento consideró que esta asignatura respondía perfectamente a los objetivos generales que el se había marcado para su nueva Licenciatura entre los que se contemplaba el estudio obligatoria del arte de culturas no europeas (Arte Americano, Precolombino e Hispánico, Arte Musulmán, y Arte de Asia Oriental) En este sentido, el Departamento consideró que la inclusión de la asignatura podía ser de máximo interés para sus estudiantes porque les introducía en el estudio de una serie de manifestaciones artísticas de la mayor singularidad que constituían hitos fundamentales en la Historia Universal del Arte y les acercaba al conocimiento de nuevas concepciones estéticas, contribuyendo de esta forma a ampliar y enriquecer las miras del futuro historiador del Arte, orientadas, en general, a una noción del Arte europeo-centrista, y facilitar la mejor comprensión de ciertas manifestaciones artísticas occidentales que tuvieron una honda influencia del Arte de Asia Oriental) en el Arte Occidental (recordemos el fenómeno de las *Chinoiseries* y el *Japonismo*). En el año 1999, la Facultad de Filosofía y Letras inició la tarea de adaptación de sus enseñanzas (licenciaturas) a lo establecido en el Real decreto 779/1998 de 30 de abril . Los Planes renovados de las Licenciaturas de la Facultad de Filosofía y Letras, incluida la de Historia del Arte, pusieron en marcha en el curso 2002-2003. En el caso de la materia *Arte Extremo Oriental*, la adaptación supuso la

consolidación de la asignatura y incluso el aumento de su carga lectiva (12 créditos). La asignatura que se centra el estudio de las principales manifestaciones artísticas creadas en Japón desde los orígenes prehistóricos de su cultura hasta el periodo *Edo* (1615-1868), cuenta como herramienta didáctica fundamental citada página web donde se pone a disposición del alumno el programa, objetivos, bibliografía, información sobre prácticas y otras actividades del curso, criterios de evaluación y materiales docentes links de interés para el alumnos información variada sobre Becas y centros de estudios, congresos y exposiciones en España sobre Japón y actividades realizadas sobre este país en Zaragoza un tablón de anuncios para las novedades y una revista electrónica todavía en construcción.

Fue también el Dr. Federico Torralba Soriano el primer profesor que introdujo como objeto de estudio al Arte Japonés en el ámbito de los *cursos de doctorado* o *Tercer Ciclo* en la Universidad de Zaragoza. Sus cursos se dedicaron al estudio monográfico de la Escuela pictórica y gráfica Ukiyo-e y al estudio de la producción de Laca en Japón. Esta misma actividad desarrolló el Dr. Sergio Navarro Polo que sobre todo estudió la Escuela Gráfica Ukiyo-e, por ser éste el tema de su tesis doctoral. Siguiendo esta tradición en el curso 1994-95, la Dra. Elena Barlés comenzó a impartir el curso de doctorado titulado: *Influencia del Arte de Asia Oriental en el Arte Occidental* (2 créditos - 20 horas lectivas), dentro del programa de Tercer Ciclo del Departamento de Historia del Arte y ya .desde el curso académicos 2002-2003, Dra. Elena Barlés Báguena y Dr. David Almazán Tomás imparten el curso de doctorado: *Japón y Occidente: relaciones artísticas* (4 créditos). Al igual que en el caso anterior la pagina web mencionada cumplida información sobre estos cursos.

B) LA INVESTIGACIÓN

En los últimos años hemos sido testigos del creciente interés del alumnado por el estudio tanto del Arte de Japón como de sus influencias en el Arte Occidental. Fruto de este aumento de interés ha sido la creación en el Departamento de Historia del Arte de una amplia *línea de investigación* titulada *Oriente y Occidente: relaciones artísticas* (Programa de Doctorado Introducción a las técnicas de investigación en Historia del Arte y Musicología) en la que actualmente se adscriben los profesores Elena Barlés Báguena, David Almazán y las becarias de investigación Delia Sagaste, Rosa Espeleta , así como numerosos alumnos de Tercer Ciclo que han decidido iniciar trabajos de investigación sobre la materia, abriendo nuevos caminos y perspectivas en este campo de estudio. Los objetivos de la línea de investigación son los siguientes:

1. Estudiar la presencia el arte de Asia Oriental, en especial de japonés, en España (estudiar las colecciones de arte extremo-oriental, en especial del

- japonesas en nuestro país y su problemática específica; estudiar la presencia de artistas del Asia Oriental, en especial de Japón, en España; estudiar la historiografía del arte japonés en España, es decir todos los textos que se han redactado en lengua española relativos al arte del Japón)
2. Estudiar la influencia del arte y la cultura de Oriental y en especial del Japón en el arte y la cultura de Occidente, fundamentalmente en España, desde el siglo XVI, época en la se establecieron los primeros contactos, hasta la actualidad.
 3. Estudio de la imagen de Japón en Occidente a través del arte.

Dentro de esta línea se han redactando diversos trabajos del programa de investigador de tercer ciclo (diploma de estudios avanzados) y tesis doctorales, cuyo resultados han visto la luz en forma de libros, artículos en revistas especializadas, ponencias y comunicaciones en congresos.

En cuanto a las *tesis doctorales* que se encuentra en curso de realización destacan:

Sobre colecciones de Arte Oriental y su especificidades:

- Muriel GÓMEZ PRADAS: *Juguetes tradicionales japoneses en el Museo Etnológico de Barcelona*
- Delia SAGASTE: *Colecciones de Arte Oriental en los Museo Públicos Españoles* (beca de investigación de la Diputación General de Aragón)
- Carmela GALLEGO: *La problemática de la conservación y restauración de las lacas japonesas en las colecciones españolas*
- Rosa ESPELETA: *Estado de la Cuestión y problemática de la conservación y restauración de las colecciones de grabado Ukiyo-e en España* (beca del Monbukagakusho)
- Esther MARTINEZ: *Coleccionismo privado y mercado de arte oriental en época contemporánea.*

Sobre la influencia del arte japonés en el arte occidental

- Tais GRACIA: *Influencia de la arquitectura japonesa en la arquitectura contemporánea española. Tadao Ando y la obra del arquitecto Alberto Campo Baeza*
- Carolina CHAVEZ: *La influencia del arte del jardín japonés en el paisajismo español*
- Luisa María GUTIERREZ: *Puccini y su Tragedia Giapponese: Madama Butterfly. Arte y mito.*
- Pilar ARAGUAS: *Japón y el Japonismo en las revistas ilustradas italianas de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX.*

Imágenes de Japón a través del Arte

- Elena MONTFORTE: *La imagen de Japón en España a través de la publicidad desde 1982 hasta la actualidad*

- Almudena ESCOBAR LÓPEZ: *La imagen de Japón en el cine europeo, desde 1945 hasta la actualidad.*

Los profesores y becarios del Departamento dedicados a temas de Arte de Asia Oriental además, están desarrollando dos *proyectos de investigación*:

El primero, específico de la Universidad de Zaragoza es el titulado: *Japón, su arte y su cultura, a través de la mirada española. Misioneros, viajeros, comerciantes, diplomáticos, periodistas, escritores y eruditos y su visión de Japón (siglos XVI-XX)*. Este proyecto de investigación iniciado en 1998 tiene como finalidad recopilar, analizar, estudiar y valorar todos los testimonios escritos redactados por españoles o hispano-parlantes sobre Japón, y muy especialmente sobre su arte, a lo largo de la historia y en el marco de las fluctuantes relaciones existentes entre España y el archipiélago nipón. Concretamente sus objetivos son:

1. Recopilar, analizar y valorar todo el conjunto de obras redactadas por portugueses y españoles (comerciantes, aventureros, diplomáticos, y especialmente misioneros) durante el siglo Ibérico en Japón (1543-1640).que hayan realizado alguna aportación al conocimiento del arte Japón (descripciones objetivas, comentarios valorativos, juicios subjetivos, comparaciones con manifestaciones culturales occidentales, etc.).
2. Recopilar y analizar todas las obras redactadas en lengua castellana por diplomáticos, misioneros, eruditos, literatos, periodistas y viajeros durante la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, que hacen referencia a Japón. Valorar sus aportaciones al conocimiento de Japón en España, y realizar comparaciones con las obras escritas por otros autores europeos (especialmente de Francia y Gran Bretaña que fueron naciones punteras).
3. Recopilar y analizar todas las obras publicadas en España, bien redactadas por españoles o bien traducidas de otras lenguas, relativas a Japón, desde mediados de la década de los años treinta del siglo XX hasta final de la década de los cincuenta. Destacar y valorar los hitos más significativos (autores y obras) y explicar las causas históricas, económicas y culturales que determinaron la escasez de trabajos publicados sobre el tema.
4. Efectuar una completa relación y valoración de las iniciativas que, desde la década de los sesenta hasta la actualidad, han posibilitado o impulsado el desarrollo en nuestro país de estudios académicos y de trabajos científicos o de investigación sobre Japón. Definir las causas del creciente desarrollo de tales iniciativas. Precisar los principales estudiosos y grupos, valorando sus trabajos de investigación sobre arte japonés y su influencia en España.

5. Elaborar una recopilación comentada de aquellos textos que constituyen los hitos más importantes o significativos de cada una de las cuatro etapas señaladas. Esta recopilación se realizará en una base de datos específica que incluirá los datos técnicos del documento o textos (incluido el dato de lugar de ubicación), un comentario crítico, y la transcripción e imagen digitalizada del mismo en formato PDF.

El segundo proyecto de investigación desarrollado por los citados profesores y becarios es el titulado *Inventario y catalogación de arte japonés en museos e instituciones públicas y museos privados en España*. Se trata de un proyecto I+D: (HUM2005-05188 -2005-2007, investigadora principal: Dra. Elena Barlés) en el que participan 9 investigadores de distintas universidades Fernando García Gutiérrez (Sevilla), Yayoi Kawamura (Oviedo), Pilar Cabañas (Complutense de Madrid), María Román (Autónoma de Madrid), Sergio Navarro (Kanda en Tokio) y Muriel Gómez (Oberta de Cataluña/ Zaragoza), Delia Sagaste, David Almazán y Elena Barlés (Zaragoza) que constituyen el grupo de investigación interuniversitario *Japón y España, relaciones a través del arte*, cuya página web es www.unizar.es/jye/ .. El fin de este proyecto de investigación es realizar una completa catalogación de todas las piezas de arte japonés que se encuentran en museos e instituciones públicas y museos privados de España, con el fin de difundirlo mediante publicaciones específicas, CD ROM/DVD y/o a través de Internet. De acuerdo con este fin se pretende alcanzar los siguientes objetivos:

1. Localizar todos los museos e instituciones públicas y museos privados españoles que cuentan en la actualidad con fondos de arte japonés con el fin de realizar una completa y definitiva relación de los mismos.
2. Elaborar una completa ficha de cada museo o institución, ficha en la que se registrarán datos básicos relativos al museo / institución y a las colecciones de arte japonés (origen, historia y contenido de la colección, instalaciones, sistemas expositivos y de conservación, personal especializado y labores de difusión e investigación de la colección).
3. Elaborar un completo catálogo de todas las obras de arte japonés de los museos e instituciones públicas y museos privados de nuestro país. Este catálogo se realizará de acuerdo con el modelo de ficha del sistema DOMUS que constituye un sistema integrado de documentación y gestión museográfica desarrollado por el Ministerio de Cultura (Subdirección General de Museos Estatales y Subdirección General de Tratamiento de la Información) que se encuentra en proceso de implantación en museos y otras instituciones en nuestro país.

4. Elaboración de un tesuaro de terminología específica, de un diccionario de términos artísticos japoneses y de un manual de normas para la catalogación de piezas de arte japonés que proporcione unos criterios comunes de actuación

Señalaremos que este grupo lleva desarrollando conjuntamente desde 2002 toda una serie de actividades que han fructificado en la organización de **cursos de verano** (en la Universidad de las Islas Baleares, en la UIMIR y en el Escorial, en este caso en colaboración con el grupo de investigación Asia de la Universidad Complutense) y publicaciones. Entre éstas **publicaciones**, hemos de mencionar el monográfico dedicado a las colecciones de arte de Asia Oriental en España del nº 18 de la revista del Departamento *Artígrama*, publicado en 2003, en cual se reunió a la mayor parte de los miembros de este equipo y a otros destacados especialistas de Arte Oriental en España, con el fin de configurar un estado de la cuestión sobre el patrimonio artístico de Asia Oriental en las colecciones públicas y privadas españolas.

C) IMPLICACIÓN CON ASOCIACIONES DE CARÁCTER CIENTÍFICO

Los miembros del Departamento de Historia del Arte dedicados al área del Asia Oriental han colaborado y colaboran activamente con distintas asociaciones de carácter científico-académico y cultural.

La Asociación de Estudios Japoneses en España (Nº nacional 112.737) es una entidad sin ánimo de lucro que fue fundada en Madrid en el año 1992 con la doble finalidad de promocionar y difundir las investigaciones y los estudios sobre Japón en España, y fomentar y desarrollar los lazos culturales entre nuestro país y el Archipiélago Nipón. Dichas Asociación fue promovida por un pequeño grupo de investigadores, especialistas en estudios japoneses (entre los que hemos de destacar María Dolores Rodríguez del Alisal y Pilar Cabañas como importantes impulsoras) quienes deseaban tener un vínculo legal para canalizar las actividades en pro del fomento y difusión de los estudios japoneses en España y conseguir darles categoría y nivel académicos. Conformada por profesores, investigadores, especialistas, estudiantes e interesados por Japón, esta asociación, desde sus primeros años de andadura, se ha dedicado a organizar y participar en variados proyectos culturales (congresos, cursos, seminarios, talleres, conferencias, publicación de boletines informativos, etc.), relativos a diferentes campos de interés dentro de los estudios sobre Japón. Tal y como se expone en sus estatutos, los objetivos concretos de la Asociación son:

1. Constituir un marco donde se agrupen todas las personas interesadas en investigar o en fomentar los estudios de historia, cultura, arte, sociedad,

- economía e idioma del Japón así como la difusión de estos conocimientos en Lengua Española.
2. Propiciar encuentros entre investigadores y estudiosos por medio de los cuales se difundan los conocimientos e investigaciones sobre Japón, descritos en el punto anterior.
 3. Hacer públicos y difundir, por cualquier medio lícito, los resultados, informaciones, datos, conclusiones, descubrimientos o cualesquiera otros temas de interés obtenidos a través de los puntos anteriores o mediante el intercambio de información con investigadores profesionales, asociaciones relacionadas con Japón.

De acuerdo con estos objetivos, la principal actividad de la asociación es la organización periódica de Congresos científicos donde los investigadores sobre Japón tienen la oportunidad de reunirse, exponer el resultado de su trabajo e intercambiar opiniones. Estas reuniones científicas, celebradas gracias al esfuerzo y compromiso de los miembros de la asociación, suelen dedicarse al estudio de algún tema concreto y sus resultados se publican en forma de libro o CD. Se realizan en colaboración con diversas instituciones académicas (fundamentalmente Universidades) y gracias a la financiación de distintas entidades públicas o privadas tanto de nuestro país como de Japón. Ya se han efectuado un total de ocho ediciones, que tuvieron como entidades co-organizadoras las Universidades de San Pablo CEU de Madrid, la Complutense de Madrid, de Cantabria, de Valladolid, la Autónoma Barcelona, de Sevilla y de Zaragoza.

Esta última universidad, la de Zaragoza, inició su compromiso con la Asociación encargándose de la publicación de las actas del VI y VII Congreso de la Asociación que salieron al luz en forma de libro con el título *Japón. Arte, cultura y agua, Actas del Congreso de la Asociación de Estudios Japoneses en España*, coordinado del Dr. David Almazán, y editado el año 2004 dentro de la colección "Caxon de sastre", por Prensas Universitarias de Zaragoza. Posteriormente asumió la organización del VIII Congreso de la Asociación dedicado el tema de *La mujer japonesa: realidad y mito* que reunió a 50 ponentes y 200 asistentes durante los días 30, 1,2 y 3 de diciembre de 2005. En este congreso se renovó la Junta directiva de la Asociación, cuyo actual presidente es Dr. Fernando Rodríguez-Izquierdo Gavala (Universidad de Sevilla)

La nueva junta⁸¹⁹ ha tenido la iniciativa de crear una pagina web de la asociación que pretende ser un foro continuo de encuentro y un espacio de

⁸¹⁹ Compuesta por los siguientes miembros: Presidente: Dr. Fernando Rodríguez-Izquierdo Gavala (Universidad de Sevilla); Secretaria: Dra. Elena Barlés Báguena (Universidad de Zaragoza); Tesorera: Dra. Pilar Cabañas Moreno (Universidad Complutense de Madrid); Vocales: Dr. Jesús González Vallés (Instituto de Teología S. Tomás de Madrid), Dra. Yayoi Kawamura Kawamura (Universidad de Oviedo), Dra. Pilar Garcés García (Universidad de Valladolid), Dra. María Román Navarro

intercambio de conocimientos y experiencias entre los asociados así como una vía para que todos los interesados en Japón puedan acceder a diversas informaciones relativas tanto a las actividades realizadas por la asociación y sus miembros como a los actos culturales, estudios e investigaciones, publicaciones y demás novedades que van surgiendo en España en relación con el País del Sol Naciente. Esta pagina web, elaborada bajo la coordinación de Elena Barlés, ha sido financiada por la Universidad de Zaragoza que ha proporcionado los recursos para financiar al técnico informático que ha realizado el diseño y a una becaria, Luisa Gutiérrez para la labor de recopilación y actualización de informaciones. Esta página con la dirección www.unizar.es/webaeje/, reúne los siguientes contenidos:

1. Información básica sobre la asociación: Quiénes somos y cuáles son nuestros objetivos , Miembros de la Junta Directiva, direcciones de contacto y cómo hacerse socio
2. Información sobre .miembros de la Asociación; que parecen relacionados en distintos formatos en listado general por orden alfabético; listados por áreas de estudios como Historia, Arte y Cine, Música, Filosofía, Literatura, Derecho, Política, Antropología, Economía, Sociología, Ciencia, etc.. además de listado de los asociados residentes en Japón. Cada asociado presenta un reseña de su curriculum vitae con su dirección de contacto y su principales publicaciones
3. Información completa de las actividades realizadas por la asociación en especial sobre los Congresos (se incluye de cada una de ellos: datos básicos, imagen de la publicación de las actas, sumario).
4. Un tablón de anuncio de novedades donde dará información de las próximas actividades de la asociación
5. Una Biblioteca de recursos. En esta sección se da cuenta de las novedades editoriales, ya que se informará sobre las más recientes publicaciones que se hayan editado en lengua española sobre Japón así como traducciones al castellano de ensayos o estudios extranjeros y obras de la literatura japonesa. Se incluirá un apartado de reseñas críticas ya que podrán publicarse la reseñas de las investigaciones o trabajo publicados por los miembros de la asociación que se encargarán expertos sobre la materia. Un ultimo apartado de la biblioteca recurso serán las publicaciones de los asociados ya que se da la posibilidad a los asociados de colgar en la red sus trabajos en formato pdf, para facilitar la difusión de los mismos. Se incluye

(Universidad Autónoma de Madrid), D^a Muriel Gómez Pradas (Universidad Oberta de Catalunya, Barcelona).

también otras informaciones de interés como información de Congresos, Exposiciones Centros de estudios en España sobre Japón; web de otras asociaciones de estudios japoneses; direcciones de Bibliotecas y librerías especializadas, etc.

6. Se incluye la posibilidad de editar una Revista de la asociación
7. Se podrá a disposición de los asociados un foro y la relación de correos electrónicos de todos los asociados para poder realizar mailing.

Es el deseo de los actuales responsables de la asociación que este foro de personas e informaciones se mantenga vivo y por se ruega a todos, asociados o no, que contacten con la asociación para proporcionar noticias de todo aquello que consideren de interés para profundizar en el mundo de los estudios sobre Japón en España.

D) LABORES DE DIVULGACIÓN

En la actualidad se hace evidente que la Universidad no puede quedarse aislada y al margen de la sociedad a la que sirve, y que el profesor, tiene que cumplir un papel dinamizador de la cultura en la comunidad donde vive y trabaja., mediante la divulgación de los conocimientos que adquiere mediante el estudio y la investigación- Este compromiso nos llevó a organizar en 1999 una primera Semana Cultural dedicada a Japón, iniciativa que fue seguida por otras celebradas en los años 2000, 2001, 2002, 2003 y 2004. Las Semanas Culturales organizadas por la profesora Elena Barlés Báguena (directora) y el profesor David Almazán (secretario) presentaba el doble objetivo de incentivar el interés por la materia entre el alumnado de la Universidad de Zaragoza y difundir el Arte y la Cultura japonesa fuera del ámbito universitario. Con un gran éxito de público, ofrecen a los asistentes un gran abanico de actividades que se desarrollan a lo largo de una semana que fundamentalmente consisten en conferencias, siempre al cargo de importantes especialistas sobre diversos aspectos de Japón, conciertos, ciclos de cine y manga, exhibiciones y talleres. Su financiación ha corrido al cargo del Vicerrectorado de Proyección social de la Universidad de Zaragoza, la Facultad de Filosofía y Letras, la Embajada de Japón en España, la Caja de Ahorros de la Inmaculada, la Diputación General de Aragón y la Fundación Torralba Fortún.

Asimismo, hemos de mencionar que esta labor divulgativa realizada por la Universidad se vincula estrechamente con la Asociación Cultural Aragón-Japón (<http://www.aragonjapon.com/>) asociación que nació en 2004 para responder a una serie de demandas que un grupo de personas (incluidas la comunidad de japoneses residentes en Aragón) habían observado que existían en

la sociedad aragonesa como fruto del creciente interés por Japón. Esta asociación presidida por Kumiko Fujimura, artista japonesa residente en la Zaragoza, es extraordinariamente activa y organiza clases y talleres de manifestaciones culturales japonesas (lengua japonesa y caligrafía japonesa, cocina, pintura e ikebana,) y ciclos de cine, tertulias literarias, o conciertos de música , para posibilitar tal acceso de forma continuada a la cultura japonesa. La colaboración con la universidad ha fructificado en la realización por parte de los alumnos de practicas que se incluyen en el programa de la asignatura consistentes en talleres de introducción al ikebana a la caligrafía, pintura sumi-e.

II. LA COLECCIÓN DE ARTE DE ASIA ORIENTAL FEDERICO TORRALBA Y SU BIBLIOTECA ESPECIALIZADA EN EL MUSEO DE ZARAGOZA

El 1 de octubre de 2001, el Consejero de Cultura y Turismo del Gobierno de Aragón y el reconocido historiador del arte D. Federico Torralba Soriano, firmaron un *pacto sucesorio*, por el cual este profesor emérito legaba a la Diputación General de Aragón, “*para después de sus días*” su colección y biblioteca especializada de Arte Oriental. De acuerdo con los términos del pacto, el investigador de arte se comprometía a entregar al Gobierno de Aragón la colección de más de mil piezas de obras de Arte Asiático y su biblioteca de aproximadamente dos mil volúmenes dedicada a Asia Oriental. Por su parte, la Diputación General de Aragón se responsabilizaba, entre otros asuntos, de inventariar y catalogar todo el legado, de exponer, si no toda, una buena parte de la colección de Arte en las salas del Museo de Zaragoza, y de constituir una Fundación dependiente de la Comunidad Autónoma de Aragón, denominada Torralba-Fortún, con el objetivo primordial de exponer y divulgar la citada colección de Arte Oriental así como de propiciar el estudio sobre esta rama del Arte y sobre otras que guarden alguna vinculación con aquella. Tras la firma del acuerdo la colección y la biblioteca especializada se trasladaron al Museo de Zaragoza. Los fondos bibliográficos, en depósito en su biblioteca, ha sido objeto de una minuciosa catalogación que ha permitido la correcta clasificación y ordenación de todo el conjunto. En cuanto a las obras de arte, realizado un primer inventario y en marcha su completo catálogo, se decidió exponer una parte de la colección (unas 150 piezas) en la sala número 23 del Museo de Zaragoza, lugar en el que permanece en la actualidad. El resto de las obras se encuentran en depósito, perfectamente ordenadas en vitrinas y armarios en una sala adjunta de acceso restringido.

La **biblioteca especializada Federico Torralba, hoy en el Museo de Zaragoza**, se compone de un total de aproximadamente dos mil obras (libros de anticuario, ensayos, trabajos de síntesis, manuales clásicos, diccionarios,

enciclopedias, trabajos de investigación, tesis doctorales, catálogos de exposiciones, de museos y de subastas, actas de congresos, ediciones facsímiles, revistas especializadas, obras literarias, etc.) de variada temática relacionada con Asia Oriental, publicadas en su mayoría en el extranjero por prestigiosas editoriales, durante un amplio periodo cronológico que se dilata desde el año 1849 hasta la actualidad. Destacan tres bloques de publicaciones:

1. **El bloque más importante y más cuantioso de los fondos bibliográficos es el dedicado a Japón,** Está formado por un conjunto de títulos sobre historia, cultura, religión, mitología, arte, música, lengua y escritura, teatro y literatura de Japón, además de obras literarias clásicas japonesas (poesía, cuentos, leyendas y grandes relatos) traducidas del idioma original al castellano, francés e inglés. Dentro de este bloque, el repertorio de obras sobre Arte Japonés es único. Aunque las publicaciones existentes en los fondos sobre esta materia permiten tener una completa panorámica de los estudios de cada una de las manifestaciones artísticas japonesas (arquitectura, escultura, pintura, iconografía budista, caligrafía, jardines, bonsai, ikebana, artes en torno a la ceremonia del té, metalistería, arte del cristal, mobiliario, esmaltes, marfiles, máscaras de teatro, armas y armaduras, textiles, arte popular, abanicos, papiroflexia, etc.) hemos de destacar las dedicadas a cuatro de las artes más singulares y conocidas de Japón: ukiyo-e, arte de la laca, netsuke y cerámica. Puede afirmarse que en estos cuatro casos la biblioteca recoge la mayor parte de las publicaciones (de muy variada naturaleza ya que se incluyen manuales, ensayos generales, catálogos varios, monografías de artistas, trabajos sobre técnicas, estudios parciales sobre la producción artística en determinadas épocas, etc.), editadas en lenguas occidentales sobre dichas materias.
2. **Un segundo bloque de interés es el dedicado a China.** Como en el bloque anterior, aunque las publicaciones que incluye la biblioteca recogen el estudio de muy diferentes aspectos de esta cultura milenaria (historia, religión, ciencia, astrología, música, literatura, obras clásicas de literatura, etc.), resaltan sin duda las relativas al Arte (arquitectura, escultura, pintura, caligrafía, jardines, cerámica, mobiliario, bronce, jades, lacas, marfiles, arte del cristal y textiles). Cualquier especialista en este campo puede encontrar en la biblioteca todas las obras de referencia más importantes en lenguas occidentales. Hemos de señalar, sin embargo, que es especialmente completo el apartado dedicado a la cerámica y porcelana china donde pueden consultarse todas las obras de los más reconocidos investigadores occidentales sobre el tema así como los catálogos de los museos y de las exposiciones nacionales e internacionales más relevantes que se han celebrado en los últimos años.

3. De menor cuantía, aunque no por ello menos interesante, es un **tercer bloque dedicado a otras culturas del Asia Oriental**. Nos referimos a un conjunto de títulos, en su mayoría de Arte (aunque también tratan de otros aspectos de estas culturas), relativos a Tíbet, Nepal, Mongolia, Indonesia, Tailandia, Camboya, Java, Vietnam, Corea y sobre todo a India.

En cuanto a la colección Federico Torralba de Arte Oriental se compone de más de mil piezas de diversas manifestaciones artísticas, datadas en un amplio periodo cronológico que se dilata desde el siglo III hasta la actualidad (aunque en su mayoría se datan entre los siglos XVII-XIX), procedentes de diversos países orientales, Japón, China, India, Corea, Tíbet, Nepal, Irán, Tailandia, Indonesia, Birmania y Turquía, entre otros. De todas ellas, destacan por su elevado número las procedentes de Japón, y las de China que, aunque tienen menor cuantía que las anteriores, son muy abundantes. Los fondos de la colección comprenden los siguientes tipos de obras:

1. Pinturas, dibujos y miniaturas. Son cerca de 100 en total, sobre seda o papel, a tinta monocroma y a todo color, de diferentes formatos, de temática religiosa y profana, de variada iconografía, procedentes primordialmente de Japón y China, aunque también hemos de destacar un conjunto de tankas, mandalas y otras obras budistas de Tíbet y Nepal y una serie de miniaturas persas e indias. Es justo mencionar también un grupo de cuatro pinturas religiosas tailandesas pegadas sobre papel con inscripciones realizadas con la primera caligrafía tailandesa derivada de escritura Khmer, introducida en Tailandia en la segunda mitad del siglo XIV. En este apartado incluimos también caligrafías, vinculadas a veces a pinturas, sobre papel, principalmente japonesas (25) y chinas. Hay también una pequeña colección de biombos, entre los que destacan dos japoneses que reproducen diversas vistas del lago *Biwa* sobre un fondo dorado. Posiblemente formarían parte de un grupo de ocho biombos dedicados a las ocho vistas del lago *Biwa* (*Ómi hakkei*), tema muy frecuente en el arte japonés.
2. Esculturas. De variados materiales (en bronce, piedra, madera, arcilla o terracota, porcelana y marfil), algunas con su dorado y con su policromía originales, presentan diferentes funciones (escultura funeraria, escultura religiosa búdica), variadas iconografías (representaciones de Budas, Bodhisattvas y otros personajes del panteón búdico) y diversas procedencias, especialmente de Japón (9), China (14), Tíbet (2), Camboya (1), Tailandia (29), Java (1) Birmania,

- (4) e India y Pakistán (7). En total la colección cuenta con 37 broncees (primordialmente escultura búdica) y con otras de otros materiales.
3. Libros ilustrados originales. Cuenta la colección con un total de 110 obras constituidas por 179 volúmenes, en su mayoría japoneses. Hemos de subrayar el interés del conjunto de libros ilustrados japoneses ya que la colección ofrece una amplia muestra de las escuelas de pintura del periodo de Edo, incluido el ukiyo-e. Conforman uno de los grupos más interesantes de la colección de arte japonés, teniendo en cuenta tanto la cantidad como la calidad de las obras.
 4. Grabados. Constituyen un total de 137 obras realizadas en madera (xilografía), de los más significativos artistas de la escuela japonesa ukiyo-e, datados en los periodos *Edo* y *Meiji*.
 5. Cerámicas y porcelanas. Son unas 225 en total, chinas sobre todo (173), datadas en un amplio periodo cronológico, de diferentes formas, funciones, técnicas y ornamentaciones. Hay 32 piezas japonesas.
 6. Objetos de laca. Son principalmente japoneses (180), pero también hay chinos (17) y de otras procedencias. Constituyen un total de 231 objetos de distintos tipos (muebles, arcas, cuencos, cofres y una serie de cajas de distintos usos y tamaños), con variadas ornamentaciones y técnicas decorativa, de muy buena factura. Por su singularidad destacamos un total de 73 *inro* de excelente factura, la mayoría con su correspondiente *netsuke*.
 7. Otros objetos artísticos. Incluye un total de 98 piezas de función, procedencia y cronología muy variadas: esmaltes chinos, pipas de diferentes formas y tamaños; abanicos, de diversos tipos; tsuba o guardamanos de la espada japonesa, finamente cincelados en distintos metales; tabaqueras o frasquitos de rape; relicarios búdicos de plata; bordados; yu (piedras duras, la mayoría jades), algunos reproducen formas de los antiguos broncees o figuras como Guanyin, y diferentes objetos de metal de carácter ritual como campanillas, vajra, ganthar y armas rituales.

LA FUNDACIÓN TORRALBA-FORTÚN

La Fundación Torralba-Fortún, dependiente del Gobierno de Aragón, nació en octubre del 2002, a partir de la donación de Federico Torralba Soriano a esta institución de su colección y biblioteca especializada. Esta fundación está regida por un patronato formado por el Consejero y el viceconsejero de Educación, Cultura y Deporte, del Gobierno de Aragón, el Director General de Patrimonio Cultural, por Don Federico Torralba, más dos personas de su

confianza, además del director del Museo de Zaragoza y un representante de la Universidad de Zaragoza. Como se ha dicho el objetivo de la Fundación es exponer y divulgar la citada colección de Arte Oriental, además de propiciar materiales de estudio e investigación sobre esta rama del Arte y sobre otras con las que guarde relación. Por otra parte, también lleva a cabo actividades de exposición y divulgación de la obra del pintor Antonio Fortún y, en general, cualquier actividad relacionada especialmente con la pintura y el Arte Contemporáneo. Sus actividades en relación con el Arte Oriental, se están centrados en las siguientes vías:

1. Financiación de la catalogación de la colección, de su completo reportaje fotográfico y de su paulatina restauración.
2. Financiación de nuevas adquisiciones de obras artísticas y bibliografía.
3. Organización y Financiación de actividades culturales, relacionadas con Japón (Semanas culturales Japonesas, Congresos, exposiciones, etc.).
4. Financiación de 3 becas anuales de una dotación de 6.000 pts. para la realización de trabajos de investigación sobre Arte de Asia Oriental.
5. Colaboración con la Universidad de Zaragoza mediante la financiación de una colección sobre Arte y Cultura Oriental, titulada “Estudios de Asia Oriental, Federico Torralba” realizada en colaboración con Prensas Universitarias. Actualmente se encuentran en prensa dos publicaciones: *Estudios sobre Arte de Asia Oriental* de Federico Torralba, y *Religión y espiritualidad en la sociedad japonesa contemporánea* Federico Lanzaco.

III. UNA ANOTACIÓN FINAL

Tal y como hemos señalado en la presentación de nuestro trabajo, la intención de esta comunicación es simplemente ofrecer a los lectores una panorámica de las actividades realizadas en la comunidad aragonesa en relación con la difusión, docencia universitaria e investigación del arte japonés. Solo nos resta desear que esta información sea útil y que, sobre todo, abra vías de intercambios y colaboración con otras comunidades autónomas, centros de estudios y asociaciones.

CAPÍTULO 36. INTENSIFICANDO LA MIRADA: RUSU-MOYŌ EN EL ARTE JAPONÉS

Daniel Sastre de la Vega

Universidad Autónoma de Madrid y Universidad de Sophia, Tokio

Tradicionalmente se ha dado en el arte japonés una gran predilección por los motivos alusivos a la naturaleza en sus diferentes manifestaciones en el momento de elegir motivos para las creaciones artísticas, desde las estaciones y los fenómenos naturales, hasta la fauna y flora del archipiélago. Es una estética cultivada desde antiguo que será establecida y especialmente desarrollada durante la época Heian (794-1185 d.C.) Es en este periodo cuando la estetización de la producción artística sentará sus bases, y cuando adquirirá un tinte literario añadido del que no se separará en los siglos venideros.

Paralelamente al desarrollo de una literatura propiamente nativa, liberada de la influencia en lo estilístico y formal de modelos continentales – específicamente, chinos- la cultura japonesa del siglo XI d.C. dio pie a la aparición de todo un repertorio estético nuevo creado a partir del género de los *monogatari*⁸²⁰ (cuentos) Con sus repertorios de poesías salpicando la narración, y sus tramas fácilmente visualizables, supusieron el desencadenante de toda una serie de creaciones artísticas tales como álbumes de poesía y caligrafía, o *emaki-e*⁸²¹, donde esta estética cortesana formará un corpus de material del que se valdrán diferentes artistas en generaciones venideras para perpetuar toda una iconografía literaria.

Novelas como “*La historia de Genji*⁸²²” (principios del siglo XI d.C.) O los “*Cantares de Ise*⁸²³” (siglo X d.C.), así como compilaciones poéticas imperiales, comenzaron a ser ilustradas con pinturas que ayudaban al lector a imaginar las aventuras de los personajes descritos en ellas. Con el paso de los siglos todas estas obras establecieron un lenguaje artístico característico, normalmente asociado con los círculos aristocráticos y que mas tarde será apropiado por la elite de la clase samurai para legitimar sus proyectos artísticos.

Escuelas concretas de pintores destacaron en sus caracterizaciones de estos relatos, en especial, la escuela Tosa de pintores, que recibió el favor de la corte imperial a lo largo de varios siglos. Dichas representaciones destacaban por un uso de colores de fuertes tonalidades ejecutados con los mejores materiales dando como resultado obras de gran vistosidad y refinamiento. Los

⁸²⁰ 物語 (*Monogatari*)

⁸²¹ 絵巻絵 (*Emaki-e*)

⁸²² 源氏物語 (*Genji monogatari*) Edición española: SHIKIBU, M/. TYLER, R. (2006); *La Historia de Genji*. Editorial Atalanta, Girona.

⁸²³ 伊勢物語 (*Ise Monogatari*) Edición española: VV.AA. / CABEZAS, A. (2005); *Cantares de Ise*. Ediciones Hiperión, S.L., Madrid.

cortesanos son retratados con todo lujo de detalles en sus vestimentas, al igual que son dibujados los largos ropajes de las damas de palacio, o los enseres cotidianos de intrincado diseño que les rodean. El motivo principal de estas obras son dichas figuras y sus vidas. El magnetismo de sus presencias es indiscutible, haciéndonos recorrer una y otra vez con la mirada la superficie de estas obras admirando la habilidad del pintor al plasmar este mundo cortesano de un modo tan íntimo y sensual. Es a raíz de este tipo de obras que surge una nueva técnica, un nuevo modo de concebir estas historias, fruto de desvanecer de nuestro campo de visión a estos personajes.

La técnica denominada “*Rusu Moyō*⁸²⁴” consiste en eliminar todas las figuras humanas que se presumen necesarias en el retrato de una escena basada en un texto literario, una leyenda, o un hecho histórico, por objetos que simbolizan la presencia de dichas figuras⁸²⁵. Es decir, *rusu moyō* es la representación simbólica de un personaje inserto dentro de un marco narrativo. La etimología de la palabra aclara este aspecto, al querer decir “*rusu*”, la primera parte del término, “ausentarse, no estar presente”; y la segunda parte “*moyō*”, “motivo, diseño”, de ahí que su traducción más apropiada sea la de “motivos ausentes”.

No es un término falto de polémica, ya que aunque se cataloga como una palabra básica a la hora de analizar las producciones artísticas de estos periodos, a la luz de su omisión en los diccionarios de términos artísticos más importantes japoneses, surge la duda sobre su entidad⁸²⁶. Han sido obras básicas de divulgación del arte japonés o artículos especializados en las artes aplicadas en revistas de poca circulación los únicos lugares donde hemos logrado encontrar este término ensalzado como un concepto clave para el entendimiento de diversas piezas artísticas⁸²⁷. Aunque diversos autores han

⁸²⁴ 留守模様 (*Rusu moyō*)

⁸²⁵ 日高 薫 日本美術の言葉案内 (HIDAKA, K.(2002) *Nihon bijutsu no kotoba annai*/Guía de términos de arte japonés) 小学館, 東京2002 (Shogakukan, Tokio) P. 94 La autora incluye los *rusu moyō* en el capítulo de “Expresiones del arte japonés”, junto con palabras como 衣文 (*Emon*) Pliegues, 見立て (*Mitate*) Parodia o 吹抜屋台 (*Fukinuki yatai*) Técnica pictórica consistente en no dibujar el tejado de los edificios para poder contemplar el interior de los mismos.

⁸²⁶ Asimismo, buscar una entrada con estas palabras en el índice de artículos de historia del arte, bajo cualquiera de sus epígrafes, resulta una labor infructuosa. 日本・東洋古美術文献目録1966-2000.東京文化財研究所美術部 中央公論美術出版、東京2005. (2005) *Nihon Tōyō Kobijutsu Bunken Mokuroku 1966-2000. Tokyo Bunkazai Kenkyūjo Bijutsubu. Chūō Kōron Bijutsu Shuppan*/ Bibliografía de arte asiático. 1966-2000. Instituto Nacional de Investigación de las Propiedades Culturales. Editorial Chūō Kōron Bijutsu, Tokio) 日本・東洋古美術文献目録.東京文化財研究所美術部. 中央公論美術出版、東京1969. ((1969) *Nihon Tōyō Kobijutsu Bunken Mokuroku. Tokyo Bunkazai Kenkyūjo Bijutsubu. Chūō Kōron Bijutsu Shuppan*/ Bibliografía de arte asiático. Instituto Nacional de Investigación de las Propiedades Culturales. Editorial Chūō Kōron Bijutsu, Tokio)

⁸²⁷ Vease las notas 6 y 9 para la referencia bibliográfica.

tratado de teorizar sobre qué define exactamente este término, la realidad es que no ofrecen ninguna respuesta concreta para delimitarlo⁸²⁸.

El uso de esta técnica en la composición de diferentes obras de arte comenzó a registrarse durante el periodo Muromachi (1336-1573) y tuvo un gran éxito en las artes aplicadas del periodo Edo (1603-1868) En orden a evaluar la técnica de *rusu moyō* observemos en qué tipo de obras se ha empleado dicho término para su descripción. Normalmente, las piezas en las que se ha usado esta expresión son artesanías tales como artes lacadas (cajas de tinta, juegos de mobiliario para escritura, soportes de lectura...), *tsuba*⁸²⁹, o *inrō*⁸³⁰. ¿Cómo funciona la técnica de los motivos ausentes? Para entenderlo nos gustaría analizar una de las obras más características de *rusu moyō* en el arte japonés.

En el Museo de la Familia Tokugawa de la ciudad de Nagoya se conserva el mobiliario doméstico perteneciente a Chiyohime (1637-1698), la hija mayor del tercer shogun Iemitsu Tokugawa (1604-1651) Este conjunto constituía la dote que con motivo de su desposorio con Mitsumoto Tokugawa (1625-1700) era habitual aportar al matrimonio⁸³¹. Este juego de muebles, como es de esperar al pertenecer a la familia más importante del periodo Edo, destaca por su gran refinamiento y exquisitez. De hecho, es considerado como el referente de las artes lacadas de dicha época tanto por la alta calidad de los materiales utilizados, como por las técnicas empleadas en su facturación. La mano responsable de estas piezas es el artista Kōami Chōjū (1599-1651) también conocido como Nagashige, cabeza de la décima generación de la familia Kōami de artistas de laca, y al que se le comisionó la obra el mismo año en que nació la princesa⁸³². Esta dinastía familiar fue acogida por el régimen Tokugawa como sus artistas oficiales y son responsables de muchas de las mejores obras en laca japonesa que nos quedan. De entre las cincuenta piezas que conforman la dote

⁸²⁸ Los artículos de Komatsu, Taishū y Tamamushi, Makoto son los más centrados en una discusión de los *rusu moyō*, aunque ninguno de los dos trata exclusivamente de ellos. En ambos artículos, los motivos ausentes están imbricados dentro de discusiones más generales sobre motivos basados en la literatura. De nuevo, reforzando la duda sobre la entidad de esta terminología. 小松 大秀. 「漆芸品における文学意匠」再考。(KOMATSU, T. (2000): “*Urushi geihin ni okeru bungaku ishō. Saikō* / Una reconsideración sobre “diseños de motivos literarios en las artes lacadas”, *Museum*, 564, 7-36) 玉蟲敏子. 「光琳の絵の位相. 燕子花のモチーフをめぐって」、光琳デザイン. MOA美術館, 淡交社, 2005. (TAMAMUSHI, M. (2005): “*Kōrin no e no isou. Kakitsubata no mochifu wo megutte.* / Tipología de las pinturas de Kōrin. Sobre el motivo de los lirios”. Museo de Arte MOA, Tankōsha, 2005)

⁸²⁹ 鐔 (*Tsuba*) Guarnición de la espada japonesa

⁸³⁰ 印籠 (*Inrō*) Botiquín portátil personal.

⁸³¹ WATT, J. Y BRENNAN FORD, B., (1991) *East Asian Lacquer. The Florence and Herbert Irving Collection*. New York, The Metropolitan Museum of Art. P. 254.

⁸³² La producción de todas las piezas tardó tres años en completarse. VON RAGUÉ, B. (1976): *A History of Japanese Lacquerwork*. Toronto, University of Toronto Press. P. 189

de Chiyohime, nos gustaría destacar una de ellas, la que se ha venido a denominar como la caja de caligrafía “*Hatsune*⁸³³” (FIG.1) o “*El primer canto del ruiseñor*”.

En la superficie de la tapa de esta caja podemos observar, realizada en laca dorada, la representación de una mansión de estilo japonés y un amplio jardín dispuesto alrededor de un gran estanque central. En la parte inferior izquierda, exuberantes ciruelos alargan sus ramas desbordando los límites que les marcan las vallas de bambú; un curvadísimo puente se alza sobre las sinuosas aguas en el centro del estanque, y en la parte superior derecha, equilibrados pinos crecen sobre escarpadas rocas bajo la presencia de la triple malva, emblema familiar de los Tokugawa. Un primer nivel de disfrute de esta obra nos deja en el puro plano plástico, donde la belleza de la composición se ensalza con las habilidades técnicas de la laca. Sin embargo, hay que forzar una lectura intelectual para pasar a un segundo nivel.

Al fijar nuestra atención en la parte superior izquierda, la que muestra los aposentos de la casa y la balconada exterior, podemos apreciar dos elementos interesantes. El primero, es la presencia de una rama cortada de un pino en la que se halla posado un pequeño pájaro; el segundo, es la presencia de unas cestas trenzadas de bambú al otro extremo de esta misma balconada. Situándonos ante esta obra, nos resulta claro que la presencia de estos dos elementos no es arbitraria sino que debe responder a algún tipo de explicación o simbología que justifique la incorporación de dichos objetos en la composición. La respuesta se encuentra en la obra literaria aristocrática por excelencia en Japón: “*La historia de Genji*”. En el capítulo veintitrés de dicha novela, titulado “*El primer canto del ruiseñor*”, se relatan las diversas preparaciones con ocasión de la llegada del año nuevo en la mansión de Genji en la sexta avenida de Kioto. Se narra cómo al visitar las habitaciones de la hija que nació fruto de su relación con la dama Akashi, Genji repara en unos cestos orlados así como en una rama de pino con un ruiseñor artificial que se encuentran en los aposentos de la joven. Dichos objetos habían sido ordenados enviar por la madre de la joven, que vivía en zonas diferentes de la mansión, como obsequios propios de las festividades del año nuevo. La rama venía acompañada de un poema compuesto por la dama Akashi donde expresaba como se encontraba contemplando la rama del pino cercano a sus habitaciones, esperando al primer canto del ruiseñor. Una bella alusión a la añoranza por no poder ver a su hija más a menudo⁸³⁴. El uso de este pasaje de la novela como fuente de inspiración de motivos decorativos se entendía como símbolo de

⁸³³ 初音 (*Hatsune*)

⁸³⁴ El poema dice así: “Una que año tras año a una sola esperanza se ha aferrado. ¡Oh, que hoy/ deje de estar triste y oiga por fin el primer canto del ruiseñor!”. SHIKIBU, M/. TYLER, R. (2006) *Ibidem*. P. 524

buena suerte y de una vida feliz⁸³⁵. Nada más apropiado como decoración de los muebles que acompañarían a una princesa infante en una nueva vida lejos de su familia.

La representación tradicional de esta escena suele mostrar a Genji, a varios de sus ayudantes, y en especial a su hija Akashi⁸³⁶ componiendo un poema de respuesta a su madre, así como por supuesto, la rama de pino con el ruiseñor y las cestas trenzadas con delicadezas gastronómicas. Sin embargo, aquí vemos cómo la típica representación de este episodio, ha respetado tanto el marco como los elementos que aparecen en la historia, pero ha eliminado totalmente de ella a los principales protagonistas: Genji y su hija Akashi.

De modo que como hemos podido comprobar, se requiere un conocimiento profundo de la novela para poder llegar a una correcta deducción del tema aludido en la caja. Un conocimiento que no estaba al alcance de cualquiera, especialmente en siglos anteriores al auge editorial que se da en el segundo tercio del siglo XVII en Japón⁸³⁷. La existencia de un público con una educación cultural elevada es un requerimiento fundamental a la hora de comprender la interrelación que se produce entre la obra y el espectador cuando se emplea el *rusu moyō*. También hay que considerar la empatía que existe entre las personas amantes de la literatura, o de esta novela en particular, y la obra de arte donde de un modo ingenioso y hábil se le propone una adivinanza intelectual que le permite disfrutar de una nueva manera su novela favorita.

Los “*Cantares de Ise*”, o “*La Historia de Genji*”, no serán sin embargo los únicos textos que tendrán esta gran popularidad, sino que también encontramos ejemplos de esta técnica basadas en obras de teatro Noh. En una caja de accesorios personales, o *tebako*⁸³⁸, en posesión del Metropolitan Museum en Nueva York⁸³⁹ (FIG. 2) aparece una corriente de agua junto a la que han crecido unos crisantemos salvajes, y frente a ellos, se puede ver un cazo de bambú apoyado en una roca en medio de la corriente. Una primera lectura de esta pieza nos llevaría a emplazarla dentro de la tradición iniciada en el periodo Heian de usar el motivo del crisantemo como símbolo de longevidad y felicidad. En la corte imperial en el noveno mes se bebía vino de crisantemo al mismo tiempo que se recitaban poemas donde se deseaba una larga vida,

⁸³⁵ VON RAGUÉ. Ibidem. P. 190

⁸³⁶ Tiene el mismo nombre que su madre, solo más tarde se distinguirá en el transcurso de la novela cuando se convierta en la consorte del emperador, momento en el que pasará a denominarse “emperatriz Akashi.”

⁸³⁷ Para más detalles sobre este aspecto, CHIBETT, D. (1979); *The History of Japanese Printing and Book Illustration*. Kodansha, New York.

⁸³⁸ 手箱 (*Tebako*)

⁸³⁹ Donación de Florence and Herbert Irving en 1991.

todo ello basado en la creencia de que el rocío de los crisantemos era un elixir de juventud⁸⁴⁰. En las artes lacadas es uno de los motivos por excelencia.

Sin embargo, la presencia del cazo de bambú nos habla de una referencia más concreta, una referencia a la obra de teatro Noh, “*Kikujidō*”⁸⁴¹ (El joven crisantemo) que esta basada en una antigua leyenda china. En ella, Kikujidō es un apuesto joven que es descubierto viviendo en las montañas en una cabaña rodeada de crisantemos por un emisario del emperador Wen Di (Cao Pei, 187-226) de la dinastía Wei, que busca la fuente de las aguas de las montañas de Lixian. Kikujidō narra como él era un favorito del emperador Mu Fang, quinto emperador de la dinastía Zhou del Oeste (1050-771 a. C.) y describe como por las envidias palaciegas acabó siendo exiliado. El emperador, en el momento de su partida le dio un par de versos del Sutra del Loto que le dijo recitase diariamente. Para no olvidarlo, los escribió en la hoja de un crisantemo. Y sin darse cuenta, había evitado la enfermedad y el paso del tiempo porque bebía del agua donde caía el rocío formado en las hojas de dicho crisantemo. Feliz por su descubrimiento ofrece un cazo de agua al emisario para que se lo lleve al emperador Wen Di quien acabará disfrutando una larga vida⁸⁴².

Analizando como funcionan los mecanismos de compresión de las obras que emplean la técnica del *rusu moyō*, Sakoto Tamamushi ha hablado de su relación con el *tsukurimono*⁸⁴³ del teatro Noh⁸⁴⁴. Se conoce como *tsukurimono* a los objetos de los que se valen los actores en escena para ambientar la representación. Pueden variar en su tamaño, de un simple abanico, o un barril de sake, a grandes piezas como una valla de bambú con flores o una gran campana. Además son objetos con un gran peso dentro de la narrativa de la obra a representar. Todos funcionan del mismo modo, emplazados dentro de la desnudez del escenario del teatro Noh ubican simbólicamente la pieza, estimulando la imaginación del público. Para la profesora Tamamushi, los *rusu moyō* no son más que una transposición plástica de esta técnica escénica. Y aventura así mismo, si no serían los clientes naturales y destinatarios de las primeras cajas lacadas con *rusu moyō* los mismos actores de Noh⁸⁴⁵.

Hasta ahora nos hemos fijado en obras de pequeño formato que es donde se encuentra el mayor número de ejemplos de esta técnica, sin embargo, existen obras de gran formato, biombos, en los que esta técnica también se aplica. El en el Museo Nezu en Tokio se conserva una de las obras maestras de Ogata Kōrin (1658-1716), el biombo de los lirios (FIG. 3) donde vemos dispuestos sobre un brillante fondo dorado varios grupos de dichas flores

⁸⁴⁰ WATT, J. Y BRENNAN FORD, B., (1991) Ibidem. P. 159

⁸⁴¹ 菊慈童 (*Kikujidō*)

⁸⁴² WATT, J. Y BRENNAN FORD, B., (1991) Ibidem Pp. 217-218

⁸⁴³ 作りもの (*Tsukurimono*)

⁸⁴⁴ TAMAMUSHI, M. (2005) Ibidem. P. 139

⁸⁴⁵ Ídem

realizadas en colores de gran viveza. La obra esta relacionada con un episodio recogido en la obra *Cantares de Ise* en el que el cortesano Ariwara no Narihira (825-880) en un momento de descanso en su camino al exilio en una localidad denominada *Yatsubashi*⁸⁴⁶ (ocho puentes) en la provincia de Mikawa, compone un poema añorando su vida en la corte. Existen muchas representaciones de este episodio en las que siempre se retrata a Narihira y sus acompañantes sentados junto a un puente compuesto de ocho planchas de madera, y unos lirios. En el periodo Edo, la escuela Rinpa, caracterizada por sus diseños audaces y composiciones innovadoras, popularizaría en diversos medios este tema pero sin representar ninguna figura humana. Amoldándose perfectamente a nuestra discusión.

Un punto interesante ha sido expresado por la profesora Ōta Shōko diciendo que las figuras humanas que han sido eliminadas de los diseños están realmente situadas junto a la superficie de las mismas, en nuestra posición de espectadores, por lo cual, se produce una identificación entre el espectador y el personaje de la obra⁸⁴⁷. Nos convertimos nosotros, los espectadores, en el aristócrata Ariwara no Narihira, en el príncipe Genji o en el joven Kikujidō. Una idea muy interesante que funciona con algunas obras mejor que con otras, especialmente las que despliegan unos diseños de gran tamaño, a escala, y que permiten crear un espacio virtual, emanado de la obra que permite la inclusión del espectador más fácilmente. Es más apto en el caso de Kikujidō (FIG.2) que hemos visto anteriormente, por ejemplo, ya que la escala es mas parecida a la del espectador. Dudo, en el caso de Hatsune (FIG.1) que este aspecto se de tan bien debido a la representación de la mansión y el jardín, que el espectador entiende como muy reducidos de su escala, y que acentúan más esa distancia. Las obras que mejor se adaptan a esta explicación son sin duda los biombos, de gran tamaño, que acogen al espectador mucho más fácilmente. Como prueba de ella tenemos el biombo, normalmente atribuido a Tosa Mitsumochi (1496-ca.1559) ilustrando una escena del Romance de Genji en una colección particular en la prefectura de Hyōgo, Japón, y datado en el siglo XVI (FIG.4) Vemos una escena nocturna en una mansión aristocrática. El viento agita las hojas de un contorsionado arce japonés, cuyas hojas caen a lo largo de la veranda de la casa, y en las aguas de una cercana corriente. A sus pies, crecen varios crisantemos. En el centro de un solitario aposento destaca la presencia de un *koto*⁸⁴⁸ de gran tamaño. De nuevo, la referencia es a “*La Historia de Genji*”,

⁸⁴⁶ 八橋 (*Yatsubashi*)

⁸⁴⁷ SHŌKO, O. [歌を描く絵を詠む 和歌と日本美術] (*Uta-wo egaku E-wo yomu Waka to nihonbijutsu/Pintando poemas, componiendo pinturas. El arte japonés y el waka*) Museo Suntory, 2004.

⁸⁴⁸ 琴 (*Koto*) Arpa horizontal japonesa de forma alargada y semicilíndrica que consta de trece cuerdas.

que en su capítulo segundo “*El árbol de retama*⁸⁴⁹” relata una de las historias que Genji y unos nobles se cuentan donde se cita el caso de una dama, que fue visitada en una noche de luna llena por uno de estos jóvenes, y donde se produjo un bello intercambio de interpretaciones musicales, lleno de notas de humor⁸⁵⁰. Destacando en esta historia la presencia de una flauta y un *wagon*⁸⁵¹. En este caso, el gran tamaño del biombo, (un metro, ochenta y tres centímetros de altura, por tres metros y veinte centímetros de anchura⁸⁵²) sustenta la ilusión del espectador de pertenecer a un espacio común, encarnándose en un nuevo cortesano, o en la dama de la casa.

El mayor número de obras donde se han encontrado ejemplos de *rusu moyō* son de pequeño formato. En relación a esto, la profesora Tamamushi, ha comentado que es curioso observar como Ogata Kōrin cuando realiza un *kakemono*⁸⁵³ del episodio de Yatsushashi (FIG.5), dibuja las figuras de Narihira y acompañantes, sin embargo, prescinde de ellas cuando realiza la caja de escritura del mismo tema, eligiendo utilizar en su lugar motivos ausentes (FIG.6). Es cierto, que existe una cierta predilección por eliminar las figuras en la ejecución de obras de pequeño formato, aunque no se entiendan totalmente las razones, ya que la simple respuesta de simplificación de la representación por la dificultad del medio es fácilmente desmontable ante multitud de ejemplos. Ilustrando este último punto tenemos dos *tsuba*, ambas inspiradas en “*La Historia de Genji*”. La primera está inspirada en las danzas *bugaku*⁸⁵⁴ que se relatan en el episodio veinticuatro, “*Las mariposas*⁸⁵⁵”. (FIG.7) Aunque la superficie metálica es de pequeño tamaño, se ha retratado fielmente el escenario donde los bailarines con sus flamantes vestiduras realizan sus danzas. La segunda, está inspirada en el episodio trigésimo octavo, “*El grillo cascabel*⁸⁵⁶” (FIG.8) donde se habla del canto de los grillos y sus asociaciones otoñales, en medio de unas magníficas celebraciones religiosas en las que participaban grandes multitudes de devotos, opta por diseños ausentes y elimina todas las figuras dejando tan solo un grillo cascabel como única referencia a dicho

⁸⁴⁹ 帚木 (*Habakigi*)

⁸⁵⁰ SHIKIBU, M/. TYLER, R. (2006) *Ibidem*. Pp. 67-69.

⁸⁵¹ 和琴 (*Wagon*) Nótese que aunque en el libro se habla de un *wagon*, en el biombo se representa un *koto*. CUNNINGHAM, M.R. (1991) *The Triumph of Japanese Style. 16th-Century Art in Japan*. Cleveland, Indiana University Press. P.73

⁸⁵² CUNNINGHAM, M.R. (1991) *The Triumph of Japanese Style. 16th-Century Art in Japan*. Cleveland, Indiana University Press. P.73

⁸⁵³ 掛け物 (*Kakemono*) Rollo vertical de pintura, o caligrafía, montado sobre un papel resistente que permite que se pueda enrollar a la hora de guardarlo.

⁸⁵⁴ 舞楽 (*Bugaku*) Una forma dignificada y lenta de baile que acompaña a la música *gagaku*. Introducida desde China gozo de gran popularidad en la época Heian.

⁸⁵⁵ 胡蝶 (*Kochō*) SHIKIBU, M/. TYLER, R. (2006) *Ibidem*. Pp.533-535

⁸⁵⁶ 鈴虫 (*Suzumushi*) SHIKIBU, M/. TYLER, R. (2006) *Ibidem*. P.833 En concreto, 838-839.

pasaje. Las superficies de ambas *tsuba* es similar, sin embargo, la forma de representar las escenas es completamente distinta.

Al estudiar la tradición de las artes de la laca en Japón, vemos como existen ciertas manifestaciones artísticas que pueden entenderse como precursoras de los *rusu moyō*. Desde la época Heian, aunque será a partir de la época Kamakura cuando realmente se expanda, existe lo que se denominaba la decoración *ashide-e*⁸⁵⁷ consistente en introducir ideogramas como decoración en el diseño de las piezas⁸⁵⁸. (FIG.9) Un nombre alternativo a este tipo de decoración es *uta-e*⁸⁵⁹, cuya denominación aparece registrada en numerosos ejemplos literarios de la época⁸⁶⁰. Encontramos de este modo piezas de *maki-e*⁸⁶¹ donde en la tapa de la caja de escritura se encuentran varios ideogramas pertenecientes a un poema, los mas representativos, ya que no se escribía todo el poema, y camuflados en el diseño. La persona cultivada que usa dicha caja ha de ser capaz de reconocer la alusión que se le esta proponiendo e identificarla. Naturalmente, las pistas que constituyen las palabras son de gran importancia. Los *rusu moyō*, aunque consistentes en la eliminación de las figuras humanas en las representaciones, aprovechan la presencia en varios ejemplos de estos ideogramas para identificar las escenas a las que se alude. En los ejemplos más sofisticados, los objetos que vemos en las obras pueden considerarse reificaciones de los caracteres caligráficos, ya que del mismo modo que los caracteres debían ser leídos, ahora son los objetos los que deben ser descifrados a su vez para su correcta interpretación.

La época de mayor auge en la producción de motivos ausentes en el terreno de la laca fue entre los siglos XV y XVII. A partir de 1650, como detalla Komatsu, se observa un mayor énfasis en la representación de las figuras en las piezas con base literaria, quizá influido por la popularización de la literatura a principios del periodo Edo que roba la exclusividad de la alta cultura a la corte y clase samurai para transmitirla a la clase comerciante⁸⁶².

Los diseños ausentes son un recurso artístico de gran ingenio y llevan a cabo ideas fascinantes para lograr despertar la empatía del espectador, sin embargo parece que no pudieron evitar ser víctimas del deseo de visualizar a los protagonistas de sus historias. Principios del periodo Edo fue el momento en el que se produjo el gran cambio que hizo que las representaciones complicadas, que beneficiaban a los reducidos círculos cortesanos y de la nobleza militar, tradicionalmente depositarios de la alta cultura, se volvieron

⁸⁵⁷ 葦手絵 (*Ashide-e*) Literalmente, “pinturas de juncos”.

⁸⁵⁸ MIZOGUCHI, S. (1973): *Design Motifs (Arts of Japan)* New York/Tokyo, Weatherhill/Shibundo. P. 82

⁸⁵⁹ 歌絵 (*Uta-e*) “Pinturas de poemas”.

⁸⁶⁰ MIZOGUCHI, S. (1973) Ibidem.P.75

⁸⁶¹ 蒔絵 (*Maki-e*) Laca japonesa.

⁸⁶² KOMATSU, T.; (2005) Ibidem. P. 22.

mas fáciles de desentrañar, entrando en la dinámica de popularización del arte que caracterizaría a este periodo.

CAPÍTULO 37. FORMAS MODERNAS EN EL ARTE DEL RAJASTHÁN

*Félix Ruiz de la Puerta**Juana Sánchez González*

Universidad Politécnica de Madrid

La modernidad de una de las arquitecturas más importantes de todos los tiempos, el Taj Mahal, radica tanto en su concepto de tiempo como en su ausencia de estilo. El tiempo que se maneja en esta obra es más cuántico que clásico y se descubre en conceptos como la discontinuidad, lo probabilístico o el emparejamiento entre el sujeto y el objeto. A pesar de las apariencias, esta obra no puede adscribirse a un estilo, ya que el Taj Mahal lo que representa es un tipo de existencia en el tiempo y no una figura en el espacio. Para no romper su magia, estas hipótesis nos han llevado a plantear el análisis del edificio en un lenguaje más poético que técnico.

Lo que no pudo recuperar Orfeo cuando bajo al Hades en busca de Eurídice, fueron las experiencias vividas en el pasado entre las que destacaba, sobre todas, el amor vivido con su esposa. Quien sí pudo recuperar una sensación similar fue el emperador mogol Shah Jahan quien mandó construir, en el intento de perpetuar la memoria de su esposa Arjumad Banu Begum, un magnífico mausoleo con el que glorificar el amor que profesó a su amada, fallecida a la edad de 36 años a causa del parto de su decimocuarto hijo. Ambas historias son paradigmáticas de la exaltación de un amor que, por su intensidad, roza lo sagrado y consigue elevar a la categoría de diosas a unas simples mortales. Tal osadía fue castigada por los dioses que abandonaron a su suerte a los desconsolados amantes, como siempre ha ocurrido con todos aquellos que se han atrevido a desafiar al Paraíso. Orfeo murió despedazado por unas Musas incapaces de soportar la felicidad que con su lira lograba transmitir a los hombres. El emperador mogol, enloqueció con una locura de amor que le obligó a pasar sus últimos años de su vida recluido en el Fuerte Rojo de Agra. Desde su encierro podía contemplar, a lo lejos, el Taj Mahal, como una pequeña urna que, inalcanzable, protegía el cuerpo de su amada esposa. Cuando murió, cuentan quienes lo vivieron, que lo hizo mirando al Taj Mahal. Desde entonces, los viajeros, peregrinos o amantes que se acercan al lugar, al igual que el emperador, quedan cautivados por el edificio y no pueden dejar de contemplar el mausoleo que parece levitar sobre su plataforma y flotar sobre la aguas del Yamuna, río en una de cuyas orillas, hace ahora 358 años se construyó, para recordar la belleza de una princesa, una de las arquitecturas más bellas del mundo.

Si la lira de Orfeo nos trae inevitablemente a la memoria el destino de Eurídice, el nombre del mausoleo nos puede servir para tratar de comprender lo que contiene ese lugar situado a la orilla del río Yamuna. Mahal es un

término que significa “lugar de reposo”, y Taj es el diminutivo cariñoso que el emperador mogol dedicaba a su esposa. Así, Taj Mahal, el mausoleo de la emperatriz, sería como “el lugar donde reposa Taj”. Por lo tanto, no se trata de una construcción hecha para engrandecer a un gobernante. Tampoco un símbolo que busque significar el poder del imperio mogol ni una construcción destinada a engrandecer la ciudad de Agra y justificarla como la nueva capital de los mogoles. Es, sencillamente, el resultado de un impulso poético provocado por el amor y plasmado en una construcción de mármol blanco. Con esta intención, el magnífico mausoleo se construye flanqueado por cuatro torres de 41 metros de altura, a la manera de minaretes que no tienen, como estos, una función religiosa, sino la misión de delimitar, simbólicamente, la caja virtual en cuyo espacio interior se encuentra Taj, la esposa del emperador.

Las intenciones y las geometrías que dan forma arquitectónica al mausoleo, las emociones que despierta en el observador pasajero, todo, parece quedar atrapado en el interior de esta caja virtual. Nada escapa, todo permanece indefinidamente encerrado dentro de este recinto imaginario. Las formas están y las emociones quedan, eternas, siendo, quizás, esta la clave de la belleza del mausoleo. Es posible que, estéticamente hablando, la composición del edificio fuese más impactante sin los cuatro minaretes que lo circundan ya que, en ese caso, el edificio podría expandir su fuerza más allá de sus propios límites. Pero de haber sucedido así, se habría perdido la magia que ha cautivado a viajeros de todas las épocas: Shah Jahan no buscaba lo sublime de la forma construida, sino expresar a través de ella la fuerza del amor que un cuerpo frágil y delicado como el de la princesa podía albergar en su interior. Para conseguir esta sensación, se hace imprescindible la hermeticidad de un espacio que atrape en su interior cualquier sentimiento que pueda provocar en quien lo observe. Que todas las impresiones del viajero eventual permanezcan en el propio lugar.

La belleza de una arquitectura no radica simplemente en conceptos como la simetría o la acertada elección de las formas geométricas utilizadas. Es cierto que la simetría introduce orden, transmite tranquilidad y crea espacios estables o armoniosos cuando la geometría elegida en cada ocasión se ajusta o respeta las reglas de la proporción. La belleza es más. Es la correcta manifestación de tensiones y fuerzas opuestas que compiten entre ellas sin llegar a alcanzar una posición estable. Las estructuras estáticas son contrarias al proceso de la vida y, en consecuencia, todo aquello que no consiga estar involucrado en un proceso dinámico difícilmente podrá ser considerado bello. El espacio del jardín del Taj Mahal es simple por lo sencillo, pero cautivador. Un eje, una dirección y unos parterres ajardinados muy definidos es lo primero que capta el visitante cuando entra al recinto. La planta del jardín, como la de los edificios que rodea, está diseñada por el arquitecto con una simetría rígida, pero sin olvidar la introducción de tensiones en el recinto. Dentro de la composición, el mausoleo de mármol blanco se sitúa sobre el eje principal, al

fondo del jardín, sobre una enorme terraza del mismo material que se apoya, a su vez, en una plataforma de arenisca roja, rompiendo con la tradición compositiva de la cultura mogol en la que el mausoleo se colocaba en el centro de la zona ajardinada. En el extremo opuesto del eje, enfrentada al mausoleo, la puerta de entrada: un potente volumen de arenisca roja asentada, también, sobre una plataforma. Jardín y edificios se encuentran en distintos planos, en el inferior, el jardín, marcados por un desnivel de varios metros. El eje principal de la composición, el que recoge entrada y mausoleo, se magnifica con una línea de agua que, a medio camino del paseo ajardinado, se transforma en un estanque transversal al eje en el que se refleja el mausoleo. Todo el conjunto genera belleza gracias a las tensiones que se plantean en él rompiendo, para conseguirlo y como ya se ha indicado, con tradiciones y usos.

El diseño del mausoleo es todo un alarde de tensiones. Se ubica a la orilla de un río, de forma que pueda contemplarse desde la orilla opuesta su imagen reflejada en las aguas turbulentas y, desde el interior, en las tranquilas del estanque del jardín. Se contraponen los enormes vacíos de las fachadas a los llenos de las cúpulas del edificio. Mientras unos elementos parecen permeables, otros dan la sensación de impenetrabilidad. La magnífica cúpula bulbosa que remata el edificio, de una belleza sobrecogedora, se apoya sobre un tambor cilíndrico y se remata con un adorno en forma de flor de loto cambiando en dos puntos la concavidad de su perfil. Su pesadez se hace liviana gracias a los anillos de cúpulas que la envuelven al ir disminuyendo éstas en volumen. La planta cuadrada del mausoleo, recorta sus cuatro esquinas creando un octógono irregular que no se percibe en el paso del edificio de planta a volumen. En el Taj Mahal lo convencional se hace enigmático aumentando la belleza del conjunto, como sucede, al quedar oculta la escalera que conduce a la plataforma de mausoleo. Como suele ocurrir en el movimiento moderno, la escalera ya no se coloca en el eje de penetración al edificio, sino adosada al frente o en un lateral. Otros elementos, los únicos, escapan a la simetría imperante en la composición aunque de una forma artificial: son los cenotafios del emperador y su esposa que, de distinto tamaño se sitúan el de la princesa Taj en el eje de penetración al mausoleo y el otro desplazado respecto de él. Esta asimetría es artificial, ya que se introdujo años después de finalizado el complejo con la intención de acoger la tumba de Shah Jahan. Estas y otras condiciones de emplazamiento y constructivas transmiten, en algunos momentos con su irracionalidad, una belleza al conjunto como sólo es posible encontrar en pocos lugares.

Cabría pensar que, cuando Rabindranath Tagore expresó su emoción al contemplar el mausoleo con la frase: “... *es una lágrima en la mejilla de la eternidad*”, podría haberse referido a la especial forma de transcurrir los últimos años del emperador Shah Jahn que murió viviendo el tiempo de Taj. Porque si algo es el Taj Mahal, ese algo es tiempo.

El Taj Mahal es una construcción mogola nacida de un impulso amoroso que se materializó siguiendo estéticamente más la idea del mundo como jardín imperante entre los creyentes musulmanes de aquella época, que la idea de montaña y cueva que caracterizaba a las construcciones del pueblo conquistado. La arquitectura religiosa hindú se fundamenta en un modelo que postula un universo plano y circular. En el centro de este universo se encuentra la montaña cósmica Meru en torno a la que giran el sol, la luna y las estrellas. Meru es el lugar donde habitan los dioses. Una especie de Olimpo griego, y la mejor manera de estar en contacto con ese mundo habitado por las divinidades, sería reproducir su forma en la Tierra. De esta manera, el templo hindú intenta llegar a ser una copia del lugar en el que habitan los dioses, y lo consigue a base de una estructura de contornos curvados, con perfil escalonado y totalmente labrada, de forma que su apariencia externa consiga parecer el pico de una montaña. Si la montaña es el lugar que evoca el mundo de los dioses, la cueva, el lugar oscuro, pequeño, solitario y carente de ornamentación que se encuentra en el interior de las estructuras ondulantes que evocan la imagen de la montaña, supone el punto de encuentro con la divinidad y es la forma externa que adoptan la mayoría de los templos hindúes que se han levantado teniendo como base un diagrama simbólico y mágico que se denomina mandala o yantra. Los recorridos por el interior de los templos tienen como objetivo conducir al lugar de culto, es decir, a esas pequeñas cuevas o santuarios que se alcanzan, en la mayoría de los casos, en un trayecto marcado por el mandala del templo.

Esta forma geométrica, el mandala, es la que organiza el espacio, no sólo en la mayoría de la arquitectura religiosa de la India, sino también en gran parte de su arquitectura civil. Cerca de Agra se encuentra la ciudad fantasma de Fatehpur Sikri construida por el emperador mogol Akbar en el año 1569 y abandonada en el 1584 debido a la falta de agua. Sus edificios son una síntesis de la arquitectura religiosa hindú y de los espacios abiertos de las construcciones mogolas. En uno de los patios de esta ciudad se encuentra un extraño edificio, el Panch Mahal, con forma de pico de montaña escalonada y con una altura de cinco pisos. El enorme volumen se asienta sobre una plataforma de arenisca roja, el mismo material con el que está hecho tanto el edificio en cuestión, como todos los demás del complejo: el pavimento de los espacios exteriores, el recubrimiento de los estanques, tejados y techos de los corredores que se adosan a los edificios de la ciudad son de piedra. En consecuencia, el color de la ciudad es sólo uno. El color de la arenisca roja. A pesar de que la construcción es de piedra llama la atención su ligereza. Las plantas flotan unas sobre otras y dan la impresión de que nada parece sujetarlas. Totalmente abiertas por los flancos, sin muros de carga, todo el conjunto se sostiene gracias a un sistema de columnas que genera algo parecido a lo que más tarde se llamará en arquitectura planta libre. Con esta forma de construir lo

que se consigue es no determinar de forma permanente la distribución de los espacios interiores, hoy pueden ser unos y mañana otros distintos sin que cambie la forma del edificio. Plantas aireadas, sin una configuración establecida y participando del entorno en el que se encuentran, conjugan perfectamente el aspecto sagrado de la arquitectura hindú con la concepción de la arquitectura integrada en el jardín. Lo que debería ser un lleno, con esta técnica constructiva que carece de muros de carga, se convierte en un vacío. El resto de los edificios de la ciudad que tienen una, dos o tres plantas adoptan la misma construcción. De este modo la ciudad es un espacio abierto y fluido donde nada se oculta a la vista. La tumba de Akbar, en Sikandra, cerca de Agra, así como muchos edificios de esa época carecen de muros de carga y todo se sustenta mediante un sistema de columnas que parecen acercar el edificio al cielo.

A comienzos del siglo XX se produce una revolución en el mundo de la arquitectura occidental protagonizada por Le Corbusier. Con él, la casa recupera sus connotaciones sagradas al ser considerada como un receptáculo del sol a la vez que se resalta su dimensión arcádica al considerarla un elemento de conexión con la naturaleza. Lo sagrado y lo profano son características que están presentes en sus construcciones de los años veinte, en las obras conocidas como “villas puristas”. Para llevarlas a cabo el arquitecto necesita introducir en la construcción de la vivienda un nuevo lenguaje que rompa con la idea clásica que se tiene de ésta, la de ser un elemento cerrado y aislado del entorno cuya función primordial es, en todos los sentidos, proteger y proporcionar privacidad al inquilino. Si lo que quiere Le Corbusier es levantar el edificio en altura para colocarlo frente a la naturaleza, tiene que prescindir del muro de carga y, al igual que hizo el emperador mogol Akbar, utilizar como elementos de soporte de la estructura las columnas. El sistema empleado por el arquitecto, conocido hoy día como construcción con *pilotis*, reduce la estructura de una arquitectura a un conjunto de planos paralelos e independientes que se elevan en altura sostenidos por un bosque de columnas, el sistema que se utilizó hace casi quinientos años en la ciudad de Fatehpur Sikri. Es cierto que tanto los espacios interiores de las “villas puristas” como los que componen los edificios de la ciudad del emperador mogol resultan algo fríos. Unos y otros buscarán el medio de romper esta sensación. En la ciudad mogola se recurrirá a la decoración y en la arquitectura de Le Corbusier a la sorpresa, pero sin renunciar a la fuerza que da la técnica del *pilotis*, tal y como la aplica el arquitecto, a la obra en una y en otra época. “Los *pilotis* sostienen las masas sensibles de la casa por encima del suelo, en el aire. La vista de la casa es una vista categórica, sin unión con el suelo. Considerad la importancia que adquieren entonces las proporciones, las dimensiones asignadas al cubo sostenido por los *pilotis*. El centro de gravedad de la composición arquitectónica se ha elevado: no es ya el de las antiguas arquitecturas de piedras,

que implicaban una cierta unión óptica con el suelo”⁸⁶³. Las palabras citadas, referidas a la Villa Savoye, podrían servir también para entender la arquitectura de Fathepur Sikki. Con Le Corbusier se inicia una arquitectura moderna caracterizada por un sistema constructivo que ya se practicaba en la India de los mogoles.

La Villa Savoye es uno de los edificios de Le Corbusier en el que se manifiesta de forma más patente sistema de construcción a base de *pilotis*. Levantada en 1929 es, básicamente, una estructura de hormigón que se pinta en blanco, excepto en dos de las paredes laterales del volumen que recoge la planta baja pintadas de verde, quizás buscando un mimetismo con el jardín que la circunda. Los *pilotis* y pantallas que conforman los espacios de circulación, terrazas y jardines, los elementos constructivos de la vivienda, la definen como una arquitectura monocromática. También son de un único color los edificios de Fatherpur Sikki. En este caso el rojo, el color de la arenisca utilizada en su construcción. Tanto el blanco como el rojo son colores que mantienen los planos de los edificios. “El rojo fija el muro, afirma su situación exacta, su dimensión, su presencia”⁸⁶⁴.

La mayoría de las villas de Le Corbusier se han caracterizan por la presencia del blanco. Un blanco que busca la manifestación de la arquitectura como vacío, al mismo tiempo que permite definir con exactitud los volúmenes de lo construido. “La policromía, destruye la forma pura de un objeto, altera su volumen, se opone a una exacta evaluación de ese volumen, y por reciprocidad, permite no hacer apreciar de ese volumen más de lo que se desee mostrar”⁸⁶⁵. La ciudad monocromática del emperador mogol resalta también los espacios vacíos, define con precisión los volúmenes y establece con claridad extrema los espacios de sombra, penumbra y luz. La ciudad define lo que Le Corbusier quiere plasmar en sus villas al utilizar casi en exclusiva el blanco:”El culto del vacío. La voluptuosidad de lo absoluto”⁸⁶⁶.

Dos de los cinco puntos contenidos en la proclama de una Arquitectura Nueva de Le Corbusier, *pilotis* y planta libre, puntos capaces de revolucionar la arquitectura occidental en un determinado momento, son también los principios constructivos que permitieron realizar una arquitectura con rango de modernidad en Fatherpur Sikki. Quizás fuese este el motivo por el que se abandonó la ciudad pocos años después de su construcción, ya que, aunque el mogol fuese un pueblo amante de la belleza y propulsor de las artes, sus gobernantes, por simple cuestión de gobernabilidad, prefirieron siempre regirse por la norma de que “lo privado debe estar oculto”.

⁸⁶³ LE CORBUSIER. (1978): *Precisiones respecto a un estado actual de la arquitectura y del urbanismo*. Barcelona, Poseidón

⁸⁶⁴ LE CORBUSIER. (1964): *Hacia una arquitectura*. Buenos Aires, Poseidón

⁸⁶⁵ LE CORBUSIER. (1962): *Polychromie Architectural*. London

⁸⁶⁶ LEGER, F. (1952): *Nuevas concepciones del espacio*. Barcelona, Gustavo Pili

Durante los siglos XVI y XVII los mogoles no sólo hicieron de la India una potencia asiática sino que la convirtieron, además, en un lugar en el que florecieron la arquitectura y las artes en general. Fue en la región del Rajasthan y lugares aledaños, donde los mogoles dejaron huella de su quehacer artístico. Enfrentados a una cultura milenaria como era la hindú, que no pudieron eliminar, en lo artístico dieron lugar a un eclecticismo estilístico en el que el decorativismo persa se fusionó con el naturalismo hindú. En este contexto, las representaciones pictóricas dependieron en gran medida del gusto de los príncipes quienes, durante muchos años, impusieron los temas a representar. Por regla general fueron temas de caza o escenas de la vida cotidiana que tenía lugar en los palacios, quedando reducida la creatividad del artista al simbolismo cromático. Fue en el campo de la pintura esotérica o de corte religioso donde el artista intentó encauzar su creatividad. En este medio se trabajó con el simbolismo del color y las formas figurativas dando paso a la abstracción. Los mandalas y los yantras perdieron toda su iconografía religiosa y su estructura geométrica tradicional para convertirse en manifestaciones puramente artísticas que se alejaban del mundo ritual y sagrado en el que habían utilizado hasta ese momento. Se convirtieron en unas obras de arte, probablemente ajenas a las inquietudes populares de aquella época, que, en la actualidad, pueden ser vistas y consideradas como precursoras del arte moderno occidental.

La palabra mandala procede del sánscrito y significa círculo. También se utiliza para designar un tipo de pintura que se caracteriza por estar formada por una sucesión de círculos concéntricos cuyo punto central simboliza el centro del universo representado por una o varias deidades o un dibujo abstracto. De esta manera, el mandala busca establecer o ser una línea de comunicación entre lo que está arriba, las fuerzas que controlan el universo y el mundo de abajo, es decir, el mundo de los hombre. La historia del arte, sea en Oriente u Occidente, está impresa, de forma más o menos velada, de este tipo de composición.

En este trabajo vamos a centrarnos en unos mandalas totalmente atípicos que se realizaron en el Rajasthan durante la dominación mogola. El que se reproduce aquí es uno de los muchos dibujos del siglo XVII realizados a base de círculos concéntricos y colores terrosos. Esta es la forma más sencilla, pero a la vez la imagen más potente, del mandala: una geometría simple utilizando como única figura el círculo. Cada uno de ellos representa una parcela de la realidad, como pueden ser la sociedad, el universo, el cuerpo humano, la conciencia del hombre, etc., girando todos siempre en torno a un centro que unifica y disuelve todos los aspectos parciales del mundo fenoménico. Partiendo del centro, la unidad se diversifica en tantas facetas del mundo como círculos se quieran dibujar. El mándala es un dibujo con una estructura dinámica que permite tanto acercarse al centro como alejarse de él. Si el laberinto o la espiral son estructuras que llevan al centro de manera

automática, el centro del mandala que se observa en cualquier representación sólo permite acceder a él a través de un salto en el vacío.

Esta postura metafísica de alcanzar y penetrar en la realidad, sin un proceso de análisis y reflexión sobre el mundo fenoménico, es lo que quisieron expresar muchos pintores occidentales en sus cuadros y, en especial, los que pertenecieron al Expresionismo Abstracto Americano que se desarrolló en los años cincuenta en la ciudad de Nueva York. Una década más tarde surge un pintor, Kenneth Noland, quien junto a otro artista, Morris Louis, funda la Escuela de Color de Washington. Noland, centró su pintura en el color y adoptó en sus representaciones esquemas que le acercaron, desde el punto de vista plástico, a la forma del mandala tal y como se representó en el siglo XVII en Rajasthan. Los mal llamados “cuadros diana” de Noland buscan expresar el color prescindiendo de la forma. La geometría del círculo empleada no controla el color ni busca producir formas subjetivas, sólo permite que el color surja en un determinado lugar. Las pinturas a las que hacemos referencia comparten estructura formal con los mandalas del periodo mogol. Como en aquellos, no se encuentran referencias al mundo de los objetos físicos ni tampoco pretenden crear la ilusión de un espacio tridimensional. No existe ninguna ideología ni ningún simbolismo oculto en estas construcciones de círculos concéntricos. Lo que plantea Noland es una abstracción que no vincula la obra a su personalidad, siendo imposible establecer una conexión entre sujeto y objeto representado. El espectador sólo observa colores y no se pueden encontrar imágenes simbólicas en lo representado. Como en los mandalas, existe un acercamiento visual progresivo y estructurado hacia el centro. La penetración emocional, o estética como la llamaría Noland, al interior del “cuadro diana”, cuando se produce no está organizada, ni sigue un proceso racional. Simplemente se produce o no. Sin un fundamento teórico o una explicación plausible. En el proceso de acercamiento visual al centro de la pintura hay duración y, en la experiencia estética hay instantaneidad. Como diría Michael Freid “en el proceso visual hay teatralidad mientras que en la experiencia estética hay abstracción”⁸⁶⁷. Este tipo de experiencia estética es la que conecta las pinturas de Noland con los mandalas de Rajasthan.

Los yantras, medios visuales del culto tántrico, son diagramas acumuladores de energía o, de acuerdo con la etimología de la palabra, “instrumentos concebido para construir fuerzas psíquicas o pulsiones a partir de su proyección en sus estructuras”⁸⁶⁸. El yantra de la forma cósmica del dios Madhusudan, otra forma de nombrar a Visnú, hace alusión al principio activo femenino o *shakti*, evocando las distintas partes en las que se descompone después de ser desmembrado por Visnú. El dios descompone el principio

⁸⁶⁷ FRIED, M. (1965): *Three American painter: K. Noland, J. Olitski, F. Stella*. Cambridge, Massachusetts, Fogg Art Museum

⁸⁶⁸ CIANCIMINO, J-D. (1978): *Arte Tantra*. Madrid, Galería Lolas-Velasco

activo en manchas de colores. El yantra data del siglo XVIII y procede de Rajasthan. Dos cosas llaman la atención en su forma de manifestarse. Una, el formato de la pintura que no se ajusta al tradicional de la época, cuadrado o rectángulo, sino que se enmarca en una forma circular, uno de los símbolos del dios Visnú. La otra, el carácter abstracto de la composición. Un conjunto de manchas de colores que de forma arbitraria se esparcen por el lienzo haciendo, quizás, alusión a las distintas partes de *shakti*.

A comienzos del siglo XX Sonia y Robert Delaunay realizan composiciones pictóricas, a base de yuxtaponer manchas de colores, que se asemejan al yantra de Rájasthan. Las *Formas circulares* de R. Delaunay representan un estudio sobre el movimiento perpetuo de los colores. Ambos proyectos, separados en el tiempo y llevados a cabo en contextos distintos, comparten forma y contenido como puede constatarse en la composición *Sol y Luna, Simultáneo n° 2*. Si uno de los artistas descompone en manchas de colores el principio activo femenino; el otro repite el mismo proceso con la luz. Ambos buscan una aproximación al conocimiento universal que se plasma en las tensiones y equilibrios que provocan la conjunción de colores que describen el proceso al que está sometido todo sistema vivo en el universo. El comentario que hace Hajo Düchting sobre las formas circulares de R. Delaunay puede aplicarse también al yantra. “El disco, dice, era para él una *forme mobile totale*, que representaba tanto la totalidad y simultaneidad de los colores, como el movimiento universal y la expansión de la energía luminosa creada por los colores”⁸⁶⁹.

La vida en los palacios de los maharajaes de Rajasthan no sólo se sustentaba en el confort que proporcionaba el lujo y el buen vivir, sino que, además, estaba volcada en el deleite de los placeres emocionales entre los que se incluían los puramente carnales. El amor se entendía no sólo como una actividad placentera para el cuerpo sino que, en muchos casos, tenía connotaciones sagradas o místicas. En la pintura *Danza circular de primavera*, procedente de la corte de Jaipur y realizada en el siglo XVIII, se exaltaba hasta el paroxismo la actividad carnal al representar al dios Ksishna rodeado de Gopis, mujeres vaca, con las que se relacionará sexualmente más tarde. Lo que nos interesa de esta pintura es su estructura que, como se puede apreciarse, es la de un mandala. En el centro de la representación se nos aparece el dios Krishna con una Gopi. A la pareja la rodean tres círculos también de Gopis. Las más cercanas vestidas con saris rojos, las situadas en el siguiente círculo, con saris verdes y en el círculo más alejado aparecen vestidas de negro. Entre círculo y círculo se repite el mismo motivo: una tela estampada que parece desprenderse del cuerpo de Krishna. Luego la composición es un conjunto de anillos concéntricos donde se va alternando el principio masculino, la tela de

⁸⁶⁹ DUCHTING, H.(1994):*Delaunay, El triunfo del color*. Colonia, Taschen

Krihsna, con el femenino, las Gopis. En el centro se representa la unión de las dos deidades como reflejo terrenal de la unión cósmica de los principios masculino y femenino.

Este mismo tema, el de la unión de lo masculino y lo femenino, se ha usado sistemáticamente por Marc Chagall, quien, de manera sencilla ha sabido expresar esta idea en múltiples escenas. Unas veces pintando la boda de una pareja de novios, como en el cuadro *El Sueño* de 1978, en el que los personajes están envueltos por un círculo que comienza en el velo de la novia. Otras, combinando el sol y la luna, o el sol y las formas mandálicas, al estilo de K. Noland, como en el cuadro *Aleko, un Campo de Trigo en una Tarde de Verano*. También representando personajes antagónicos como el personaje masculino y la vaca que comparten espacio dentro un círculo dividido en cuatro zonas, como en el cuadro *Yo y la Aldea*. La representación más impactante de la unión de dos opuestos aparece en el cuadro *Homenaje a Apollinaire*, en el que las figuras de un hombre y una mujer comparten el mismo espacio al fundirse sus cuerpos formando una unidad que reposa sobre tres círculos concéntricos que, a la manera de los mandalas, se dividen en sectores y flotan en un vacío situado entre el cielo y la tierra. A la hora de utilizar el color, Chagall también recurre simbólicamente a la unión entre los opuesto y yuxtapone los colores rojo y blanco, símbolos respectivamente de lo masculino y lo femenino. Otros signos nos hablan de la unión de opuestos en su obra. Aparecen cuando, por ejemplo, una figura femenina sostiene en su mano una manzana, símbolo de la unidad que se vivía en el Paraíso. No hay que olvidar que la vida terrenal alcanza su objetivo cuando emula esa primera vida en la que se da la unión entre los opuestos.

Resumiendo se puede decir que, ya sea mediante la representación de simples mortales, como sucede en los cuadros de Chagall o bien con la de dioses como Krishna en la pintura de Jaipur, en ambas culturas se consigue el mismo fin: que tanto en una como en otra, el camino siempre sea el mismo: el encuentro y la unión de dos opuestos. El marco en el que se desarrolla la acción también se repite: el mandala.

CAPÍTULO 38. LA CONSTRUCCION DE LA IMAGEN EROTICA EN CHINA

Isabel Cervera Fernández
Universidad Autónoma de Madrid

Las últimas décadas del siglo XX y los inicios del siglo actual se han visto inmersos en intensos debates acerca de la interpretación del material visual tendentes a potenciar nuevas miradas que rompan los límites de los cánones establecidos en el objeto de estudio de la Historia del Arte. El estudio del arte en China no ha sido ajeno a todo ello, contando en la actualidad con importantes trabajos que aportan un sentido interdisciplinar y una mirada al material visual de uno u otro período más allá de las heredadas jerarquías entre soportes y técnicas.⁸⁷⁰

En este sentido la aproximación al estudio de las imágenes eróticas en la cultura china, implica el conocimiento de las investigaciones de antropólogos, iconólogos e historiadores del arte y la cultura que trazan una tupida trama y posibilitan conocer cuál fue el contexto en el que se crearon los códigos literarios y visuales del erotismo, quiénes fueron sus creadores, quiénes sus receptores, la lectura en cada período histórico y sus consiguientes censuras y miradas ocultas. Pero también que prototipos se forjaron para definir lo femenino y lo masculino acercándonos a cuestiones de género.

En la lengua china de un modo genérico las imágenes relacionadas con la ceremonia, rito o interpretación más allá de la sexualidad como procreación, son denominadas imágenes de primavera (*Chung hua* 春画) o imágenes del palacio de primavera (*Chungong hua* 春宫画)⁸⁷¹.

La tradición de estas representaciones se remonta a objetos arqueológicos de la dinastía Han (206 a.C.- 280 d. C.), si tomamos como referencia las representaciones de prácticas sexuales así como de escenas alusivas en la decoración de los muros de los recintos funerarios. La literatura del mismo período hace constantes referencias a los anhelos de los amantes, sus encuentros y citas amorosas, hetero y homosexuales creando un vocabulario y narraciones poéticas que se trasladarían al campo visual.

⁸⁷⁰ Entre los autores que han iniciado la renovación metodológica en el estudio sobre las imágenes de la historia del arte en China destaca , entre otros, los trabajos de CLUNAS, C.(1997) *Pictures and Visuality in Early Modern Art in China*, Londres , HOU HANRU (2004), *The Wall . Reshaping Contemporary Chinese Art*, Beijing , KO, D (1994). *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in 17th –Century China*, Stanford ; POWERS, M. (1999), *Art and Political Expresión in Early China*, Yale , WU HUNG y TSUNG (ED.)(2005) *Body and Face in Chinese Visual Culture*, Londres ,

⁸⁷¹ En el *Ciyuan* el término *chungong* se asocia al Palacio del Este donde reside el príncipe imperial. Las pinturas eróticas también se conocen con el término de imágenes de juegos secretos (*bixi tu* 秘戏图).

Su conocimiento no es sólo contemporáneo sino que en las fuentes chinas se encuentran abundantes citas sobre la presencia de estos objetos arqueológicos en las colecciones de insignes letrados, tratadas más desde el punto de vista del análisis estilístico que en relación al tema, es decir con un valor pictórico próximo al de los grandes maestros de la tradición.⁸⁷²

En estas primeras imágenes aparece frecuentemente la mujer en el umbral de la puerta, la “mujer asomada”, que se define en la obra de Ban Zhao (48-c.116), *Consejos para mujeres (Nü Jie)*, como contrapunto al correcto comportamiento de una joven:

“Tus oídos no deben oír obscenidades; tus ojos no pueden ver ninguna perversión. Cuando salgas, no puedes mostrar una apariencia seductora; en el interior no debes descuidar tu indumentaria. No debes mezclarte con multitudes **ni mirar desde las puertas**. Todo esto es posible concentrando tu mente y rectificando tu actitud sexual⁸⁷³”

Del mismo modo las pinturas que se realizan desde y para la corte en las sucesivas dinastías, de un modo especial en las dinastías Tang (618-907) y Song (960-1279), van consolidando la representación de lo erótico con claves nuevas en cada período que son valoradas y juzgadas con diferente fortuna. Respecto al contenido de las mismas son frecuentes los comentarios que hablan sobre la poca delicadeza del artista en su elección, impulsando incluso su destrucción por el posible daño moral que puedan causar, al mismo tiempo que son atesoradas en las colecciones imperiales para preservarlas y utilizarlas con el objetivo de enseñar los comportamientos inadecuados que presentan. Sin duda la obra y su fortuna crítica que mejor ejemplifica estos usos e interpretaciones es *Las diversiones nocturnas de Han Xizhai*, (*Han Xizhai yeyan tu*) original de Gu Hongzhong (s.X), de la que sólo se conservan copias de la dinastía Song. En ella se nos muestra una de las variantes de las prácticas de encargo y realización de estas pinturas durante la dinastía Tang. En este caso fue el emperador Li Yu (r.958-75) de Tang quien encarga la obra en el 960 al pintor Gu Hongzhong con el fin de que tras observar lo que ocurre en los alojamientos privados del ministro Han Xizai, deje constancia pictórica en un largo rollo de formato horizontal de lo que hubiera visto. En diferentes escenas que se suceden de derecha a izquierda, el artista, a modo de mirón o *voyeur*, representa al ministro acompañado de oficiales y mujeres de la corte en el desarrollo de un banquete, donde la música, el baile y el vino van desinhibiendo el carácter de los comensales hasta presentarles en situaciones interpretadas

⁸⁷² Véase , CLUNAS, C.(1997) op.cit. pp. 151 y ss.

⁸⁷³ GOLDIN, P.R.(2001),” The Motif of the Woman in the Doorway and Related Imagery in Traditional Chinese Funerary Art” en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 121, n° 4 (Oct.-Dec., 2001), pp.539-548

como inaceptables en el comportamiento de un servidor del estado. En los colofones que acompañan a la obra se narra el encargo y la cualidad de “espía” que se otorga indistintamente al emperador como al pintor, así como las distintas lecturas que se hacen a lo largo de la historia incluidos los últimos que se realizaron por el emperador Qianlong (r.1736-1795):

“...El gobernante [Li Yu] y el ministro [Han Xizai] ambos están envueltos en juegos sexuales, convirtiéndose en hazmerreír de la historia. No por ello la habilidad de Hongzhong deja de ser extraordinaria ; por esta razón guardo esta pintura en mi colección más privada... como un método de protección y aviso hacia la mala conducta”⁸⁷⁴

Muchas son las obras de estos períodos que se ocupan de la representación del placer y el deseo teniendo como principal sujeto las damas de palacio, al definir prototipos femeninos que han sido vistos e interpretados como retratos femeninos, y de este modo ocultar el sentido original de la pintura. Estas imágenes femeninas se denominan *meiren* (美人), o mujeres hermosas, sinónimo de la idea de la mujer anhelante, en espera en un espacio feminizado, que deja pasar ociosa el tiempo entreteniéndose con la música, la poesía o su propio cuidado personal frente al espejo.⁸⁷⁵ Su espacio es el jardín como extensión del espacio doméstico al que social y culturalmente pertenece. Un jardín no lugar de encuentros, como sucede en el caso de la representación masculina donde los letrados se reúnen para disfrutar de diferentes prácticas culturales, sino como un lugar de espera, de ausencias. El paisaje natural a gran escala, constitutivo de la pintura canónica en China, queda reservado al protagonismo del hombre, posibilitando interpretaciones de género en torno al desarrollo del paisaje.⁸⁷⁶

Este prototipo femenino difundido en la pintura de la dinastía Ming por artistas de gran reconocimiento como Tang Yin (1470-1523) o Qiu Yong (c.1494-c.1552), posibilita una sutileza en la interpretación de la gestualidad de

⁸⁷⁴ WU HUNG (2001) *Double Screen, Medium and Representation in Chinese Painting*, Londres P.47. Existen dos versiones de la pintura que se conservan en el Palace Museum, Beijing, y el National Palace Museum, Taipei. Para un estudio exhaustivo de la obra, véase: BLANCHARD, L (2001), *Visualizing Love and Longing in Song Dynasty Paintings of Women*, Michigan, WU HUNG (2001), Una interpretación contemporánea de esta obra ha sido realizada por el artista Wang Qinsong, con el título *Diversiones Nocturnas de Lao Li* (2001)

⁸⁷⁵ El término *meiren* se utilizó, en los inicios, para definir la idea de una persona –no necesariamente una mujer– de grandes cualidades. Sima Xiangru en el *Fu de la persona hermosa*, utiliza *meiren* en este sentido. En texto como el *Lisao* (*El lamento*) y el *Shijing* (*Clásico de la poesía*) se utiliza para referirse al rey.

⁸⁷⁶ BLANCHARD, L. “Gendered Landscapes. An Interdisciplinary Exploration of Past Place and Space”, en SZCZYGEL, B., CARUBIDA, J. et al (ed.) *Gendered Landscapes: an interdisciplinary Exploration of Past Place and Space*, The Center for Studies in Landscape History, Pennsylvania, 2000, pp.33-47.

las mujeres representadas, como un leve toque en la mejilla o un sutil juego con el cinturón, así como la presencia de flores y frutas de fácil interpretación en la cultura de las dinastías Ming y Qing (no aparece Qing en otras partes).⁸⁷⁷

Simultáneamente al florecimiento de las representaciones de las *meiren* durante la dinastía Ming se asiste a un importante desarrollo de la imagen erótica en diferentes medios como fueron el grabado, los soportes en papel en formato de álbum, así como las decoraciones en objetos en porcelana, laca y textil.

De todo este material el que más ha sido estudiado son los álbumes que se realizaron durante la dinastía Ming (1368-1644) y la dinastía Qing (1644-1911).⁸⁷⁸

Los cambios en las prácticas culturales en este período histórico, posibilitan un apertura de los circuitos culturales y con ellos los propiamente icónicos. El desarrollo del teatro y la novela, el uso de la lengua popular frente a la culta se manifiestan en el auge de las obras impresas que permiten dar satisfacción a una demanda no sólo más amplia sino también más exigente en cuanto a sus preferencias. Obras de teatro como la *Historia del ala oeste (Xi xiang ji)* inician una tradición de relatos donde el erotismo y la sexualidad se constituyen en el eje sobre el que gira la vida de los protagonistas, y que sirve al autor y al lector para mostrar los límites e interpretaciones propios de cada época.

Novelas y obras de teatro se acompañan de ilustraciones que sintetizan visualmente los momentos de mayor intensidad de la narración, al mismo tiempo que incorporan a la lectura literaria un elemento visual concreto. Si la tradición pictórica china está asociada a la literaria mediante la unión conceptual entre poesía y pintura, y la formal con los colofones escritos sobre el texto, con la ilustración de textos se invierte el proceso. De este modo y

⁸⁷⁷ Las fuentes para la creación de este prototipo femenino se encuentran en los relatos breves del siglo VIII al X escritos en lengua clásica, denominados *chuanqi*(月分牌) o transmisión de lo extraordinario, que presentan como novedad los argumentos de historias de amor que más tarde se denominan *caizi jiaren*(才子佳人) o del aspirante a funcionario y hermosa doncella. La continuidad literaria se encuentra en los amores legendarios de Qian Qianyi y Liu Rushi o entre Hou Fangyu y Li Xiangjun en la novela *El abanico del albaricoque en flor*, completado por Kong Sangren en 1699. Para un análisis de la interpretación del lenguaje simbólico de la naturaleza en relación al mundo femenino véase: KOEHN, A. (1952), "Chinese Flower Symbolism" en *Monumenta Nipponica*, vol. 8, n°1-2, pp.121-146

⁸⁷⁸ Los primeros estudios académicos occidentales sobre estas pinturas son de Van Gulik, R., *Erotic Colour Prints of the Ming Dynasty. With an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the de Ch'ing Dynasty*, B.C.-"06-A.D. 1644, Tokyo 1951, en relación con sus estudios sobre la vida sexual en China, y a partir de su propia colección de 50 pinturas en tres álbumes, de las que posteriormente se ha discutido sobre su datación y la posibilidad de ser copias del siglo XX siguiendo el lenguaje Ming. La mayor parte de la bibliografía sobre este tema en la segunda mitad del siglo XX tiene como base el estudio de las pinturas de Ming y Qing, así como las exposiciones monográficas que se han realizado. Véase *Le Palais de Printemps. Peintures érotiques de Chine*, cat. Exp., París 2006

gracias a la imprenta, la imagen conoce a partir de la dinastía Ming una gran difusión difuminando los límites entre la cultura visual de carácter elitista en formato de rollo vertical y horizontal y aquella de carácter más popular que elige otros medios para su representación y difusión. Son muy variados los temas que se desarrollan de un modo independiente desde la dinastía Ming, siendo uno de ellos las *imágenes de primavera*.

Si inicialmente éstas acompañan al texto, su éxito va a ser tal que de la ilustración impresa se trasladan a la técnica tradicional pictórica de tinta sobre papel y seda, en formato de álbum que por su tamaño se asocian con un uso y contemplación más privado. El lenguaje que se utiliza en estas imágenes presenta una fuerte impronta cultural, una herencia de los prototipos ya creados y definidos de lo femenino y masculino y su interacción, en un ritmo cadencioso que prefiere los procesos que provocan el sentimiento erótico a la manifestación rotunda del coito. Las imágenes presentan una cierta desnudez de los cuerpos en los que la diferenciación de género no se manifiesta en lo anatómico sino generalmente en lo cultural. En el entrecruzamiento de cuerpos, se vislumbran los pies como elemento diferenciador. Los femeninos cubiertos y ocultos a la mirada masculina convertidos en fetiche sexual. La contemplación del pie de loto suscita e incita la acción sexual en la pareja siendo esta ceremonia el objetivo y culmen de una tradición en la que se define lo cultural como elemento superpuesto a la naturaleza. La indumentaria y deformación como un modo de ocultar la naturaleza y rehacer el cuerpo entre lo oculto y lo prohibido.

“... sus zapatos de seda apenas alcanzan un palmo,
su cintura de sauce se puede asir con una mano.
Tímida y humilde no quiere levantar el rostro,
Sólo acaricia la almohada de pato mandarín...”⁸⁷⁹

Los elementos culturales que recrean el rito erótico en los álbumes de las dinastías Ming y Qing, se manifiestan en los espacios y los objetos que los conforman. El interior y el exterior se entrecruzan en la intimidad del juego y la acción, la mirada del artista, del espectador que se constituye claramente como un *voyeur* a través de la creación de arquitecturas abiertas, integradas en los paisajes que no son utilizados como referentes de la mujer anhelante del género *meiren*, sino con un significado claramente cultural y con claves de

⁸⁷⁹ Wang Shifu, *Historia del Ala del oeste (Xi Xiang Ji)*, trad. Relinque, A, Madrid 2002. La alusión al valor de los pies vendados es constante en la literatura china como uno de los signos de estatus y belleza de la mujer. Para una interpretación desde la antropología cultural véase los estudios de K.O.D. (2005): *Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet*, 2001, *Cinderella's Sisters. A Revisionist History of Footbinding*, Berkeley y WANG PIN (2002), *Aching for Beauty: footbinding in China*,

interpretación definidas en cuanto al género y estatus. Una naturaleza que se introduce desde el exterior ajardinado y con la presencia de representaciones pictóricas de paisajes que completan la narración y dotan de significación al conjunto de lo representado.

Las cuestiones relacionadas con la creación, distribución y recepción de las imágenes de primavera no puede resolverse desde la simplificación de la idea de la utilización de la imagen femenina como elemento de placer de la mirada masculina.

Si analizamos en primer lugar las cuestiones de autoría, observamos que en su mayoría las imágenes de primavera en cualquier tipo de soporte son anónimas, con excepciones y atribuciones concretas y puntuales. Dada la categoría misma de las imágenes se presume el anonimato más que por tratarse de representaciones no canónicas por cuestiones relacionadas con la censura oficial y el estatus del artista. Es frecuente que los pintores de las escuelas meridionales de la dinastía Ming ejecuten estas pinturas junto con producciones más académicas y que compitan en círculos muy restringidos por la adquisición de diferentes álbumes apreciados tanto por su calidad como por su contenido. Pintores y letrados forman el núcleo principal en los circuitos de creación, distribución y adquisición de estas obras, que se irá ampliando con la incorporación de otros sectores sociales al conocimiento y mercado del arte.

En su uso se contemplan distintas posibilidades desde la didáctica para los jóvenes, a la de entretenimiento placentero y el disfrute estético. Los álbumes muestran con frecuencia diferentes secuencias de encuentros heterosexuales que permiten enseñar con la imagen las distintas posibilidades de provocar y encontrar el placer sexual del arte de la alcoba y de cómo imaginar un espacio idóneo para su celebración. Objetos culturales, indumentaria, mobiliario, flores y plantas acompañan a la representación como elementos necesarios para crear el ambiente más adecuado a cada situación.

En la novela *Tapiç del amor celeste (Run bu duan XVII)* el protagonista ofrece a su esposa un álbum de estas pinturas para guiarla en la búsqueda de nuevos placeres. Ante el rechazo que le producen las imágenes, expone el siguiente argumento:

“... ¿cómo pueden ser bueno mirar esto que es contrario a la virtud para cultivar su naturaleza?, a lo que él responde “si fuera contrario a la virtud ningún pintor se hubiera tomado la molestia de pintarlo ni ningún coleccionista lo hubiera comprado por este precio... se venden en librerías y se conserva en la Academia Han Lin [...] Este álbum era diferente a otros del mismo género: en el anverso la pintura y en el reverso un comentario, donde se explica primero la escena de la pintura y el segundo se elogia el trabajo del artista. Estos comentarios están hechos por célebres letrados. [...] Para desarrollar sus inclinaciones, Wei –yang-cheng fue a las librerías a comprar muchos libros licenciosos, como la *Historia heterodoxa del lecho*

bordado, la *Biografía del gentil hombre Ju-yi*, la *Biografía de una vieja loca*; en total tenían una veintena de ellas que reunió en una colección.”⁸⁸⁰

No parece por el texto que la significación fuera igual inicialmente para cada uno de los protagonistas. Del sentido didáctico con el que se presenta inicialmente a la mujer, recordándole su valor histórico al tener el reconocimiento que menciona, y la presencia de colofones literarios acerca de su valor y autoría, las imágenes de primavera se constituyen para la protagonista en un elemento esencial para su divertimento, encargándole a su marido que le surta con nuevas imágenes.

La doble lectura que se hace en la literatura artística sobre estas imágenes, enmascara el contenido y objeto de las mismas, así como cuestiones relacionadas con la autoría. Pocos son los nombres de grandes artistas asociados a ellas y prácticamente nula la posible autoría femenina, así como el encargo y adquisición de las mismas por parte de las mujeres.

Los estudios de género han sacado a la luz el papel de la mujer en el ámbito cultural en China. Su papel como mecenas y coleccionistas ha sido extraordinariamente importante, sin olvidar el de artistas y creadoras de mundos propios donde apenas participan los hombres.⁸⁸¹ Se constituyen en ámbitos canónicamente separados, pero no por ello ausentes. Dong Qichang (1555-1636), manifiesta su desdén hacia el juicio artístico femenino cuando describe las cinco condiciones en las que la caligrafía y pintura no deben ser mostradas, siendo la quinta y última la presencia de las mujeres.

⁸⁸⁰ Li Yu, *Tapiz del amor celeste (Run bu duan)*. En el prólogo a la novela el autor realiza el sentido y valor de su obra: “El que ha escrito esta novela no tiene en el corazón más que los cuidados de una buena abuelita. Lejos de querer excitar a sus lectores a la lujuria, su propósito es el de persuadir a los hombre de que apaguen sus deseos, no el de propagar la lujuria, sino extirparla de raíz”, Argumenta que suscita más interés este tipo de argumentos que un libro sobre moral. Trad. De la Osa, G., México 1961, pp.42-43. Sin duda la novela erótica por excelencia en la tradición china es *Flor del ciruelo en el jarrón dorado (Jing Ping Mei, 1610)*, de gran éxito en su época y que provocó una importante cantidad de ediciones ilustradas, así como de grabados y pinturas sobre las aventuras amorosas de Xi Men Qing principalmente con tres mujeres (Jing, Ping y Mei). Sus ilustraciones marcan el inicio de la difusión de imágenes de primavera en todo tipo de medios, artesanales y mecánicos, así como de soportes. Los estudios de Van Gulik sobre este tema se inician a partir de una edición de 200 grabados de la novela.

⁸⁸¹ FONG, M.H. (1996) “Images of Women in Traditional Chinese Painting” en *Woman’s Art Journal*, vol.17 n.1, , pp.2-27. POLLOCK, G. (1998) *Vision and difference femininity, feminism and histories of art*, Londres, KO,D. (1994) Op. Cit., TENG, J.E., (1996) “The Construction of the “Traditional Chinese Woman” in the Western Academy: A Critical Review” en *Signs*, vol. 22, n°1, , pp.115-151, WEIDNER, M., (1990) *Flowering in the Shadows. Women in the History of Chinese and Japanese Painting*, Honolulu

En paralelo a estas actitudes es evidente el interés de las mujeres cultivadas (*guixiu*) de las dos últimas dinastías, cuyas prácticas culturales han sido ignoradas hasta la fecha en la construcción del canon.⁸⁸²

De este modo apostilla la limitación del juicio y el coleccionismo al entorno masculino en el canon oficial. La creación femenina y el consumo de estas imágenes por una clientela no únicamente masculina, se manifiesta cada vez de un modo más claro como una evidencia. En este sentido, las imágenes de primavera conocen una mayor difusión al acoger tanto la clientela masculina como femenina, y en este último caso abarcando a las mujeres cultas y las de gustos más populares. La literatura artística china apenas hace referencia a estas cuestiones, sino es bajo artificios sociales y culturales que permiten su circulación bajo otros títulos y etiquetas. Es frecuente que se agrupen bajo el término de “libros para las jóvenes esposas”, e incluso bajo consideraciones médicas en lo que respecta a las prácticas sexuales y su positiva incidencia en la salud.

Así mismo estos estudios manifiestan cuestiones de identidad de género relacionados con la homosexualidad masculina y femenina, estrategias de estudio de origen occidental que no son siempre extrapolables a otros contextos culturales. Como objeto de representación, no se ignoran en las imágenes de primavera, ni sus relaciones en los relatos literarios, teniendo una mayor presencia la homosexualidad masculina que la femenina.⁸⁸³ Un homoerotismo que se construye en espacios privados plenos de significados asociados al entorno cultural del letrado y en el que es frecuente que como en el homoerotismo femenino participen más de dos actores. La presencia de sirvientes que ayudan a crear la atmósfera erótica e incluso comparten los juegos sexuales es un recurso característico de estas imágenes contribuyendo a completar el significado y la recepción de estas imágenes. Es muy posible que su clientela no fuera exclusivamente de homosexuales, ya que la sexualidad compartida era una práctica común, que no necesariamente constituye como hemos señalado una cuestión de género en sentido estricto. Esta dualidad de gustos sexuales es algo que en seguida llama la atención de los occidentales,

⁸⁸² En un reciente artículo, Cahill plantea a partir del estudio de un álbum de ocho pinturas, del Museum für Ostasiatische Kunst, Colonia la posibilidad de una autoría femenina para una clientela femenina, extrapolando su análisis a las prácticas culturales de Ming y Qing., CAHILL, J (2006). “Paintings Done for Women in Ming-Qing China?” en *Nan Nü*, Leiden, pp.1-54

⁸⁸³ En relación a estas cuestiones cabe citar: BESCH, L (2002)., “Flowers in the Mirror, Moonlight on the Water: Images of Deluded Mind” en *Chinese Literature. Essays, Articles, Reviews*, Vol, 24 pp 99-128, HINSCH, B (1990).; *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*, California, WU, H. L. (2002). “Through the Prism of Male Writing. Representation of Lesbian Love in Ming-Qing Literatura” en *Nan nü*, vol. 4, núm 1 pp.1-34.

especialmente los gustos masculinos, que son definidos como una práctica y costumbre absolutamente amoral y condenable.⁸⁸⁴

La presencia de otras tradiciones culturales, próximas como la japonesa y lejanas como la europea es reconocida a partir del siglo XVII. El conocimiento de las imágenes eróticas japonesas (*shunga*), sorprende por la ausencia del juego erótico y el protagonismo que adquiere la práctica sexual en la representación. Se introducen como parte de la práctica de regalos a viajeros y diplomáticos, así como del comercio de obras de arte entre ambos países, que una vez más se ocultan bajo el discurso del decoro. El conocimiento en China de las imágenes eróticas europeas se debió al envío de grabados de diferentes temas (mitológicos, históricos, religiosos, etc.) que se enviaron a China con el fin de decorar los servicios y juegos de mesa en porcelana. Más que una recepción plena de estas imágenes en China, hay que considerarlas como parte de la estrategia del arte de encargo o arte de exportación, cuyo principal objetivo es ser consumido por una clientela europea y que apenas tienen incidencia en las prácticas artísticas anteriores a 1850. A partir de esta fecha la presencia de la cultura visual europea está cada vez más presente, iniciándose los primeros cambios en los modos de representación, en los procesos de aculturación e hibridación que definitivamente se consolidan en el siglo XX.⁸⁸⁵

El final del periodo dinástico en 1911 no comporta el fin de una tradición pictórica en cuanto a modos de representación y contenidos, si una transformación a lenguajes y medios contemporáneos que partiendo de modelos occidentales, inician una hibridación con la tradición local. El género de las *meiren*, se traspasa en los años 20 y 30 del siglo XX, en los calendarios (*yuefenpai* 月分牌), producidos en Shanghai, Canton y Hong Kong, diseñados en un lenguaje visual destinado al mercado chino con el fin de publicitar objetos de consumo occidentales. Los modelos formales de los retratos femeninos individuales o en grupos de Ming y Qing sirven de modelo para la utilización comercial y cultural de la nueva mujer ligada a la vida urbana y por ende a la modernidad, es decir en la construcción de una nueva identidad.⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ Los términos utilizados en la tradición literaria china relacionados con la homosexualidad indican un acercamiento cultural a estas prácticas sexuales. Así para el término masculino se utilizaban “mangas cortadas” (*duanxiu* 断袖), “nubes inversas” (*fanyun* 反云), lluvia invertida (*fuyu* 覆雨), mientras que en la actualidad se utiliza el término *tongxinglian* (同性恋) o *tongxingai* (同性爱) una traducción literal del concepto y término occidental de homosexualidad masculina y femenina indistintamente.

⁸⁸⁵ HERVOUET, F. Et N. (1986), *La Porcelaine des Compagnes des Indes a décor occidental*, Paris

⁸⁸⁶ Los calendarios comerciales de la década de los 20- a fines de los 30 han sido objeto de interés comercial en el mercado de las antigüedades en las pasadas décadas, así como objeto de estudio teniendo como resultado importantes trabajos relacionados tanto con los estudios de género como con la recepción y el sentido de lo “moderno” en el contexto chino. Véase: DAL LAGO, F. (2000), “Crossed Legs in 1930s Shanghai: How “Modern” the Modern Woman” en *East Asian History*, n° 19, Junio pp.103-144

Los acontecimientos históricos acaecidos en la segunda mitad del siglo XX y la lucha por la destrucción de las imágenes relacionados con las estructuras tradicionales de poder, provocaron reacciones iconoclastas hacia el arte del pasado, en el que el discurso de las *imágenes de primavera*, era doblemente destruido por el valor moral negativo que se les otorgó. A pesar de ello, y a partir de los años 80 se recupera y reinterpreta el pasado buscando forjar una nueva identidad al artista y a la imagen, que descifre la que el tiempo ha ocultado y enmascarado.

CAPÍTULO 39. EL ARTE NANBAN Y LA INTRODUCCIÓN DEL PROCEDIMIENTO DEL ÓLEO EN JAPÓN

Francisco Javier Ruiz Carrasco
Pintor

El arte japonés se impregnó de occidentalismo en dos momentos de la historia moderna decisivos para la apertura de Japón. La actividad evangelizadora de los misioneros jesuitas en el siglo XVI había dado como resultado el arte Nanban 南蛮美術. Tres siglos más tarde la “occidentalización” artística resurgiría con el nombre de Koumouga 紅毛画 gracias a la apertura de Japón al comercio con Holanda y China. Ambas manifestaciones pictóricas se englobaron en la denominación de *Yôbhûga* 洋風画 (pintura de aire occidental).

KÔMÔGA

La oleada occidentalista más cercana a nosotros apareció a finales de la era Edo 江戸時代 (1600-1868) surgiendo como contrapartida al *japonisme* de los post-impresionistas europeos. A esta corriente artística se le denominó *Kômôga* 紅毛画 (pintura de pelirrojos). Este movimiento fue decisivo para afianzar los procedimientos y técnicas occidentales en Japón. Los pintores empezaban a desligarse de las escuelas familiares y comenzaron a surgir artistas independientes como Shiba Kôkan 司馬江漢 (1747-1818) y Aôdou Denzen 亜欧堂田善 (1748-1822). La primera evidencia de occidentalización de la pintura fue el abandono de la axonometría de los paisajes atreviéndose con la estética de los *Megane-e* 眼鏡絵 (cuadros-gafas), en los que la profundidad del cuadro se solucionaba, con mayor o menor acierto, mediante la representación cónica de la perspectiva a la manera occidental. Pero no es tanto el aspecto iconológico y los temas representados como el desarrollo técnico y la implantación del óleo como procedimiento pictórico lo que queremos resaltar de esta época.

Fue sin duda el pintor Araki Jyogen 荒木如元 (1765-1824), quien mejor representó el espíritu del *Yôbhûga* dedicándose exclusivamente al procedimiento de la pintura al aceite. En dos de sus obras más representativas, *Cetrería holandesa* 蘭人鷹狩 y *Vista de un puerto holandés* 蘭船入津, demuestra el acercamiento de ciertos recursos técnicos propios del óleo. Se intuyen algunas veladuras, lo que denota un cierto manejo de los barnices grasos inexistentes en la pintura tradicional japonesa, el planteamiento fondo-figura se soluciona con ligeros empastes de los objetos

más cercanos al espectador y se atreve con algunas texturas para formalizar impresiones como las olas del mar.

Pero este occidentalismo pictórico resultaría contraproducente en cuanto al sentimiento de desprecio que surgiría hacia el arte tradicional japonés. Se avecinaba además la Restauración Meiji, y por consiguiente el fin del régimen feudal, trayendo consigo la abolición del Budismo como religión nacional. Esto provocará una mayor infravaloración de las obras japonesas que en su mayor, o al menos más valiosa parte, eran representaciones de deidades o motivos budistas.

En definitiva podemos decir que los japoneses habían perdido el criterio artístico y desdeñaban su propio arte, extrapolándose así a las escuelas, donde el dibujo a carboncillo, la pintura al óleo y la escultura en mármol comenzó a desbancar a las aguadas y a la talla tradicional.

La era Meiji instaurada ya en 1868 se introduce en el proceso de cambio más drástico hasta la fecha. La política y la defensa se jerarquiza según los cánones militares occidentales, los conocimientos médicos, científicos y legislativos se importan de occidente mientras abren sus puertas a un mercado exterior.

En medio de esta *occidentalización*, en 1878, Ernest Fenollosa (1853-1908), americano de ascendencia malagueña, llega a Japón como profesor de Economía de la Universidad de Tokyo fundada tan sólo un año antes. Su amistad con Okakura Kakuzo 岡倉覚三 (1863-1913), pintor y autor del libro *El libro del Té*, facilitó su adaptación al país. Okakura se convierte en intérprete y mentor de Fenollosa, lo que motivaría el interés del recién llegado por el Budismo y el arte tradicional religioso. Fenollosa no tardaría en darse cuenta del trágico momento por el que pasaba el arte tradicional japonés.

Fue en 1882 cuando en el discurso de inauguración de la *Bijyutu-kai* 美術会, Ernest Fenollosa mostró su desprecio por la situación por la que estaba atravesando el arte japonés. Criticó las enseñanzas de arte europeo en las escuelas y de cómo su sobrevaloración estaba destruyendo el arte tradicional autóctono.

El mismo Emperador agradecería a Fenollosa el haber enseñado a los japoneses a valorar su propio arte.

No sería muy aventurado afirmar que fue el discurso de Fenollosa lo que hizo conscientes a los japoneses de la tragedia, pudiendo decir que a partir de entonces supieron encontrar la justa medida en la cual actuar para enriquecerse de la pintura europea sin perder la esencia del arte japonés.

A título de curiosidad, podemos resaltar la amistad de Fenollosa con Kano Hōgai 狩野芳崖, último artista del famosísimo linaje *Kano* que comenzaría en la figura de Kano Masanobu 狩野正信 (1434-1530). El origen de esta escuela se adelantaría a la llegada de los europeos consiguiendo una nueva exaltación del arte idealista japonés, y tras tres siglos de generaciones,

Kano Hôgai, se retiraría después de ayudar a Fenollosa en la defensa de la pintura tradicional. Parece como si el linaje Kano hubiera existido sólo como prevención de la desvalorización del arte japonés.

La corriente *Kômôga* continúa hoy siendo importantísima en la base de escuelas, facultades y talleres de arte en Japón. Grandes exponentes de la pintura contemporánea como Leonard Foujita 藤田嗣治 (1886-1968) han revivido los cimientos y valores de esta escuela que durante un corto periodo llegó a desbancar al arte tradicional japonés. Pero este movimiento artístico hubiera sido muy distinto si no fuera porque ya en el siglo XVI Japón había tenido su primer contacto con el arte occidental.

NANBAN

San Francisco Javier (1506-1552) zarpa desde Portugal el 7 de abril de 1541 con destino a las Indias Orientales. Después de una difícil labor evangelizadora en Goa, el misionero parte hacia Japón desde Malaca, puerto que comunicaba la India con el Extremo Oriente.

Japón ya había experimentado siete años antes el primer contacto con Europa con la llegada de una nave portuguesa a las costas de Kyûshû. Es entonces, cuando el 15 de agosto de 1549, san Francisco Javier arriba a Kagoshima. Pronto se daría cuenta de que para la evangelización del archipiélago necesitaría abrirse a las gentes y satisfacer a las preguntas del curioso pueblo japonés.

Es por eso que San Francisco Javier comprende que para que le dejen predicar no puede presentarse a un Daimyo con las manos vacías.

La primera clave del éxito nos la da el misionero en su carta a sus compañeros jesuitas de Goa;

“En el lugar de Pablo de Santa Fe, nuestro bueno y verdadero amigo, fuimos recibidos del Capitán del lugar y del Alcalde de la tierra con mucha benignidad y amor, y así de todo el pueblo, maravillándose todos mucho de ver Padres de tierra de portugueses. No extrañaron ninguna cosa el que Pablo se haya hecho cristiano, antes lo tienen en mucho... Cuando Pablo fue a hablar con el Duque [Daimyo], el cual estaba cinco leguas de Cangoshima, llevó consigo una imagen de Nuestra Señora, muy devota, que trajimos con nosotros, y holgó a maravillas el Duque cuando la vio... y después mostrároslo a la madre del Duque, la cual se asombró al verla... de ahí a pocos días mandó la madre del Duque un hidalgo para dar orden cómo se pudiese hacer otra imagen como aquella...”⁸⁸⁷

⁸⁸⁷ Citado por Fernando García Gutiérrez: *San Francisco Javier en el arte de España y Oriente*. pág. 25
637

Observamos aquí cómo San Francisco Javier se gana el respeto del *Daimyo* Ôchi Yoshitaka 大内義隆 (1507-1551) con la muestra de un grabado de un nivel figurativo sorprendente para los japoneses.

Este aprecio del *Daimyo* hacia la imagen traída desde occidente auguraría un próspero futuro a la aceptación del arte occidental en Japón. Es a partir de este momento cuando nace el interés de los japoneses hacia los procedimientos pictóricos de occidente.

A las obras de esta época que incorporaron técnicas o motivos occidentales se las denominó *Arte Nanban* 南蛮美術, que literalmente significa “Arte de los bárbaros del sur” (utilizándose bárbaro con su primitivo significado procedente de China que definía a cualquier persona procedente del extranjero).

Podemos dividir el Arte Nanban en dos corrientes. La primera, compuesta por artistas japoneses que practicaban la pintura tradicional representando la vida y las costumbres de los europeos sobre los famosos biombos y otros soportes japoneses. Y la segunda, la llevada a cabo por artistas, en gran parte novatos, que se atrevían con representaciones religiosas con procedimientos pictóricos occidentales.

Es en esta segunda tendencia donde nació el óleo en Japón y por lo tanto la que queremos resaltar.

San Francisco Javier trajo consigo algunos objetos y obras europeas a tierras niponas. A pesar de eso, para la labor evangelizadora y su promoción era necesario una mayor cantidad de obras de representaciones religiosas. Comenzó la demanda a Roma de grabados, óleos, tallas y mobiliarios para la decoración de iglesias y para compromisos como el adquirido con Omura Sumitada 大村純忠(1533-1587), *Daimyo* que fue bautizado con el nombre de Bartolomé y que posteriormente abrió el puerto de Nagasaki al comercio exterior.

Pero las obras que llegaban de Europa seguían siendo insuficientes, por lo que comenzó la formación de japoneses para la producción de copias de obras europeas.

Las escuelas (セミナリヨ) que los jesuitas fundaron en las que se formaban japoneses en el estudio del cristianismo adoptaron además la enseñanza de la pintura y del grabado occidental. Fue tal el interés que pusieron los jesuitas en este terreno que incluso fue enviado un grupo de artistas japoneses a Roma para formarse en el arte de la pintura occidental.

Resulta indudable que para cualquier japonés formado en la religión católica, el hecho de ver una pintura al aceite supondría no sólo una atracción artística indiscutible, sino que también encontraría en las calidades exclusivas del óleo como el brillo, el misticismo de los blancos y la potencia de los rojos,

la mejor manera de representar la simbología cristiana. Surgió entonces el interés propio por la producción de pinturas al aceite.

En 1583 llegaría a Nagasaki Giovanni Nicolao (1560-1626), jovencísimo pintor genovés que había entrado en la Compañía de Jesús tres años antes. La razón por la que Giovanni Nicolao fue llamado a Japón fue exclusivamente su habilidad pictórica. Antes de llegar a Japón se estableció en Goa y posteriormente se trasladó a Macao donde conocería a Alessandro Valignano⁸⁸⁸. Tan pronto como llegó a Nagasaki fue enviado a Bungo (al este de Kyûshû), donde se funda ese mismo año la primera escuela de arte de la Compañía de Jesús en la que habría de enseñar pintura occidental a jóvenes japoneses. En 1602 la escuela se trasladaría a Nagasaki hasta 1614, año en el que tuvo que desplazarse hasta Macao debido a las persecuciones cristianas.

Giovanni Nicolao formó a grandes artistas que continuarían la escuela y formarían a nuevos estudiantes en el arte de occidente. Destacamos tres pintores de Nagasaki; Pedro Joao (1566-1620), quien más tarde continuaría su actividad en Kyoto, Leonardo Kimura (1564-1619), pintor y gran grabador en cobre, y Luis Shiozuka (1577-1637), artista que exilió a Manila regresando más tarde a Japón para continuar su actividad como pintor.

Otros artistas no locales como Mancio Otao (1568-?) de Oumura y Mancio Joao (1568-1527) de Usuki, se procuraron su residencia en la misma escuela, desde donde produjeron grandes copias y obras originales.

Sabemos que la escuela de Giovanni Nicolao produjo obras de todo tipo de procedimientos, pero la formación italiana del genovés hizo que la escuela se especializara en óleo sobre distintos soportes como madera o cobre. Entre las poquísimas obras que han llegado a nuestros días destacamos la pintura anónima "*Descanso durante la huida a Egipto*" donde se aprecia la excelente depuración de la técnica de la pintura al aceite. Curiosamente la sobriedad de la mano japonesa que ejecutara la obra hace que esta obra se encuentre más cerca del *Quattrocento* que de los contemporáneos italianos.

PROCEDIMIENTOS Y MATERIALES TRADICIONALES

Para estudiar el proceso que tuvieron que pasar los japoneses hasta conseguir el óleo debemos conocer los procedimientos pictóricos que utilizaban en el siglo XVI. Si obviamos el arte decorativo de la época, la pintura japonesa constaba principalmente de aguadas sobre papel. El procedimiento de las aguadas era una especie de temple magro, es decir, una mezcla de pigmento y aglutinante disolvente en agua sin barnices grasos.

⁸⁸⁸ Alessandro Valignano (1539-1606). Compañero de Matteo Ricci en la actividad evangelizadora de China.

A continuación presentaremos los materiales del procedimiento de la aguada japonesa.

COLAS Y CARGAS

-*Nikawa-eki* 膠液, cola solidificada duradera y elástica de espinas de peces.

-*Gofun* 胡粉, carga de ostras u otros moluscos que se trituraba y se comercializaba en polvo. Se empezó a utilizar a mediados de la era Muromachi 室町時代 (1338-1573).

PIGMENTOS

Orgánicos

- Beni 紅. *Rojo*. Se obtiene del Benibana 紅花; Cártamo (*Carthamus tinctorius*). Se comercializa desde el siglo VII cuando la planta fue importada de China. Fue en la prefectura de Yamagata 山形県 donde se encontraron las mejores condiciones para su cultivo. Durante el periodo *Muromachi* se perfeccionó su recolección. Siempre ha sido el pigmento más tradicional y característico japonés. Sólo es comercializado en Japón y China.

- *Zumi* 棠梨. *Amarillo*. Obtenido del arbusto caducifolio del mismo nombre, zumi, familia de las rosáceas.

- *Gofun* 胡粉. *Blanco*. carga de ostras u otros moluscos. Fue la alternativa en el siglo XV al pigmento blanco inorgánico *Hakudo* 白土 que llevaba utilizándose desde el siglo VIII. Es la única carga que se utiliza como pigmento en toda la historia del arte.

- *Sumi* 墨. *Negro Humo*. Es hollín desengrasado que se obtiene mediante la combustión imperfecta de hidrocarburos. Mezclado con el aglutinante de las aguadas constituía la tinta china. Se usaba desde la Antigüedad.

Inorgánicos

- *Shu* 朱. *Rojo Bermellón*. Compuesto de sulfuro de mercurio natural (cinabrio). Se introdujo en Japón a finales del periodo *Muromachi*.

- *Bengala* 弁柄. *Tierra Roja*. Es un tipo de arcilla cuyo componente principal es el óxido de hierro. Se introdujo en Japón desde el Golfo de Bengala (India) durante el asentamiento hispano-lusitano en Nagasaki.

- *Ódo* 黄土. *Ocre Tostado*. Al igual que el anterior, es un tipo de arcilla que contiene gran parte de óxido de hierro. Puesto que podía encontrarse en Japón, se utilizaba desde la Antigüedad.

- *Rokushō* 緑青. *Verde de Malaquita*. Es un carbonato básico de cobre hidratado (malaquita). Usado en Japón desde el periodo *Asuka* 飛鳥 (siglo VI) es el pigmento verde de mayor importancia en la pintura oriental.
- *Gunjō* 群青. *Azul Azurita*. Es un carbonato de cobre hidratado natural (azurita). Se utiliza en Japón desde el periodo de Nara 奈良時代 (710-794).

PROCEDIMIENTO

La cola sólida se introducía en agua durante un día. Una vez absorbía el agua se convertía en gelatina que se hervía y se mezclaba con una tercera parte de carga. Al enfriarse, el resultado era un líquido blanquecino con la consistencia de la miel. Se volvía a calentar para conseguir un resultado acuoso y se procedía a preparar el papel. La solución se aplicaba sobre las dos caras del papel de arroz 和紙.

Se procedía entonces a fabricar la pintura. El pigmento era de origen mineral u orgánico. Se trituraba a mano resultando un granulado grueso y desigual. El aglutinante que se mezclaba con el pigmento se preparaba de la misma manera que la solución que se aplicaba al papel, pero esta vez a la cola se le añadía la mitad del total de carga, ya que el aglutinante requería más consistencia.

Al ser un temple magro, las pinturas resultantes podían mezclarse con agua para aplicar capas más finas, no pudiendo conseguir veladuras pero sí valores más claros.

ADAPTACIÓN DE MATERIALES

Desde que surge la necesidad de producir óleos en Japón aparecerían multitud de problemas tanto técnicos como teóricos. Nos encontramos además con una laguna histórica que comprende el periodo desde que los jesuitas motivan a los pintores japoneses a copiar las obras occidentales hasta que Giovanni Nicolao pisa suelo nipón. Sabemos que entonces las escuelas-seminarios tenían profesores de arte, pero la adaptación de los materiales japoneses a los procedimientos pictóricos de occidente no sería tarea sencilla. Ni siquiera el genovés lo tendría fácil.

Por otra parte, se presentaba el problema de que muchas de las incompatibilidades que desconocían los japoneses podrían presentar sus efectos meses o incluso años después de ser pintado, por lo que resultaría realmente difícil averiguar la causa y prevenir futuros desastres.

Para hacernos una idea de las situaciones adversas que se pudieron encontrar los japoneses en sus andaduras pictóricas occidentalistas

compararemos a continuación los materiales que necesarios en la producción del óleo con los tradicionales japoneses antes comentados.

Los materiales básicos que utilizaban los europeos en el siglo XVI en el procedimiento al aceite eran la cola de conejo y la carga yeso mate o creta para la preparación del soporte, y para la preparación de las pinturas usaban el aceite como aglutinante básico, la cera como emulsionante, los barnices como diluyentes y protectores de la pintura, y los pigmentos.

COLAS Y CARGAS

La preparación óptima para una pintura al óleo constaba de una solución de cola y carga. La cola no era de espinas de pescado sino de huesos de conejo, y la carga era un carbonato cálcico llamado Creta (hoy conocido como *Blanco de España*). Mientras la carga en Europa era inorgánica, en Japón se utilizaba la carga orgánica de ostras.

La solución cola de pescado más carga orgánica constituye una solución demasiado líquida, por lo que si el soporte es un lienzo, éste absorbería la humedad de la preparación dando como resultado la impresión de estar pintando sobre un saco.

Aun siendo el soporte la madera, la única preparación viable es la obtenida mediante cola de conejo fuerte y creta. Al igual que la preparación europea, la japonesa constituía una superficie rugosa, pero la cola de espinas la hacía demasiado porosa para el óleo. Si pintamos con aceite sobre una preparación tradicional japonesa corremos el riesgo de que antes de que la pincelada seque el aglutinante se desprenda del pigmento atravesando las porosidades de la preparación. Meses más tarde ocasionaría la caída del pigmento y el quebramiento de la superficie del cuadro. Recordemos que el pigmento no se disuelve en el aceite sino que se emulsiona, es decir, las partículas de ambos materiales permanecen unidas pero no llegan a mezclarse, por lo que no se asegura la mezcla hasta el secado.

Conocedores de estos materiales, los japoneses que se formaban en el arte occidental comenzaron a demandar la cola de huesos de conejo. Se empezó pues a comercializar utilizándose además como pegamento, apto incluso en la construcción.

ACEITES Y CERA

En el Japón del siglo XVI se comercializaban aceites secantes como el aceite de linaza y el de adormidera, aceites semisecantes como el aceite de soja

y de *tung* (madera china) y aceites no secantes como el aceite de pescado. Para el procedimiento del óleo sólo han de utilizarse los aceites del primer tipo.

Tanto el aceite de linaza como el de adormidera resultaría óptimo para la producción del óleo. Suponemos que los japoneses utilizarían el de linaza (procedente de la semilla del lino) ya que curiosamente se comercializaba en mayor medida en Japón y en China que en Europa. La cera se utilizaba para emulsionar el pigmento con el aceite y para garantizar la durabilidad de la pintura. En Japón podían encontrarse ceras vegetales y minerales. La más adecuada para el óleo es la animal, y los japoneses encontrarían en la cera de oveja 羊毛蠟 el mejor emulsionante.

PIGMENTOS

El pigmento se trituraba a mano, constituyendo un granulado irregular. Para el procedimiento de la aguada, esto no resultaría un problema, pero en el óleo el pigmento grueso pierde opacidad al formar la pintura con el aglutinante. De cualquier manera suponemos que la experiencia les hizo conocer ciertas peculiaridades del óleo que les haría poder superar este tipo de vicisitudes. Tenemos que saber además que no todos los pigmentos pueden ser aglutinados con aceite. De los pigmentos japoneses anteriormente presentados tan sólo cuatro de ellos son completamente viables con el aceite. Estos son el blanco *Gofun* 胡粉, el ocre tostado *Oudo* 黄土, el tierra roja *Bengala* 弁柄 y el rojo bermellón *Shu* 朱.

Los pigmentos restantes supondrían una dificultad o incluso una incompatibilidad total con el procedimiento del óleo. Estos son;

- Beni 紅. Rojo. Al igual que la Laca Carmín en Europa, es apto para el óleo pero se recomienda sustituirlo.
- *Zumi* 棠梨. Amarillo. Es posible su utilización en el óleo pero no recomendable por su toxicidad.
- *Sumi* 墨. Negro Humo. Al ser muy ligero no se emulsiona bien en el aceite. Necesita de alcohol o vinagre para la mezcla.
- *Rokushô* 緑青. Verde de Malaquita. Este pigmento es estable al temple, por lo que no constituye problema en la aguada, pero en el óleo pierde color por lo que se desaconseja totalmente.
- *Gunjô* 群青. Azul Azurita. No es recomendable para el óleo ya que puede reaccionar químicamente con pigmentos sulfúreos como el *Shu* 朱 (rojo bermellón). No obstante puede utilizarse entre capas de barniz.

La incompatibilidad de pigmentos autóctonos tuvo como solución la demanda de pigmentos a China procedentes de la India (la cuna de los pigmentos por excelencia). Un mercado que desde entonces seguiría abierto

durante medio siglo permitiéndoles adoptar nuevos materiales y conocimientos.

BARNICES

Los barnices son preparados incoloros grasos o resinosos que forman una capa fina e incolora en la superficie del cuadro. Una obra al óleo es inconcebible sin un barniz final que asegure su durabilidad. El barniz resinoso, que es el que nos interesa, se compone de resina disuelta con esencia de trementina obtenida del pino. Hoy día se utilizan únicamente la resina almáciga (obtenida del lentisco) y la resina dammar, pero antiguamente se utilizaba todo tipo de resina procediéndose a su polimerización. Suponemos pues que en este terreno no se debieron presentar grandes problemas.

Con el conocimiento de los materiales aptos para el óleo y su elaboración, los pintores japoneses empezaron a producir obras originales creando una escuela estética dentro del arte japonés. Por desgracia, antes de que este movimiento artístico madurara, las persecuciones y martirios a los cristianos interrumpieron la corriente artística Nanban sin que pudiera siquiera llegar al siglo de vida.

ARTE NAMBAN, ARTE SABROSO

Así como en todas las culturas el descubrimiento de un nuevo procedimiento pictórico resulta crucial para la historia de la pintura del lugar, la introducción del óleo en Japón provocó una revolución en la pintura autóctona. El artista contemporáneo Morimura Yasumasa 森村泰昌 (Osaka, 1951) nos habla de esta revolución calificando como “sabroso” al arte Nanban, un arte que tuvo que aprender mucho de “cocinitas” para trabajar el óleo y que dio un resultado tan bueno como el mejor manjar. Por desgracia, el impacto histórico del primer contacto de Japón con Europa ha situado a esta revolución pictórica en un segundo plano.

Como quiera que la historia lo haya tratado, para cualquier japonés del siglo XVI con un mínimo de sensibilidad artística, ver una pintura al óleo debió significar un vuelco en su concepción del arte, y la trascendencia histórica de la revolución en los procedimientos, materiales y técnicas de la pintura japonesa que naciera como consecuencia de este procedimiento es completamente indiscutible.

BIBLIOGRAFÍA

- García Gutiérrez, Fernando. *Pinturas de san Francisco Javier en Oriente y Occidente*. Ed. Guadalquivir. Sevilla, 2006.
- García Gutiérrez, Fernando. *Japón y Occidente, influencias recíprocas en el arte*. Ed. Guadalquivir. Sevilla, 1990.
- Whitney Hall, John. *El imperio japonés*. Siglo XXI Editores. Madrid. 1987.
- Bellessort, Andres. *Viajes de San Francisco Javier*. Editorial Difusión. Buenos Aires. 1946.
- Pedrola, Antoni. *Materiales, procedimientos y técnicas pictóricas*. Ed. Ariel. Barcelona. 2004.
- Fenollosa, Ernest F. *Epochs of Chinese and Japanese Art*. 2 vols. ICG Muse. Tokyo. 2000.
- Cabeza Láinez, José María y Almodóvar Melendo, José Manuel: *Ernest Francisco Fenollosa and the quest for Japan: findings of a life devoted to the Science of Art*. Bulletin of Portuguese/Japanese Studies, vol. 9. Universidade Nova de Lisboa. 2004.
- Curvelo, Alexandra. Nagasaki. *An european artistic city in early modern Japan*. Bulletin of Portuguese/Japanese Studies, june, vol.2. Universidade Nova de Lisboa. 2001.
- Oda Nobunaga y los biombos Nanban*. 織田信長と南蛮屏風. Shogakukan. 2002.
- Sakamoto Mitsuru, Sugase Tadasu y Naruse Fujio. *Arte japonés, vol. 25. El Arte Nanban y la Pintura de Aire Occidental*. 原色日本の美術 | 25 | 南蛮美術と洋風画. Shogakukan. 1970.

Sección III

Pensamiento

CAPÍTULO 40. EDUCAR: CONFUCIO HOY

Pedro San Ginés Aguilar
Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

Educación ha sido siempre una tarea difícil y compleja. Además, es una palabra de esas que se usan para justificar cualquier cosa. Cuando ocurre algún problema o accidente en algún lugar, estamos prestos a decir que se trata de una falta de educación. Son de esas palabras sin definiciones precisas e interpretables; de esas, en definitiva, que sirven para todo. Sin embargo, es una palabra básica, esencial para la comunicación y la convivencia.

Antiguamente, la palabra era clara porque estaba unido a un rito, a una forma religiosa de ser. El poder político se ocupaba de los asuntos de Estado: administración, guerra, economía..., mientras que el papel de la educación estaba reservado, casi en exclusiva, a la Iglesia, por lo que todo estaba determinado; cada uno sabía lo que tenía que hacer, y cual era su función. Si surgía algún problema, el representante religioso actuaba de psicólogo, de consejero y de guía moral.

El tiempo pasando las grandes estructuras políticas cambiaron, hubo separación de la Iglesia y el Estado; por lo tanto, desapareció la antigua referencia cultural y moral. En general, la sustitución se realizó defectuosamente, y a menudo, de forma violenta. Ya no era, pues, la Iglesia la que educaba sino el Estado a través de las Instituciones escolares y sus leyes educativas.

Los padres eran, igualmente, los verdaderos educadores básicos, ya que transmitían los valores cristianos detentados por la Iglesia. Éstos eran conocidos, y en cierto modo ritualizados. Cada cual actuaba según unos códigos culturales determinados.

Hoy, los padres parecen haberse alejado de su papel educativo directo en el hogar, en la familia... Estos rituales han desaparecido o se han olvidado y nada aparece en el horizonte para sustituirlos. El Estado, o como algunos dicen, Papá Estado, es el que lo tiene que hacer en todos los campos, lo que obliga a las instituciones a participar en tareas que, en principio, no eran las suyas. Para decirlo con brevedad, parecemos vivir una crisis, como algunos han denominado, de valores. Pero, en definitiva, ¿cuáles son? También, con esta palabra, nos encontramos ante un problema de definición y contenido. ¿Cuáles son, en definitiva, esos valores que se reivindican?

Las sociedades democráticas se fundamentan, ante todo, en la libertad. Sin embargo, no cabe duda, que las democracias también necesitan de una educación democrática que enseñe y, quizás, ritualice los valores democráticos,

tanto en la instituciones escolares como, y sobretodo, en las relaciones familiares, médula de una sociedad determinada.

El ataque, sin piedad, a la familia ha dañado gravemente el papel de ésta. Podríamos decir que ésta es un espacio social donde los valores democráticos deben sustentarse. La familia es el colectivo que se encuentra entre el Estado y el individuo. En ella es cuando el individuo se socializa y puede reproducir los valores democráticos: separación de poderes, igualdad de derechos, derechos humanos y del niño...

Las instituciones educativas pertenecen al poder político, son las que dirigen y encaminan, desarrollan y perfeccionan las facultades intelectuales y morales del niño. Sin embargo, no lo puede hacer sin la responsabilidad de la familia. Es a través del conocimiento y la forma de vida escolar, cuando, fuera del hogar, el niño aprende los valores que le deberían de estar enseñando. Esto es, la igualdad de derecho es fundamental en la convivencia en el aula. No puede haber desigualdad en el trato y en toda la cadena educativa entre los alumnos. Esta discriminación, esta inequidad, son el abono de los principios totalitarios que se fundamentan, en definitiva, en la arbitrariedad. Por todo ello los Poderes del Estado, a través de sus instrumentos legales, son responsables de todo lo que pueda ocurrir.

En definitiva sería necesario que este Estado confiara parte de su labor a las asociaciones de todo tipo (deportivas, artísticas, laborales...) y otros grupos sociales que, igualmente, fundamentan y desarrollan, en la práctica, valores educativos. Está claro, que, cuando la Iglesia ha perdido su poder "fáctico" en la sociedad, no ha perdido su influencia en la sociedad a través de sus miembros creyentes de fieles. Igualmente, al poder de la Iglesia ha venido sustituyéndole, como poderes fácticos, los partidos políticos y los sindicatos; por lo que sus ejemplos son fundamentales en la educación de los miembros de la colectividad a los que representan. Si lo partidos y los sindicatos tienen estructuras deficientes en sus formas de actuar, la sociedad no puede salir reforzada de ninguna de las maneras. Podríamos hablar de más actores en el desarrollo educativo de nuestras sociedades democráticas complejas que se fundamentan en tres principios básicos como ya se sabe: libertad, igualdad y fraternidad, pero no es éste nuestro propósito en este artículo. Sólo decir, que no es posible la libertad sin la igualdad de derechos (sustentados en los derechos humanos). Y ésta no se logra sin la fraternidad (solidaridad con los más desprotegidos).

CHINA

China, al igual que occidente, o cualquier otra colectividad, ha desarrollado sus propios principios morales o éticos. En el Imperio del Medio

(Zhongguo) la ideología que sustentó estos valores fue la confuciana. Ya desde la época del propio Confucio (551-479) existieron críticas a sus pensamientos; sin embargo, sus tesis fueron la referencia en la convivencia y estabilidad social.

En este trabajo intentaremos subrayar algunos de los argumentos esgrimidos por este sabio. Así como lo son muchos de los valores cristianos, los numerosos principios confucianos, todavía, parecen o pretenden ser válidos en nuestra época a pesar del transcurrir del tiempo. Tanto los legados de ambos, y, por supuesto, de otros en los que no entraremos en este trabajo, deben revisarse para adecuarse a los tiempos actuales.

Después de la unificación china por la dinastía Qin en el año 221 a.n.e., su poder político iba a durar poco cuando en 206 a.n.e. vino a sustituirle una nueva dinastía que iba a durar, eso sí, unos 400 años (206 a.n.e. – 220 d.n.e.). Esta nueva dinastía será el verdadero constructor de esa China que iba a permanecer hasta el siglo XX (1911). En esta reestructuración social y política, el confucianismo se transformará en ideología de Estado, a través de los concursos oposiciones a funcionario y de la unidad del Estado en su conjunto. Quizás, el verdadero artífice de este hecho se encuentra en la figura de Dong Zhongshu (179 a.n.e. – 104 a.n.e.), pensador y, como diría, Feng Youlan⁸⁸⁹ cuando dice que es el teórico del imperio Han al que le da su legitimidad como gestor de los destinos humanos:

Dong Zhongshu (179 a.n.e. – 104 a.n.e.) fue el gran teórico de ese intento... Su contribución consistió en hacer del confucianismo la ideología ortodoxa de la dinastía Han, a expensas de las otras escuelas de pensamiento. También destacó en la creación de las bases institucionales de esta ortodoxia confuciana: el famoso sistema chino de exámenes, que comenzó a tomar forma durante su época... (248,249)

Tenemos que subrayar el hecho de que China nunca ha tenido un poder político religioso; aunque, ciertamente; la vida religiosa podía encontrarse en todos los ritos del Estado Imperial. El único poder reconocido era el del Emperador como máximo representante del hombre al que representaba como mediador entre el cielo y la tierra:

El cielo, la Tierra y el Hombre son las raíces de los diez mil seres. El Cielo los engendra, la Tierra los alimenta, el Hombre los completa. El cielo los engendra como un padre, la Tierra les da con que alimentarse y vestirse, el Hombre los perfecciona mediante los ritos y la música. Los tres están unidos como los

⁸⁸⁹ Feng Youlan (1989): *Breve historia de la filosofía china*, Ediciones en lenguas extranjeras; Beijing. 651

brazos y las piernas, forman un solo cuerpo; ninguno puede faltar.
(p.265)⁸⁹⁰

Quizás sea interesante resaltar el hecho de que cualquier sociedad necesita de un proyecto político de largo alcance que incluya a todos los ciudadanos y le dé su sustento ideológico. Al reflexionar sobre esta cuestión, podríamos ampliarlo a las sociedades democráticas, mucho más abiertas y libres a cualquier otro sistema social, en las que les falta, probablemente, una o unas ideologías propias a sus principios básicos de Libertad, Igualdad (ante la ley) y Fraternidad (solidaridad). No quisiera entrar en este tema tan delicado y dejarlo al debate general sobre nuestras sociedades actuales.

CONFUCIO, LOS TEXTOS Y CONFUCIANISMO

A menudo es necesario diferenciar estos tres apartados. Como ya se sabe, Confucio no escribió nada. Lo que sabemos de su vida es que fue un Maestro privado, y que, según dicen, tuvo no pocos alumnos. Igualmente, iba de un principado a otro ofreciendo sus servicios. Sabemos, además, que sus intentos fueron en vano, y que no consiguió, en su vida lo que pretendía. Fue, para decirlo de forma directa un “fracasado”, quizás como otros muchos en la historia humana. Sin embargo, parece haber tenido mucha influencia, cuando analizamos los ataques verbales de todos los demás pensadores de la época, y, sobre todo, después de su muerte y durante toda la historia del Imperio. Por lo que su “fracaso” en vida se torno en gran éxito tras su desaparición en la escena pública, convirtiéndose en una referencia ética y moral. Confucio se transformo en confucianismo, presentándose como una de las ideologías más importantes que ha conocido la humanidad.

Como ya sabemos, su obra, sus textos, no son del sabio, sino de sus discípulos. Las analectas están allí como, quizás, primer testimonio del pensamiento del Maestro. En ellas, encontramos numerosas ideas que el tiempo ha mantenido a pesar de las persecuciones ideológicas y políticas. Pero al final, siempre están allí, no sólo como testimonio de una época, sino como una fuente interpretativa de cualquier tiempo y época.

Ya con la quema de los libros del primer Emperador unificador de China, Confucio, sus textos y el confucianismo, a pesar de su muerte, fueron perseguidos, así como lo aconsejaba uno de los pensadores más importante del legismo, Han Fei zi (280-234), y uno de los ideólogos de la dinastía unificadora Qin (221 -206):

⁸⁹⁰ Cheng, Anne (2002): *Historia del pensamiento chino*; edicions Bellaterra; Barcelona.

De lo dicho se deduce que la manera de hacer poderosa una nación y mejor usar a un pueblo consistiría en: primero, impedir que otros Estados desestabilizaran al propio; segundo, en excluir de él a todos los confucianos y, tercero, en lograr los objetivos sin ayuda de otras naciones. Y haciendo así, el trono del Imperio sería suyo. (179)⁸⁹¹

Mao Zedong (1893-1976) aplicó esa teoría a su política. La persecución fue implacable; sin embargo, hoy día, vuelve de nuevo con mayor vigor, y se fomenta mediante de la creación, impulsado por el Gobierno Popular de China, de los Institutos Confucio, equivalente de los Institutos Cervantes. De nuevo, Confucio va venciendo.

En cuanto al confucianismo, dos pensadores son sus primeros intérpretes e impulsores de sus ideas. Por un lado Mencio (371-289) que consideraba que el hombre era, ante todo, bueno, y un Xun Zi (298-238) que pensaba que los hombres eran esencialmente malos (egoístas); por lo que son los ritos y el conocimiento que transforman al hombre, incluso para hacerlo bueno. La bondad no sería, pues, una cualidad del hombre, sino una adquisición a través del aprendizaje. Como se puede ver, como siempre, las interpretaciones de los textos y de las personas llevan siempre a diferencias notables sobre una base común. Durante largos siglos, los confucianistas han ido elaborando nuevas tesis o ampliando las de Confucio a través de la interpretación de los textos, adaptándolos a sus respectivas épocas, y sintentizándolos con otras corrientes como el daoísmo y, posteriormente, el budismo, en lo que se ha llamado neo confucianismo. En este largo proceso interpretativo, numerosos filósofos han hecho oír su voz, entre todos ellos, podemos destacar algunos nombres como: Dong Zhongshu (179-104), Zhu Xi (1130-1200), Li Zhi (1527-1601), Wang Fuzhi (1619-1692),...

Hoy día, parece existir una nueva corriente llamada nuevo confucianismo. Por supuesto, no entraremos, en este trabajo, en estos pormenores. Cuando uno lee las analectas, el lector se sorprende de lo que está descubriendo. Y cuanto más lo lee, más cerca se siente del autor, y numerosas preguntas se acumulan. En las reflexiones del sabio aparecen ideas permanentes que el tiempo no ha borrado, y otras más de su tiempo y de la manera de vivir de la época, ya más alejadas de nosotros.

En un libro de Jean Levi⁸⁹² se subraya su humor, destacando a un sabio humilde con una relación muy especial con sus alumnos y con los seres que encuentra en los caminos. Es sorprendente como sus alumnos él mismo y algún que otro personaje que encuentran en sus viajes le critican, sin que él

⁸⁹¹ Han Fei Zi (1998): *El arte de la política. (los hombres y la ley)*; Técnos. Clásicos del pensamiento; Madrid.

⁸⁹² Jean Levi(2005): *Confucio*; Trotta; Pliegos de oriente; Madrid.

parezca ofenderse. No cabe duda que estamos ante un Maestro a quien le gusta la conversación y la reflexión.

A poco que adoptemos esta rejilla de lectura, muchas fórmulas del Maestro parecen contener una carga de humor dirigida contra sí. No es que no se tome en serio sino que precisamente es demasiado serio como para no dotarse, gracias al humor, de una distancia crítica en relación con su acción. (92)

EL EDUCADOR CONFUCIO

Según el diccionario de la Real Academia Española⁸⁹³, educar sería: educar, encaminar, doctrinar, desarrollar, perfeccionar las facultades intelectuales y morales del niño o del joven por el medio de los preceptos, ejercicios, ejemplos, perfeccionar y afinar los sentidos...

Como se puede desprender, la educación no es una tarea fácil, como ya dije al principio de este capítulo; y, si tomamos en consideración que en las sociedades democráticas, el Estado, a través de las escuelas públicas y privadas, están obligado a llevar a cabo estos principios básicos, la labor se convierte en inmensa e infinita. Por lo que los presupuestos de cualquiera de estos Estados no podrán nunca ser suficientes, por lo que se requerirá la ayuda y la connivencia de toda la sociedad. Podríamos decir que los principios ideológicos que deben sustentar la educación están enmarcados no sólo en los principios democráticos, sino en la práctica democrática. La democracia no se fundamenta en hacer lo que uno quiera, sino en la aplicación y respeto a la ley, a la separación de poder y los derechos humanos y de la infancia.

A menudo en las películas encontramos siempre o se resalta a supuestos héroes ignorantes, pícaros, a los que no les gusta la escuela, estudiar... Palabras peyorativas o denigrantes como la de “empollón” denotan la tendencia en que está sumida la enseñanza. Ante estos hechos, son interesantes las palabras de Confucio que inician las analectas:

1. Confucio dijo: «Estudiar con constancia y dedicación es agradable.»
2. «Es placentero tener amigos que vienen de lugares distantes.»
3. «El hombre que no se altera, aunque los demás no le conozcan, es un hombre superior.»⁸⁹⁴(3)

⁸⁹³ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la lengua española*; vigésima segunda edición; Espasa; Madrid. Página 585.

⁸⁹⁴ CONFUCIO MENCIO: *Los cuatro libros*; Ediciones Alfaguara; Madrid. 1982.

Todas las citas que se incluyen a partir de este punto están basadas en la misma referencia bibliográfica.

Crear un ambiente y resaltar las virtudes del estudio es fundamental. Dice Confucio que estudiar es agradable; sin embargo vemos a los niños y jóvenes de hoy nerviosos y con ansiedad. Parece como si aprender fuera tremendo y una carga muy pesada. Es, en cierto sentido, sin duda alguna, la realidad actual. Lo cual significa que ir a la escuela es como un castigo, cuando debería de ser su segundo hogar, el mundo en el que uno pasa una gran parte de su vida. Cuando el niño o el joven, pero también padres, profesores y representantes políticos, comprendan que estudiar es difícil y complejo, pero que si se toma como algo necesario y formativo, a la larga, le hará un hombre más sereno, aprenderá, como sugiere Confucio, a no alterarse, por lo tanto a convivir en paz con los demás. Ciertamente es que hay muchas lecciones útiles que entresacar de estas reflexiones a las que nuestras sociedades no han dado respuesta aún.

A menudo, a lo largo de la historia, se ha perseguido al intelectual, al sabio, al que estudia sin cesar, porque en este proceso uno se convierte en un hombre superior. ¿Qué puede significar esta palabra “hombre superior” y como se podría interpretar? El hombre superior sería, por supuesto, el que es capaz de autocontrol y no alterarse, salir del mundo animal para adentrarse en el mundo civilizado. Desde hace tiempo se desprecia la elite, es decir, al hombre superior. En toda sociedad esta elite es el cerebro, la consciencia de la colectividad. Sin cerebro no hay vida, no hay sociedad. Es curioso, porque cuando una nación tiene a esta elite, la nombra sin cesar, cuando han ganado premios para el país o cuando después de muerto se le reconoce su obra. Pero, en la enseñanza no gusta, simplemente. Sobre todo a las autoridades, a los bien pensantes que confunden elite económica con elite en el conocimiento humano, y, no obstante, todos ellos nombran, sin cesar, y citan a éstos que niegan. Crean, ellos mismos, sus propios hombres superiores. Desde el punto de vista de este texto, consideraremos que “hombre superior” equivale a “sabio” a “hombre con valores” morales éticos y sociales.

Pienso que para un país la elite intelectual es necesaria porque es la que, en suma, tiran del carro de la sociedad y crea constantemente su futuro. La elite la encontramos en todas las escalas de la vida, desde el oficio más anodino al más relevante, así como en el arte, en el deporte, en las ciencias, en los oficios...

La elite, podríamos decir que es lo que hace agradable el estudio, y no puede haber ningún niño o joven que no pueda alcanzar este objetivo por problemas económicos. Y en estos casos el Estado es el máximo responsable si no invierte lo suficiente para que la igualdad de derechos se cumpla. En una carrera de atletismo, todos inician su recorrido desde el mismo punto de partida; algunos llegan antes, y otros después, pero no importa, lo fundamental es que todos partan en igualdad de condición, por lo que, en la

sociedad, si en los estudios no hay igualdad de condición, sólo el Estado se convierte en el responsable de su ineficacia.

Pero ¿cómo educan los centros docentes?, sino a través del conocimiento. A menudo, parece que educar está fuera del saber, cuando es justo lo contrario. Aprender es adquirir conocimientos, y éstos son las bases de los valores, puesto que éstos no existen sin lo primero.

Aprender es conocer la historia, el pasado, es formarse una identidad, la del hombre, es poder conocer el presente y lo nuevo, como dice Confucio:

El que cuida lo que sabe de antiguo y aprende cosas nuevas, podrá llegar a ser un Maestro.» (11)

El sabio, continúa en su línea argumental demostrando que el conocimiento hace, en cierto sentido, libre, al decir:

El hombre superior no es una herramienta.» (11)

Para Confucio no cabe duda que el hombre superior es el que conoce la realidad, la analiza e interpreta, luego adopta una forma de actuar que corresponde a sus pensamientos:

Zixià preguntó cómo era el hombre superior. Confucio respondió: «El hombre superior pone sus palabras en práctica antes de decirlas y después habla de acuerdo con sus acciones.» (12)

El Maestro explicita su actitud en torno a las palabras y la realidad. Es la experiencia la que le ha determinado su forma de ser y de pensar. Los hombres no siempre son coherentes con lo que dicen frente a sus actuaciones. Por ello le da una respuesta y explicita su reflexión que le viene de lo que él mismo ha padecido:

«Antes, escuchaba las palabras de alguien y daba crédito a sus acciones. Ahora, cuando escucho las palabras de alguien, también observo su actuación. Yú es el que me ha hecho cambiar.» (29)

Hablar, ciertamente, es un peligro y es necesario usar el lenguaje con reflexión. Las palabras proceden de la reflexión, y ésta necesita tiempo, para que luego se transforme en acción. Y ésta sí que debe ser resuelta.

«El hombre superior desea ser lento de palabra y diligente en la acción.» (25)

Pensar, reflexionar y analizar necesitan de un tiempo largo para comprender las cosas. A menudo, he visto como a los alumnos en nuestras aulas no se les concede el tiempo suficiente para la resolución de los problemas que deben resolver en un examen. Reiteradamente, la cantidad supera a la calidad. Cómo un profesor puede pedir a un alumno reflexionar si no le da el tiempo suficiente que consiste en escribir en el mismo momento de recibir la hoja de examen. El tiempo de escritura debería de ser menor a la de la reflexión. Se preparan, de este modo, máquinas de repetición y no hombres pensantes. Sólo se les deja, a los alumnos, la capacidad de aprender de memoria, de forma fotográfica lo apuntado en clase, para luego, calcar lo memorizado en los problemas planteados en los exámenes. Las ideas, la reflexión, la manera de interpretar las cosas, no cuentan, sólo se acepta lo que reproduzca fielmente la manera de hacer del profesor.

Los hechos hablan por sí solos; no obstante cuando hablamos de pensar y aprender, no debemos olvidar que son dos términos que conviven juntos y se necesitan mutuamente, no pudiendo existir el uno sin el otro:

«Aprender sin pensar es inútil, pensar sin aprender es peligroso.»(12)

Al final, aprender y pensar producen el conocimiento, un valor fundamental en el desarrollo humano. Quizás, sea el bien máspreciado y, quizás, también, el más vulnerable a la mentira, a la corrupción de las palabras, a la contaminación del poder y la ambición:

«Yóu ¿te he de enseñar acaso lo que es el conocimiento? El conocimiento es mantener que se sabe una cosa cuando se sabe y no hacer que se sabe cuando no se sabe.» (12)

A menudo, en los pensadores chinos existe un temor a hablar, y piden tener cuidado con lo que se dice. Quizás, en el fondo, esto exista en todas las sociedades; por supuesto en unas más que en otras. No cabe duda que con más profundidad en los sistemas totalitarios. Pienso que todas las sociedades, hasta la estructuración de los Estados democráticos, han tenido sistemas poco abiertos y, más bien, se perseguían a los críticos y los de tendencias opuestas al poder establecido. El cuidado en el que uno debe tener en la apreciación de lo que se dice y lo que se habla es básico para aprender, pensar y conocer:

«Escucha muchas cosas, pon a un lado las dudosas y habla con cuidado de las restantes. Habrá así pocas por las que puedas ser criticado. Observa mucho, aparta lo peligroso y pon en práctica lo demás con cuidado. De esta manera, pocas cosas habrá de las que puedas arrepentirte. Si pocas de tus palabras son criticadas y te

arrepientes de pocos de tus hechos, alcanzarás con seguridad un puesto público.» (12,13)

Uno de los temas más utilizado por Confucio y el confucianismo es el papel del rito en la sociedad. Está claro que éste es, incluso, más importante que el concepto de ley. Es la base misma de la estabilidad de un colectivo social dado.

Los ritos son, en sí mismos, las reglas de convivencia de la sociedad, y bastaría con aplicarlos para todo se mantenga en paz. Para Confucio, los ritos que él aceptaba eran los de su época cuando se dice:

«La dinastía Zhou tiene la ventaja de contemplar las otras dinastías en perspectiva. ¡Qué elegancia y qué refinamiento tienen sus ritos! Yo sigo las disposiciones de la dinastía Zhou.» (17,18)

No obstante, Confucio es consciente que éstos se transforman a través del tiempo, aunque sea de forma paulatina.

Confucio respondió: «La dinastía Yin siguió los ritos de la dinastía Xià y puede saberse lo que suprimió y lo que añadió a los mismos. La dinastía Zhou prosiguió los ritos de la dinastía Yin y también puede saberse lo que suprimió y lo que ha añadido. Aunque a la dinastía Zhou le sigan cien generaciones, también podrá saberse lo que pase en ellas » (14)

Aprender hace libre a los hombres y les da la capacidad de actuar. El conocimiento obliga a una forma de comportarse en la sociedad.

«Ver la justicia y no hacerla es cobardía.» (14)

Desde el punto de vista del Maestro la justicia es importante, porque, y así lo interpreto, ésta no se pone a lado de nadie, y todos la deben cumplir. Lo justo, no es una entelequia, sino una forma de hacer libre a los hombres, puesto que cada cual puede pensar lo que quiera siempre que no este fuera de las reglas de juego que permiten la convivencia social.

«El hombre superior no se pone a favor ni en contra de nada en el mundo, sino que sigue lo que es justo. » (23)

Para Confucio la sociedad tiene una estructura jerarquizada que hace que algunos hombres tienen poder sobre otros. En esta relación, es, pues, fundamental determinar la relación entre el que está arriba y el que está abajo. Por supuesto, este último, el inferior, sólo debe obediencia al superior.

Mientras que éste no puede actuar como quiere, sino que debe hacerlo con benevolencia. En ningún caso se trata de usar el poder por el poder, sino sercapaz de controlarlo.

«Si la voluntad está puesta en la benevolencia nunca se causará mal alguno.» (21)

Cada individuo tiene una función determinada en la sociedad en la que vive. Pero el ocupar un puesto le obliga a una forma de estar y actuar. La función, en cierto modo, hace al hombre. Un cargo no es premio, sino un mérito al que uno se compromete.

«No debe preocupar el no tener un puesto sino el hacerse digno de uno; no debe preocupar el ser desconocido, sino el llegar a tener méritos por los que ser conocido.» (23)

En una sociedad todos dependemos de los demás. Cada uno es un ejemplo para el otro, por lo que debemos ser cuidadosos y aprender de aquellos que puedan aportar algo.

«Cuando veamos personas ilustres pensemos en igualarlas, cuando veamos personas llenas de defectos, volvámonos hacia adentro y examinémonos.» (24)

La observación del otro es, también una forma de aprender. Cada uno de nosotros somos diferentes, y todos tenemos cosas buenas y mala a la vez.

«Cada clase de persona incurre en un exceso particular. Mediante la observación de los excesos pueden saberse las virtudes del que los comete.» (22)

Todos y cada uno de nosotros podemos ser, a su vez, Maestros. Aprendemos de los demás; sin embargo, igualmente, enseñamos a los demás. Somos, como ya se ha dicho más arriba, ejemplos, por nuestro comportamiento; en definitiva, por nuestra forma de ser.

«Cuando somos tres los que marchamos juntos, los otros dos pueden ser mis Maestros; de ellos tomo sus buenas cualidades y las sigo, mientras que evito las que tengan malas.» (47)

Estudiar es para siempre. Nunca sabemos lo suficiente, siempre nos queda algo en el tintero. Es parte de nuestro ser, no podemos desprendernos si queremos conocer lo que nos rodea.

«Estudia como si nunca fueras a aprender bastante, como si temieras olvidar lo aprendido.» (54)

Por último, la sinceridad y la fidelidad son los que permiten la serenidad y no alterarse ante las dificultades de la vida. Cometer errores es normal, pero corregirlos es una forma de conocimiento, una capacidad adquirida que hace del hombre un ser social.

«Haz de la sinceridad y de la fidelidad tus fundamentos; no tengas amigos que no sean iguales a ti; no temas corregir las faltas que tuvieres.» (62)

El aprendizaje permite adquirir, como lo hemos visto, no sólo la capacidad crítica, sino la de la autocrítica. Este último valor es, quizás el más complejo y difícil de alcanzar.

«¡Ya basta! No he encontrado a nadie que pueda apreciar sus propias faltas y acusarse a sí mismo en su interior.» (32)

Confucio siempre se mira a sí mismo antes que a los demás. Su capacidad autocrítica es de elogiar. Tendemos, a menudo, a criticar, con cierta facilidad a los demás; sin embargo para el Maestro lo más importante, antes de criticar a los demás es necesario hacerlo consigo mismo.

«La identificación silenciosa de las cosas, el estudio sin reposo, el enseñar a los demás sin cansancio, ¿poseo yo estas buenas cualidades?» (43)

Es interesante, igualmente, observar como Confucio gusta de la crítica. No parece concebir que se acepten las cosas tal cual, sino que la capacidad crítica es básica en el aprendizaje y en la vida diaria.

«Lo que más me preocupa es el deficiente cultivo de la virtud, que lo estudiado no se ponga en cuestión, que no se sea capaz de seguir los principios que se han aprendido y que lo malo no se pueda cambiar.» (43)

Para Confucio, como ya se ha podido comprobar, las palabras tienen gran importancia. Defiende su teoría de la “rectificación de los nombres”. Para él, las palabras tienen su significado y sirven para actuar en la vida. No existe palabra sin realidad, por lo que para no confundir a los demás, para permitir la comunicación y evitar cualquier ambigüedad que sirva a la incomprensión, es

fundamental que signifiquen algo sin que pueda ser tergiversado. La época que vivió fue un tiempo de desórdenes y de caos, de arbitrariedades constantes. Este hecho hace que los hombres pierden toda referencia de la realidad, puesto que, incluso, los ritos no son respetados; por lo que, tampoco, las palabras son adecuadas y sirven a fomentar el caos y la arbitrariedad. El Maestro pretende volver a la sensatez, a la coherencia que se fundamenta en el conocimiento, en los usos y las costumbres que permiten, a través de los ritos, convivir en paz. Pero la época no andaba por esos caminos, y, tras su muerte, los peores augurios acertaron con luchas guerreras tremendas hasta la unificación de China y, sobre todo, en la construcción de un nuevo Estado que se regirá bajo los principios de una nueva ideología unificadora como lo ha sido durante siglos el confucianismo que es, en definitiva, una interpretación posterior de los pensamientos de Confucio.

«Sólo se requiere de las palabras que expresen su significado.» (114)

CONCLUSIONES

Las Analectas de Confucio, escrito por sus discípulos dice mucho a favor del Maestro. El no pretendía crear algo nuevo, y como dice él mismo:

Soy un transmisor, no un creador, soy uno que cree a los antiguos y que gusta de ellos, por eso me atrevo a compararme con el viejo Péng.» (43)

Tenemos ante nuestros ojos a un educador, a alguien, como ya he dicho, que no pretende crear, y, sin embargo, a pesar de sus deseos, no para en sus reflexiones de expresar realidades de su presente, pero, igualmente, y quizás, verdades universales, que podemos aceptar o rechazar. No significa al afirmar lo anterior, que no haya otra posibilidad de interpretar la realidad, sino que comparte, con otros pensadores de cualquier otra cultura, el papel básico de la educación.

Educación no tiene límites, pero no es posible si ante el transmisor no existe un deseo de aprender. Educar sólo puede realizarse, si el que es educado quiere serlo. Aprender es, quizás, lo más profundo del hombre, el querer saber, el desear conocer la verdad de nuestro mundo en el que vivimos, es interpretar, investigar, analizar, comprender, cometer errores; es, en definitiva, reflexionar, pensar, conocer y, hacer del hombre un ser civilizado, es decir, un hombre superior; hoy diríamos, un intelectual, un especialista, un hombre que aprecia, en todos los campos la superación del desconocimiento para adentrarse en el mundo de experiencia y, con ella, en el del conocimiento..

«No descubro las verdades a quien no está deseoso de descubrirlas, ni hago salir de ninguno nada que la propia persona no quiera exhalar. Yo levanto una de las esquinas del problema, pero si el individuo de que se trate no puede descubrir las otras tres a partir de la primera, yo no lo repito más.» (44)

Su lucha por el conocimiento le ha llevado al hecho de que no importa la clase social del que quiere aprender, sino que lo importante es que lo desee de verdad. La educación es, pues, para Confucio, universal y no clasista.

«Nunca he dejado de instruir a persona alguna, desde el hombre que me trae como pago un manojo de cecina sobre su espalda, hasta todos los que están por encima de él.» (44)

Para una sociedad respetable, el conocimiento es la base de la calidad en la función que pueda ejercer cada individuo. La educación hace al hombre un ser más civilizado; puesto que le da la facultad de superar sus instintos innatos. Aprender es desarrollar las cualidades naturales de uno para ir más allá de nuestros deseos caóticos.

«Cuando las cualidades naturales se imponen sobre las que da la educación, el sujeto en cuestión será un rústico; cuando lo aprendido domina a lo innato, el individuo de que se trate será un vulgar funcionario; cuando lo natural y lo que deriva del estudio están armoniosamente mezclados es cuando nos encontramos ante un hombre superior.» (38)

Al vivir en sociedad, el hombre necesita que sus relaciones con los demás sean correctas para poder vivir y convivir con armonía, para ello es necesario comprender al otro; por supuesto, comprendiéndose, también, uno a sí mismo.

«Lo que no quiero que los demás me hagan a mí, tampoco se lo hago yo a los demás.» Confucio dijo: «Tú todavía no has alcanzado esta perfección.» (29)

Par Confucio se aprende y se educa no porque lo sabemos ya todo, sino porque no sabemos nada, por lo que aprendemos para conocer, y con este conocimiento, en cierto modo, nos hacemos mejor como individuos socializados.

«Yo no nací sabiendo; a mí me gusta la antigüedad y en ella investigo diligentemente.» (46)

Para ir finalizando este trabajo, quisiera citar, de nuevo a Confucio como un educador que parte de la realidad, sin ningún fanatismo. Es cierto que defendió los ritos de su época, pero los de su época, no las antiguas, a sabiendas, además, que estos ritos, con el tiempo, también se transformarían.

Confucio carecía totalmente de cuatro cosas: no tenía ideas preconcebidas, no se sujetaba a determinismo alguno, no tenía obstinación y no tenía ni un poco de egoísmo. (58)

Para acabar, me gustaría lanzar una reflexión sobre el papel del rito en la sociedad frente a la ley. Ciertamente, hemos tenido que esperar largo tiempo de historia para concebir e idear un Estado Democrático con su separación de poderes , donde la justicia debe ser independiente para que cualquier persona este sujeto a la ley cual sea su condición social. No obstante, los ritos, como formas normalizadas de los usos y costumbres nunca desaparecen, sino que se van modificando a través de los cambios sociales de la sociedad, aunque sea lentas estas transformaciones.

En la China antigua hubo intento, con los legistas, de imponer la ley, pero no llegaron al concepto moderno de independencia del poder judicial, por lo que la ley estaba al servicio del poder político del momento, haciéndose, de este modo un instrumento arbitrario en beneficio del poder político (totalitarismo), en lugar de que éste esté bajo el imperio de la ley. Por ello el debate de la época fue muy arduo entre aquellos, como los confucianos que creían más en los ritos que en la ley, un instrumento muy sensible y que puede estar sujeto a los caprichos del poder.

No hemos podido reflexionar sobre todos los temas educativos que, en definitiva, plantea el Maestro, sino que este esbozo ha querido dejar la palabra a uno de los personajes más singulares de la historia de la humanidad.

«Tener faltas y no corregirlas es el verdadero error.» (112)

CAPÍTULO 41. *UJI*: LA ONTOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD DEL
MAESTRO DÔGEN

Antonio Miguel Martín Morillas
Universidad de Granada

1. EL FACSIMIL *UJI* DEL *SHÔBÔGENZÔ* DE DÔGEN

El budismo de la escuela *Zen*, heredera del budismo *Mahayana* indio y del *Ch'an* chino, se desarrolló en Japón durante el período de Kamakura (1192-1336), dividiéndose pronto en dos corrientes principales: la secta *Rinzai*, fundada por Eisai en el año 1191, y la secta *Soto*, fundada en 1227 por Dogen. El Soto-zen proponía, entre otras cosas, la práctica de la meditación en posición sedente (*zazen*) a fin de liberar al espíritu de toda preocupación e interferencia hasta alcanzar la iluminación (*satori*), que debía producirse por sí sola.

Monje desde los trece años, el maestro Dogen (1200-1253) había estudiado en el monte Hiei, junto a Kioto, centro japonés del budismo *Tendai* o de la Tierra Pura. Insatisfecho en sus aspiraciones espirituales, no obstante, se embarcó hacia China a los veintitrés años, donde estudió la meditación zen con el maestro Ju-ching hasta obtener la iluminación. La escuela Soto introducida en Japón por Dogen seguía, de hecho, la técnica meditativa enseñada por la escuela budista china *Ts'ao-tung*, la cual conservaba elementos del antiguo yoga indio. De vuelta a Japón, Dogen se dedicó a extender la práctica del zen por el país hasta su muerte en el templo Eihei de Nagoya.

Partidario de meditar en la “posición del loto”, el maestro Dogen enseñaba “solamente *zazen*” (*shikan taza*), enfatizando con insistencia la doctrina de la “identidad de práctica e iluminación”. Para ese fin escribió una breve introducción a la práctica del zen titulada *Fukan zazen gi* (“Enseñanzas generales para la promoción del *zazen*”), entre otras obras pedagógicas. Pero su gran obra filosófica es el *Shobogenzo* (“El tesoro del ojo del *Dharma* verdadero”), compuesta de noventa y cinco facsímiles en los que se elaboran de manera original los principios fundamentales del budismo mahayana, del que el maestro Dogen es considerado como uno de sus más grandes comentaristas. En esa obra destaca por su importancia el facsímil dedicado a la exégesis ontológica de la noción de “tiempo-ser” (*uji*), del mismo título.⁸⁹⁵ Este breve texto es de especial interés para la comprensión de la filosofía del tiempo de

⁸⁹⁵ *Uji*, en: TERADA TORU y MIZUNO YAOKO EDS. (1970-1972), *Nihon-shiso-taiki*, vols. 12 y 13, Tokyo, Iwanami Shoten; *Dogen*, vol. I, pp. 256-263. [Edición en inglés: HEINE, STEVEN (1985): *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, Albany, State University of New York Press; *Appendix*, pp. 153-186]. Aquí citamos según la versión inglesa.

esta figura fundamental del pensamiento japonés, una filosofía en la que se condensa el foco central de su reflexión, de su práctica y de su interpretación del *Dharma* budista. De hecho, como explica el traductor y comentarista Steven Heine, la “doctrina del *uji*” constituye uno de los principales movimientos con los que el maestro Dogen intenta “expresar el Camino” (*dotoku*) budista de manera personal y creativa. Detrás suya se halla, íntimamente ligada, la “doctrina del *mujo* (impermanencia)”, pues la comprensión de ésta es, según Dogen, inseparable de (e imprescindible para) una explicación correcta del verdadero “significado” (*dori*) del tiempo-ser.⁸⁹⁶

2. LA ONTOLOGÍA DEL TIEMPO-SER

Dogen se propone principalmente en *Uji* exponer y superar algunos de los engaños existenciales y malentendidos ontológicos fundamentales que se dan en el “hombre medio” (*bonbu*) con respecto al concepto de “tiempo” (*ji*) y que repercuten en una interpretación deficiente del proceso de la iluminación y del logro de la budeidad. El hombre medio, según Dogen, confunde ordinariamente la unidad y el dinamismo total del tiempo-ser (que está presente en todas y cada una de las ocasiones temporales) con una mera unidad de tiempo secuencial que siempre “pasa volando”. De esta forma, entiende la iluminación como una cuestión de desarrollo lineal que se dirige hacia una meta futura. Para Dogen, sin embargo, todos y cada uno de los momentos totalizantes del tiempo-ser (que abarca conjuntamente al pasado, presente y futuro, a la vida y la muerte, a todos los budas y todos los seres) son una experiencia esencial y unitaria del yo individual, de los tres niveles búdicos del mundo y de la propia naturaleza de Buda. Esa experiencia integral debe ser comprendida y aplicada “aquí-y-ahora” como objetivo fundamental de la teoría y la práctica budistas. Cualquier concepción que sitúe a la iluminación y, por tanto, al nirvana en un reino supratemporal más allá de las vicisitudes de la existencia se ha de tener por una posición básicamente no budista.

La noción de tiempo-ser constituye, ciertamente, el centro gravitatorio de la ontología de la temporalidad de Dogen. En el texto de *Uji*, éste distingue de partida dos sentidos del término japonés *uji*. En el discurso ordinario o convencional, ese término significa “a veces” o “en un determinado momento”, es decir, el darse lugar algo en un punto particular del transcurso del tiempo. Eso supone pensar que el tiempo es un dominio separable de la existencia, “en la cual” los eventos se revelan como concebidos con oposiciones excluyentes. Su significado primordial, sin embargo, fruto de la profundización filosófica o meditativa, consiste en la idea de que todos los

⁸⁹⁶ Cfr. Heine en *Uji* 153-154.

“seres” (*u*) son en su origen “tiempo” (*ji*) y que, a la inversa, el tiempo es ya siempre los seres. Es decir, los seres o entes son invariablemente y sin excepción acontecimientos temporales. El ser y el tiempo son completamente inseparables, constituyendo dos aspectos de una misma realidad. Ésta, empero, no se concibe como una identidad en sentido monista, sino que representa la experiencia fundamental que genera la multiplicidad de la diferenciación. Los fenómenos, pues, no sólo tienen lugar en un determinado momento, sino que todas sus variadas expresiones son manifestaciones de su ser-tiempo.

2.1. TIEMPO-SER E IRRADIACIÓN

Los “rasgos distintivos del Buda iluminador” (*komyo*) están perfectamente integrados y en plena armonía con las manifestaciones multivariadas del tiempo-ser. Buda es el mundo nirvanizado y viceversa. Así, el *komyo* o “irradiación” no es algo que esté más allá de la existencia ni que sea el fundamento de ella, sino aquello que resplandece a través de todos y cada uno de los elementos y dimensiones de la “forma verdadera de todos los *dharmas*” (*shobojisso*) o de los fenómenos tal cual son. Es decir, la realidad verdadera del nirvana (el “cuerpo áureo de Buda”) es el tiempo y sus manifestaciones son irradiaciones del tiempo.⁸⁹⁷ El tiempo-ser, por tanto, irradia como “cooriginación interdependiente” (*innen*) y el esenciarse de la cooriginación interdependiente es justamente el tiempo-ser.

Ahora bien, el tiempo-ser es, en su sentido primordial, inseparable del tiempo cotidiano diario. No se encuentra en otro lugar que “en el interior de estas veinticuatro horas”. Así, la no-dependencia de nada que es propia de la iluminación y del nirvana se da en esas veinticuatro horas de cada día o no se da nunca, no consistiendo en otra cosa que en la visión clara de la naturaleza de Buda. No obstante, aunque no existe ocasión alguna en la que las veinticuatro horas del tiempo diario no advengan, la mera medida del tiempo en veinticuatro secuencias idénticamente recurrentes y su equiparación con el tiempo-ser primordial, que caracterizan al punto de vista del hombre medio, perpetúa una concepción errónea en la que se pierde la verdadera naturaleza del tiempo. El tiempo lineal y secuencial parece tan evidente e indubitable que no es ni siquiera cuestionado. Pero esta ausencia de duda no es señal de una comprensión genuina del mismo, sino de que la visión convencional del tiempo se aparta de su significado primordial. El tiempo-ser, en verdad, recoge en sí todas las posibilidades del universo, desde lo más alto a lo más bajo, con lo

⁸⁹⁷ “El cuerpo áureo (de Buda) de dieciséis pies (de alto) es él mismo tiempo y, justo porque es tiempo, se da el brillo luminoso de la irradiación del tiempo” (íd).

sagrado o lo sacrílego, con las cosas concretas, los hombres y el mismo mundo.⁸⁹⁸

Dogen sostiene que la totalidad de los fenómenos no se despliega “sin obstrucciones” por sí misma como si fuera un proceso puramente abstracto, sino que lo hace en virtud de la “proyección ejercedora” de la “configuración del sí-mismo” del hombre, la cual refleja y contiene todo el dominio del *Dharma*. La constitución del hombre y su actividad proyectiva son indisociables de la realidad total y tienen algo que hacer en el logro de la experiencia comprensiva de la talidad (*immo*) de la visión iluminada. Cada cosa es en la talidad un acontecimiento temporal en el que se concentran todos los infinitos momentos (“cada-todo-cualquier momento” (*jiji*)) del tiempo-ser.⁸⁹⁹

Sobre esta equivalencia entre la constitución ontológica del hombre y el ámbito de la verdad última, Dogen asume una especie de isomorfismo o simetría entre mentes y tiempos diferentes. Los tiempos y las mentes son lo mismo en la medida en que el despertar de las intenciones espirituales más auténticas (la “aspiración”) de una mente en un tiempo dado despierta todas las mentes a veces; y son distintos en cuanto que todas y cada una de las mentes son un evento único del tiempo-ser en cualquier momento.⁹⁰⁰ Esto mismo guarda conexión con el todo del ser y con cada uno de los fenómenos y entes particulares. En el todo manifestativo del tiempo-ser se alberga la plenitud de acontecimientos temporales de los fenómenos y entes generales y particulares (las “muchas hierbas” y cada “hoja de hierba”).⁹⁰¹ Dogen enfatiza así que el sentido primordial del tiempo-ser está de acuerdo con la experiencia concreta, en la que no hay ente ni ocasión que pueda ser aislado, separado o abstraído de este mismo acontecer particular del ser-tiempo. Tal y como son las cosas fuera de nuestra mente, en este momento dado están todos los momentos del tiempo y todos los entes están implicados en este mismo momento.⁹⁰²

⁸⁹⁸ “A veces (*uji*) alzándose tan alto en la cumbre de la montaña; a veces bajando a las profundidades del fondo del mar; a veces (un demonio) de tres cabezas con ocho brazos; a veces un (Buda) de dieciséis u ocho pies; a veces un bastón de un maestro zen; a veces un pilar redondo o una linterna de piedra; a veces este hombre o aquel individuo; a veces la gran tierra o el vacío cielo” (íd).

⁸⁹⁹ “La configuración del mí-mismo constituye el reino entero del *Dharma*, y se debe examinar cada ser y cada cosa en el reino entero del *Dharma* como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (*Uji* 155).

⁹⁰⁰ Cfr. *Uji* 179.

⁹⁰¹ “... Es por esta misma razón por lo que existen todos los fenómenos y todas las muchas hierbas del mundo entero, así como cada hoja de hierba particular y cada fenómeno particular en su propio lugar del mundo entero” (*Uji* 156).

⁹⁰² “... Es en virtud de este mismo tiempo por lo que el tiempo-ser (aparece) en todos los tiempos y por lo que ser-una-hierba y ser-un-fenómeno de igual modo son tiempo. Todos los seres del reino entero (del *Dharma*) son aconteceres del tiempo en cada, todo y cualquier momento. Se debería considerar muy seriamente si cada ser del reino entero (del *Dharma*) se halla o no fuera de este momento del tiempo” (íd).

Existe, por tanto, una mismidad primordial del tiempo-ser, que engloba la unidad entre el sí-mismo del individuo particular y el tiempo, entre el sí-mismo y el mundo, entre el presente proyectante y el futuro proyectivo, y entre un momento del tiempo y otro. Junto al tiempo original y el convencional, además, hay dos formas básicas del mismo, el tiempo subjetivo y el objetivo (el “ir y venir” y el “no ir y venir”), mediante las cuales se manifiesta el tiempo-ser. Pero esa manifestación acontece siempre “ahora mismo” (*nikon*). De este modo, el ahora-mismo es el “ahora eterno”, de mayor importancia en lo experiencial y más primordial en lo ontológico que el tiempo convencional subjetivo y objetivo, al que, como dice Dogen, “mastica” y “escupe”, es decir, al que abarca y sobrepasa.⁹⁰³ Además, el ayer y el hoy no son unidades separables de tiempo, una que haya pasado y otra que haya advenido, sino que las dos dimensiones se cruzan justo en el aquí-y-ahora (en el instante) del tiempo-ser del sí-mismo (*waga uji*), de manera parecida a como las diferentes cumbres son manifestaciones únicas, interconectadas y simultáneas de la misma cadena montañosa.

2.2. TIEMPO-SER Y PASAJE

Otra noción central de la filosofía del tiempo de Dogen, entretrejida en la de *uji*, es la de *kyoryaku* (“pasar a través”, “atravesar”). Es una idea que explica la “continuidad del tiempo” de modo distinto a como lo hace la concepción convencional, para la cual unas unidades fijas de tiempo pasan y fluyen, desplazando a las precedentes, en una sucesión irreversible que se orienta hacia algún destino futuro. El *kyoryaku* o pasar del tiempo como “atravesar”, en cambio, es el proceso de un “viaje” que atañe activamente tanto al pasajero como al “pasaje” (o “paso”) mismo, así como al todo del contexto de la realidad experiencial y circundante de ambos. Es un proceso multidimensional, dinámico y flexible que se mueve simultáneamente en una pluralidad de direcciones y en consonancia con la proyección de la comprensión ontológica del hombre y de su experiencia iluminada del tiempo hacia el pasado, el presente y el futuro, los cuales terminan por igualarse como dimensiones del tiempo-ser sin perder sus diferencias a nivel de tal experiencia. Es el interpenetrarse, el influirse y el mutuo reverberar de todos los tiempos de la temporalidad. En el “pasaje totalizador” (*kyoryaku*), de hecho, se engloba esa simultaneidad de pasado, presente y futuro por la que se caracteriza la cooriginación condicionada interdependiente. El pasaje es, así, la esencia

⁹⁰³ “Si el tiempo no es en la forma del ir y venir, entonces el tiempo ... es el ahora-mismo del tiempo-ser. (Si) el tiempo se mantiene en la forma del ir y venir, entonces en mí mismo se da el ahora-mismo del tiempo-ser; éste mismo es tiempo-ser” (id).

temporal de la interdependencia cooriginada.⁹⁰⁴ Como el tiempo no es una línea de puntos temporales sucesivos que puedan acumularse, incluso las vidas de los hombres del pasado no son algo que se suma hacia atrás en términos de secuencia cronológica, sino ocasiones entrelazadas de la transmisión aquí-y-ahora del verdadero paso o pasaje del *Dharma*. Y el tiempo futuro no se esfuma ni pasa, ni es tampoco algo simplemente estacionario, sino que supone el verdadero aquí-y-ahora de la “morada del *Dharma*” o totalidad de las ocasiones del tiempo-ser que actúa vigorosamente por sí misma.⁹⁰⁵

El pasaje, además, no es separable de lo que pasa, sin que por eso uno y otro sean idénticos, pues el pasaje acontece perpetuamente en cada y en cualquier momento del tiempo-ser. Al aparecer cada fenómeno de lo que pasa, el pasaje y lo que pasa se completan y realizan continuamente el uno al otro. Absolutamente todo en el mundo está en pasaje, sin que haya nada que no esté inmerso en un movimiento de avance o retroceso a través de él.⁹⁰⁶ Como lo ilustra Dogen, el pasaje se parece a la primavera: todas las manifestaciones de la primavera son pasaje y el pasaje o paso de la primavera es necesariamente aquello que pasa en-y-a-través de la primavera. Aunque el pasaje no es sólo primavera (siendo el pasaje “de” la primavera), es el pasaje lo que completa aquí-y-ahora el Camino y el *Dharma* en el tiempo preciso en que aparece la primavera. El *kyoryaku*, pues, no es algo respecto a lo cual el mundo objetivo se encuentre fuera, ni tampoco es el *Dharma* que “hace pasaje” algo que esté alejado en otros mundos ni en otras épocas.⁹⁰⁷

2.3. TIEMPO-SER Y MORADA DEL *DRAMA*

La aludida noción de “morada del *Dharma*” (*ju-hoi*), también fundamental en *Uji*, hace referencia al complejo situacional total de todas y cada una de las ocasiones del tiempo-ser, que abarca la continuidad del pasaje (*kyoryaku*) y la inmediatez del ahora-mismo (*nikon*), además de la simultaneidad de pasado, presente y futuro, incluidas la vida y la muerte. La morada-del-*Dharma*, de hecho, se caracteriza por poseer una “actividad vigorosa e

⁹⁰⁴ “En el tiempo-ser se da la función distintiva del pasaje (totalizador); hay pasaje de hoy a mañana, pasaje de hoy a ayer, pasaje de ayer a hoy, pasaje de hoy a hoy y pasaje de mañana a mañana. Eso acontece porque el propio pasaje es la función distintiva del tiempo” (*Uji* 157).

⁹⁰⁵ “Discerniendo solamente que pasa, no hay entendimiento del tiempo que todavía-no ha venido” (*Uji* 158).

⁹⁰⁶ “No concibas este pasaje como algo parecido al viento y la lluvia, que se mueven del Este al Oeste. No hay nada en todo el mundo que no se esté moviendo, nada que no esté avanzando o retrocediendo, (nada que no esté en) pasaje” (íd).

⁹⁰⁷ “Cuando hablan del pasaje quienes no se concentran ... en el Camino budista, tienden a pensar que es algo fuera de lo cual permanece el mundo objetivo; y el *Dharma* que hace pasaje se mal interpreta como alejándose hacia el Este cien mil mundos y cien mil épocas” (íd).

incesante” que está siempre en movimiento sin ser “estable y fija” ni “caótica y abrasiva”.⁹⁰⁸ El ritmo de las horas y su armonía interna (su “arreglo”) procede de las “fluctuaciones ascendentes y descendentes” de las cosas en la morada-del-*Dharma*.⁹⁰⁹ Visto desde ésta última, lo particular contiene la totalidad y la totalidad se manifiesta en-y-mediante todos y cada uno de los particulares. Cada experiencia plenamente “penetrante” en cada momento del tiempo-ser abraza la simultaneidad de las múltiples dimensiones de lo real. Nada se excluye de la totalidad, que no es una simple colección azarosa de piezas dispersas sino una unidad orgánica integral. Cada particular extraído del conjunto sigue siendo un acaecimiento único del tiempo-ser que encarna y refleja la totalidad, de manera que la mitad plenamente realizada de algo posee la misma importancia que el todo parcialmente realizado, dado que mitad y todo son meros términos relativos de esa totalidad de la morada-del-*Dharma* que siempre se está revelando desde cierta perspectiva en cada fenómeno como “manifestación espontánea aquí-y-ahora del tiempo-ser”.⁹¹⁰ Todos los tiempos son todos los seres, sin que quede fuera ningún fenómeno, ni siquiera los no atendidos en la experiencia empírica concreta.⁹¹¹

La morada-del-*Dharma* es, por tanto, la “morada verdadera” de los *dharmas* o fenómenos particulares, los cuales poseen una energía activa en su habitar en ella como tiempo-ser. Éste, en cuanto tal, no es ni ser ni no-ser, siendo independiente de su comprensión o no por parte del hombre.⁹¹² Aun así, todos los reinos posibles del cielo y la tierra, de este u otro universo, de esta o la siguiente vida, dependen, según Dogen, de las “manifestaciones espontáneas aquí-y-ahora” (*genjo*) y del “pasaje totalizador” (*kyoryaku*) de la “ejecución suprema” (*jinriki*) del sí-mismo (del hombre iluminado y de cada ser en el seno de la talidad), esto es, de su esfuerzo sostenido o “poder exhaustivo”.⁹¹³ En la temporalidad auténtica del tiempo-ser, pues, cada experiencia y actividad individual está estrechamente unida a la manifestación

⁹⁰⁸ Cfr. *Uji* 182.

⁹⁰⁹ “El arreglo del (mediodía) y (las dos en punto) en el mundo se debe a las fluctuaciones ascendentes y descendentes de las cosas tal y como moran en sus posiciones-de-*Dharma* apropiadas. La (medianoche) es tiempo, las (cuatro en punto) es tiempo; los seres vivos y los budas son también tiempo” (*Uji* 157-158).

⁹¹⁰ Cfr. *Uji* 182.

⁹¹¹ “La comprensión última y completa de todos los tiempos como todos los seres no ha de dejar fuera ningún fenómeno (*dharma*) porque el *dharma* dejado fuera es él mismo un *dharma*-dejado-fuera” (*Uji* 158).

⁹¹² “La incesante actividad vigorosa de la morada de un *dharma* es ella misma tiempo-ser. No saltes a la conclusión de que es no-ser, pero no te veas forzado a asumir que es ser. ... Comprender esto es tiempo; el tiempo mismo no está condicionado (por el ser comprendido o no)” (íd).

⁹¹³ Cfr. *Uji* 183.

universal.⁹¹⁴ Así, el tiempo-ser, incesantemente dinámico, no es un reino abstracto, sino que sólo se completa mediante el esfuerzo dedicado, aunque últimamente sin propósito en sentido teleológico, de cada ser particular. Esta dependencia del *jinriki*, no obstante, no implica en absoluto la adopción de un principio causal subjetivo, pues los esfuerzos propios dependen igualmente de las ejecuciones de todos los restantes seres. En cualquier caso, para Dogen, la “actividad implacable” de la “ejecución sostenida” (*gyo-ji*) ahora-mismo es la base de todos los “yos” y de todos los “budas”, de todos los momentos y de todos los fenómenos, siendo incluso más fundamental que la misma cooriginación interdependiente.⁹¹⁵ La actividad auténtica del sí-mismo en el instante es necesaria, con su pasaje, para las manifestaciones del mundo fenoménico y sus pasajes.⁹¹⁶

2.4. TIEMPO-SER Y ENTES

La naturaleza intensamente dinámica y existencial del tiempo-ser, en definitiva, queda explícitamente reflejada por el uso verbal que Dogen confiere al término *uji* cuando escribe: “Se debe comprender completamente (el tiempo-ser como) el temporalizar-y-ser (*uji subeshi*)”.⁹¹⁷ Asimismo, y no sin cierta paradoja aparente, Dogen emplea la diferencia entre los seres o entes (*u*) y el tiempo-ser (*uji*) para explicar justamente su identidad última. Los entes son tiempo y el tiempo es los entes, y ambos en su unidad son el tiempo-ser. En éste se reúnen todas las distinciones y posibilidades ópticas.⁹¹⁸ Todos y cada uno de los entes son en verdad instancias en las que se particulariza el único tiempo-ser.⁹¹⁹ Al discurso convencional ordinario corresponde una concepción de la temporalidad de los entes en la que éstos aparecen como cosas que tienen lugar en puntos particulares del continuo temporal cronológico. Los entes aparecen entonces “dentro del” tiempo. En su significado primordial, sin

⁹¹⁴ “Los reyes celestiales y su corte celeste que aparecen en el reino de la derecha y en el reino de la izquierda son en este momento el tiempo-ser de mi ejecución suprema. El tiempo-ser de las multitudes que están fuera (de ese universo) en la tierra y en el agua es la manifestación espontánea de mi ejecución suprema. El tiempo-ser de cada cosa singular de ‘este’ mundo y de ‘aquel’ mundo están todos en toda manifestación espontánea y en el pasaje de mi ejecución suprema” (*Uji* 158-159).

⁹¹⁵ Cfr. *Uji* 183.

⁹¹⁶ “... Sin el pasaje de mi ejecución suprema en este mismo momento, no habría ni la manifestación de un *dharma* particular ni de un fenómeno singular, ni el pasaje de un *dharma* singular ni de un fenómeno particular” (*Uji* 159).

⁹¹⁷ Cfr. *id.*

⁹¹⁸ “A veces un pilar redondo o una linterna de piedra; a veces este hombre o ese individuo; a veces la gran tierra o el cielo vacío” (*Uji* 155).

⁹¹⁹ “... Se debe examinar cada ser y cada cosa del reino entero (del *Dharma*) como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (*id.*).

embargo, los entes son puros acontecimientos temporales. No hay separación alguna entre tiempo y entes ni ninguno de ambos se da en el interior del otro.⁹²⁰ Los entes y el tiempo son en su igualdad (que no mismidad) el doble aspecto de una sola realidad, la del tiempo-ser, por el que se genera la plena multiplicidad de la diferenciación en la convergencia de las tres dimensiones temporales extáticas de pasado, presente y futuro.⁹²¹

En efecto, en cada ente se cruzan los tres éxtasis de la temporalidad y cada éxtasis temporal entraña la totalidad de los entes.⁹²² El tiempo-ser primordial, además, está en consonancia con la experiencia cotidiana concreta, pues no hay ente ni ocasión que pueda ser propiamente aislado o desgajado de cada acontecer particular del mismo.⁹²³ Los entes y momentos particulares contienen la totalidad del tiempo-ser y la totalidad del tiempo-ser se manifiesta en cada ente y momento particular, y mediante ellos. Nada puede quedar excluido, según Dogen, de la totalidad del tiempo-ser. Por mucho que se intente separar mentalmente un ente o momento particular, sigue siendo realmente un acontecer único del tiempo-ser que refleja y cristaliza esa totalidad.⁹²⁴ Y el tiempo-ser siempre se está manifestando sin cesar en todos y cada uno de los fenómenos o *dharmas*.⁹²⁵ En el tiempo-ser, por tanto, lo particular y la totalidad, lo individual y lo universal, el fenómeno concreto y el principio general, “se encuentran” (*ho*), esto es, se concuerdan todos en un mismo y mutuo encuentro. Todos “salen” (*shutsu*) de sí en la interpenetración sin obstrucciones de la totalidad de manifestaciones simultáneas del tiempo-ser.⁹²⁶

2.5. TIEMPO-SER Y VACUIDAD

Fiel a la tradición del mahayana, finalmente, Dogen expresa en *Uji* la inherente vacuidad (*ku*) del tiempo-ser, y lo hace en términos de luminosidad. El tiempo-ser vacío está en sí escondido, pero se manifiesta como luz. El verdadero ser es Buda (“el cuerpo áureo de dieciséis pies” de altura) y la esencia de Buda es el vacío. El vacío es tiempo y el tiempo es radiación luminosa.⁹²⁷ La

⁹²⁰ “El pino es tiempo y también lo es el bambú” (*Uji* 157).

⁹²¹ Cfr. *UJ* 177-178.

⁹²² “... Todos los seres del reino entero (del *Dharma*) están conectados como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (*Uji* 157).

⁹²³ Cfr. *Uji* 179.

⁹²⁴ “La comprensión última y completa de todos los tiempos como todos los seres no ha de dejar fuera ningún *dharma* porque el *dharma* dejado fuera es él mismo un *dharma*” (*Uji* 158).

⁹²⁵ Cfr. *Uji* 182.

⁹²⁶ “... El encontrarse (o salir) se encuentra con el encontrarse (o salir)” (*Uji* 161).

⁹²⁷ “El cuerpo áureo de dieciséis pies es él mismo tiempo y justo porque es tiempo se da el resplandor luminoso de la irradiación del tiempo” (*Uji* 155).

irradiación (*komyo*) es asimismo el conjunto de los rasgos distintivos con los que la luz de Buda ilumina el mundo, designando también la Tierra Pura del nirvana. Esta irradiación en el seno de la vacuidad universal se integra plena y armoniosamente con las manifestaciones siempre variables del tiempo-ser. No es algo que esté más allá de la existencia ni tampoco un fundamento sustancial de la misma. Al contrario, irradia a través de todos y cada uno de los elementos y dimensiones de la “forma verdadera de todos los *dharmas*” (*shobojisso*), es decir, a través del vacío que atraviesa a la totalidad de los fenómenos del universo condicionado.⁹²⁸ La cooriginación dependiente o condicionada es de hecho el “reino del *Dharma*”, que se realiza y completa además con la luz de la iluminación.⁹²⁹

3. TIEMPO-SER, LENGUAJE Y ÉTICA

3.1. LENGUAJE ACERCA DEL TIEMPO-SER

Por su parte, en *Uji* Dogen afirma a su modo la convencionalidad del lenguaje, en el que ve el reflejo mismo del tiempo-ser. Pero el discurso convencional no recoge el significado primordial del tiempo-ser. Hay, por tanto, un lenguaje convencional y un lenguaje último acerca de la temporalidad. El lenguaje ordinario confunde en la expresión *uji* el tiempo cronológico (el “a veces”) con el acontecimiento integral del “tiempo-ser”.⁹³⁰ El lenguaje humano y sus expresiones se encuentran siempre intrínsecamente limitados en su intento de transmitir el sentido pleno del tiempo-ser. El hombre ordinario (el “loco testarudo”), ciertamente, se halla incapacitado para expresar la verdad del tiempo-ser, pero tampoco quienes han alcanzado una clara percepción del mismo pueden superar los modos humanos de manifestar el punto de vista último. Siempre amenaza el riesgo de distorsionar las verdades budistas de la impermanencia, la cooriginación interdependiente, la talidad, la vacuidad, la iluminación y el nirvana mediante una comprensión y una formulación inadecuadas, convirtiéndolas en meros aspectos del “ir y venir” con los que el hombre medio, incapaz de percibir la morada del tiempo-ser, entiende reductivamente la temporalidad del ser.⁹³¹ El tiempo-ser es pura manifestación,

⁹²⁸ Cfr. *Uji* 178.

⁹²⁹ “Iluminar completamente el reino entero (del *Dharma*) es la realización última y completa (*kyujin*), ... (es) iluminar completamente el cuerpo áureo de dieciséis pies” (*Uji* 158).

⁹³⁰ “El así llamado ‘a veces’ significa (en realidad): el tiempo mismo no es ya otra cosa que los seres; los seres no son otra cosa que el tiempo” (*Uji* 155).

⁹³¹ “Discerniendo el ir y el venir, al loco testarudo le es imposible percibir con claridad la morada del tiempo-ser. ... Incluso discerniendo la morada (del tiempo-ser), ¿quién puede expresar cómo mantener tal (morada)? Incluso si hay una persona que haya sido capaz de expresar esto por largo tiempo, todavía está en la oscuridad buscando a tientas su rostro

pero está en sí mismo libre de las confusiones dualistas del lenguaje convencional. Lenguaje y pensamiento son “la red y la jaula”⁹³² que se ven impotentes para atraparlo.⁹³³

Además, a este propósito de la comprensión del fenómeno del lenguaje desde la perspectiva integral y última que proporciona la noción de tiempo-ser, Dogen recomienda y practica, como tantos otros maestros del zen, el arte de la poesía en las formas originales japonesas de los *tanka*, *haiku* y *waka*. Es en la poesía donde el lenguaje articulado más se acerca a expresar la verdad del tiempo-ser. Sirvan aquí como botón de muestra estos dos conocidos *waka* de Dogen, donde el maestro transmite con delicada sensibilidad la experiencia de la impermanencia:

“¿A qué / compararé el mundo? / Luz de luna, reflejada / en gotas de rocío, / sacudidas del pico de la grulla”.⁹³⁴ “Gotas de rocío, como lágrimas, en una hoja de hierba / teniendo tan poco tiempo / antes de salir el sol; / que el viento de otoño / no sople tan rápido en el campo”.⁹³⁵

3.2. ÉTICA DEL TIEMPO-SER

Para terminar, Dogen se muestra en *Uji* de acuerdo con los demás maestros del zen, chinos y japoneses, en que es la experiencia del “no-yo” (*mu-ga*), entendido como aquello que no es voluntad o como el vacío de toda querencia egolátrica por parte del hombre, lo que propicia el salto hacia la verdad de la vacuidad como “im-permanencia” (*mu-ji*) del mundo en general. Pero lo original de su planteamiento radica en que hace de la comprensión de la temporalidad el criterio último de la diferenciación entre existencia auténtica e inauténtica, entre nirvana y samsara.

Según Dogen, la existencia convencional considera al tiempo como un reino separable de la realidad dentro del cual los eventos aparecen como oposiciones que se excluyen entre sí. El maestro ilustra esta preocupación ordinaria por el tiempo secuencial lineal con el ejemplo de vadear un río o subir a una montaña. Aun cuando el hombre se adhiere a la supuesta constancia del ahora puntual, para él los puntos se conectan en una serie irreversible que conduce a una meta que sólo se obtiene en el futuro. La obsesión por ese

original. Dejados al tiempo-ser del hombre ordinario, *bodhi* (iluminación) y *nirvana* sólo son tiempo-ser en la forma del ir y venir” (*Uji* 158).

⁹³² Cfr. *Uji* 182.

⁹³³ “La libertad de todos los enredos es la manifestación espontánea aquí-y-ahora del tiempo-ser” (*Uji* 158).

⁹³⁴ *Yoo no naka wa / Nani ni tatoen / Mizoduri no / Hashi furu tsuyu ni / Yadoru tsukikage* (*Uji* 91).

⁹³⁵ *Asabi matsu / Kusaba no tsuyu no / Hodonaki ni / Isogina tachi so / No be no aki kaze* (*Uji* 173).

futuro fabricado e idealizado más o menos alcanzable hace que el pasado quede lejos por detrás y se pase por alto la actividad presente de atravesar el sendero aquí y ahora. La fuga hacia el futuro, representada en *Uji* por un palacio de rubíes, es un intento imposible de escapar de las responsabilidades éticas de la ejecución auténtica. Esto vale especialmente para todas aquellas doctrinas y prácticas que representan la naturaleza de Buda y la iluminación como un punto final objetivado que llegará en el futuro.⁹³⁶ El hombre medio, así, crea lagunas existenciales y ontológicas que violan la unidad primordial del tiempo-ser.⁹³⁷ Pero no es posible experimentar ni hablar de sí mismo ni de nada aparte del tiempo. Incluso la existencia no iluminada es intrínsecamente temporal. En efecto, el ahora-mismo del tiempo-ser es más esencial que el supuesto tiempo futuro.⁹³⁸

En la existencia primordial, en cambio, la existencia y el tiempo son inseparables, hasta el punto de que todos los seres son originalmente tiempo y el tiempo es ya los seres. En la realidad no están los seres por un lado y el tiempo por otro, sino que sólo existe la unidad del tiempo-ser, las dos caras de una única realidad multiforme. Sólo la existencia fiel a la temporalidad auténtica, la que atiende meditativamente al tiempo-ser, permite al hombre reconocer la talidad. Y, en el seno de la talidad, el tiempo-ser (*uji*) encierra la verdad de la impermanencia (*muji*).

Pues bien, en el plano ético, ese conocimiento basado en una correcta ontología de la temporalidad lleva implícito el mutuo interpenetrarse de todas las mentes, de todos los tiempos, y de todas las mentes y todos los tiempos, en los tres pasos fundamentales de la “aspiración” a la iluminación, la “práctica” del Camino y el “logro” de la liberación. Así, el conocimiento zen de la verdad ontológica de la talidad entendida desde la interpenetración constitutiva del tiempo-ser es lo que da sentido auténtico y pacifica existencialmente al sí-mismo.⁹³⁹

⁹³⁶ Cfr. *Uji* 179-180.

⁹³⁷ “Esto se puede asemejar ... a cruzar un río y subir a una montaña. Aunque la montaña y el río están ciertamente aquí ahora mismo, me parece pensar que las he dejado detrás a lo lejos y actúo como si estuviera ocupando un palacio de rubíes, creyendo así que hay una separación entre yo mismo y la montaña y el río (tan grande) como la que hay entre el cielo y la tierra” (*Uji* 156).

⁹³⁸ “Pero ... cuando subía a la montaña y cruzaba el río, yo existía, así que en mí mismo debe haber tiempo. Yo ya soy, y no se puede decir que el tiempo se escapa. ... ¿No mastica y escupe el momento mismo de ascender la montaña y cruzar el río al tiempo del palacio de rubíes?” (íd).

⁹³⁹ “... El surgimiento de la aspiración en mentes (diferentes) al mismo tiempo es el surgimiento en tiempos (diferentes) de la misma mente. Justo lo mismo pasa con la práctica y el logro del Camino. (Proyectar) la configuración de mí-mismo es contemplar esto. La verdad del tiempo-ser de mí-mismo es justo así” (*Uji* 155-156).

CAPÍTULO 42. MEMORIA DE UN DEMIURGO CHINO: YU, ENTRE LA RE-CREACIÓN MÍTICA Y EL ORDENAMIENTO POLÍTICO

Julio López Saco

Universidad Central de Venezuela

Esta figura mítica, “huella de reptil”, llamado wenming, “realizar y ordenar”, “el consumado realizador de los mandatos”, es el gran estereotipo de héroe ordenador del mundo, habilidoso, virtuoso y ejemplo de soberanía, considerado el presunto fundador y primer gobernante de la dinastía Xia, factor que ha implicado su bautizo como Da Yu (Yu el Grande) o Xia Yu (Yu de Xia)⁹⁴⁰. Según la tradición, Yu, también conocido como Chi-jiang Zi-yu y nombrado por Yao como Shen I o Arquero Divino, vivió entre 2204 y 2195 a.C., y perteneció al tipo cultural Wangwan y Sanlinqiao de la cultura Longshan, en virtud de que su nombre hace referencia a la tribu de la serpiente. Liberador de monstruos y demonios, porta el título de Marqués Pacificador del País, y acaba adquiriendo el rango de inmortal taoísta⁹⁴¹. Su esposa, la Señorita de la Montaña Tu se identifica, a veces, con la creadora Nüwa, la encargada de reparar el Cielo con cuatro patas de tortuga⁹⁴², cuando los cuatro polos que sostenían el Cielo se rompieron por el fuego y las inundaciones, mientras que su hijo Qi se considera el primer gobernante “hereditario” en la historiografía

⁹⁴⁰ Antes de su titulación como monarca que inicia la dinastía Xia en el III milenio a. C., fue nombrado por Yao, y ratificado por Shun, como conde de Xia, pequeña municipalidad de Henan, hoy identificada con la región de Yü-kau. Su canalización de las aguas tumultuosas y la liberación de la vegetación de terrenos para propiciar el cultivo de los suelos, hacen de Yu un rey-héroe propiciador de los rasgos incipientes de la civilización y un gran explorador:

“Yo abrí pasajes para las corrientes a través de las Nueve Provincias y las conduje a los Cuatro Mares. Profundicé canales y conduje a ellos las corrientes de agua, sembrando grano al mismo tiempo y mostrando a las multitudes como procurarse la comida a través del trabajo...”, Shujing, II, 2, edic. Legge, J., (trad.), *Shu King, the Book of Historical Documents*, Sacred Books of China, vol. 3, Londres, 1879, p. 47. Traducción propia desde el inglés.

⁹⁴¹ Según algunas leyendas pudo haber pertenecido a la tribu de los Rong occidentales, lo que le conferiría el nombre de Rong-yu. Al lado de Yao sería apropiado por las gentes Xia, encargándosele la conducción de sus empresas militares hacia la conquista de las tribus miao sureñas. Yu sería, de este modo, el guía de la expansión Xia hacia el este, la tierra de los bárbaros Yi, que poseían el tótem del pájaro. El pueblo Xia, conducido por él, tendría, así, su origen en China central y noroccidental, aunque sus descendientes aparecen ya vinculados a la cultura del arroz en el delta del Yangzi, en la provincia de Jiangsu. Acerca de las andanzas y aventuras de Yu, véase Werner, E.T.C., *Cuentos e historias de la Antigua China*, M.E. editores, Madrid, 1997, en especial, pp. 173-180; Changwu, T., “On the legends of Yao, Shun, and Yu, and the Origins of Chinese Civilization”, *Chinese Studies in Philosophy*, vol. XIX, n° 3, 1988, pp. 21-68, en especial, p. 65 y ss.

⁹⁴² Cf. Huainanzi, 3, 6b, edic. Ssu-pu pei-yao. Véase sobre Huainanzi la traducción inglesa de Le Blanc, Ch., *Huai Nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press, 1985.

de la antigua China. Yu será el encargado, en definitiva, de otorgar al mundo su ordenamiento físico, al controlar la inundación devastadora, y su orden político, al armonizar los nueve estados del mundo, representados en nueve recipientes sacrificiales ding, que simbolizan las nueve circunscripciones, llamadas jiu zhou. Es, así, un “creador” o “re-creador”, físico y político del Universo.

Fundador y demiurgo y, al mismo tiempo, maestro herrero y perito agrimensor, arregla el territorio para que pudiese ser cultivable, dividiendo el mundo en nueve secciones o regiones. Organiza administrativamente el territorio manteniendo a raya los diferentes grupos y encargándose de recaudar los tributos, todo ello enmarcado en su control de la inundación y su efecto regulador. Su labor, en este sentido, dentro de la dinastía Xia, presupone un estado feudalizante con la presencia de principados nobles y algunas poblaciones relativamente controladas en los márgenes del reino; mantener las aguas en sus cauces consistió, por consiguiente, en establecer los “límites” del territorio, de forma cuadrada, con un río-frontera en cada oriente: en el este, el Gran Río, en el norte, el Chi, en el oeste, el Amarillo, y en el sur, el Huai. Es por eso que Yu, simbólicamente, está en posesión de los nueve trípodes, oficial imagen del mundo controlado y refinado. Estos trípodes fueron llevados por una tortuga mítica, imagen ejemplar del Universo, en función de su duración vital y la forma de sus caparzones, plectro ventral cuadrado y superior abovedado, versión modélica del macrocosmos, como el Ming Tang o Casa del Calendario, lugar sacro, redondo en su techo y cuadrado en su base, imagen, asimismo, del mundo, y donde el espacio se divide en cinco dominios vinculados con los Cinco Agentes o Fases, uno el centro y los otros cuatro representantes de los puntos cardinales, la periferia y las estaciones naturales. Los trípodes o calderos, que ejemplifican el ordenamiento del mundo, y que pueden ser una elaboración Han de las antiguas botellas de calabaza de época Zhou, o de vasos pien y tou de loza, vinculables al caos inicial, son hechos con minerales de las Nueve Regiones, traídos por nueve pastores, lo cual supone que todo el que vive en las nueve zonas le es leal a Yu y a su “dinastía”. Posteriormente, los calderos y el peso de cada uno de ellos, adquirieron un valor moral simbólico que medía las virtudes del gobernante⁹⁴³.

⁹⁴³ Véase Shiji, cap. III, Dinastía Yin, en Allen, H.J., *Ssuma Ch'ien's Historical Records. Introductory Chapter*, The Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, 1894, p. 27; Granet, M., *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pp. 480-481 y ss.; Palmer, M. / Xiaomin, Z., *Essential Chinese Mythology*, Harper Collins Publishers, Londres, 1997, pp. 71 y 73. Al ser fundidor de los nueve calderos, Yu desarrolla el papel de artífice o herrero divino, de demiurgo y sabio que enseña a la humanidad a distinguir el bien del mal. Los calderos presentan un valor moral, símbolo del legítimo gobierno dinástico, de riqueza, ritualidad y control de los metales. Esta función de artífice le conecta a la de Nüwa, reparadora del Cosmos, y al Chiyou inventor de las armas de metal. En cualquier caso, Yu, con Yao y Shun, conforma la

Como demiurgo, Yu edifica el Universo en la Tierra: arregla las Nueve Provincias, hace habitables y cultivables las cuatro direcciones, establece el patrón de las medidas de longitud, reparte funciones y clasifica⁹⁴⁴ objetos y seres, impidiendo el contacto desordenado de Cielo y Tierra; establece, así, un ideal mítico que sería asumido con posterioridad por grandes emperadores, como Qin shi Huangdi o Wudi que, a través de sus diversos viajes, querían mantener ordenado el Imperio.

Yu es un medidor, controlador y director del mundo bajo el Cielo, labor en la que tuvo que ser ayudado por los dioses, en concreto Fuxi, que le cede una tableta de jade que le permite completar su misión. Su “trabajo” requiere su conversión en un poderoso jefe, que aglutina tribus o clanes, como los de los dientes negros, los de los dedos cruzados, los de los hombres emplumados o los clanes desnudos, y que inicia la costumbre hereditaria en el poder. Gracias a ciertos ministros, Tai Chang y Shu Hai, mide el mundo y confirma que de norte a sur y de este a oeste las distancias son iguales, visualizándose un armónico cuadrado. Yu recorre nueve continentes, cuatro mares y diez mil países, adquiriendo conocimientos topográficos ajustables a la concepción mítica del mundo conocido y ordenado y de aquel marginal, pleno de prodigios y extraordinarias rarezas, reflejo de las reacciones psicológicas humanas a lo desconocido y misterioso, donde la imaginación crea seres extraños e inverosímiles. Gracias a dicho recorrido, es el propiciador directo del conocimiento geográfico y de las técnicas hidráulicas de conducción del agua,

tríada de utópicos e ideales gobernantes del mundo, con sabiduría sobrehumana, en una arcaica y arcádica Edad Dorada:

“Yu recolectó metal de las nueve administraciones regionales y forjó los nueve calderos”, Hanshu, Chiao ssu chi, 25, 1, 21a, edic. Ssu-pu pei-yao. Traducción propia. Acerca del papel de los héroes en el control de los metales véase Chang, K.C., *Art, Myth, and Ritual. The path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, pp. 95-100; Birrell, A., *Chinese Myths*, British Museum Press, Londres, 2000, pp.23-24 y ss. En los calderos se inscribió todo el conocimiento humano y el saber del mundo. Los nueve trípodes, jiu ding, fueron confeccionados en bronce; son nueve vasos ding cuadrados, vinculados a la Tierra y a las Nueve Regiones, que simbolizan el control del metal, factor que, a su vez, permite el acceso a los ancestros y a la autoridad política. No olvidemos que el bronce (por ello existe un recuerdo de mitos sobre su uso y poder), se asocia, en la China antigua, con el ritual y la guerra, asuntos específicos del estado y, por ello, del gobernante. Así, los trípodes simbolizan el poder, el gobierno y el estado.

⁹⁴⁴ Campos y tierras fueron clasificados en función del tipo de suelo y de la categoría social y el poder político, así como del predominio de los comportamientos morales, aspecto que denota los efectos de la racionalización confuciana. En realidad, la clasificación en dominios (del soberano, los nobles, y del mundo salvaje), responde a una planificación del mundo ordenado y conocido, así como del liminar, casi monstruoso. La división del mundo es, al fin y al cabo, un modelo de gobierno de fundamentos mítico-cosmológicos. El control de la inundación, posible recuerdo de crecidas del Huanghe, aunque no necesariamente, hacen de él un modelo donde los soberanos deben mirarse, así como un fundador dinástico en cuyas manos está el inicio de la monarquía hereditaria.

conocimiento que, transmitido a su ministro Bo Yi, sería el antecedente del compendio denominado Libro o Clásico de los Montes y los Mares.

Nuestro personaje es un héroe semi-divino que trabaja altruística y arduamente por el beneficio de la humanidad; un salvador al servicio del pueblo que continúa las inoperantes labores de su padre mítico Gun, un análogo al Huntun mitológico, y héroe patético y malhechor (vinculable al motivo del héroe fracasado que complementa la función dinámica del exitoso), que acabó ejecutado por orden de Yao, aunque también con la suficiente astucia como para robar el suelo sagrado auto-renovante que regeneraría la tierra tras la inundación. No obstante, sus tácticas y técnicas empleadas fueron diferentes y deficientes: la elevación de presas contentivas del agua en lugar de la construcción de canales para dejar fluir el líquido, de por sí indetenible, según el ritmo natural cósmico. En varias fuentes, como el *Shanghai jing*, *Tian wen*, *Huainanzi*, *Shujing*, *Mengzi*, *Shijing* y la *Crónica de Tso*, Yu es un arquitecto del mundo, del orden humano en sociedad, salvador y regenerador, ordenador de la tierra libre del agua, cuyas acciones hacen habitables tierras y las adecuan al cultivo:

“Si Gun no cumplió con el control de la inundación, ¿por qué se le confió esta tarea?. Todos dijeron: ¡No teman!. Que lo intente y veremos si es capaz de realizar la empresa...”⁹⁴⁵

Asimismo:

“Las Nueve Provincias fueron uniformizadas. Los cuatro cuadrantes fueron hechos habitables. Las Nueve Montañas fueron deforestadas y establecidas como terreno arable. Las fuentes de los Nueve Ríos fueron dragadas. Los Nueve Pantanos fueron cubiertos. Los Cuatro Mares tuvieron sus confluencias libremente abiertas...Todos los suelos fueron comparados y clasificados...”⁹⁴⁶

Los mitos de Yu y los de su padre Gun pudieron mostrar un modelo de opuestos binarios complementarios, al menos, en ocasiones: Gun muere para que Yu tenga éxito; en algunas versiones, el padre es maldito como malhechor, mientras que el hijo glorificado como héroe; Gun⁹⁴⁷ incurre en la ira divina al

⁹⁴⁵ Chuci, *Tian wen*, 3, 5b-7b, edic. Ssu-pu ts'ung-k'an. Traducción propia. Véase al respecto, Field, S., (trad.), *Tian Wen. A Chinese book of origins*, A New Directions Book, Nueva York, 1986, cap. II, 26; 29-30 y ss.

⁹⁴⁶ Shangshu, Yu Kung, 3, 5b-7b, edic. Ssu-pu pei-yao. Traducción propia.

⁹⁴⁷ El mítico Yu nace, en forma de dragón amarillo, directamente de su padre tras haber permanecido en su seno tres años después de su muerte por no cumplir el cometido encomendado de combatir las inundaciones. Esta extraña filiación convierte a Yu en un wu, rey-chamán de gran poder, relacionado con los métodos de adivinación cercanos al poder, pues es el descubridor del dibujo Pa Gua del Cielo Posterior, que recibe el nombre de Loshu y que describe la naturaleza del cambio en el Universo. No obstante, el verdadero patrón de la adivinación es Fuxi, descubridor del Hetu o dibujo del río He, componente de las artes

robar el suelo sagrado (xirang), pero su hijo es bendecido y favorecido por los dioses. En este sentido, Yu representa, creemos, la antropomorfización de un comportamiento natural básico.

Además de ordenador y artífice cósmico, ejerce un papel como dios del suelo. Los altares del Suelo y de las Cosechas solían encontrarse ubicados en un santuario doble, como representaciones de la fecundidad y la riqueza agrícola, si bien en los cultos oficiales simbolizan la dinastía que Yu inicia e instaura, además de la “patria” que como acondicionador del territorio imperial también origina.

Aunque a Yu se le conoce primordialmente en su función como guerrero que castiga a bestias y monstruos⁹⁴⁸ o, simplemente, los hace desaparecer, como Gonggong, Wu-chi-chi, y la serpiente de nueve cabezas Xiangliu, su rol más destacado, además de la medición del mundo, con lo que conforma las bases de la geografía china⁹⁴⁹, es el que lo liga a los mitos de inundación, un verdadero trabajo divino. Las aguas que fluyen significan una batalla cósmica del cielo y el agua, hasta que ésta, al final, es controlada y confinada en el mundo subterráneo, desde ahora acuoso. Es un combate entre el orden y el desorden, lo alto y lo bajo, sin que la presencia del “diluvio” implique castigos divinos o un exceso de lluvia necesariamente. Como demiurgo y mago, casi un formador del mundo, los mitos que lo relacionan con la separación de la tierra y el agua y el control de la inundación, son cosmogónico-formativos, lo que

adivinatorias, prototipo del Pa Gua o trigramas del Primer Cielo, que describe la estructura que es inherente a la naturaleza de las cosas. Véase Wong, E., *Taoísmo. Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de una antiquísima tradición china*, edit. Oniro, Barcelona, 1998, en especial, pp. 139-140. Ambos personajes aparecen relacionados en las leyendas, que dicen que Yu recibió, en una gruta iluminada por una perla sobrenatural, la suprema iniciación de manos de Fuxi, lo que supone su purificación y ascensión al Cielo.

⁹⁴⁸ Yu combate a los demonios del agua que personifican la calamidad que hacía sufrir a la humanidad y que estaban bajo el control de Gonggong. Entre los monstruos principales que derrota está Xiangliu, entidad con cuerpo de serpiente y de nueve cabezas, que por donde pasaba, vomitaba o caía su pestilente sangre, se formaban infectas ciénagas y valles inundados e incultos. Yu lo ahoga y sana el terreno donde cae el cadáver, acabando con la situación “caótica” y propiciando la construcción de bancales en esa misma zona. Véase Shanhai jing, VIII, 5; XVII, 19, edic. de Ning, Y. / García-Noblejas, G., *Libro de los Montes y los Mares (Shanhai Jing). Cosmografía y Mitología de la China Antigua*, Miraguano ediciones, Madrid, 2000, p. 180 y ss.

⁹⁴⁹ La medición del mundo, realizada con una lámina áurea con tabla numérica que le entrega Huazu, es decir, un calendario, prefigura la cartografía china y es un prototipo de geografía matemática. En el Huainanzi Yu ordena a sus dos oficiales, cuyos nombres significan “construir” y “diseñar”, medir la longitud y latitud de la tierra (*vid supra*):

“Yu mandó a Tai Chang medir en pasos desde el polo oriental más alejado hasta el occidental, señalándose 233500 leguas y setenta y cinco pasos. Ordenó a Shu Hai medir en pasos desde el polo norte más alejado hasta el sur, conformándose 233500 leguas y setenta y cinco pasos... Yu condenó las vastas aguas con la tierra auto-regenerante y los nuevos bancales llegaron a ser famosas montañas”, Huainanzi, Chui xing, 4, 2a, edic. Ssu-pu pei-yao. Traducción propia.

supone que para los letrados confucianos ejercerían el rol de mitos etiológicos que crean el Cosmos. Este hecho se debió a la preocupación de los confucianos por reconstruir los orígenes históricos de la cultura china desde una óptica racional, eliminando cualquier resquicio de inverosimilitud y fantasía⁹⁵⁰. En los Clásicos no se recoge el modo en que surgió el mundo porque no interesa o ha sido escondido, sino el origen de las instituciones sociales que crean los reyes sabios y virtuosos, prototipo del ordenamiento socio-colectivo y jerarquizado de la sociedad antigua.

La narración clásica y ortodoxa del mito de la inundación aparece en Mencio, versión más elaborada que la de Cuestiones Celestiales, que sitúa el episodio en la época mítica y ahistórica del comienzo de la humanidad y su sociedad, en el momento del gobierno de Yao y Shun. La historia narra la amenaza de un gran diluvio que acaba ensombreciendo al mundo y amenazando el Reino Medio, es decir, China. Desde ese instante, dragones, serpientes, pájaros y otros animales empiezan a invadir y dominar la tierra y los hombres deben fabricar cobertizos y vivir en cuevas en las tierras altas. Shun ordena a Yu que conduzca las aguas y que las controle, lo que hace ayudado por el Espíritu del Río Amarillo⁹⁵¹, el Dragón Amarillo y la Tortuga Negra, que transporta consigo xirang o hacedor de montañas, espantando las bestias y facilitando que el hombre vuelva a habitar las planicies. Este mito, expresión de la hidrografía local, es una fuente indirecta de información topográfica y geográfica, así como etnográfica, si bien mayormente de geografía mítica, pues Yu viaja sobre varios ríos, conoce y detalla montañas, notifica variaciones locales a nivel topográfico sobre la calidad del suelo, pero también señala las denominaciones de las tribus locales y sus formas de tributar, detalle este último que puede ser un reflejo, un recuerdo, de los reportes de funcionarios reales presentados a la corte Zhou cuando esta dinastía dominaba, aun nominalmente, China. Tales rasgos mítico-geográficos, difíciles de determinar en la realidad, llevan patente, sin embargo, ciertas realidades histórico-políticas⁹⁵². El peligro universal que lleva consigo el diluvio es la contrapartida

⁹⁵⁰ Puede leerse, respecto a la labor historiográfica confuciana, Kaltenmark, M., “La religión de la antigua China”, en Puech, H.-Ch., *Las religiones antiguas*, edit. Siglo XXI, Madrid, 1981, pp. 290-327, en especial, pp. 296-297.

⁹⁵¹ Yu recibe la ayuda divina de Shangdi, que envía un dragón alado con cuya cola el héroe hace las canalizaciones para el agua. Al conectarse la inundación con Gonggong o el Dragón Negro, los mitos de Yu también se emparentan con los de Nüwa salvadora, que repara el Cielo salvando a la humanidad de otra posible devastadora inundación. Véase Field, S. (trad.), *Tian wen...Op.cit.*, 35-38.

⁹⁵² Véase Karlgreen, B., “Legends and Cults in Ancient China”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 18, 1946, pp. 199-365, en específico, pp. 209-210; Birrell, A., *Chinese Myths, British...Op.cit.*, pp. 34-35 y ss.; Allan, S., *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1991, p. 69 y ss.; Mathieu, R., *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, edit. Gallimard, París, 1989, p. 108 y ss.

de otro que también genera caos, la sequía, lo que supone que ambos deben ser sometidos por héroes para evitar la caída en el desorden y el fin de la humanidad, actuando, de este modo, como auténticos re-creadores del Cosmos. En este sentido, además de salvador y benéfico, Yu es restaurador: ofrece un segundo comienzo del mundo múltiple y recompone la sociedad humana en su posición dominante sobre los animales, restaurando el mundo hacia su orden natural, dominado por dao, por el curso. En este mito, Yu se opone a Gonggong, una nueva oposición binaria en la que el monstruo representa el caos y el héroe el orden, de modo que el éxito de Yu en controlar la inundación representa así el orden que derrota al caos⁹⁵³. Esta lucha entre el dragón del caos y el héroe cultural triunfante o sabio-gobernante, como la sostenida entre Typhon y Zeus o Python y Apolo, aparece reflejada en aquellos textos que mantienen una interpretación ortodoxa, jerárquica, aristocrática y civilizadora del mito. La abstracción intelectual y filosófica hará derivar el ordenamiento del caos primigenio como un logro que hay que mantener si se retiene la armonía de todas las cosas gracias a dao y su eficacia. Del mismo modo, el proceder de Yu, canalizando en lugar de reteniendo las aguas, se acerca al ideal taoísta del fluir natural acuoso, flexible pero poderoso, imagen mítica de dao cosmogónico del daodejing.

La presencia de inundaciones o diluvios, referente mítico muy común, implica la abolición de los límites, de los contrarios y, por ello, la fusión de la multiplicidad de las formas, una regresión momentánea a lo amorfo caótico y a la unidad primordial. Supone, en términos mitológicos, una regeneración periódica y necesaria (purificadora, si se quiere) de la vida histórica. En su control de las aguas Yu regresa a lo ordenado, desempeñando el rol de representante simbólico de la fuerza generadora del mundo, que pasa de lo caótico a lo cósmicamente ordenado, sin implicaciones morales de base, aunque algunos comportamientos mítico-heroicos acaben siendo moralizados como ideal imprescindible. Es así como Yu, en el Shujing, además de primer rey de la dinastía Xia es casi una persona real que representa el deber como virtud imperante en el carácter chino tradicional⁹⁵⁴. Muchas de sus hazañas se vincularon a lugares naturales; se convirtió en el jefe de la confederación tribal de las llanuras centrales y, a su muerte, su supuesta tumba quedó fijada en la actual provincia de Zhejiang. Acabó siendo, por consiguiente, un demiurgo pacificador y creador de la realeza como sistema de gobierno efectivo, cuya

⁹⁵³ "...Yu nació del vientre de Gun. Al final, el dios encomendó a Yu expandir el suelo auto-regenerante para sofocar las aguas en las Nueve Provincias", Shanhai jing, Hai nei jing, 18, 8b-9a, edic. Ssu-pu pei-yao. Traducción propia. Véase Boltz, W.G., "Kung kung and the Flood: Reverse Euhemerism in the Yao tien", *T'oung Pao*, 67, 3-5, 1981, pp. 141-153, en especial, pp. 144-148.

⁹⁵⁴ Acerca de las virtudes y características de Yu, véase Sima Qian, Shiji, I, 101, 120-122, 154 y ss., edic. Ssu-pu pei-yao (versiones parciales en inglés y francés en B.Watson y E. Chavannes, respectivamente).

eficacia como rey ideal le llevó a poder determinar los números para regular el tiempo y el espacio, y la música como generadora de armonía universal.

FUENTES

Chuci, reproducción fotolítica de época Ming, a partir de la de Song, edición SPTK. Hemos seguido, además, la traducción inglesa de D. Hawkes, *The Songs of the South*, Penguin Books, Nueva York, 1985, y S. Field, *Tian Wen. A Chinese Book of Origins*, A New Directions Books, Nueva York, 1986.

Hanshu, edición de 1739, SPPY, y traducción parcial inglesa de B. Watson, *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, Columbia University Press, 1974

Huainanzi, reproducción de Chuang K'uei-chi, edic. 1788, SPPY, así como las traducciones parciales de E. Morgan, *Tao, the Great Luminant. Huai-nan-Tzu*, Walsh & Nelly, Shanghai, 1934, y Ch. Le Blanc, *Huai Nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press, 1985.

Shangshu-Shujing, hemos seguido la edición de Yüan Yuan, *Shang shu chu shu*, SPPY, así como la traducción inglesa de B. Karlgren, "The Books of Documents", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 22, 1950: 1-81, y la clásica de J. Legge *Shu King, the Book of Historical Documents*, Sacred Books of China. The Texts of Confucianism, vol. 3, Londres, 1879.

Shanhai jing, edición *Shan hai ching chien chu*, SPPY; la traducción inglesa de A. Birrell, *The Classic of Mountains and Seas*, Penguin Books, Londres, 1999, y la española de Ning, Y. / García-Noblejas, G., *Libro de los Montes y los Mares (Shanhai Jing). Cosmografía y Mitología de la China Antigua*, Miraguano ediciones, Madrid, 2000.

Shiji, edición de 1739, SPPY, además de las traducciones parciales de E. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Adrien-Maisonneuve, París, 1967-69; B. Watson, *Records of the Grand Historian. Han Dynasty I*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, y Allen, H.J., *Ssuma Ch'ien's Historical Records. Introductory Chapter*, The Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, 1894.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLAN, S., *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1991

ALLEN, H.J., *Ssuma Ch'ien's Historical Records. Introductory Chapter*, The Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, 1894

BIRRELL, A., *The Classic of Mountains and Seas*, Penguin Books, Londres, 1999

- _____, *Chinese Myths*, British Museum Press, Londres, 2000
- BOLTZ, W.G., “Kung kung and the Flood: Reverse Euhemerism in the Yao tien”, *T'oung Pao*, 67, 3-5, 1981, pp. 141-153
- CHANG, K.C., *Art, Myth, and Ritual. The path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1983
- CHANGWU, T., “On the legends of Yao, Shun, and Yu, and the Origins of Chinese Civilization”, *Chinese Studies in Philosophy*, vol. XIX, n° 3, 1988, 21-68
- CHAVANNES, E., *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Adrien-Maisonneuve, París, 1967-69
- FIELD, S., (trad.), *Tian Wen. A Chinese book of origins*, A New Directions Book, Nueva York, 1986
- GRANET, M., *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Presses Universitaires de France, París, 1959
- HAWKES, D., *The Songs of the South*, Penguin Books, Nueva York, 1985
- KALTENMARK, M., “La religión de la antigua China”, en Puech, H.-Ch., *Las religiones antiguas*, edit. Siglo XXI, Madrid, 1981, 290-327
- KARLGREN, B., “Legends and Cults in Ancient China”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 18, 1946, 199-365
- LE BLANC, CH., *Huai Nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press, 1985.
- LEGGÉ, J., (trad.), *Shu King, the Book of Historical Documents*, Sacred Books of China, vol. 3, Londres, 1879
- MATHIEU, R., *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, edit. Gallimard, París, 1989
- MORGAN, E., *Tao, the Great Luminant. Huai-nan-Tzu*, Walsh & Nelly, Shanghai, 1934
- NING, Y. / GARCÍA-NOBLEJAS, G., *Libro de los Montes y los Mares (Shanhai Jing). Cosmografía y Mitología de la China Antigua*, Miraguano ediciones, Madrid, 2000,
- PALMER, M. / XIAOMIN, Z., *Essential Chinese Mythology*, Harper Collins Publishers, Londres, 1997
- WATSON, B., *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, Columbia University Press, 1974
- _____, *Records of the Grand Historian. Han Dynasty I*, Columbia University Press, Nueva York, 1993
- WERNER, E.T.C., *Cuentos e historias de la Antigua China*, M.E. editores, Madrid, 1997
- WONG, E., *Taoísmo. Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de una antiquísima tradición china*, edit. Oniro, Barcelona, 1998

CAPÍTULO 43. PLATAFORMA DE PENSAMIENTO GLOBAL
--- TOWARDS GLOBAL THINKING ---

Alfonso J. Falero
Universidad de Salamanca

PRESENTACIÓN DEL AUTOR

Alfonso J. Falero (1959) es profesor de Historia Intelectual Japonesa en la Universidad de Salamanca. Doctorado en Estudios Shintoístas por la Universidad Kokugakuin en 1997, ha recogido algunos de sus trabajos representativos de historia cultural en *Aproximación a la cultura japonesa* (Amarú 2006). Lleva unos años presentando a pensadores japoneses contemporáneos y a elaborar con sus alumnos la perspectiva global aquí propuesta. En 2006 iniciará una colección de pensamiento japonés en la Editorial Shinden.

1.

La historia de la filosofía es una disciplina desfasada. Está desfasada porque aún no ha dado el paso definitivo de transformarse en una historia universal del pensamiento. Esta reconfiguración radical de su ámbito, sus principios constitutivos y su metodología de trabajo es un reto importante, que no se limita a una mera ampliación de capítulos en nuestros manuales. Pues tal ampliación conlleva determinadas cuestiones a las que tiene responder, y que conducen a un replanteamiento de su modo de entenderse a sí misma, así como un replanteamiento del propio objeto central de su estudio. Pues ¿qué es filosofía?, ¿cuándo empieza la filosofía? ¿dónde empieza? ¿es un saber local o universal? ¿hay pensamiento no filosófico? El repensar todas estas cuestiones obliga a cambios importantes en la disciplina que conocemos hasta ahora.. Para comenzar el ámbito de trabajo rompe los límites histórico-culturales de la filosofía = pensamiento europeo, y desmantela el mito del pensar originario de Grecia. Esta verdad consensuada en casi todos los manuales de filosofía funciona como mito de fundación o de origen del edificio del pensamiento europeo tal como se enseña en nuestras instituciones educativas. El pensar precede a Grecia, y los cimientos de la filosofía griega conducen al marco heleno de la mitología y sus cruces con el contexto más amplio de la comunidad indo-persa. El pensar en Grecia se da en un contexto de cruce de culturas en que se enmarca la Hélade, pero su mito de origen oculta sistemáticamente esta contextualidad y las dependencias que incluye. De este modo el presente proyecto propone entender la historia de la filosofía griega como un episodio en la historia del pensar universal. Tampoco es una solución

añadir un prólogo al pensamiento griego al que denominemos pensamiento pre-filosófico, pues en este caso mantenemos el mito de la primacía de la emergencia de la filosofía griega como pensamiento de grado superior. Al contrario, el pensamiento griego debe estudiarse no como un nuevo origen sino como un desarrollo en sintonía y pugna con otros sistemas de pensamiento con los que está vinculado, es decir como un capítulo de la historia universal del pensamiento. Sólo así podemos asistir de manera objetiva y con una perspectiva más rica a la emergencia de la episteme que se ha convertido en dominante y que acompaña al impulso globalizador de Europa y occidente. Si así lo queremos podemos decir que el estudio de la historia de la filosofía es una parte del estudio de la historia del conocimiento. Los actuales manuales de historia de la filosofía van incorporando poco a poco a los pensamientos no europeos, pero adolecen de una carencia de autocrítica evidente. El pensamiento no europeo, a veces reunido bajo la categoría de oriental, una categoría sesgada por su propio origen, la historia de la filosofía europea, se sitúa en la marginalidad del pensamiento europeo, como un complemento de información. En muchos casos se discrimina de manera palpable entre filosofía, europea, y pensamiento no europeo, o filosofía de segunda por su dependencia de contextos culturales religiosos, literarios o mitopoiéticos, o por la pretendida carencia de una metafísica, la reina de las ciencias filosóficas, basada exclusivamente en la especulación filosófica. Se presta una atención parcial a determinados aspectos de un sistema de pensamiento oriental, sin advertir la cohesión de su propia sistematicidad como pensamiento del todo. Es lo que suele ocurrir con el confucianismo, entendido como un simple sistema de filosofía práctica, o el taoísmo, entendido como una noseología que no alcanza la categoría de epistemología. Y en la mayoría de los casos, incluso desde el punto de vista puramente informativo se da una gran inflación de la historia de las aportaciones europeas frente a una esclerosis del conocimiento de la parte no europea, dando como resultado un conjunto extremadamente desequilibrado, con simple apariencia de universalismo. Todo ello indica que se da una solución falsa al problema de la incorporación de las otras formas de pensamiento, en la medida en que no se pretende una integración del conocimiento filosófico, sino una compartimentalización de tradiciones aparentemente inconexas, sin prestarse la suficiente atención al problema de los cruces, las hibridaciones, los préstamos.

En nuestro país la nueva tendencia a ampliar los horizontes del saber filosófico europeo está llevando en estos momentos a una labor de recuperación de tradiciones desplazadas y a partir de ahí la incorporación de conexiones perdidas al acervo de nuestra historia del pensamiento. En nuestro caso, la relevancia de la función histórica de los pensadores judíos y musulmanes del periodo de la pre-reconquista está volviendo a ser reivindicada por los historiadores, en sintonía con el renacido interés internacional por la

convivencia de culturas en la Iberia anterior al siglo xv, y el proyecto político de la alianza de civilizaciones. Pero mientras los filósofos musulmanes y judíos forman parte de nuestra propia historia, la estructura de nuestros estudios académicos confina básicamente a los pensadores del extremo oriente fuera de los departamentos de filosofía, en los recién creados Estudios de Asia Oriental. La orientación que ha generado estos Estudios es la de los Area Studies, que propone la comprensión del pensamiento de China, Corea y Japón en su contexto lingüístico-cultural, cercenados de otras tradiciones y otros intercambios. A esta propuesta corresponde la de European Studies, donde se supone que el pensamiento europeo sería el resultado de la historia cultural del continente. Pero hoy por hoy, en los departamentos de filosofía se estudia lo oriental en historia y fenomenología de las religiones y las ideas religiosas. Con este planteamiento curricular los alumnos no se forman debidamente en el marco del pensamiento universal y las publicaciones y proyectos de investigación en su gran mayoría se ven obligados a seguir las pautas marcadas por el sistema educativo vigente.

La presente iniciativa es consecuencia de la trayectoria académica y experiencial de su autor, y responde a su preocupación principal, en un presente definido por el fin de las grandes narrativas y la crisis permanente de la figura del intelectual. Ambas cuestiones están profundamente vinculadas, pues históricamente las grandes utopías heredadas del siglo xix, de cualquier signo, están asociadas o han sido creación del pensamiento individual de determinados autores elevados a la categoría de “pastores” de masas, idolatrados y en consecuencia posteriormente desprestigiados junto con la caída de la confianza en sus sistemas de ideas. Generalmente considerados “filósofos”, sea de la metafísica, de la sociedad o de la economía, su pensamiento y por tanto la misma pretensión de la “filosofía” de servir de guía de almas pensantes, o guía de la actividad científica o social, hoy se ven profundamente desprestigiados. Estamos asistiendo a un cambio de paradigma del conocimiento, fuera del dogmatismo heredado de los grandes sistemas de pensamiento y hacia la recuperación de áreas del saber hasta ahora ignoradas por nuestra tradición europea: saberes considerados pre-filosóficos, como el saber trágico, el saber encarnado en el drama y la danza, que recogen la herencia de la era de los rituales del hombre pre-histórico, el saber mitopoiético, generado en nuestra historia europea como saber marginal, relegado igualmente al ámbito pre-filosófico o de creación literaria, por tanto perteneciente al reino de lo fantástico, y sin posibles pretensiones de verdad. Incluimos aquí el ámbito de lo onírico, cultivado en experimentos por la vanguardia cultural e igualmente desplazado fuera del ámbito del conocimiento. Y finalmente se encuentran los saberes “exóticos”, es decir confinados igualmente fuera del reino del conocimiento de la verdad, salvaguardado por la filosofía, la religión, la moral y las ciencias. De este modo se nos ha legado un

edificio del conocimiento que no se sostiene ante la irrupción de la era de los intercambios sin control de las instituciones encargadas de vigilar las fronteras de tal edificio, las entradas y salidas del mismo. La cantidad de los intercambios de ideas en este momento, hace al edificio de nuestro conocimiento aparecer en su verdadera imagen: un edificio pequeño y cerrado. La calidad de los intercambios hace igualmente cuestionar definitivamente la capacidad del edificio de nuestra ciencia de albergar diferencias radicales e inclasificables. La burocracia de administración de nuestro conocimiento está obsoleta y desbordada. En definitiva nuestro paradigma de conocimiento, construido penosamente durante siglos, se nos revela hoy incapaz de responder a las demandas de atención de los saberes de la humanidad.

Tal incapacidad es lógica si tenemos en cuenta que nuestra ciencia se ha construido en un rincón del planeta: Europa. El hecho de que la historia que la acompaña haya sido testigo de su exportación e implantación como paradigma dominante en la era de la globalidad no resuelve los problemas de perspectiva heredados del eurocentrismo que es su eje. La universalidad del conocimiento científico, sobre el que hoy se sostiene la comunidad económico-tecnológica global, se contradice con la incapacidad de generar un modelo global de conocimiento del hombre y de la sociedad. La sociedad global debe ser pues analizada desde su doble aspecto de globalización de los intercambios, y a la vez de propuesta de un sistema global que dé expresión a los mismos, mediante su integración en una red de redes que dé cuenta de sus flujos y efectúe las operaciones sociológicas que se deriven de ellos. Ante las demandas de la nueva situación, nuestro modelo científico muestra a pesar de todo sus limitaciones, pues está diseñado para sostener un tipo de progreso material que generado a gran escala se transforma en una amenaza, pero de lo contrario debe aliarse a un sistema económico segregacionista. Ante las aporías a que conduce la aplicación indiscriminada de nuestros modelos de conocimiento científico y ordenación social se exige un nuevo paradigma de conocimiento más amplio, sensible a los saberes marginados, e independiente a su instrumentalización por intereses corporativos, o de estrategias nacionales o regionales.

La universidad, otrora bastión del conocimiento como búsqueda de la verdad, e independiente a intereses ajenos a la persecución del saber, se ha revelado cada vez más incapaz de llevar a cabo tan ambiciosos ideales. Al estar imbricada en contextos sociales y políticos locales, su aspiración a la globalidad del conocimiento hoy más que nunca se encuentra en crisis. La presión del economicismo imperante y la necesidad de someter al conocimiento a las demandas de productividad que lo conviertan en generador de beneficios contables, está dando al traste con las disciplinas menos productivas, por su anacronismo o su marginalidad. De este modo, si bien cabría esperar que fueran las instituciones académicas las que generaran el nuevo modelo de saber

para la era global, de hecho se han convertido en gran parte en gestoras de programas políticamente sancionados por intereses estratégicos nacionales o regionales, o al servicio del modelo de globalización heredado del pensamiento económico liberal europeo y gestionado por los grandes grupos de inversión.

La plataforma de pensamiento global surge como un proyecto con una doble dimensión. Por un lado se trata de una línea abierta de investigación que responde a las actuales coordenadas de la tarea propia del pensamiento filosófico. En cuanto tal debe autoconstituirse como disciplina consciente de sus propios orígenes, capaz de ejercer una crítica suficiente y muy necesaria de las vías exploradas en el pasado y sus deficiencias o inadecuaciones al momento presente, sensible a su propio contexto y por tanto conocedora de su propia historicidad, institucionalmente independiente y por tanto privada, pero colectiva, no reductible a un proyecto individualista propio de los sistemas de pensamiento de los maestros del pasado, y con una orientación sistemática en cuanto no ignora ningún producto o formato cultural del pensamiento humano, pero no aspira a configurar un nuevo sistema, y finalmente que busca la integración de los saberes filosóficos de la humanidad en un marco creativo y no solamente informativo. En este sentido, la actividad teórica investigadora de este proyecto conduce necesariamente a una dimensión práctica, de pensamiento práctico. Pero aquí entendemos el pensamiento práctico como la actividad intelectual que se plantea la conducta individual, moral, social, política, educativa y económica como problema. Ejerce por tanto una labor de cuestionamiento y vigilancia. Cuestionamiento de las soluciones dadas, de los sistemas de pensamiento práctico heredados de la tradición europea y de las demás tradiciones culturales. Vigilancia sobre las nuevas propuestas de solución a los problemas del presente y del futuro. La actitud y ejercicio de la tarea de cuestionamiento debe dar como resultado una conciencia más clara de las condiciones cultural e históricamente limitadas en que se han generado todas las grandes enseñanzas de la humanidad, así como evaluar su diferente capacidad de alcanzar un pensamiento universalmente válido, que va más allá del momento histórico en que se ha generado. Para ello es imprescindible disponer de una perspectiva del conjunto, si bien sea provisional, así como de una perspectiva de historia universal, de las tradiciones, sus desarrollos y sus intercambios. Lo que nuestro proyecto excluye por principio es una propuesta sistemática de acción individual o social, pues para ello ha de cambiar de horizonte y entrar en el terreno de la acción política, sacrificando la necesaria distancia del momento y tomando opciones que niegan otros posibles desarrollos. Consideramos que ésa es la tarea del político, del activista social, no de la vigilancia intelectual que requiere el proyecto que proponemos. Excluimos por tanto la conversión de este proyecto en un programa concreto de acción social, individual ni política. Se excluye la creación de un partido o facción política que defienda las ideas generadas por este proyecto. Se excluye la

posibilidad de traducir los hallazgos intelectuales que de él deriven en recetas o idearios de ningún tipo.

2.

La situación de la disciplina denominada historia de la filosofía analizada en el epígrafe anterior ha de entenderse en el contexto de la crisis del conocimiento que hoy vivimos. El pensamiento del siglo xx está sometido a una serie de fronteras conceptuales (parcelación del conocimiento) que corresponden con las fronteras políticas históricamente heredadas, y que impiden que despegue la era global. El primer paso para construir una auténtica sociedad del conocimiento es derribar todas las fronteras disciplinares, todos los muros mentales. Es urgente reordenar todo nuestro espacio cognitivo hacia una red de redes de ideas, aplicada a la producción de conocimiento significativo y resolutivo de problemas.

Proponemos la elaboración de un manifiesto intelectual que dé expresión a las ideas fundamentales de nuestra proyecto. Como punto de partida tendríamos el siguiente trípode de constitución del pensamiento global:

1. Fin de las disciplinas: para saber de economía hay que pensar filosóficamente, para pensar filosóficamente hay que entender el mundo de la física; para saber actuar hay que saber pensar, para saber pensar hay que aprender a actuar. Hacer negocios es cultura, producir ideas es economía. *Knowledge is global.*
2. Fin de las dicotomías conceptuales: mente/cerebro, alma/cuerpo, vida/materia, racionalidad/sensibilidad, teleología/azar, historia/hermenéutica, teoría/praxis. *Free thinking*
3. Fin de las diferencias culturales: Oriente/Occidente, Norte/Sur, Tradiciones/Mundo Libre. *Free exchange*

Nuestro proyecto tiene como objetivo construir un nuevo espacio cognitivo que nos sitúe en coordenadas liberadas de los espacios hoy ocupados por las disciplinas existentes, así como un espacio alternativo a los ocupados por los diversos proyectos políticos, científicos y tecnológicos hoy vigentes. Se trata de un espacio de intercambio e hibridación de todo tipo de conocimiento. En este objetivo principal se integra nuestra contribución consciente al reto actual de configurar una Europa del conocimiento, en un mundo en proceso de integración cognitiva.

Somos conscientes de que nuestra propuesta tiene preclaros antecedentes. Citamos a continuación por orden histórico algunos de ellos, que en el campo de la hibridación entre teología cristiana y otros saberes, demuestran la fecundidad del cruce de tradiciones y disciplinas:

Agustín de Hipona dejó planteada una hermosa utopía de carácter

profético como colofón a su *De civitate Dei*: “...et vacabimus, vacabimus et videbimus, videbimus et laudabimus.” Más allá de las condiciones de la episteme religiosa medieval en que se genera esta idea, podemos constatar ahí la presencia de un conocimiento teológico, que unido al poder de la inteligencia intuitiva, dan como resultado una especial capacidad de prever las condiciones que hoy se nos plantean como un reto urgente.

Theilhard de Chardin nos ha legado un concepto fundamental para la construcción de nuestro espacio cognitivo: “noosfera”. En Teilhard se hibrida el conocimiento científico con el teológico dando como resultado una peculiar osadía en imaginar un futuro que hoy nos es presente. El concepto de noosfera inspira directamente el aquí propuesto de espacio cognitivo.

Bernard J. F. Lonergan, intentó hacer un edificio del conocimiento moderno al estilo de Tomás de Aquino, donde confluyeran el saber filosófico antiguo, teológico medieval y científico contemporáneo. Su propuesta epistemológica no ha sido aún rebatida: “attention, intelligence, reflection, action”. Consideramos que este teólogo marginado por la ortodoxia católica vaticana, nos ha legado los ladrillos con que construir la noosfera de Teilhard. La confluencia en su trabajo de los tres tipos de conocimiento mencionados dan como resultado una propuesta de un tipo de inteligencia que podemos denominar sistemática. En su esquema básico la atención la traducimos hoy en información, la inteligencia en conocimiento, la reflexión en sabiduría y la acción en liberación.

Y como referente externo al conocimiento teológico, siendo nuestro indudable precedente inmediato, hemos de citar a Edgar Morin. Morin ha planteado la construcción de nuestro espacio cognitivo desde la perspectiva de la “noología” o ciencia de las ideas, su generación, su constitución, su difusión, su hegemonía y su caída. Además ha aportado las bases filosóficas para hacer de la “complejidad” un concepto candidato a vertebrar el nuevo paradigma de conocimiento en gestación. La fórmula que obtenemos de Morin podemos expresarla en nuestros propios términos del siguiente modo: la confluencia de la globalidad del conocimiento y un tipo de inteligencia meta-sistemática, dan como resultado el conocimiento del conocimiento, es decir la sabiduría.

3.

Tras revisar algunos antecedentes de nuestra propuesta y recoger algunos conceptos nodales, estamos en condiciones de plantearnos cómo se puede estructurar nuestro espacio cognitivo. La actual sociedad de la información aspira a transformarse en una sociedad del conocimiento. El conocimiento, como un nivel elevado y construido sobre la información, se traduce en información de la información. El tratamiento de la información

introduce una variable de selección cualitativa y organización, producto de la inteligencia, que transforma la variable puramente cuantitativa de la información en conocimiento. Nos queda por entender qué significa que la sabiduría es conocimiento del conocimiento. Si el conocimiento opera sobre datos de la conciencia, la sabiduría sobre el vacío de la meta-conciencia (*mushin*, no-mind). Es decir, igual que la mera acumulación de información no da el conocimiento, la mera acumulación de conocimiento no da la sabiduría. Si el conocimiento opera en un plano cualitativamente distinto a la información, y es posible gracias a la inteligencia discriminativa, la sabiduría opera en un plano cualitativamente distinto al conocimiento y es posible gracias a la inteligencia no-discriminativa. Precisamente la sabiduría interviene como un corrector del conocimiento que genera necesariamente su autoorganización mediante la exclusión de datos no significativos o residuales. La sabiduría retoma todos los contenidos residuales del conocimiento, las imágenes oníricas, las fantasías, los temores, la incertidumbre, el vacío, y se presenta como no-conocimiento. Hace frente al conocimiento de *alter ego*, e introduce la capacidad de autorrelativización. Enarbolando la paradoja, la contradicción, ante el conocimiento se presenta enarbolando la bandera de la ignorancia. Pero pertenece a un régimen superior. El conocimiento genera de por sí dogmatismo, la sabiduría tolerancia. Nuestro espacio cognitivo se articula en estos tres planos perfectamente imbricados, pues no hay conocimiento sin información, ni sabiduría sin conocimiento.

Una vez aclarada la estructura del espacio cognitivo de nuestro proyecto, hemos de preguntarnos dónde disponemos de tal espacio. Las condiciones actuales de intercambio generadas por la revolución de internet consideramos que son adecuadas a nuestra propuesta, pues por primera vez en la historia se da la posibilidad material de erigir un marco espacio-temporal relativamente disponible a la iniciativa privada, sin necesidad de gestionar costosas infraestructuras y depender de entidades financieras y proyectos políticamente sancionados, y con gran capacidad de generación y gestión de intercambios, un marco espacio-temporal apto para la revolución cognitiva. Consideramos que el proceso de construcción de un espacio cognitivo de escala global debe seguir una pauta similar al proceso de cognición que se da en el cerebro humano de cada individuo. En primer lugar, así como se requiere una producción masiva de sinapsis neurológicas para construir imágenes cognitivas y conceptos en el cerebro, en el espacio de conocimiento se deben formar redes cognitivas mediante aportaciones masivas, igual que en el caso de las neuronas. No hablamos de una única gran red cognitiva, sino de muchas y variadas redes independientes que contribuirán con sus aportaciones simultáneas a evitar el estancamiento del conocimiento. En una segunda fase deben aparecer de manera espontánea puentes y conexiones entre estas redes cognitivas y así se alcanzará un conocimiento sistemático en un nivel superior.

En tercer lugar debería aparecer la sabiduría al trascenderse todos los sistemas, y de este modo alcanzar la unidad última entre conocimiento e intencionalidad, o entre corazón y mente, gracias a la meta-cognición que nos da acceso al contexto de contextos o meta-contexto. Construir un espacio cognitivo implica la libre circulación de ideas y datos de información. Esto debe realizarse en un tiempo cognitivo de intercambio de ideas actual. La sociedad de mercado encuentra aquí el reto de eliminar la mediación, que forma parte de las condiciones tradicionales de tal mercado. La comunidad política aspira a convertir a la masa en protagonista haciéndola partícipe inmediata de estrategias de decisión. Pero el estado difícilmente puede estar a la altura de las circunstancias, pues nuestros estados son burocráticos y la mediación o distancia temporal entre los órganos del estado y la ciudadanía es parte fundamental de su estructura y la conocemos como burocracia.

El proyecto que aquí defendemos consiste en resumen en crear un espacio de intercambio libre de información que dé sentido a procesos de comunicación significativos que a la vez resulten en la base de una sociedad del conocimiento, y en última instancia generen la posibilidad de un meta-conocimiento que hemos llamado sabiduría. La generación y gestión de tal espacio tiene necesariamente consecuencias en el ordenamiento político de nuestra sociedad. Como hemos avanzado la estructura que resulta más obsoleta frente a este espacio es la actual configuración de las naciones-estado, heredadas de la modernidad europea. Su propio mantenimiento resulta costosísimo y su configuración como guardianes de fronteras es cada vez más cuestionable desde el punto de vista de un espacio del conocimiento que no admite fronteras de ningún tipo. Estamos en el presente siendo testigos de una azarosa y traumática pugna entre el impulso de los nacionalismos tardíos que aún reivindican un estado, junto a la aspiración al hegemonismo de otros estados herederos del imperialismo decimonónico, y por otro lado a urgencia de constituir un meta-estado o estado de estados que represente a cada individuo del planeta como ciudadano del mundo, y que garantice la libre circulación de individuos e ideas.

Por su parte hemos avanzado que la actual economía de mercado tiene ante sí un importante reto, al aspirar la creación de un espacio cognitivo al libre intercambio. En la medida en que el mercado mundial sigue las directrices intervencionistas de los grupos financieros, bajo la presión política de las naciones más poderosas, la economía de mercado no va a ser capaz de estar a la altura de las nuevas condiciones que emerjan del libre intercambio. La economía de productos-objeto, heredada de la sociedad de consumo y su culto fetichista al objeto, así como la estructura tecnológica de la producción competitiva que la acompaña, resultan desfasadas en el contexto de un espacio cognitivo con una conciencia ecológica de las condiciones de sobreexplotación de los recursos naturales. Los productos-objeto son costosos de producir y de

encajar en un mercado que marca rigurosas condiciones de competitividad, resultando onerosos para el individuo que los adquiere, caros de almacenar, o de destruir, causando la proliferación de vertederos. En un espacio cognitivo de libre intercambio, la producción de ideas puede generar la ocasión de un intercambio de bienes/servicios orientados a satisfacer la demanda espontánea generada por el ciudadano y no por estrategias de mercado. Este espacio de libre intercambio se convierte así en una base de creación de un nuevo tipo de relaciones socioeconómicas.

El proyecto esbozado en estas páginas, teniendo carácter de propuesta exploratoria de alcance teórico, desemboca por su propio desenvolvimiento en determinadas actitudes y compromisos que tienen un cariz eminentemente práctico. No podía ser de otro modo desde el momento en que en la sección anterior hemos incorporado conceptos y programas epistemológicos en que la praxis no es más que otra cara de la teorización. De lo contrario reestableceríamos uno de los dualismos que hemos pretendido superar en el punto dos de nuestro manifiesto. Pero las consideraciones de los párrafos precedentes no nos conducen a un programa específico de acción, pues la acción sólo podemos orientarla genéricamente, mediante una crítica a determinados compromisos individuales, sociales y políticos y la adopción de criterios muy básicos de intercambio justo. Toda acción es concreta, se da en un aquí y ahora, y es individual, la ejecuta un individuo en aislado o en grupo. Por tanto, la decisión que corresponde a cada acción requiere de una labor de interpretación de las cambiantes condiciones en que ésta se da, que hace imposible la aplicación de normas de conducta elaboradas en programas establecidos, sean de tipo moral o político. Nos quedan por elaborar las condiciones de partida resultantes de la aplicación de este proyecto al campo de los estudios japoneses. Estableceremos una propedéutica que nos permita analizar los sesgos que los diversos enfoques del estudio de la tradición intelectual japonesa han generado en el pasado. Y haremos una propuesta de las vías de superación y corrección de tales enfoques en el contexto de un espacio cognitivo global.

4.

Para integrar los estudios de pensamiento japonés en el marco del pensamiento global es necesario replantearse la validez de muchos de nuestros esquemas actuales, en su mayoría heredados de manera acrítica por nuestros estudiosos. Una labor propedéutica en este terreno debe consistir en identificar los prejuicios de nuestros actuales enfoques y analizarlos de manera crítica, es decir de modo que revelen las limitaciones de la motivación que los originó. A continuación nos proponemos dar cuenta somera de los que desde los

comienzos de la niponología hasta el presente nos llaman más la atención.

Es habitual encontrar en manuales de pensamiento antiguo que en el Japón clásico no hay escuelas de filosofía propia y que las importadas de China y Corea son destituidas de su armazón lógico dando como resultado que la nación japonesa no es apta para la especulación filosófica o simplemente la desdeña desde la antigüedad. Contra este extendido prejuicio la investigación reciente está demostrando que en el Japón de Nara (s. vii-viii) se dio el debate filosófico en el seno de las escuelas budistas, donde se estudiaban entre otras cosas sistemas de lógica ternaria provenientes de la India. Por otra parte, autores de la tradición exegética como Dogen (1200-1253), han de ser reevaluados en cuanto al alto nivel de su especulación filosófica, si bien ésta camina más por la filosofía de la mente que por la metafísica.

Hemos mencionado que muchos autores aún defienden que en la historia japonesa no existe una tradición ilustrada, y que todo el pensamiento japonés está subordinado a determinadas creencias religiosas. A esto debemos responder que dentro de las mismas tradiciones religiosas, una parte de la producción intelectual ha sido siempre iconoclasta, llegando a soluciones que difícilmente encajan en los esquemas habituales del pensamiento religioso, como se da en numerosos casos resultantes de la alianza entre zen japonés y taoísmo. Como ejemplo paradigmático podemos citar a Ikkyu (1394-1481). Por otra parte, se debe apreciar la tendencia ilustrada en el confucianismo clásico, diferente de sus aspectos de cultura religiosa, que arraiga en Japón y desde época temprana da frutos singulares. Un caso paradigmático podría ser Fujiwara Seika (1561-1619). A partir de la era Edo (s. xvii-xix) se desarrolla además, como mencionamos en la sección 1, un pensamiento claramente desvinculado de las sectas religiosas que incluye en algunos casos una crítica a la religión y la conciencia religiosa.

En la era Edo se experimenta una modernidad a la japonesa. La herencia intelectual de la literatura filosófica hegel-marxista ha concluido sus debates sobre el modo de producción asiático y el despotismo oriental con la conclusión simplista de que toda la historia asiática anterior a la llegada de la civilización europea es feudal. En el caso de la era Edo va despertando la conciencia entre los historiadores japoneses y extranjeros de que se da un fenómeno doble, pues si bien la estructura del gobierno presenta rasgos inequívocos de feudalismo hasta 1868, y muestra una clara aspiración a la vez que frustrada por el restauracionismo imperial, al absolutismo por parte de los shogunes Tokugawa, la historia cultural de las ciudades con una poderosa clase burguesa, Tokyo, Osaka, Sakai, explota una modernidad literaria y cultural que no procede de parámetros europeos ni chinos, es decir es autóctona, pero presenta rasgos igualmente inequívocos. Es por tanto una modernidad a la japonesa, que no conduce a la revolución política, sino que forma una especie de tercera cultura entre el moralismo confuciano del shogunato y el

restauracionismo nacionalista de la corte y sus círculos de afiliación. La literatura (novela erótica, costumbrista), la estética (sensualismo *ukiyo, iki, yōga*), el pensamiento (librepensamiento, la vía del mercader, el *rangaku*, el historicismo materialista, el *keogaku*), y la cultura popular (*yoruri, kabuki, Yoshiwara*) inundan el imaginario urbano de una modernidad a nuestro parecer indiscutible.

Frente a la variedad de tradiciones que hallamos en la historia intelectual de Japón, la reconstrucción nacional en Meiji inventa su “tradición”, que ha de ser uniforme y monista, ocultando estratégicamente la referencia a la abigarrada variedad que la historia muestra. Junto con esta construcción se dibuja un nuevo discurso que instilar dentro de las fronteras, pero esta vez en el contexto internacional al que pertenece el estado Meiji. Por tanto resulta ser un discurso también exportable, y de este modo se cimenta lo que llamamos el japonismo *made in Japan* o *nihonjinron*, que hemos de contrastar con el japonismo de procedencia europea. En el cambio de siglo, diversas tendencias pugnan por representar la “tradición japonesa” y se exportan propuestas zenistas, del *bushido*, orientalistas, mientras el estado va dando forma a un discurso shinto-confuciano para legitimar sus aspiraciones imperialistas. Sin que la élite intelectual caiga en la cuenta de las contradicciones entre las diversas propuestas y su irreconcilable origen, en los años treinta, la necesidad de un discurso unificado y castrador reúne la variedad de ideas bajo el eje de la meta-modernidad. Japón se sitúa de este modo conscientemente en el exterior de la modernidad europea y juega la carta de la diferencia hasta el límite. La recepción por la historia intelectual europea de estos acontecimientos en el seno de la historia japonesa ha dado como resultado la absorción acrítica del monismo de la tradición japonesa, especialmente en el caso del zenismo en el pensamiento y las artes.

La *intelligentsia* japonesa contribuye activamente al reto de Meiji de consolidar un país-nación, con legitimación histórica en su identidad cultural. Pero mientras la identidad étnica y cultural japonesa en la era de los primeros encuentros se cimenta sobre la diferencia de los “bárbaros del sur”, en Meiji los intelectuales, políticos, pedagogos y propagandistas en Japón son conscientes del nuevo contexto internacional, e igual que en el Japón clásico se conciben a sí mismos como la diferencia frente a China, ahora se posicionan estratégicamente como la “diferencia” frente a Europa y occidente. La historia intelectual del Japón del siglo xx hay que revisarla desde el punto de vista de cómo en Japón se gestiona la diferencia frente a Europa. Gracias a esta temprana estrategia se da la curiosa situación de que muchos críticos e intelectuales japoneses apoyen la postura oficial del gobierno de preguerra y defiendan la superación de la modernidad (*kindai no chokoku*), décadas antes de que este debate siquiera se plantee en la propia Europa. Si el japonismo europeo, como legado del orientalismo, identifica a Japón como el otro de

Europa, el japonismo *made in Japan* asume su identidad como este otro. Esto sólo es posible gracias a una precisa conciencia de que se juegan las cartas en el terreno de la globalidad, definida como centro (europeo) y periferia (Asia, Japón). El que Japón llegue a soñar en la *hubris* de su trama trágica que el final de la partida puede invertir los términos debe explicarse en los círculos intelectuales desde esta conciencia de globalidad.

No es arrogancia académica el defender que los mejores intelectuales japoneses desde la primera mitad del siglo xx hasta el presente se han situado ya en el contexto global. Sus filosofías pueden ser objeto de crítica, pero esa crítica habrá de surgir de ese mismo contexto. Por el contrario muy pocos de nuestros filósofos europeos pueden manejar académicamente fuentes de pensamiento indio, chino o japonés. Si bien la globalidad impone el lenguaje universal heredado en gran parte de la episteme europea, nuestra propuesta de pensamiento global exige un cambio de orientación que permita emerger una nueva generación de pensadores que como los japoneses incorporen en sus propuestas tanto fuentes propias como ajenas. Frente al falso camino del diálogo entre civilizaciones, religiones o pensamientos, que no suele pasar de ser un diálogo de sordos, pues en él cada participante se defiende a sí mismo, nuestra propuesta entiende que el marco del pensamiento global sólo es accesible desde la hibridación de las ideas, la renuncia a la propia justificación, la clausura de los sistemas de pensamiento heredados y el vértigo de la aventura en terrenos aún no hollados. Reconocemos un modelo, si bien no sostenemos sus tesis, en los filósofos del círculo de Kyoto tanto como en sus críticos, y en las propuestas contemporáneas de autores como Karatani Kojin, Nakazawa Shin'ichi, Asada Akira o Shimada Masahiko.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Aron, Raymond (1955) *L'opium des intellectuels*. Paris: Hachette 2002
- Balmes, Jaime (1935) *Curso de filosofía elemental*. Vol. II: *Lógica; Historia de la filosofía*. Barcelona: Araluce
- Berque/Nys (eds. 1997) *Logique du lieu et oeuvre humaine*. Paris: Ousia
- Blocker/Starling (2001) *Japanese Philosophy*. New York: State University of New York Press
- Calichman, Richard F. (ed. 2005) *Contemporary Japanese Thought*. New York: Columbia University Press
- Foucault, Michel (1976-1979) *Dits et écrits* (vol. III) Paris: Gallimard 1994
- (1954-1988) *Obras Esenciales*. Vol. I: *Entre filosofía y literatura*; vol. II: *Estrategias de poder*; vol. III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós 1999
- González Valles, Jesús (2000) *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos

柄谷行人『マルクス その可能性の中心』講談社学術文庫、1990

Kojève, Alexandre (1939) *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard 1947

Lakoff/Johnson (1999) *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books

Lévi-Strauss, Claude (1985) *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós 1986

----- (1955) *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós 1988

Masson-Oursel, Paul (1938) *La filosofía en Oriente*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana 1947

May, Reinhard (1989) *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his work*. London: Routledge 1996

Mosterín, Jesús (1983) *Historia de la filosofía*. Vol. 1: *El pensamiento arcaico*; vol. 2: *La filosofía oriental antigua*. Madrid: Alianza

Parain/Belaval (eds. 1969-1974) *Historia de la filosofía*. Vol. 1: *El pensamiento prefilosófico y oriental*; vol. 11: *La filosofía en Oriente*. Madrid: Siglo XXI 1981

Parkes, Graham (ed. 1987) *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press

Parmeggiani, Marco (2002) *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*. Málaga: Agora

Oguma, Eiji (1995) *A Genealogy of 'Japanese' Self-images*. Melbourne: Trans Pacific Press 2002

Saviani, Carlo (1998) *El oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder 2004

Segura Naya, Armando (ed. 2006) *Historia del pensamiento visto desde el tercer milenio* (vol. V). Madrid: Síntesis

Solomon/Higgins (1997) *Breve historia de la filosofía*. Madrid: Alianza 1999

Störig, Hans J. (1961) *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Tecnos 1990

Varela/Thompson/Rosch (1991) *The Embodied Mind: Cognitive Mind and Human Experience*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press

Zizek, Slavoj (2006) *The Parallax View*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press

CAPÍTULO 44. EL *DÀO* EN OCCIDENTE*Gabriel Terol Rojo*

Universidad de Valencia y CCEE

Con el título de **El *Dào* en Occidente** el siguiente escrito pretende generalizar a propósito de la influencia cultural de oriente a través del pensamiento daoísta. Utilizando este término como excusa se analizan los intercambios culturales entre oriente y occidente y, desde una perspectiva histórica, se presentan los vínculos de comunicación que unieron a estas zonas geográficas tan lejanas así como un análisis de las pautas en común desde la coincidencia formal que ofrecen las diversas filosofías autóctonas. El guión de estudio compara la repercusión del pensamiento *Dào* en occidente a partir de tres etapas de interconexión: las primeras traducciones daoístas, la repercusión de ésta teoría oriental en el marco del siglo XX y el tamizado japonés o la interpretación estadounidense de esta recepción.

La finalidad del estudio es poner en diálogo y confrontación ambas tradiciones de pensamiento y destacar los nexos históricos que más repercutieron en su intercomunicación para, desde ese punto, ofrecer unas conclusiones genéricas sobre el sentido de la filosofía occidental y la relevancia y actualidad de la sinología como lazarillo para re-escribir ese sentido.

En el obligado diálogo entre Occidente y Oriente y en el marco de actualidad económica en donde parece que la inmensa mayoría de la población a redescubierto Oriente, y en concreto China, los estudios de sinología parecen renacer y cobrar más sentido ahora más que nunca y del hilo de los trabajos en Historia y Lingüística, el interés filosófico por el pensamiento de Oriente se potencia.

En este marco, las filosofías comparadas demandan diálogos sobre paralelismos, en muchas ocasiones forzosos, que reducen la esencia de las culturas que comparan aislando los objetos de estudio, en demasiadas ocasiones, en detrimento del resultado. De manera que es la virtud aristotélica, por excelencia, la que debiera guiar todos estos análisis y el origen del filosofar más allá de culturas.

La prudencia, sin duda, y la curiosidad se unen para ahondar en un país, China, en donde “la tradición intelectual propia a principios del siglo XX” como decía la profesora Anne Cheng⁹⁵⁵, se reinterpreta para construir una filosofía con historia propia.

Todos sabemos que tras el impulso de Asia, encabezada por Japón, por asimilar la modernidad occidental el propio concepto de Filosofía fue adaptado a sus intereses, como *tetsugaku* para los japoneses y posteriormente como *zhexue*

⁹⁵⁵ En CHENG, A. (2006).

para los chinos. Las diferencias, no obstante, no fueron irrelevantes puesto que mientras “los japoneses consideraron que no existía una filosofía japonesa anterior a la filosofía moderna, los chinos decidieron aplicar el concepto a su propia tradición reinventada, adaptándola a los criterios que veían representados, principalmente, en la filosofía alemana llegada vía Japón.”⁹⁵⁶

En este marco podemos destacar que la intelectualidad china se ha esforzado en igualarse a lo que considera la potencia de Occidente, siguiendo el análisis de la profesora Anne Cheng, y se ha esforzado por encontrar en Mencio al Kant chino, con la relectura en términos kantianos de sus obras por Mou Zongsan y en revalorizar la figura de Confucio como el gran pensador nacional.

Con esta breve reseña planteamos la situación tan diferente que existe entre los intereses, vamos a concretar protagonistas sobre la generalidad de Occidente y Oriente, de la tradición europea y la china. El sentimiento de carácter genuino y de originalidad chino es tan fuerte como lo fue en el romanticismo europeo la búsqueda de un origen común y único para la cultura, el pensamiento y la filosofía europea, siendo ese mismo momento donde la exclusión hacia China y el pensamiento chino se hizo sólido.

No obstante, las interrelaciones que hasta ese momento habían repercutido fructíferamente para el desarrollo de la Filosofía europea merecen ser expuestas y analizadas así como el desarrollo posterior del contacto intercultural con China.

Establecer una presentación de las influencias del pensamiento chino en el pensamiento europeo es partir del reconocimiento de ciertos tópicos reduccionistas y peyorativos. Desde la idea de que el saber popular del pensamiento chino en la filosofía occidental es una mezcla entre las filosofías políticas de Mao y el misticismo del Tíbet o los prejuicios eurocéntricos frente a lo que algunos de los padres del pensamiento occidental no dudaron en calificar de mero pensamiento bárbaro.

De la arrogancia occidental, identificando filosofía con pensamiento, baste mentar la reflexión heideggeriana de que sólo se puede pensar filosóficamente en griego y en alemán y quizás detrás de ese *chauvinismo* esa manera de entender la realidad quede más limitada que beneficiada. Una buena prueba de otras formas de pensar es la que nos ocupa aquí. Con seguridad el predisponerse a gozar de los beneficios de ambas es mucho más práctico que el perder el tiempo menospreciando lo ajeno. Con la ausencia matrimonial de los conceptos “mitos-logos” y del verbo “ser” ontológico, el pensamiento chino no se acobarda ante el mundo y ante la realidad y vehicula un camino alternativo al occidental.

⁹⁵⁶ *Ibidem*.

Sobre esa idea si tomamos a la filosofía como la joya de la corona de la cultura europea podemos seguir al sinólogo francés François Jullien para hacer un viaje hacia China por 3 motivos:

1. Para tener un punto de observación distanciado.
2. Para poder salir de la propia historia y de la visión histórica de las cosas.

Culturas marginadas por Europa como la árabe o la judía no serían tan eficaces como la china.

3. Por tratarse de una cultura originaria y, en principio, documentada.

Desde el momento en que reconocemos la necesidad de una “teoría crítica” y la crisis de los cánones interpretativos modernos, la revisión que justificamos al estilo del grito husserliano de “más ilustración ante la crisis de la ilustración” es una revisión que nos lleva al pensamiento chino, que comparte elementos germinales con aquel filosofar auténtico que Nietzsche no dudó en levantar acta de defunción con Sócrates y que destaca los aspectos transitivos de la realidad frente al intento del pensamiento occidental (guiado por la razón) de transformar esa realidad.

Sostiene François Jullien que el pensamiento chino podría entenderse como un “cóctel con una buena dosis de heraclitismo (por su lógica del devenir), más unas gotas de sofística (por “pasar” del ser), otras de escepticismo (por la desconfianza frente a la verdad), sin que falte el toque estoico (por el gusto de la inmanencia)”. Pero el pensamiento chino es mucho más que estas generalidades y tiene muchas formas donde se proyectan diferentes matices.

Desarrollaremos a continuación, brevemente, la repercusión de una de esas formas en nuestra tradición occidental, el Daoísmo.

Mencionar el contacto entre Occidente y Oriente es hablar comercialmente, es hablar de economía pero esto es sólo el caparazón de un crisol de mezclas, de sorpresas, de maravillas que lejos de cuestiones monetarias suscitan un ideal ilustrado por excelencia: el enriquecimiento humanístico, tanto a nivel científico como a nivel filosófico.

En ocasiones se olvida que, con la excusa de “estrechar los lazos” con esta lejana parte del mundo (no es tan moderna la idea de utilizar ese eufemismo para ocultar unas intenciones puramente económicas) se descubrió un nuevo mundo y no es de extrañar, que viajes hacia tan lejanos lugares viniesen legitimados por la creencia en la existencia de ciudades con palacios dorados. Debido a este hecho pareciese que aquel lejano Oriente se alejara, repentinamente, más aún y que todos los ojos girasen hacia ese nuevo continente descubierto, el americano, buscando el otro.

En este contexto, el papel de los misioneros fue brillantísimo y debemos recalcar no únicamente su esfuerzo por aprender el idioma y la

cultura que encontraron y el esfuerzo por entender y asimilar su paradójica filosofía (básicamente entremezclada entre budismo, confucianismo y daoísmo que se repartían funciones sociales) sino por su tarea de ser los responsables de exportar todo cuanto descubrían y de descubrir al mundo (básicamente a occidente) la personalidad china. Cabe destacar, al respecto, la obra del profesor José Antonio Cervera Jiménez sobre el papel de estos misioneros y su repercusión cultural en la época⁹⁵⁷.

De todos es conocido que el interés que motivó el que los gobernantes chinos aceptaran a los misioneros occidentales fue su curiosidad por la tecnología y la ciencia occidental y el hecho de que la mayoría de estos enviados tuviesen una preparación excelente en estos temas fomentó, sobremanera, este intercambio. De manera que se comercializó con conocimientos y ambas partes utilizaron estas rutas de comercio para instruirse mutuamente. En ese marco podemos destacar a Adam Schall von Bell⁹⁵⁸, con grandes conocimientos en astronomía y ciencia, al cual se le encargará la tarea de reformar el calendario en 1622 y adiestrar para la fundición de cañones para los Míng, consiguiendo, de esta manera, la conversión de varios miembros de la familia real, pero más importante aún que esto fue la idea que trajo de regreso a Europa y que motivaría a toda una generación de intelectuales: demostrar la posibilidad de una Moral sin Religión.

Con este dato iniciamos la mirada hacia Occidente y pasamos a desarrollar en 3 fases la influencia en el pensamiento occidental del pensamiento chino analizando la recepción del daoísmo.

Las primeras traducciones daoístas.

La repercusión de ésta teoría oriental en el marco del siglo XX.

El tamizado japonés.

I FASE

A pasado mucho tiempo desde que los primeros jesuitas llegaron a China y se interesaran por las formas religiosas autóctonas, interés éste que se limitó inicialmente al Confucionismo y que interesó vivamente a los pensadores de la Ilustración. De manera que una vez importados los elementos constitutivos y constituyentes de la fabulosa admón. china, emprendieron la ardua tarea de estudiar la segunda religión china más importante tanto en su forma religiosa como filosófica: el Daoísmo.

⁹⁵⁷ CERVERA JIMENEZ, J.A. (2001): *Ciencia misionera en Oriente*. Zaragoza. Universidad de Zaragoza. Seminario de Historia de la Ciencia y de la Técnica de Aragón.

⁹⁵⁸ CEINÓS, P. Pág. 228.

La primera traducción del Dàodéjìng a una lengua europea si bien no todavía impresa, sí que en latín, se presentó como un regalo a la “Royal Society” en Londres en 1788, en donde el concepto de Dào fue traducido como *ratio*. Tal y como explica el profesor Pohl del Departamento de Estudios chinos de la Universidad de Trier en su “Revisión crítica de la recepción del Daoísmo en el Oeste” trabajo que sirve de referencia histórica a nuestros intereses.

Una nueva investigación entorno a este texto llevada a cabo por el primer Profesor europeo de Sinología del Collège de Francia, J. P. Abel Rémusat concluyó en la publicación de este documento ofreciendo la oportunidad a la intelectualidad europea de saber sobre el Dào, en esta ocasión traducido como *Logos*. Sin duda, su interpretación estuvo influenciada por el sentido abierto del Evangelio de San Juan y su noción de un “logos” primordial, por las conjeturas entorno al concepto de Dào y su relación a las representaciones jesuitas (quienes vieron ideas y símbolos cristianos en los clásicos chinos, según Collani) y su idea notable de que en la transcripción fonética de los elementos clave del texto del capítulo XIV⁹⁵⁹ del Dàodéjìng había una insinuación oculta al “Tetragrama” hebreo de Jehová.

Debido al hermetismo del concepto del Dào y a la ausencia de comentarios; Rémusat rehusó llevar a cabo una traducción completa del Dàodéjìng.

La primera traducción anotada y entendible, la cual se publicó junto con el texto original, se llevó a cabo en 1842 por Stanislas Julien, alumno directo de Rémusat y desde 1870 hasta 1900 un auténtico torrente de traducciones del Lǎozǐ (老子).

Las traducciones sobre textos daoístas se generalizaron y fue durante esta época cuando se publicó la primera traducción del Zhuāngzǐ (庄子), siendo el estudio fue realizado por Georg v. d. Gabelentz en 1888.

En 1889 apareció la traducción de Giles y en 1891 la de Legge, siendo un trabajo de gran impacto en los países de habla alemana la selección que llevó

⁹⁵⁹ “Mirándolo, no se ve. Se llama invisible. Escuchándolo, no se oye. Se llama inaudible. Tocándolo, no se siente. Se llama intangible. Estos tres estados son imposibles de investigar, y se entremezclan en una unidad. En lo alto es luminoso, en lo bajo es oscuro. Indescriptible no puede nombrarse, retorna continuamente al no –ser. Se llama la figura que no tiene figura, la forma de lo que no es, lo evasivo, lo vago. Encontrándose con él, no se ve su rostro. Siguiéndole no se ve su espalda. Adhiriéndose al Dào antiguo, se dominará la existencia actual. Poder conocer el origen primordial se llama lo esencial del Dào. (视之不见，名曰“夷”；听之不闻，名曰“希”；搏之不得，名曰“微”。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。)” Versión del texto de ALVAREZ, J.R. (1992). Versión del texto chino simplificado hecho por mí.

a cabo Martin Buber a propósito de las publicaciones de Giles, la cual incluía un minucioso epílogo y fue publicado en 1910.

Las traducciones de Lǎozǐ y del Zhūāngzǐ por Richard WILEHM publicadas en 1911 y 1912, como la “Selección del Zhūāngzǐ” de 1910 de Martin BUBER crearon las bases de la fiebre del Dào en Alemania, las cuales se mantendrían hasta las primeras dos décadas del siglo siendo referencia de literatos y artistas como Alfred Döblin, Herman Hesse y Bertold Brecht, por mencionar unos pocos.

Mientras los trabajos de Hesse se imbuyeron en la suavidad del *Dào* y del pensamiento budista, Brecht vio en el pensamiento Daoísta la ayuda necesaria para soportar los momentos difíciles de la Alemania nazi.

Con esta generalísima exposición histórica de la tradición daoísta en Europa desearía cumplimentar 3 puntos de partida importantes para nuestros propósitos;

1°. Nos encontramos con una tradición cultural de no mucho más de 200 años de contacto y en donde los pensadores alemanes (especialmente) han jugado un doble papel de transmisores y de influenciados.

2° La necesidad de remarcar un hecho ampliamente verificado y constatado por todos a lo largo de la historia del Daoísmo (dentro y fuera de China): su lenguaje, sus significados, sus sentidos son de difícil captación y su naturaleza los incomoda ante cualquier intento de conceptualizar y a la vez justifican ahí mismo su riqueza hermenéutica y multicultural.

3° La importancia de la dependencia con otros estudios ora históricos ora arqueológicos y lingüísticos para profundizar y mejorar nuestro conocimiento sobre el Daoísmo como filosofía y las interpretaciones del pensamiento *Dào* en el marco general de la cultura china. Actualicemos este punto.

Hasta 1974 la obra de referencia del Daoísmo, el *Dàodéjìng*, era estudiada en su edición llamada de *Heshānggōng* que databa de finales del siglo II o II d.n.e.

En este marco cabe resaltar los descubrimientos arqueológicos llevados a cabo en 1973 y en 1993.

En virtud del primero, llevado a cabo en Changsha (Hunan) en donde se descubrieron dos manuscritos de seda que parecían datar de principios del siglo II a.n.e., se obtuvo un texto del Dào (conocido como el texto de Mǎ Wáng Dū) que era considerado el más fiel a la doctrina y sobre el que los especialistas han centrado sus estudios y traducciones, destacando la que el sinólogo y tibetólogo español Iñaki Preciado realizó en su primera edición allá por 1978.

En virtud del segundo, localizado en Guodian (Hubei) en donde se han encontrado varios centenares de escritos en tiras de bambú con algunos

capítulos de la obra Daoísta, presumiblemente, del siglo IV a.n.e., este nuevo descubrimiento reabre debates de distinto orden. Asuntos diversos como la temporalidad sobre la obra, la preeminencia de las cuestiones políticas sobre las filosóficas y el estilo del mismo dan fe de la actualidad de los estudios de estos temas y de la provisionalidad de las conclusiones que se puedan extraer.

II FASE

Veamos la repercusión de ésta teoría oriental en el marco del siglo XX. El filósofo Herman Graf KEYSERLING, quien olvidado en la actualidad fue muy popular en los años 20, fue el primero (en esta II fase de influencia en 1918) que definió el pensamiento *Dào* como “el camino más corto para alcanzar el conocimiento personal” encontrando en la lectura de estos textos un estímulo de primer orden para alcanzar vías de conocimiento personal.

Junto con Oswald SPENGLER (autor de la obra “El ocaso del Oeste”) fundó la denominada “Escuela de Sabiduría” la cual fue caricaturizada en su época por sus contemporáneos como poseedora de un “espíritu quijotesco”.

Mentar el Daoísmo en la historia del pensamiento europeo es mencionar nombres de gran calado. El profesor de la Universidad de Alicante Enric Balaguer⁹⁶⁰ en su obra sobre las influencias en Literatura nos ofrece una serie de autores que venimos a citar en este trabajo y junto al estudio del profesor Pohl establecer un nexo de referencia y deuda.

Entre otros podemos mencionar a Martin HEIDEGGER quien, como apuntan la mayoría de especialistas en el pensamiento de este autor especialmente sus numerosos alumnos japoneses y chinos, estuvo muy familiarizado con los textos daoístas, especialmente a través de las traducciones de Wilhelm y Buber y muchas de sus teorías podrían haber venido inspiradas en la lectura de estos textos.

Otro de los grandes existencialistas alemanes Karl JASPERS no dudaría en escribir un tratado específico para llegar a un mejor entendimiento del daoísmo en 1957 llamado “Laozi y Nagarjuna, dos místicos asiáticos” y no duda en caracterizar al autor chino como “uno de los grandes pensadores de la historia del mundo” y de afirmar que “los límites de la teoría daoísta son los límites del espíritu universal” y que “la actitud a la que apunta amenaza serenamente todo tipo de padecimiento”.

Es por ello que no es exagerado sostener que podemos leer en la recepción del daoísmo en occidente la representatividad de la quintaesencia del pensamiento chino (que no confuciano) y que denota, claramente, las preferencias occidentales.

⁹⁶⁰ Véase bibliografía.

También ERNST BLOCH –filósofo alemán vinculado con la Escuela de Francfort – en su obra capital “El Principio de Esperanza” (1954) cita la obra daoísta para legitimar las categorías de la sabiduría en la armonía y una profunda tranquilidad a fin de vencer a los deseos.

La segunda mitad del siglo XX se caracterizó en esta temática con nombres propios de cuyos trabajos toda la sinología actual se alimenta. Marcel Granet, Henri Maspero, Joseph Needham, Herrlee Creel, Max Kaltenmark o Holmes Welch son los más destacados.

Es importante resaltar que el atractivo que esta sabiduría ha podido ejercer hasta nuestros días se ha llevado a cabo de un modo dual a través del daoísmo propiamente y del denominado Budismo Chán⁹⁶¹, conocido popularmente por su versión japonesa llamada Zen⁹⁶² y que, con planteamientos muy determinados como son la idea de “el vacío como plenitud” o la idea de “la armonía preestablecida”, han interesado vivamente a los pensadores europeos.

Posteriormente, tras la Segunda Guerra mundial (allá por los 50) la recepción más frecuente del Daoísmo en Occidente se llevaría a cabo bien determinada por esta asimilación japonesa. Ese intercambio cultural ocupa la siguiente fase que pasamos a analizar.

III FASE

Descubierto en primer lugar por los poetas y artistas americanos, esa generación no dudó en servirse del Zen “para glorificar su propio individualismo anarquista” y el Zen se extendió desde California popularizándose en el mundo occidental bajo el nombre de la expansión de “la escuadra Zen” en dos sentidos:

- Como un exótico estilo de vida que vino a acuñarse en la cultura occidental, como un “individualismo”.
- Como una religión del este de Asia que venía a conformarse como una alternativa al incipiente abandono del dogma cristiano.

Un representante de este proceso de extensión de las ideas del Budismo Zen en la década de los 50 y de los 60 estaría representado en el novelista Jack KEROUAC y el poeta Gary SNYDER.

⁹⁶¹ (禪)

⁹⁶² En chino chánzōng (禪宗).

Sobre ésta doble popularidad podemos diagnosticar la recepción del pensamiento del *Dào* en Occidente en el marco de la década de los 70. Para ello, no podemos olvidarnos de la importancia que ejerció este pensamiento en los movimientos de New Age (allá sobre finales de los 60) continuación de la Beat Generation y de los Hippies, los cuales, como destaca el sinólogo Allan WATTS en su obra “El camino del Zen” (1957) reconocieron en el Daoísmo el corazón originario del Zen.

Este investigador merece ser mencionado por su relevante tarea de “guru” en las décadas de los 60 y 70 del movimiento New Age en California, el cual con numerosísimas actividades y publicaciones se convirtió en el primer representante del llamado “daoísmo-americano”.

También llevó a cabo un sin fin de obras de introducción y difusión del pensamiento y de la cultura del Este asiático y a pesar de no ser un especialista (pues era un teólogo anglicano) rápidamente se convirtió en el intérprete del pensamiento oriental del occidente contemporáneo y se dedicó a exponer simplificada y brillantemente conceptos no fáciles de captar para la mente analítica occidental, como ahora el propio concepto de *Dào* (道) que definiría como “el fluir de la naturaleza”; el *Wú Wéi* (无为) “la no-acción” o el *Dé* (德) como “el poder que emana de ello”, conceptos y pensamientos⁹⁶³ y la teoría del mundo como proceso orgánico⁹⁶⁴ que el movimiento Hippie sintetizó y las tomó como propias e hizo suyo el estilo de vida daoísta, del individuo apartado de orden social y pacifista. Se expandían las pautas vitales para una segunda fiebre del *Dào* en Occidente, esta vez desde los EEUU.

De igual modo que sucedió en los años 20, el *Dào* fue, de nuevo, considerado una panacea por ofrecer alternativas espirituales a un materialismo extremadamente extendido pudiendo compararlo con la recepción y extensión del cristianismo sobre la civilización romana como atestigua Hegel en sus “Escritos de juventud”.

Pero hay que matizar que ésta generalización trivializó el pensamiento *Dào* dando la espalda a las teorías de los grandes maestros, *Lǎozǐ* (老子) y *Zhuāngzǐ* (莊子) a favor de algunas teorías más metafísicas y chamánicas como ahora la teoría *Yīn- Yáng* (阴阳) tomada del “Libro de los Cambios” (*Yì Jīng*, 易经) el cual se convirtió en un libro de culto.

Con la obra “El Tao de la Física” de Fridjof CAPRA (1975) se interrumpe la serie de obras que recomendaban y hablaban del Daoísmo como un guía para afrontar la vida.

La obra de Capra ofrece una variada muestra de misterios de la física moderna empezando por la noción de “los campos cuánticos” para distinguir

⁹⁶³ WATTS, A. (1991). Pág. 59 y ss.

⁹⁶⁴ WATTS, A. (2003). Pág. 47 y ss.

entre las partículas elementales y el espacio circular sobre el que trascienden y ofrecer una interpretación del Dào como “un campo unificador”⁹⁶⁵.

Se refiere a la Teoría Yīn- Yáng, a las tensiones de lo Yīn y de lo Yáng y hace un análisis muy interesante de las determinadas fuerzas de cada uno de estos elementos sobre una perspectiva física, llegando a plantear diálogos entre el concepto de medicina china con cuestiones de la física del cuerpo humano.

Toda esta clase de Daoísmo/americano vino a fundamentarse como una respuesta a la crisis occidental en torno al holístico estilo de vida. La idea clásica del daoísmo más místico de la inmortalidad y de la importancia de la ingesta de algunos alimentos y algunos ejercicios físicos para alargar la vida (convirtiéndola en más placentera y obtener cualidades específicas) junto con sus teorías sobre la sexualidad sirvieron de acicate a su popularidad, pero sólo fueron las causantes de su fácil aceptación, no limitándose sus enseñanzas a estas cuestiones.

Por su parte, la actualidad sigue viviendo de esas lecturas e interpretaciones pudiendo destacar la academización los estudios de sinología con gran éxito sintetizando adelantos y descubrimientos inter-disciplinares. Aun así, el Daoísmo en Occidente permanece en estado de letargo, lo que por otra parte parece ser lo más propicio para su idiosincrasia.

Finalmente, concluiremos 5 razones para entender la importación de este pensamiento en el acervo occidental más reciente:

1- Los inicios del siglo XX llevaron al hombre a su “distanciamiento del mundo” y a lo que se ha llamado “una racionalidad instrumental” como los dos principales elementos constitutivos de las fuerzas de creación de nuestras sociedades modernas. Este alejamiento aumenta con el abandono y rechazo a los compromisos religiosos y a sus orientaciones. Ello ha generado un desinterés hacia la necesidad de la experiencia religiosa y las interpretaciones simbólicas del mundo (como aprecian Weber, Marx o Nietzsche) y en ese contexto mucha gente prefirió buscar respuestas a las cuestiones existenciales de la vida en otras religiones del mundo.

2- En las sociedades plurales del periodo postmoderno la actitud que prevale es la de que “no hay nada que sirva para nada”. Conceptos religiosos e incluso las mismas identidades son cuestiones sin valor trascendental con las que se puede mercadear sin problemas, algo que encaja bien en la idea de un extendido mercado global de ideologías. Valores que antaño se convertían en

⁹⁶⁵ CAPRA, F. (2000). Pág. 130 y ss.

pilares sólidos hoy pueden ser, únicamente, etiquetas indicativas de las preferencias de diversos estilos de vida sobre otros.

3- Debemos también destacar el hecho de que la filosofía occidental haya alcanzado intuiciones notablemente similares a las del pensamiento Daoísta. Además de la mención al pensamiento de Heidegger, Schopenhauer también compartiría más de un punto de salida; las teorías de relación entre el lenguaje y la realidad de Wittgenstein lo vinculan directamente y los trabajos del pensamiento, fruto de la fenomenología de Husserl y la lectura heideggeriana de Nietzsche, del filósofo francés Derrida, creador de la crítica del logocentrismo de la metafísica occidental que se ha venido a popularizar como “la teoría de la decostrucción”, resulta compartir muchos puntos de relevancia con el pensamiento de Zhuāngzi, especialmente en su segundo capítulo titulado “De la unidad de los seres”.

4- Merece una mención reiterada ciertos paralelismos entre la física moderna y las teorías del daoísmo mencionadas, anteriormente, en el trabajo de Capra. Teorías diversas y teorías innovadoras de la Tª de la Ciencia Natural, junto con la Tª del caos guardarían vínculos de fácil conexión, además de deber citar las relaciones encontradas en el orden causal del universo determinadas por probabilidad, contingencia, acausalidad e indeterminación. Desde este punto diversas han sido las teorías occidentales paralelas:

- Wittgenstein, al afirmar que “para filosofar se ha de dirigirse hacia el caos original y familiarizarse con él”.
- Umberto Eco al considerar que “el Daoísmo y el Budismo Zen proceden desde la presunción de que el orden eterno del mundo consiste en su desorden creacionista”.

Toda la crítica sobre la que hemos fundamentado la acogida de esta teoría oriental, mencionada desde Nietzsche hasta Spengler, comenzó con un elemento constante en la conciencia occidental y podríamos determinar su primera manifestación en los denominados “movimientos ecologistas” entendida en palabras de Rousseau en “la vuelta a la naturaleza”. De modo que si el Daoísmo abogaba por una unidad entre el hombre y la naturaleza, a través de esta vía, encontraron las puertas abiertas.

El denominado “malestar de la modernidad” ha de entenderse inmerso en uno más de los aspectos de nuestros “estilos de vida” contemporáneos, cogido de la mano del *crecendo* auge de la tecnología y la economía, elementos por los cuales el hombre moderno se encuentra, en palabras de Maw Weber, en “la jaula de hierro” de la racionalidad instrumental.

Otro factor a destacar es lo atractivo que resulta, en una sociedad hipertecnificada, el anti-intelectualismo a favor de un sensitivismo que profesa esta doctrina oriental y al estilo del Nietzsche de “Más allá del Bien y del Mal” no ofrece respuestas finalistas de corte ético. Por ello, Umberto Eco no ha dudado en entender la actitud del Dào como la de “no justificar una actitud ética sino promover estrategias de estilo”.

5- En último lugar, no podemos olvidarnos de la paradójica mezcla de elementos de simplicidad natural y de misticismo arcano con los que los clásicos daoístas se popularizan con gran difusión además de su estilo particular (en forma de diálogo platónico) de algunos de sus textos.

Máximas de milenaria sabiduría y un sin fin de verdades últimas refuerzan las conclusiones de sus narraciones y ofrecen una ambigua realidad sobre la que instauran una percepción de la realidad cotidiana preñada de sensaciones y no de explicaciones científicas.

Lo atractivo de sus textos, en especial el DàoDéJīng, ha llevado a ser traducidos en todo el mundo y, no sólo es el clásico más popular del acervo cultural chino sino que, después de la Biblia, es la obra más traducida del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, J.R. (1992): *China, caos vital*. Taipei. Central Book Publishing, Co.
- CAPRA, F. *The Tao of Physics*. Boston. Shambhala Publications, Inc. 1999.
- CEINÓS, P. (2003): *Historia breve de China*. Madrid. Sílex.
- CHENG ANNE. (2002): *Historia del pensamiento chino*. Barcelona. Edicions Bellaterra. Trad. Anne-Hélène Suárez Girard.
- _____ (04-03-2006): “China es importante en el origen de Europa”, *El País*. <http://www.elpais.es/articulo/elpbabens/20060304elpbabens_16/Tes/ensayo/China/importante/origen/Europa> (04-2006)
- BALAGUER, ENRIC. (1999): *Ressonàncies orientals: Budismo, taoïsme i literatura*. Edicions 3i4.
- GALLINA, A. (1958): *Viatges de Marco Polo. Versió catalana del segle XIV*. Barcelona. Editorial Barcino.
- GERNET, J. (1999): *El Mundo Chino*. Barcelona. Crítica. Trad. Dolors Folch. (1.ª ed. en francés: *Le monde chinois*. París. Librairie Armand Colin. 1972).
- JULLIEN, F. (1995): *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*. Madrid. Taurus. (1.ª ed. en francés: *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*. Grasset & Fasquelle. 1995).

_____ (2000): *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*. Barcelona. Ánthropos. (1.^a ed. en francés: *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Editions du Seuil. 1992).

POHL, KARL-HEINZ.(September/December 2003): "Play-thing of the times: critical review of the reception of Daoism in the west". *Journal of Chinese Philosophy* 30:3&4. Pag. 469-486. [Professor, Department of Chinese Studies. Trier University]

WATTS, A. (1991): *El camino del Tao*. Barcelona. Kairós.

_____ (2003): *Taoísmo*. Barcelona. Kairós,

PARTE III

ECONOMÍA, POLÍTICA Y DERECHO

Sección I

Economía

CAPÍTULO 45. *COOL ASIA*: IMPLICACIONES SOCIO-ECONÓMICAS DE LA CULTURA POPULAR EN ASIA ORIENTAL

*Ana María Goy Yamamoto*⁹⁶⁶

Universidad Autónoma de Madrid

En esta ponencia quiero presentar los factores detrás de un mayor protagonismo en los últimos años de la cultura pop(ular) asiática, no sólo en el nivel social sino también en el económico. La “globalización” trae consigo un mayor flujo y transacciones comerciales que internacionalizan patrones de consumo y comportamiento. No obstante no me referiré tanto a la incursión de estilos, gastronomía y cine asiático en culturas occidentales, como más al intercambio cultural y generación de estilos propios, recuperando tradiciones reinventadas que se están dando en diferentes países de la región. Todo ello conlleva una revitalización de ciertos sectores económicos así como un cambio en la ideología principalmente de las generaciones asiáticas más jóvenes.

1. INTRODUCCIÓN: *SOFT POWER* Y *COOL ASIA*

Actualmente el término “Cool Asia” se ha utilizado para dar nombre a la campaña que desde el ministerio de medio ambiente japonés, han querido lanzar en Asia la aplicación de la fórmula “Cool Biz” que el verano de 2005 supuso una revolución de estilos en los hombres funcionarios y ejecutivos y un ahorro energético de importancia.

Pero tal y como implica el subtítulo de la ponencia, no me estoy refiriendo a esta cuestión, sino a la de la cultura pop(ular), la cultura de masas que gana un mayor protagonismo tanto económico como social en las generaciones más jóvenes asiáticas, aquellas que serán protagonistas de la evolución de sus países respectivos en el siglo XXI. La cultura de masas ha sido generalmente ignorada, incluso denostada, precisamente por su carácter de masas e infravalorar la capacidad económica que puede llegar a generar. Lo paradójico de ello es que ésa misma se convierte en codiciados objetos de deseo y nuevas tendencias transformadas, décadas más tarde; véase la moda hippy de los años 60, o en un contexto más asiático, la cultura popular de finales de Edo.

Actualmente, estamos en una época en la que existe un auge de la cultura popular proveniente de Asia. Desde Japón el *sushi*, el *manga* y *anime*, el

⁹⁶⁶ La presente investigación se enmarca dentro del Proyecto de I+D BSO 2003-07810 del Ministerio de Educación y Ciencia.

diseño minimalista denominado como “estética *Zen*”, unido al *Feng Shui* chino, a la iconografía de carteles de la revolución china o a muebles y decoraciones orientales, junto con artesanías de Tailandia, Vietnam o Indonesia. Si bien estos estilos o tendencias pueden resultar pasajeros en el mundo “occidental”, estimo que representa una evolución diferente en la propia región del este y sudeste asiático. Es la conquista del denominado *Soft Power*, o poder blando, en contraposición al poder⁹⁶⁷ clásico (militar y económico). Este concepto fue acuñado por Joseph Nye donde concede importancia a la habilidad de liderazgo de personas o instituciones en establecer preferencias basadas en activos intangibles como una personalidad atractiva, aspectos culturales, valores políticos, etc. Las fuentes de dicho poder blando se encuentra en lo que identificamos como cultura popular, los medios de comunicación de masas, el propio lenguaje o la difusión de estructuras normativas que surgen de manera independiente.

Partiendo sobre un primer acercamiento realizado en mi tesis doctoral sobre cultura popular y consumo juvenil en Japón, estoy trazando una línea de investigación para identificar rasgos y factores en esta relación en otros países asiáticos, así como el flujo de elementos y productos de la cultura popular entre países, cómo son percibidos, asimilados y transformados en su mercado de destino.

2. FACTORES SOCIO-ECONÓMICOS

No hay duda de que Asia está de moda, presente en diferentes medios y en nuestra vida diaria, pero la pregunta es ver qué Asia. Aquí me referiré principalmente a Asia Oriental, tanto el área del norte (China-Taiwan-Hong Kong-Corea-Japón) como ciertos países del Sudeste Asiático. Una revista como *Time* nos da una visión de este “soft power” asiático, sus portadas se refieren a imágenes asociadas el interés, el cambio que se dan en estas sociedades, mostrar los *Pokemon*⁹⁶⁸ como un fenómeno global, la historia verdadera de las Geisha, un retrato de Mao vestido con el monograma de la marca Louis Vuitton o la importancia que está adquiriendo el aprendizaje del mandarín o del japonés en el mundo. Alguien podría inferir que esto son efecto de la globalización en la que vivimos inmersos, que tengamos estilos de vida cada vez más convergentes, pero realmente no significa una tendencia a una

⁹⁶⁷ El poder entendido como la capacidad de influir sobre otros para hacer lo que uno desea.

⁹⁶⁸ Los Pocket Monster o Pokemon son unos caracteres/personajes de videojuegos de Nintendo que se convirtieron en un fenómeno global y social del que se han creado numerosos subproductos, desde una serie de televisión, películas y todo tipo de merchandising. Siguió en su estela otras series parecidas como Digimon.

homogeneización cultural global sino cada vez más a una “glocalización” y no a una mera moda como otros puedan suponer.

¿Cuáles son los factores que nos encontramos para un *boom* en la producción y mercantilización de la cultura popular de masas asiática? He considerado fundamentalmente cinco factores que desarrollaré a continuación: el demográfico, el económico, el social, el logístico y el político-legal.

Ciñéndonos a la región que he limitado para un análisis más detallado, nos encontramos que son países bastante “jóvenes”, ya que una media del 45% de la población pertenece al grupo de edad entre los 10 y los 34 años. Varía en un rango del 36,7% de Hong Kong (proporción más cercana a la población japonesa) al 47,9% de Vietnam. La distribución por géneros suele mantener el ratio del 51%-49% de hombres y mujeres. En el año 2000 la ONU señala que el 37% de la población filipina es menor a 15 años, seguida de Malasia, Vietnam, Indonesia, Tailandia y China que alcanza algo menos del 25%. Éstas serán las generaciones del futuro, las responsables de la evolución de sus países.

Si nuestro objeto de estudio es el consumo y la producción de cultura popular de masas, es generalmente más probable que éstas se produzcan en un entorno urbano que favorece la creación de una plataforma creciente de clase media con poder económico suficiente para adquirir productos de última tecnología que ellos mismos producen en sus fábricas locales de las empresas extranjeras deslocalizadas en su país, el conocimiento de las últimas tendencias y el consumo diversificado de productos. Existen grandes diferencias entre los países a nivel de tipo de hábitat, si viven en este entorno urbano o rural. Vietnam (teniendo en cuenta que son datos de 1992) presenta el ratio más bajo de jóvenes viviendo en ciudades, siendo sólo el 19,3%. Le sigue la República Popular China (los datos incluyen Taiwán, lo que podría desvirtuar la media) con cerca de un 30% de población joven urbana. El resto de países del área del sudeste asiático presentan medias del 40% de población joven urbana, siendo generalmente una proporción superior a la media nacional. Con respecto a Singapur, por sus características geográficas, al igual de Hong Kong y Macao, la totalidad de su población se podría considerar urbana. La República de Corea tiene una alta proporción, casi el 85% de jóvenes urbanos.

Sin embargo, como he señalado antes, es el área más dinámica en estos momentos en el mundo. El desarrollo habido en ella, destaca por las fases de los “diferentes dragones”. Se denominaron los 4 dragones a las primeras economías asiáticas que desarrollaron sus sistemas productivos siguiendo en muchos casos el modelo de exportación y producción industrial realizado por Japón en la década de 1960. Estos son Corea del Sur, Singapur, Hong Kong y Taiwán. Se les denominó también con el acrónimo de NIEs (New Industrialised Economies –Nuevas Economías Industriales–). A ellos les siguió la segunda oleada de dragones con Tailandia, Malasia, Indonesia y Vietnam, aunque también hay que incluir el desarrollo de Filipinas.

Una característica general de todos estos países, es la divergencia entre el sistema económico capitalista y el sistema político, en muchos casos cercano a las dictaduras, o con poca experiencia democrática y en fase de transición. La inestabilidad política presente en los conflictos tanto externos (por ejemplo Taiwán-R.P.China, las dos Coreas), o internos (Indonesia, Filipinas) no ha sido un claro freno para el desarrollo económico.

La creación de la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN), fomentó el intercambio de ideas y políticas expansivas de comercio, supervisadas con la presencia de Japón, China y los EE.UU. En ella se discuten también aspectos relacionados con la seguridad de la zona, el establecimiento de normas de regulación y armonización financiera, etc., lo que intenta llevar a un modelo similar al fomentado por la Unión Europea. La Cooperación Económica de Asia-Pacífico (APEC) es un proyecto más ambicioso a nivel comercial, buscando crear la mayor área de libre comercio que abarcaría países de tres continentes: Asia, Oceanía y América.

En la región asiática a la que nos referimos, se está incrementando notablemente el comercio intrarregional, superando en número y volumen al que realizan con otras áreas comerciales. Ello en parte es debido a la gran presencia japonesa de inversión directa, ya que ha pasado un porcentaje elevado de su producción industrial y en algunos casos tecnológica (Singapur) a países del área, reforzando últimamente sus políticas expansivas en China.

Aunque la recesión esté haciendo mella en Japón, y haya sido criticado el proceso de desindustrialización (hollowing-out) de la economía japonesa, la presencia de Japón en el área es notable y no sólo a nivel económico, sino que también está traspasando las barreras de lo cultural.

El desarrollo de las Tecnologías de la Información (TI) favorece no sólo el desarrollo económico sino también el transvase de información y tendencia entre la población de estos países. Se convierten en sociedades tan dinámicas que “no duermen”, provocan otras reglas de juego en los mercados y los servicios asociados a ellos. Son sociedades tecnológicas y abiertas “24 horas”.

Es en este entorno donde surgen los emprendedores, las nuevas generaciones que tienen éxito con sus empresas dedicadas a la TI o a aprovechar las oportunidades de un mercado capitalista incipiente en aquellas economías semi-clausuradas o que son estrellas mediáticas y que abren nuevos estilos de vida. Sus éxitos les hacen convertirse en referentes sociales, líderes de tendencias.

Esto podría hacernos caer en la conclusión de que lo que se está produciendo en esta región es sólo una mera occidentalización de estilos, al fin y al cabo sus jóvenes empiezan a vestir con las mismas marcas de la Quinta avenida de Nueva York, o llevan bolsos de diseño francés e italiano, o se alimentan en establecimientos de comida rápida y escuchan las últimas

canciones del grupo pop inglés de moda en un modelo de reproductor multimedia de última generación. ¿Son realmente iguales, marquistas y materialistas que sus contemporáneos occidentales? Se podría llegar a pensar que es la propensión lógica en la globalización, pero realmente existen diferencias claras entre países en su manera de entender y crear tendencias de consumo. En términos generales hay que decir que en una encuesta del Far Eastern Economic Review de 2004 se señala que Japón, Tailandia, Hong Kong, Singapur y Corea del Sur podrían ser considerados más marquistas ya que más de un 40% de los encuestados en cada país elegirían primero la marca y luego el producto. No obstante hay un matiz que se tiene que tener en cuenta y es que las marcas, sobre todo en sociedades con una historia de libre mercado relativamente joven, las marcas sirven para conferir estatus y diferencias sociales, aunque habría que realizar la excepción de cómo es considerado en Japón, más como imagen de calidad que como estatus social. A ello contribuye que en casi todos los países, a excepción de Japón, el principal de los activos se encuentra en la población más joven, entre los 25 y 40 años. En el caso de Japón el 70% de los activos se encuentra en la población por encima de los 50 años.

Existen también factores sociales, como el denominado movimiento del “women empowerment”, el incremento del papel de la mujer en las sociedades contemporáneas, con una mayor presencia en el mercado laboral, lo que implica una percepción salarial que hacen efectiva en ser líderes de consumo. Son ellas las que “popularizan” ciertos aspectos reflejados más adelante en la moda, en las canciones, actitudes, idioma o medios de comunicación.

Junto con el papel de la mujer, es también igualmente importante en esta región, hablar del papel de las diásporas. Una red establecida donde las tendencias pueden “viajar” rápidamente entre regiones, y donde no sólo se circunscribe a un “gheto” o círculo étnico cerrado, sino que cada vez se hacen más presente y se mezcla con la cultura de las sociedades de acogida. Es indudable la importancia de la diáspora china por ejemplo, su presencia en Malasia, Indonesia o Singapur es un vehículo para traer/importar las últimas tendencias en moda y música de Taiwán y Hong Kong, la emisión de seriales televisivos, el conocimiento de las estrellas e ídolos populares del momento a miles de kilómetros de distancia, creando mercados satélite bien surtidos y con buenos conocedores, nada marginal.

Por otro lado tenemos un papel logístico que también podríamos denominar geográfico. Algunas ciudades dentro de este marco asiático quieren ganar presencia y atraer el interés internacional como punto de negocios. Es el caso de metrópolis como Hong Kong, Singapur, Kuala Lumpur, Bangkok o Pusan. Sus ciudades se convierten en obligados puntos de paso o *hubs* logísticos en las rutas aéreas o comerciales de mercancías. Permite la atracción de capital,

con ello el interés financiero y de las nuevas empresas que se instalan. Sus poblaciones se beneficiarán en ser las primeras en conocer tendencias, crearlas, experimentar con nuevas tecnologías hasta un cierto grado. No quiere decir que toda la población de una ciudad concreta se beneficie de ello ya que a un desarrollo vertiginoso también se une una progresión geométrica de creación de bolsas de pobreza y población marginal, pero en términos generales sí podemos constatar la dinamicidad y ventaja competitiva que ejerce un mayor poder logístico sobre el desarrollo económico y tecnológico de la población ligada a ella.

Por último, se le añade un factor político-legal como es el levantar ciertas prohibiciones a la importación hechas generalmente para productos culturales, sobre todo en China y Corea del Sur con respecto a Japón que tiene dos claras consecuencias; por un lado hacer legal un mercado que ya existía de forma soterrada a través de otros puntos intermedios como era traer la mercancía de películas, música, etc. a través de Hong Kong, y por otro lado incrementar las relaciones oficiales y el intercambio cultural bajo un marco de alianza y armonía.

3. “J-POP” EN ASIA

Quizás una de las ideas más destacables con respecto a Japón y su presencia en Asia, es la gran ambivalencia existente en su imagen. La relación de los países es de amor-odio. Un respeto y un modelo a seguir por su primacía económica y desarrollo industrial, calidad de productos, etc., pero un rechazo a nivel político, siempre tenso en las relaciones internacionales, debido a los eventos históricos que se desarrollaron desde finales del S.XIX hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial.

Existe, por tanto, una clara divergencia a nivel de política nacional de los países del área con respecto a Japón. Por un lado promueven, aceptan y desean la presencia económica a modo de inversión o ayuda financiera de Japón, pero por el lado político y social intentan limitar la imagen de Japón como el gran invasor y enemigo. Esto se puede observar claramente en la educación. Un tema sensible para ambas partes, ya que se fomenta un rechazo (en el caso de Asia) o una indiferencia (en el caso de Japón) a lo ocurrido durante el Imperialismo japonés. Esta cuestión ha sido uno de los puntos de debate social e internacional siempre presente en las relaciones de Japón con países del área.

Durante la década de 1980 también se vio a Japón como “invasor”, en este caso, de productos, pero el efecto de imitación y la inversión japonesa ayudaron al desarrollo de industrias de producción de maquinaria, de equipamiento del hogar, electrónica, automovilística y también textil.

Quizás los únicos casos que difieren entre esta relación dual con Japón son los de Taiwán y Hong Kong. Esta última, al igual que otras ciudades consideradas zonas especiales de China, como Shangai o Cantón, se han desarrollado económicamente, salvando las distancias, casi a la par que Japón. Son ciudades más abiertas y cosmopolitas que favorecían un intercambio continuo de ideas, tendencias y productos. Como explicaré más adelante, existe una cierta evolución en la imagen hacia los productos japoneses.

El caso de Taiwán está teñido por aspectos nacionalistas. La isla de Formosa fue territorio ocupado japonés previo a la Segunda Guerra Mundial, y después pasó a manos del régimen chino. La escisión entre los nacionalistas del Kuomintang y de los maoístas comunistas chinos, es el origen de la situación actual. Ante una imagen negativa y autoritaria del poder central de Pekín, el reconocimiento japonés⁹⁶⁹ del régimen y sentido de independencia de la isla, hizo que los taiwaneses inclinasen sus miras hacia Japón, y aceptasen como positiva la situación que tuvieron durante la ocupación, en comparación con el régimen chino. La aceptación de esa etapa histórica evolucionó hacia una admiración por un país que estaba conquistando económicamente el mundo y del que se podía aprender. El acercamiento industrial trajo consigo también el del comercio, y por ende, la cultura popular. En Taiwán, todo lo que proviene de Japón es acogido con devota pasión, especialmente por la juventud.

Aparte del desarrollo económico, el segundo factor clave para el acercamiento de Japón y la presencia del mismo en los países del área, es precisamente la diferencia generacional. He comentado que hay un porcentaje muy alto de gente joven en todos estos países, población además urbana, y por tanto informada. Las nuevas generaciones no han vivido ni han sufrido la época imperialista de Japón; la imposición, en algunos casos, de hasta la lengua japonesa sobre la propia, como en Corea, ni tampoco conocen los detalles históricos mas que por sus abuelos. Si para las antiguas generaciones queda un amargo recuerdo del Japón autoritario, para los jóvenes, Japón es el sitio de moda, el punto de referencia en Asia y el mayor proveedor de tecnología, videojuegos y opciones de ocio que ellos desean. No nos puede extrañar, por tanto, el fervor existente entre estos jóvenes por productos japoneses. Ahondaré en esta cuestión y en cómo les afecta, en los dos siguientes epígrafes.

Pero antes de pasar a los mismos, me gustaría incluir un tercer factor, relativamente novedoso, pero no menos importante, y en mi opinión, de gran peso para mantener un progreso equilibrado de las relaciones de Japón con el resto del área.

⁹⁶⁹ EE.UU. obligó al Primer Ministro Yoshida a reconocer el régimen nacionalista taiwanés como legítimo en 1952, pese a que su inclinación personal estaba con Mao. Esto provocó la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Japón y la R.P. China, que no se subsanaron hasta 20 años más tarde con la visita del Primer Ministro Tanaka a Pekín.

Japón está volviendo a descubrir Asia. Desde 1990 sus miras se han intensificado a una región candente y llena de expectativas. Las nuevas generaciones japonesas tienen cada vez un mayor interés en conocer los países cercanos. La gran afición de las japonesas a realizar sus compras en el extranjero por ser más económicas las marcas de lujo, ha sido un aliciente para incrementar sus visitas a ciudades y países del área: Hong Kong, Shanghai, Seúl, Bangkok, Bali, Singapur o Kuala Lumpur son destinos cada vez más usuales. En estos viajes, ya no sólo buscan el objetivo propiamente del ocio, de la compra o del descanso corporal con cuidados estéticos. Se han aderezado sus contenidos con una mayor implicación cultural experimentando su gastronomía, viendo su folclore e interesándose por el origen de muchas de sus artes, religiones, etc. Un mayor entendimiento, despertado por la curiosidad de tener países cercanos geográficamente y en raíces culturales, pero que han desarrollado otro tipo de civilizaciones bastante diferentes. Este aspecto añadido a la cada vez mayor presencia de asiáticos que toman el idioma japonés como segunda lengua extranjera después del inglés y de la propia, favorece mucho el intercambio, además de dar mayor “tranquilidad” a los turistas japoneses.

Es cierto que la diferencia económica todavía persiste, y que los japoneses que viajan a otros países asiáticos gozan generalmente de una mayor disponibilidad económica, hecho que no escapa a las gentes de cada país. Un Yen alto ha permitido la afluencia de los japoneses hacia la región, pero también es cierto que la recesión económica ha cambiado la imagen mitificada del japonés opulento, por una más verídica, de una mayoría de jóvenes japoneses que pretenden conocer un poco más el mundo. Cada vez hay un mayor número de japoneses que viajan solos o en grupos muy reducidos provistos únicamente de una mochila.

El aumento del voluntariado en Japón, sobre todo en las nuevas generaciones, también ha tenido su presencia en estos países, siendo Camboya, Indonesia y Vietnam, los destinos preferidos por los mismos para realizar tareas de educación sanitaria así como de proyectos de infraestructura.

Aparte, la propia demanda asiática y el esfuerzo económico y necesidad política de apertura del gobierno japonés, se han materializado en numerosas becas de estudios de grado superior concedidas por el Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte de Japón. Los estudiantes de la región asiática llegan a ser actualmente algo más del 80% de los estudiantes extranjeros en Japón. En 1986 el número de asiáticos que estudiaba en las instituciones japonesas fue de 460.689, de los cuales 356.406 eran coreanos⁹⁷⁰, indonesios 27.778 y chinos 24.572. El siguiente país por procedencia fue Australia con 23.145 personas.

⁹⁷⁰ En el caso de los coreanos hay que decir que existen personas con nacionalidad coreana que han nacido y se han educado en Japón, pero que estén incluidas en este montante.

Los objetivos por los que los estudiantes optaban por estudiar en Japón y no en su país, eran principalmente, por el nivel educativo y la mayor consideración académica otorgada a las instituciones japonesas. Es también para ellos una opción diferente a la de estudiar en los EE.UU. La crisis de 1997 afectó a muchos estudiantes que veían difícil poder costear económicamente sus estudios en Japón con lo que se notó un ligero descenso. En el siguiente gráfico podemos observar la alta presencia asiática en los estudiantes extranjeros que entran en Japón con visado de estudiante para cursar estudios de diplomatura, licenciatura, ingeniería, formación profesional o postgrado.

Japón se ha construido a sí misma y de cara al exterior, siempre como “algo diferente”, en oposición a lo conocido, pero la imagen que existe en Occidente y la que existe en Asia también diverge. Mientras que Occidente ha intentado anclar la imagen del Japón moderno enfatizando aquella del Japón tradicional, que ama la naturaleza, que basa su estética en una sabia mezcla de corrientes del pensamiento, el Japón de la sutileza y el refinamiento; para Asia, Japón es la imagen más cercana a Occidente que se dé en su ámbito geográfico. Es decir los occidentales acercan a Japón necesariamente a su origen asiático, lo que se ve claramente en los tópicos de las geisha, los folletos turísticos con imágenes de los templos de Kioto, etc., en conclusión, todo aquello que llama la atención y que es diferente de la copia de urbes occidentales plagadas de luces de neón, automóviles y máquinas expendedoras. Sin embargo, para los países asiáticos, esta “exageración” urbanística que se puede encontrar en Tokio, es lo que toman como modelo de lo que ellos algún día podrían tener. La adaptación occidental de Japón, sin perder el “ser japoneses” es el aspecto que más llama la atención. Sigue siendo diferente a los EE.UU. y a Europa. Propaga un estilo de experimentación, de cambio, de adaptación, más cercano, quizás a la base cultural asiática de multidimensionalidad, tanto étnica como religiosa, etc.

Durante la segunda mitad de la década de 1990, a pesar de la crisis económica, Japón se ha puesto de moda. Su diseño de líneas depuradas, el descubrimiento de una dieta equilibrada ha afamado su gastronomía, y sus siempre sorprendentes avances tecnológicos, han contrarrestado el peso de las noticias de escándalos financieros que aparecían en los medios de comunicación del mundo.

Japón está “reconquistando” el mundo, pero en especial, Asia, y sobre todo ha “regenerado” sus lazos con el continente gracias a la población joven de estos países. Japón fascina a las nuevas generaciones asiáticas por su constante vanguardismo y creación de estilos propios a partir de una copiosa adopción de tendencias occidentales. El que una simple idea u objeto pase por “mentes y manos” japonesas, prácticamente es garantía segura de una mejora, un avance y un poder de “seducción” nuevo para el consumidor global. Si bien los países occidentales, en su todavía concepción de generadores de estilo, no

admiten abiertamente este hecho, muy por el contrario, los países asiáticos y sus jóvenes generaciones admiran la supremacía japonesa en este aspecto y, además, son ávidos alumnos en aprender y aprehender de Japón.

Por otro lado, la situación de Japón, frente a los EE.UU. y los países vecinos de la región asiática, ha sido primordial para el desarrollo de toda la región como agente principal. El tipo de estrategia utilizada en general por las empresas japonesas, basadas en la cultura de la visión a largo plazo, búsqueda de información, establecimiento de buenas relaciones comerciales sedimentadas en la confianza y la cooperación, son claves para establecer una presencia masiva de sus productos en el continente, de forma consolidada.

Quizás es Taiwán el primer país donde surge la euforia por la cultura popular juvenil japonesa. La primera razón para la gran presencia japonesa, es la proximidad geográfica, seguida de la inversión económica directa habida en la isla. El flujo de productos y de información, junto con el aspecto histórico anteriormente comentado, ha favorecido un cada vez mayor contacto del país productor de “lo último” en tecnología con su raíz popular. Junto con los videojuegos entran la admiración por la historia y tradición japonesas, así como la pasión por la novedad más sorprendente. Sobre todo ocurre desde 1994 cuando se levantaron todas las restricciones habidas con respecto a la importación de productos culturales japoneses.

Gracias a la televisión por satélite y al gran flujo de información existente entre la isla y el archipiélago japonés, los jóvenes taiwaneses pueden seguir día a día las evoluciones de sus ídolos musicales, artistas de cine, dibujantes, escritores, etc. Llegan a crear sus propias revistas de información específicamente dedicadas a todo lo relacionado con la subcultura juvenil japonesa. Lo que más sorprende en este y otros países, es que sin incluso llegar a conocer el idioma, son ávidos “lectores” de manga, espectadores de películas y seriales (drama) japoneses y practican en el karaoke las canciones “japanglish” (japonés-inglés) de sus grupos y solistas favoritos.

Además de este consumo cultural, quedan fascinados por el estilo de ropa que marcan las calles de los barrios de Harajuku y Shibuya de Tokio. Sobre todo en el caso de las japonesas, el estilo más candente es rápidamente copiado y adaptado para estar disponible en las tiendas de Taipei. La estética de contrastes promovida por la “moda” a la japonesa de la juventud actual, sorprende a los occidentales por desviarse del clasicismo y la elegancia más pura, pero en la región asiática, y primeramente en Taiwán, es admirada. Es verdad que los asiáticos también visten vaqueros y siguen marcas americanas, pero, en el caso de las mujeres, la influencia del estilo japonés, es cada vez mayor. Quedan, quizás, contagiadas por ése aura de inocencia impregnado en la cultura de lo “kawaii”, y por la idea de vivir el presente, ser felices y buscar colores vivos, donde demostrar también la feminidad.

Quizás los chicos jóvenes taiwaneses, estén más influenciados por todo lo que ven a través de los videojuegos, manga, productos tecnológicos y deportes, y todavía no sigan completamente la moda de sus compañeros japoneses por el boom del cuidado del aspecto físico, pero seguro que no tardará en llegar.

Es a partir de 1980 cuando en Hong Kong empieza a admirarse no sólo los productos tecnológicos japoneses, sino la cultura popular, venida en formatos tan novedosos como programas de software y videojuegos. Esto dio lugar, indudablemente y al igual que en el caso de Taiwán, a la expansión de un mercado nuevo y a la exportación de productos japoneses tan diversos como juegos, vestimenta, alimentación, cine, etc. Hong Kong empezaba a mirar a Japón como marcador de tendencias dejando de lado a Gran Bretaña. El cambio político efectuado en 1997 con la devolución de la colonia británica a manos de la R.P. China, una China que se moderniza a pasos agigantados, también ha propiciado esta vuelta a lo asiático.

Si bien es cierto que ciertos productos americanos se introdujeron en China a principios de 1990, sobre todo en industrias de restauración (McDonald's, Hard Rock Café,...) o vestimenta, todavía existen razones para la preferencia de productos japoneses sobre los americanos. Por un lado el tamaño, el estilo de ropa japonesa es más propicio a los gustos asiáticos y por otro lado, Occidente siempre ha visto a Asia con supremacía, y muchas de las estrategias de entrada en los mercados de China y Hong Kong han sido con productos que no lograban colocar en su mercado nacional, con lo que los hongkonitas y chinos se sentían en cierta manera discriminados económicamente y racialmente (Aoyagi, 1999). Sin embargo, Japón exportaba productos de gama alta, y con un nivel de calidad garantizado, lo que incrementaba su cuota de mercado.

Este es otro de los factores claves del éxito japonés en la región, el dar valor a Asia. Baste citar el ejemplo de los artistas japoneses, una vez han visto que tenían una base de *fans* fuera de sus fronteras, han sabido preocuparse por ellos, realizando campañas de promoción en diversas ciudades asiáticas y no sólo las más cosmopolitas. Actitud que difiere de los artistas y actores americanos o europeos, que si pisaban Asia era para realizar una estancia promocional en Tokio y en mucha menor medida, en Hong Kong. Un dúo musical de japonesas denominado *Puffy* tuvo como primer éxito una canción titulada precisamente "Asia". Se convirtieron en número 1 de todas las listas de éxitos en Singapur, Hong Kong y Taiwán. Namie Amuro, otra de las cantantes pop japonesas de moda, o incluso su productor y también músico Komuro Tetsuya con el grupo *Globe*, han realizado giras por toda la R.P. China comenzando en Hong Kong, y siguiendo por Shangai hasta Pekín, ciudad esta última, impensable para un artista japonés, pero que también ha caído rendida ante la gran demanda existente por parte de la juventud actual china. No nos

puede resultar extraño que la industria musical japonesa se haya convertido en la segunda por detrás de la americana, en importancia mundial.

Los *fans* evidentemente se han sentido halagados por esta deferencia por parte de sus ídolos japoneses. Ellos son para muchos, modelos a seguir, ya que aportan moda, música, sentido estético y emocional, mucho más cercano a las culturas asiáticas que aquellos occidentales. Al igual que comenté en el caso de los jóvenes japoneses, es quizás una característica asiática general, el preferir ídolos con los que se puedan identificar personalmente, en vez de opinar que son estrellas inalcanzables. Este rasgo es probablemente debido a la todavía gran preponderancia del grupo, del no destacar exageradamente, frente a la posición individualista de Occidente.

En Corea, tal y como señalé antes, existía al igual que en Taiwán y otros territorios chinos, una prohibición a la entrada de productos culturales japoneses. Si bien en 1997 se levantó el veto para algunos de ellos, como eran las películas o algunas publicaciones, como los manga, siguen existiendo restricciones a la importación de música con letra japonesa. Sin embargo, los coreanos saben tanto de la cultura del “J-pop” como se denomina coloquialmente a la música pop japonesa, como sus vecinos chinos y taiwaneses. Esto es debido a que ante la demanda creciente de cultura popular juvenil japonesa, se han creado redes de piratería y venta ilegal de videoCDs con las últimas actuaciones de las estrellas japonesas, o seriales de televisión, etc., en toda la región asiática, empezando por Hong Kong, Taiwán y Seúl, y continuando por otros países con similares limitaciones. La realidad es que el intercambio comercial de los productos culturales japoneses relacionados con la juventud existe pese a todavía algunas restricciones de las autoridades políticas, evidencia a la que pronto tendrán que rendirse.

Estas tres regiones analizadas, junto con Singapur, son quizás las de mayor afluencia económica, lo que permite un volumen elevado de intercambio comercial, visible en productos de tecnología, pero también en ropa y productos licenciados con personajes.

Sin embargo, no es exclusivo de ellos, las miras puestas en Japón y en su población joven como marcadores de tendencias. La juventud malaya, filipina, así como la indonesia, seguida de la tailandesa y vietnamita quedan fascinadas igualmente por la afluencia económica presentada por los japoneses, y a su manera también imitan estilos de vida. Recordemos que existe al fin y al cabo una base cultural, sino común, realmente próxima en los valores que promulga. Por ejemplo, a medida que marcas occidentales hacen su presencia en el resto de las grandes ciudades asiáticas, marcas que han consolidado su posición en el mercado japonés, y que incluso han ido de la mano de las

empresas de distribución japonesas que se han asentado en Asia⁹⁷¹, también se desarrolla el consumo de las mismas como manera de exponer el estatus y la riqueza de las personas. Tal y como señalan Schütte y Ciarlante (1998), los jóvenes tailandeses suponen entre el 80 y el 90% de los consumidores en categorías altas de productos, tanto automóviles y motos japonesas, como ropa y accesorios de marcas extranjeras de reconocido prestigio. La búsqueda del reconocimiento social, y también de evitar el riesgo social al igual que en Japón, hace que cualquier tendencia que se difunda mínimamente, alcance un desarrollo elevado. Sobre todo teniendo en cuenta que este hecho es incluso fomentado por los propios padres de los jóvenes, que ven en ellos un medio perfecto para mostrar su éxito social. El riesgo social de “perder la cara” por no seguir las pautas del grupo, lo podemos ver por ejemplo en el caso de Vietnam, donde el 37% de los jóvenes afirman que seguir con los estilos y las tendencias es muy importante, comparado con el 3,5% de los chinos.

Ante este entorno, si una marca es un “hit” en Japón y se difunde a ciudades como Taipei, Hong Kong o Singapur; la tendencia es captada en un corto plazo por otras ciudades como Kuala Lumpur o Bangkok, en un efecto dominó de imitación. Por lo tanto, aunque algunas veces llegue a ser de forma indirecta, la expansión de la subcultura juvenil japonesa, acaba diseminándose por todo el continente asiático. Un cada vez mayor contacto e involucración personal de los habitantes de cada cultura, implica también el acercamiento, la comprensión, la formación más definida de imagen y de símbolos referentes a Japón así como la adaptación, selectiva, de algunos de estos elementos en la subcultura juvenil de cada país.

Quiero enfatizar que tenemos que ser cautos al hablar de una “invasión” japonesa en la vida de los jóvenes asiáticos. La doble imagen de Japón que modelan las instituciones, también llega a ser parecida a la imagen que tienen de los EE.UU.. Como hemos visto, son países admirados en su cultura juvenil, en sus productos, en su “aura” económica, pero eso no impide que los asiáticos pierdan su identidad nacional, especialmente porque las instituciones políticas se afanan en defender este concepto y evitar la sumisión económica y cultural de sus países ante estas dos potencias.

⁹⁷¹ Grandes empresas de la distribución comercial japonesa, como la malograda Sogō, o Itoyokado, Seibu-Saison Group, Takashimaya, Mitsukoshi, etc., todas ellas abanderadas de los grandes almacenes y centros comerciales de calidad en Japón, desembarcaron en Asia, sobre todo en las zonas económicas especiales de China, Singapur y también en otras ciudades como Kuala Lumpur o Bangkok. Fue una estrategia utilizada en los primeros años de la década de 1990 con dos objetivos; por un lado entrar en mercados no desarrollados en este concepto de negocio, y por otro, “acompañar” al turista japonés en sus compras en el extranjero, ofreciéndole un servicio garantizado para no tener problemas a la hora de adquirir por ejemplo los *omiyage* (souvenirs) necesarios para seguir cumpliendo las normas sociales de la cultura del regalo en Japón.

La generación de la MTV, tal y como la denominan algunos sociólogos y expertos en investigación de mercados, en referencia al canal televisivo musical presente en la mayoría de los países por vía satélite, va definiendo sus gustos personales basándose en la cultura en la que se encuentran. Con un mayor consumo y desarrollo de sus sociedades, un titular de un artículo de la revista Newsweek, creo que refleja claramente lo que está ocurriendo en Asia: “Mientras Asia sube, ‘Asia’ se desvanece”. Quiero decir con ello, que después de un proceso de influencia extranjera, los habitantes de cada país no sólo recuperan el valor y aprecian más la cultura propia, sino que al igual que Japón hizo en su momento, adaptan las influencias a su cultura y destacan algo individual en cada una de ellas. Ya no podemos referirnos enteramente a Asia como un conglomerado homogéneo, sino que paulatinamente, con el desarrollo de mercados, analizamos la individualidad de cada nación.

A pesar de una base cultural cercana que indudablemente favorece el entendimiento entre Japón y su entorno asiático, hay cuestiones que presentan límites a una completa absorción de la cultura japonesa por parte de los asiáticos. Como señalan Fields, Katahira y Wind (2000) las diferencias más notables son: lazos familiares más fuertes, intrínsecamente capitalistas (particularmente los chinos), más disciplinados y diligentes y menos hedonistas.

En referencia al punto del hedonismo, habría que diferenciar claramente el entorno en el que se encuentra el joven. Si habita en una ciudad cosmopolita como Hong Kong o Shanghai, habrá mayores posibilidades de imitar algunos aspectos hedónicos y consumistas de la juventud japonesa, como es por ejemplo teñirse el pelo, preocuparse por las últimas tendencias en la moda como llevar zapatos o botas con altas plataformas, o algún objeto relacionado con un “kyarakutâ” como Hello Kitty. El look de las *kogyaru* o chicas de instituto japonesas ha traspasado fronteras.

4. LA CREACIÓN DE UN ESTILO PROPIO Y DE RAÍCES AUTÓCTONAS: ASIANISMO EN EL CONSUMO - “ASIAN-LIFE-STYLE”

Si bien hay países, que a pesar de tal “avalancha” de productos japoneses, no se sienten especialmente invadidos, teniendo espacio para concebir ellos mismos su propio estilo. Por ejemplo, Singapur, un país paradigma del más estricto orden social con el desarrollo masivo de nuevas tecnologías, no aprecia tanta “japonesización” tal y como argumentan algunos intelectuales del país. Evitan caer en la imagen de un consumidor vulnerable a la influencia cultural japonesa, por el masivo consumo de la misma. Por ejemplo, los programas japoneses transmitidos en la televisión de Singapur, no

exceden el share del 7%, mientras que todavía tienen más éxito aquellos de origen chino, no sólo de Hong Kong, sino también de Cantón.

Igualmente ha ocurrido en el aspecto musical, con el surgimiento de estrellas de la canción propias, quizás basadas en ritmos y estilos del mercado musical japonés, pero que impregnan parte de su cultura, sensibilidad y estética en ella, diferente a ser unas meras copias de Japón o EE.UU.. Incluso una invención tan japonesa como los karaoke clubs, han sido adaptados en Corea, a cabinas individuales, a modo de “fotomatonés”, donde insertando unas monedas, una persona puede cantar sus temas preferidos en dicha cabina. Esta peculiar forma de entretenimiento se denomina noraebong (Song, 1998).

Es cierto que para sociedades cada vez más desarrolladas, la influencia japonesa será cada vez menor y mientras que aumentará en otras sociedades en desarrollo como Vietnam o Malasia, como si éste fuese un ciclo de aprendizaje. Japón es líder, es maestro y es inspiración para crear y desarrollarse a sí mismos.

Debido al crecimiento económico experimentado por los diferentes países asiáticos, junto con la liberalización de muchos aspectos que afectan directamente a la sociedad en su exploración de la identidad individual, colectiva y nacional, como son sistemas más democráticos, mayor apertura hacia el exterior, etc., considero que es el momento propicio para empezar a buscar una identidad cultural propia representada en todos estos aspectos y elementos que se captaban desde Japón: música, expresión artística, ropa, estética, medios de comunicación, etc.

Esta es, quizás, la meta y la única forma para sobrevivir en un mundo cada vez más globalizado, donde dentro del estándar, la diferencia es lo que hace especial y añade valor a una región, a un país, a una sociedad o aun individuo.

Es una tendencia global el flujo de información, las nuevas formas de ocio, la afluencia económica, y estas nuevas generaciones asiáticas no iban a quedarse atrás. Las conclusiones de un reportaje realizado por la revista Asiaweek a finales de 2000, afirma que el objetivo principal de estas personas es la búsqueda de la felicidad, lo cual no resulta original, pero sí en el contexto en el que ocurre, ya que buscan la realización de los sueños individualmente. Es aquí donde radica el gran cambio que se está generando en Asia.

Es cierto que siempre asumimos que la etapa de la juventud es la de rechazar los valores tradicionales y rebelarse ante la sociedad. No llega a ser el caso pero la evolución es notable, si atendemos a otro artículo publicado por la revista Far Eastern Economic Review en diciembre de 1996 donde se señalaban las nuevas tendencias consumistas de estos jóvenes, aunque aseguraba, no cambiaban en sus valores tradicionales: respeto a la familia, educación disciplinada, posición conservadora respecto a la institución del matrimonio, etc.

Una investigación realizada en 1997 por la agencia de publicidad Ogilvy&Mather a la generación X asiática, es decir, a jóvenes entre los 20 y los 30 años, señala en conclusión, que si bien su énfasis en la individualidad es notorio, se sienten más libres que sus padres, todavía son mucho más conservadores en términos generales que sus compañeros occidentales. Mezclan la base de valores tradicionales, con el desarrollo personal a través de los nuevos medios de los que disponen. La agencia de publicidad les denominó “Genie” o “GENERación que Independientemente se Engancha (involucra) en la sociedad”. Por ello, esta generación contrasta quizás más con la occidental ya que todavía respetan y quieren mantener los valores tradicionales, y se sienten orgullosos de ello. A pesar de la heterogeneidad de cada país y cultura, el estudio concluía que existía mayor homogeneidad en sus actitudes sociales y de consumo que las de los occidentales.

Lee Kuan Yew, antiguo primer ministro de Singapur, apuntaba en una entrevista a un medio de comunicación, que los nuevos tiempos no implicaban el abandono de los valores antiguos basados principalmente en el Confucianismo. Es cierto que éstos se tienen que adaptar y ajustar a las estructuras socio-económicas cambiantes. También se prevé que los jóvenes tengan mayores conocimientos y posibilidades que sus padres, pero eso no implica la pérdida del respeto a la tradición ni al desarrollo de las relaciones humanas de un individuo con su entorno. Por tanto, no se puede abandonar el orden ni el civismo.

Esta juventud ha pasado del modelo de cuestionarse sobre cómo afrontar la vida (“y si hiciese...”) a la acción (“porqué no hacer...”), lo que dice mucho de la actitud en crear un espíritu libre, pero limitado en sus convicciones de valores tradicionales, aunque también acompañado de un carácter de experimentación y reto.

El respeto a la tradición no implica necesariamente una actitud contraria a un rápido desarrollo de otras áreas. De hecho si vemos las estadísticas, observamos que las sociedades asiáticas han sido unos mercados muy atractivos para las nuevas tecnologías como Internet o la telefonía móvil. Tal y como señala Craig Ehrlich, director de una compañía proveedora de servicios de telefonía móvil en Hong Kong, la cultura asiática es “aspiracional”. La gente tiene dinero y les gusta gastarlo en productos de tecnología, además de que tienen facilidad para asimilar las novedades y desarrollarlas. Como ejemplos, baste citar el porcentaje de hogares con conexión a Internet en 2001: China (17,9%), Hong Kong (26,2%), República de Corea (37,3%), Singapur (47,4%), Taiwán (40%), o el porcentaje de población que utiliza teléfonos móviles en 1999: China (3,4%), Hong Kong (54,2%), República de Corea (50%), Singapur (45,8%).

La afluencia económica ha ayudado a desarrollar aún más el mercado en el que se mueven. La Nueva Asia está preparada para el siglo XXI. Se basa

en el avance tecnológico y de las comunicaciones, acompañado de un espíritu emprendedor. La diligencia y la educación recibida son una ventaja comparativa con respecto a otras sociedades occidentales. Está demostrado que en las sociedades con valores confucianos se da primacía a la educación antes que a otros aspectos, por ejemplo Corea es el país del mundo con el mayor ratio de personas con estudios de postgrado.

Los grandes cambios a nivel social, se muestran primeramente en sus regímenes políticos que tienden al establecimiento de democracias, construyendo nuevas instituciones, y en segundo lugar, en una mayor igualdad social evitando las grandes diferencias económicas, sociales de clase, y también de género. Si bien los valores de las desigualdades confucianas subyacen en el pensamiento social colectivo (la predominancia del hombre sobre la mujer,...), las nuevas tecnologías, el mayor nivel educativo, la apertura al exterior, la globalización en su conjunto, y el ejemplo de las propias japonesas, han contribuido a romper el techo de cristal en la posición laboral de la mujer, así como en su papel social en instituciones tradicionales como la familia o el matrimonio.

La dinámica demográfica de la región acompañada de la sabia combinación entre consumo, desarrollo intelectual social y tecnológico, crean una situación que genera un estilo propio, peculiar a la región, salvando las diferencias existentes entre algunos países, pero suficientemente distinguible del resto de sociedades. Es un estilo de adaptación, de innovación y de vanguardismo, así como de respeto a las raíces culturales que se aprecian en aspectos populares de la subcultura juvenil como es la música, la ropa o la gastronomía.

Podría concluir que hemos pasado de un “American-Life-Style” de vaqueros, comida rápida, películas de Hollywood y música americana, generador de un estilo peculiar en Japón con adaptaciones de ciertos aspectos occidentales, creando el “Japanese-Life-Style”, visible igualmente en su moda, música y concepción de tendencias, para terminar en la evolución y desarrollo de un “Asian-Life-Style”. Estilo de vida cuya línea central es la formación de una idea homogénea sobre las diferentes subculturas juveniles de cada país asiático; subculturas que van explorando sus propias raíces nacionales, pero que comparten y son más abiertas a la interrelación continua y dinámica con los países y culturas circundantes, en una constante “redefinición” de sí mismos y búsqueda de sus peculiaridades culturales propias, adaptadas a los tiempos modernos.

Quiero terminar este epígrafe haciendo dos apuestas sobre el desarrollo de Asia, concretamente dos países a los que habrá que observar y que probablemente constituyan el punto de mira de las futuras generaciones.

La evolución de China, país madre y país gigante de Asia, es quizás el escenario más cercano a nuestra realidad. El temor y el respeto pasan de los

EE.UU., a Japón y de este último, a China. No es sólo la nación de moda, que más atrae la atención de los inversores. China es algo más, y en su grandeza económica influye mucho la activa participación de las comunidades chinas de ultramar. Especialmente en Filipinas y Malasia es notoria su presencia en industrias clave dentro del desarrollo económico. El sentido de la familia extendida que poseen los chinos, junto con su patriotismo, ha favorecido la entrada de mucho capital proveniente de fuera, pero originario chino. Con ello podemos concluir que la influencia china está extendida más allá de sus fronteras, por todo el continente asiático. Este punto favorece lo señalado en el anterior párrafo de la especial intercomunicación existente entre las diferentes subculturas juveniles asiáticas, ayudadas en gran medida por los avances tecnológicos.

Probablemente Asia ha sido el lugar más lejano y a la vez más cercano para Japón. El giro hacia el continente y a renovar los lazos con él, a través del intercambio cultural producido en las generaciones que darán forma al siglo XXI, es un buen augurio de una cada vez mayor presencia de la cultura popular japonesa, juvenil, en Asia, y de ésta en Japón.

Si bien Taiwán fue el primer “adoptador” y adaptador de las tendencias japonesas, esta corriente se ha extendido al resto de los países circundantes. Los jóvenes asiáticos siguen la evolución de ídolos de la música pop japonesa, les encantan los manga, y los nuevos personajes que salen de la mano de creadores japoneses, imitan la moda, los colores y estilos en la ropa y cualquier aspecto de la apariencia física. Japón actúa como inspirador y modelo por un lado, y como filtro de las tendencias occidentales por otro, ya que culturalmente está más cerca de Asia y el paso previo por los consumidores japoneses, favorece precisamente el fervor que muestra la juventud asiática en poner en circulación las nuevas tendencias en sus países.

Pero todo ello no significa que los asiáticos se estén convirtiendo en una copia de los japoneses, sino todo lo contrario. Aplicando la misma “arma” japonesa de la sabia adopción y adaptación de las influencias, buscan en el mercado global y especialmente en Japón, aquellas características e ideas que puedan crecer dentro de sus culturas, creando estilos propios.

Es verdad que cada vez más Asia se está descubriendo como una región con diferentes y distinguibles culturas, pero sigue subyaciendo una base común, que nos ayuda a entender que la creación de lo que he denominado “Asian-Life-Style” es una tendencia global en esta área geográfica. Existe una conciencia en las juventudes de cada país asiático que ellos pertenecen a su país, pero también están en este continente. Gracias a la mayor facilidad de medios económicos y de comunicación, el flujo continuo de información entre países, entre jóvenes de diferentes edades a lo largo del continente asiático, favorece la formación de un espíritu colectivo asiático, dentro de por otro lado, una paradójica formación cada vez más individual de la persona.

Japón ha sido la inspiración y seguirá siéndolo por un tiempo, pero todo evoluciona y el protagonismo futuro, opino que se lo llevarán países como China e India, una vez reformen paralelamente las instituciones sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- ASHKENAZI, MICHAEL & CLAMMER, JOHN (ed.) (2000) *Consumption and Material Culture in Contemporary Japan*. London: Kegan Paul International.
- AOYAGI, HIROSHI (1998, 2005) *Island of Eight Million Smiles*. Harvard University Press.
- CHUA, B.H. (2000) 'Consuming Asians: Ideas and Issues' en CHUA, B.H. (ed.) *Consumption in Asia: Lifestyles and identities*. London: Routledge. 1-34.
- CHUA, B.H. (2003) *Life is not complete without shopping. Consumption culture in Singapore*. Singapore: Singapore University Press.
- CLAMMER, JOHN (1997) *Contemporary Urban Japan. A Sociology of Consumption*. Oxford: Blackwell Publishers.
- FAR EASTERN ECONOMIC REVIEW (2004) 'Asian Lifestyle Survey. Redefining our Goals' September 2, 2004: 45-50.
- FOWLER, G.A. AND SETOODEH, R. (2004) 'A question of taste.' *Far Economic Eastern Review* August 12, 2004: 32-33.
- FUNAI, YUKIO (1990) 「消費トレンド全予測 1990-1995」(Shōhi Torendo Zen Yosoku 1990-1995). Jitsugyōshiba Pub. Co..
- FUNAI YUKIO (1994) 「消費・商品トレンド全予測 1995-1996」(Shōhi-Shōhin Torendo Zen Yosoku 1995-1996). Jitsugyōshiba Pub. Co..
- FUNAI YUKIO (1997) 「消費・商品トレンド全予測 1998」(Shōhi-Shōhin Torendo Zen Yosoku 1998) Jitsugyōshiba Pub. Co..
- GENDA, YŪJI (2000) "Los solteros no tienen la culpa". *Cuadernos de Japón*. Vol. XIII, (3). 49-52.
- GOTLIEB, N. AND MCLELLAND, M. (eds.) (2003) *Japanese Cybercultures*. London: Routledge.
- GOY YAMAMOTO, A.M. (2004) 'Japanese Youth Consumption: A cultural and a social (r)evolution crossing borders.' *Asia Europe Journal* 2: 271-282.
- HAO, X. AND THE, L.L. (2004) 'The Impact of Japanese Popular Culture on the Singaporean Youth'. *Keio Communication Review* No. 26: 17-36
- ITOH, M. (2004) 'Japanese Consumers' *Japan Spotlight* September/October 2004 N. 137. Vol.23. No.5: 7-8.
- KIM, S.K. (2000) 'Changing Lifestyles and Consumption Patterns of the South Korean Middle Class and New Generations' en CHUA, B.H. (ed.) *Consumption in Asia: Lifestyles and identities*. London: Routledge. 61-81.
- NAKAMURA, H. (2004) 'Consumption Patterns among Young Japanese.' *Japan Spotlight*. September/October 2004 N. 137. Vol.23. No.5: 20-22.

NAKAMURA, YASUKI (2004) *ウチらとオソロの世代* (Uchira to osoro no sedai) Kodanshabunkö

NG, W.M. (2004) 'The Rise of J-Pop in Asia and Its Impact' Japan Spotlight. March/April 2004 N. 134. Vol. 23. No.2: 24-27.

NIKKEI SANGYÖ SHÖHI KENKYÜJÖ NIKKEI RESEARCH INSTITUTE OF INDUSTRY AND MARKETS (2003) *平成OLの意識と消費行動* (Heisei OL no Ishiki to Shöhi Kōdō) Tokyo. Nikkei Publishing Co.

ROBINSON, R, GOODMAN, D.S.G. (eds.) (1996) *The New Rich in Asia*. London: Roulledge.

SKOV, LISE & MOERAN, BRIAN (ed.) (1995) *Women, Median and Consumption in Japan*. London: Curzon Press.

YAMADA, MASAHIRO (2000) "El creciente número de solteros acomodaticios". Cuadernos de Japón. Vol. XIII, (3), p. 43-48.

Sección II

Política

CAPÍTULO 46. EVOLUCIÓN DE LOS MODOS DE LEGITIMACIÓN EMPLEADOS POR EL PCC EN PERSPECTIVA COMPARADA

Mario Esteban Rodríguez
Universidad Autónoma de Madrid

En numerosos trabajos sobre aspectos actuales del sistema político chino aparece, antes o después, alguna mención al nivel de legitimidad de las autoridades comunistas. Esto resulta particularmente frecuente en los estudios sobre cambio político en la República Popular China (RPC). Desafortunadamente, muchas de estas obras presentan inferencias erróneas o adolecen de escasa profundidad en su nivel de análisis. Estas deficiencias suelen ser fruto del desconocimiento de alguno o varios de estos tres factores: el marco teórico que encuadra el estudio de la legitimidad en los regímenes comunistas, el patrón típico en la sucesión de los modos de legitimación empleados por los regímenes comunistas y la evolución de los modos de legitimación empleados por el Partido Comunista Chino (PCC) a lo largo de su historia. Este artículo pretende contribuir a corregir estas carencias, presentado referentes para encuadrar los estudios sobre la legitimidad de las autoridades chinas actuales.

1. APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA LEGITIMIDAD

En todo sistema político el poder se ejerce fundamentalmente mediante cuatro modos: coerción, retribución, persuasión y legitimidad. En el primero de los casos el gobernado acata el mandato de sus gobernantes por temor a las represalias que podría sufrir en caso de adoptar una actitud disidente. En el segundo, lo hace impulsado por los beneficios materiales que le reporta el gobierno, aunque no comulgue con los principios del mismo⁹⁷². En el tercero, el sujeto acepta los requerimientos de sus líderes sólo tras haber sido convencido de que esto es lo más conveniente. Por el contrario, cuando las autoridades gozan de legitimidad entre sus gobernados éstos cumplen con sus exigencias porque consideran que los principios sobre los que se basan las mismas son válidos, sin necesidad de ser convencidos *ad hoc* de que estos son correctos (Beetham, 1991: 3; Rigby, 1980: 10; Weber, 1978: 263). Es decir, que la legitimidad es fundamentalmente un fenómeno subjetivo que se fundamenta

⁹⁷² La retribución puede distinguirse de la legitimidad eudemónica en que la segunda implica la aceptación de los principios empleados por los líderes para justificar su posición de privilegio. Siguiendo la definición de White (1986: 463) legitimidad eudemónica es aquella que fundamenta la autoridad de los líderes políticos en su capacidad para proveer de beneficios socioeconómicos a la población.

en un conjunto de creencias compartidas por los gobernantes y los gobernados que les hacen sentir moralmente obligados a obedecer a un determinado liderazgo político.

Además, debemos analizar la legitimidad interna o autolegitimidad, que hace referencia a la relación entre los principios que justifican el mantenimiento de un determinado régimen o la posición de poder de las autoridades y las creencias de las mismas (Barker, 2001). Un gran número de estudios sobre legitimidad sólo contempla la primera dimensión, dando por hecho que los líderes siempre creen en su derecho a gobernar, de ahí que sólo consideren relevante si los valores sobre los que se basa dicho derecho son morales y si son compartidos por los gobernados. No obstante, como han señalado numerosos estudios sobre el desmoronamiento masivo de regímenes comunistas entre finales de los ochenta y principios de los noventa, la pérdida de fe de los líderes comunistas en los valores sobre los que se asentaba su gobierno fue una de las razones fundamentales que llevó a la caída de estos regímenes (Di Palma, 1991; Holmes, 1993, 1997; Pakulski, 1993; Tismaneanu, 1992). Además, el carácter elitista de los regímenes leninistas hace que en los sistemas comunistas sea incluso más relevante analizar la autolegitimidad del régimen que su legitimidad externa o popular⁹⁷³.

2. LEGITIMIDAD EN LOS REGÍMENES COMUNISTAS

Tradicionalmente no se prestaba atención al estudio de la legitimidad en los regímenes comunistas ya fuese por motivos ideológicos o conceptuales. El intenso clima de competencia ideológica que presidió el periodo de la Guerra Fría hizo que muchos académicos occidentales rechazasen de raíz la posibilidad de que un régimen comunista pudiese ser legítimo. Desde una perspectiva opuesta, los propios teóricos marxistas también consideraban irrelevante el estudio de la legitimidad en los regímenes comunistas, pues les resultaba evidente que eran los únicos regímenes legítimos y creían que su éxito estaba asegurado por las leyes objetivas de la historia. Es más, al carecer los regímenes comunistas de legitimidad procedimental, basada en la forma en que se adquiere y gestiona el poder, quedaban fuera de la tipología clásica weberiana de los principios de legitimidad del sistema político⁹⁷⁴. Sin embargo, autores posteriores han mostrado cómo la legitimidad sustantiva, basada en la capacidad del régimen para defender un determinado conjunto de valores que

⁹⁷³ La legitimidad popular es un subtipo de legitimidad externa, que es conferida por el apoyo de la población a los valores que encarna el gobierno o el régimen. Otro subtipo de legitimidad externa es la legitimidad internacional.

⁹⁷⁴ Weber (1978: 215) identifica tres principios de legitimación: legal-racional, tradicional, y carismático.

sus elites consideran fundamentales, es aplicada de forma efectiva por diversos regímenes políticos, entre ellos los comunistas (Barker, 1990, 2001; Holmes, 1993, 1997; Rigby, 1980, 1982).

Siguiendo la senda iniciada a comienzos de los años 80 por autores como Thomas Rigby, Archie Brown o Frederick Teiwes, en este apartado no sólo se mantendrá que los regímenes comunistas pueden ser legítimos, sino que el estudio de su nivel de legitimidad resulta relevante para calibrar la eficiencia con la que los líderes comunistas pueden ejercer su mandato y la estabilidad del mismo. Para ello, analizaré el papel de la legitimidad en los regímenes comunistas, quién otorga legitimidad en este tipo de regímenes, cuándo podemos hablar de un régimen comunista legítimo y los principales problemas metodológicos que se plantean al analizar la legitimidad de las autoridades comunistas.

2.1. EL PAPEL DE LA LEGITIMIDAD EN LOS REGÍMENES COMUNISTAS

Cuanto más legítimo es un gobierno, mayor es la eficiencia con que ejerce su poder, al disminuir el coste de autoridad, recursos económicos, o tiempo, que debe gastar para poder hacer efectivo su mandato, pues emplea la coerción, la remuneración, y la persuasión en menor medida que cuando carece de autoridad (Blau, 1963: 306-307). De esta forma, la legitimidad de un régimen contribuye a su perpetuación en el poder.

Por ello, aunque no todos los gobiernos sean legítimos, todos pretenden serlo, al menos de cara a sí mismos (Barker, 2001: 14). Esto queda evidenciado por la gran cantidad de recursos movilizados por los gobernantes para activar distintas fuentes de legitimidad. Los sistemas comunistas no son ni mucho menos una excepción y han invertido numerosos medios para crear y mantener un nutrido cuerpo de burócratas ocupados en ensalzar las bondades del régimen comunista y de sus líderes ante el grueso de la población. Basta con mencionar aquí el mastodóntico aparato propagandístico que mantiene desde hace décadas el PCC. En el caso de que los sistemas comunistas pretendiesen perpetuarse mediante la mera represión, no podría explicarse el empeño de estos regímenes por ganar la adhesión de sus gobernados. En este sentido, hay que tener en cuenta que la ideología es incluso más necesaria en los sistemas comunistas que en las democracias liberales por diversas razones (Beetham, 1991: 185): (a) la borrosa delimitación de responsabilidades políticas, propia de estos sistemas, facilita la venalidad de la vida política, de ahí que un firme compromiso ideológico sea necesario para asegurar un mínimo de integridad entre los gobernantes; (b) ante la falta de elecciones, el adoctrinamiento ideológico se convierte en un recurso imprescindible para movilizar apoyo popular hacia el partido; (c) ante la carencia de incentivos y penalizaciones

materiales, como bonificaciones por alta productividad o el despido, la identificación de la población con los objetivos del Estado cobra un mayor protagonismo para promover la producción económica⁹⁷⁵.

2.2. ¿QUIÉN OTORGA LEGITIMIDAD EN LOS REGÍMENES COMUNISTAS?

Al examinar quién confiere legitimidad a un gobierno o régimen comunistas debemos distinguir, al menos, tres grupos sociales: líderes, burocracia y población. También puede hacerse alguna subdivisión dentro de la burocracia, distinguiendo entre el Ejército y el resto del funcionariado, y dentro de la población, diferenciando entre intelectuales y el resto. Mientras que en las democracias liberales la ciudadanía se erige como la principal fuente de autoridad política, en los sistemas leninistas esta deriva de los propios gobernantes y, en segunda instancia, de la burocracia, mientras que el grueso de la población tiene un papel secundario. Por ello, al analizar el nivel de autoridad de un determinado gobierno o régimen comunista y, especialmente, la relación entre su nivel de legitimidad y su estabilidad, la tendencia general ha sido centrarse en su nivel de autolegitimidad (Di Palma, 1991; Meyer, 1966; Rigby, 1982; Teiwes, 1984). Esta postura se fundamenta en el hecho de que el nivel de legitimidad popular de los regímenes autoritarios no aporta ninguna información sobre su estabilidad, debido a que en estos sistemas no se tolera la articulación de organizaciones independientes, que son las únicas vías por las que las actitudes de la población hacia sus líderes pueden materializarse en un desafío efectivo hacia los mismos (Przeworski, 1991: 28, 54). Desde esta perspectiva entenderemos que uno de los principales errores de gran parte de los estudios contemporáneos sobre legitimidad en la RPC sea su excesivo énfasis en el papel del grueso de la población, lo que, por ejemplo, lleva exagerar el potencial transformador de movimientos de descontento popular como el que se está produciendo en los últimos años en el campo chino.

Sin embargo, este énfasis en la autolegitimidad no hace ni mucho menos irrelevante el análisis de la legitimidad externa. Sólo así se evita reducir legitimidad a estabilidad; obviar el papel que puede ejercer la legitimidad popular sobre la autolegitimidad; u omitir el uso de la legitimación popular como arma arrojada en las luchas entre las elites políticas.

Para que un gobierno o régimen sea estable, no requiere contar necesariamente con un significativo nivel de legitimidad externa pero, como se

⁹⁷⁵ Aunque en un principio la aplicación de un régimen de terror puede reportar los mismos beneficios esta situación es insostenible a partir de un cierto umbral de coerción, particularmente en las sociedades avanzadas, debido a los contratiempos socioeconómicos que conlleva (Breslauer y Dallin, 1970: 104, 109).

analizará en el próximo epígrafe, para ser legítimo sí que debe contar con un mínimo de apoyo o, al menos, de consentimiento popular.

En segundo lugar, aunque la legitimidad externa no sea un requisito imprescindible para la estabilidad de los gobernantes en los sistemas comunistas, sí que contribuye a ella de diversas maneras. Primeramente, la falta de legitimidad popular de los líderes puede influir de manera objetiva y subjetiva en su grado de autolegitimidad. De manera objetiva porque cuanto menor es el nivel de legitimidad popular de los gobernantes, mayor es su necesidad de recurrir a la coerción, la remuneración, o la persuasión para asegurarse la obediencia de sus ciudadanos, lo que eleva en cualquier caso los costes del ejercicio del poder. Esto puede hacer dudar a los líderes de las bondades del régimen y explica por qué los regímenes comunistas han tendido a lo largo del tiempo a prestar una mayor atención a su nivel de legitimidad popular, normalmente apelando a la legitimidad eudemónica (Dallin y Breslauer, 1970; Di Palma, 1991; Holmes, 1993, 1997; White, 1986). De manera subjetiva porque la falta de legitimidad popular puede sembrar dudas entre las elites, lo que erosiona su autolegitimidad (Di Palma, 1991: 73). Por último, un escaso nivel de legitimidad internacional puede propiciar una intervención desde otros países para derrocar al régimen.

En tercer lugar, el papel de la opinión pública se acentúa cuando ésta se articula en torno a los *cleavages* que dividen a las elites. En este sentido, resulta especialmente ilustrativo el uso extensivo de los muestreos de opinión que han hecho desde mediados de los noventa las distintas facciones del Partido Comunista Chino para respaldar sus posturas, enfatizando el peligro que puede suponer para la estabilidad del sistema contradecir los deseos de las masas (Fewsmith y Rosen, 2001). Otro ejemplo claro, aunque de carácter puntual, del peso de la legitimidad popular sobre las opciones de poder de los líderes chinos en los últimos años fue la negativa influencia que jugó la nefasta imagen pública de Li Peng, tras la revuelta de Tiananmen, sobre sus posibilidades para ser elegido Secretario General del Partido Comunista Chino en junio de 1989 (Link y Nathan, 2001)⁹⁷⁶.

2.3. ¿CUÁNDO SON LEGÍTIMAS LAS AUTORIDADES COMUNISTAS?

Para Weber, un gobierno o régimen no necesita gozar del respaldo de la totalidad de la población para ser considerado legítimo. De hecho, si las elites gobernantes están convencidas de su derecho a gobernar y la mayoría de la población apoya o consiente con el régimen podemos decir que nos

⁹⁷⁶ La otra razón por la que Li Peng no fue elegido como secretario general del Partido Comunista Chino en 1989 fue las dudas que tenían parte de los líderes más veteranos sobre sus capacidades.

encontramos ante un orden legítimo (Weber, 1978: 16-17). No obstante, cuando la mayoría de la población confronta al régimen con un modelo político alternativo esto puede desencadenar una crisis de legitimidad, en función de la intensidad de la autolegitimidad, cuyo potencial desestabilizador variará en función de la capacidad de los gobernantes para controlar a las masas mediante remuneración o coerción. Por tanto, este enfoque sugiere que un sistema puede considerarse legítimo en tanto en cuanto aquellos que no aceptan su legitimidad sólo estén insatisfechos y no le desafíen planteando el cambio a un régimen alternativo (Heller, 1982: 45).

No obstante, considerar la articulación a gran escala de alternativas a un régimen autoritario como una muestra de su falta de legitimidad es tautológico, ya que la aparición de este fenómeno indica que el régimen ya ha colapsado (Przeworski, 1991: 28, 54). Por consiguiente, el aspecto relevante para saber si un régimen comunista es legítimo es la influencia que ejerce sobre quienes muestran su apoyo o indiferencia a los gobernantes el temor a sufrir represalias en caso de adoptar una actitud disidente. Es decir, sería deseable conocer si el apoyo o la indiferencia hacia el régimen son sinceros o fruto de la coerción manifiesta y encubierta que ejercen los regímenes autoritarios sobre su población, y de la certeza del gobernado de que es impotente para modificar el orden establecido (Holmes, 1993: 19-22)⁹⁷⁷. Sólo en el primer caso podríamos hablar de un sistema legítimo pues, en el segundo, la mayoría de la población respaldaría un cambio político y sólo el alto nivel de represión impuesto por el régimen le impide manifestarlo⁹⁷⁸. Esto queda ilustrado por la experiencia de

⁹⁷⁷ Desde la misma perspectiva, también sería deseable esclarecer si la identificación de las autoridades con el régimen tiene alguna base ideológica y afectiva o se fundamenta exclusivamente en ventajas materiales.

⁹⁷⁸ La legitimidad de las autoridades no es una cualidad estática, sino que su nivel puede ir variando a lo largo del tiempo. Por ejemplo, el nivel de legitimidad popular de los gobernantes puede modificarse por la aproximación o el alejamiento entre sus valores y los de los gobernados. Cuando existen discrepancias entre ambos las elites en el poder cuentan con dos alternativas. La primera consiste en acomodar los valores políticos oficiales, aquellos que fomenta constantemente el régimen a través de los medios de comunicación, el sistema educativo, y otros medios de socialización, a los valores dominantes, es decir, aquellos que están más difundidos dentro de una sociedad gracias a la labor de otras elites. La segunda es propiciar la imposición de los valores de la cultura política oficial dentro de la dominante (Brown y Gray, 1980: 6-7). La evidencia empírica acumulada sobre los sistemas comunistas parece indicar que los gobernantes se decantan por la primera opción cuando su nivel de confianza en el régimen es bajo, mientras que suelen decantarse por la segunda opción cuando es alto. Como expone Johnson (1972), el PCC ha seguido esta misma pauta. En sus primeros años en el poder, cuando su posición era particularmente débil y aún no había consolidado su control sobre la administración del estado, adoptó los valores de la revolución nacional, a modo de programa de mínimos. No obstante, cuando el éxito de las políticas implantadas por el partido durante sus primeros años en el poder hicieron que ganase autoridad, se decantó por intentar imponer su ideología y proyecto revolucionario sobre la sociedad entre mediados de los cincuenta y los setenta. Por el contrario, los fracasos que fue acumulando el partido durante estos años hicieron

Europa del Este, donde la renuncia de Gorbachev a la doctrina Brezhnev fue el detonante de la crisis que acabó con la caída de los regímenes comunistas de estos países, a pesar de que, como se evidenció en las elecciones de 1990, los grupos sociales que desafiaron el orden comunista tenían una visión bastante difusa de un orden social alternativo.

2.4. PROBLEMAS METODOLÓGICOS

Para saber si un régimen es legítimo tenemos que conocer las motivaciones que llevan a la población a obedecerlo. Por desgracia, la de por sí complicada tarea de analizar las motivaciones que están detrás de los actos de un sujeto, en este caso, de su apoyo o indiferencia a un determinado régimen político, se complica aún más en el caso de China al estar estudiando un sistema post-totalitario. Este tipo de régimen no sólo ejerce un alto nivel de represión sobre la oposición política, sino que cuenta con una población que en su proceso de socialización ha aprendido a temer la capacidad represora del Estado, lo que les lleva a aplicar un alto nivel de autocensura en su comportamiento político. A pesar de ello, se pueden analizar cinco indicadores orientativos del nivel de autolegitimidad y de legitimidad popular del que gozaba el régimen del PCC. El primero, serían los discursos de las elites en el poder publicados en la prensa china y las filtraciones de sus reuniones y actividades, generalmente en los medios de comunicación hongkoneses o a investigadores extranjeros. Estas fuentes, ya sean oficiales o privadas, nos permiten conocer las actitudes de las elites del partido en un determinado momento, lo que incluye su visión de los valores sobre los que se asienta la legitimidad del régimen. En este sentido, resulta particularmente revelador analizar los comunicados oficiales emitidos durante los congresos generales del partido. Otro indicio del nivel de autolegitimidad es el nivel de cohesión que muestran las elites del régimen ante una posible amenaza a su posición de privilegio. Tras el cisma abierto durante la revuelta de Tiananmen, éstas se han mantenido unidas en la represión de los diversos movimientos separatistas existentes en las provincias de Tíbet y Xinjiang, de instituciones pro-democráticas, como el Partido de la Democracia de China o el movimiento pro-democrático de Hong Kong, y de organizaciones religiosas como el Falun Gong. En tercer lugar, el manejo de datos de encuesta, la realización de entrevistas, a individuos que están tanto dentro como fuera de la nomenclatura no sólo puede darnos una idea aproximada del nivel de autolegitimidad y de legitimidad de las autoridades chinas, sino que arroja luz sobre qué temas son

que tras la Revolución Cultural dejase de contar con el suficiente capital de autoridad como para seguir intentando imponer valores sobre la sociedad y recuperase un programa similar al de sus primeros años en el gobierno.

más positivos y cuáles más negativos para el incremento de dichos niveles. En cuarto lugar y sólo en relación con la legitimidad externa de éstas instituciones, se puede proceder al análisis de discurso de los programas de los movimientos opositores al orden político vigente, de las protestas ciudadanas y de cualquier tipo de manifestación política en canales menos controlados por el gobierno, como Internet o el llamado “segundo canal” de publicaciones. Por último, la comparación del nivel de activismo político entre las minorías étnicas que consideran ilegítimos los límites territoriales de China y aquellos que cuestionan la legitimidad del mandato del PCC, nos muestra un nivel de apoyo al *statu quo* comparativamente mayor entre la población *han* que entre minorías como los tibetanos o los uigures, quienes, a pesar de sufrir un mayor nivel de represión, se movilizan con mayor intensidad y frecuencia.

A pesar de ello, al carecer de datos completamente fiables para medir cuantitativamente y con precisión la legitimidad en los sistemas comunistas, también debemos identificar de manera deductiva los diferentes grados que puede adoptar la misma, para luego precisar el máximo posible, mediante los indicadores que acabo de mencionar en el párrafo anterior, la intensidad de la legitimidad de la que goza un gobierno o régimen comunista en un determinado momento (Holmes, 1993: 37-38):

- a) Alta. Cuando los líderes creen en lo que están haciendo y en su derecho a gobernar. La burocracia es leal a los líderes y la mayoría de la población apoya al gobierno/régimen.
- b) Media. Los líderes creen en lo que están haciendo y en su derecho a gobernar. La burocracia es generalmente leal a los líderes y la mayoría de la población acepta al gobierno/régimen.
- c) Baja. Los líderes creen en líneas generales en lo que están haciendo y en su derecho a gobernar. La burocracia tiene una posición ambigua, pero sin llegar a amenazar abiertamente la posición de los líderes. La población acepta al gobierno/régimen fundamentalmente por el alto de grado de coerción, ya sea abierta o encubierta, doméstica o externa, que impera en el sistema.
- d) Muy baja o nula. Los líderes pierden fe en sus acciones y en su derecho a gobernar. La burocracia y las masas no consideran aceptable al régimen/gobierno, pudiendo llegar a movilizarse para provocar un cambio del mismo.

La reducción en el nivel de autolegitimidad o de legitimación externa puede cristalizar en una crisis de legitimidad. Se han identificado cuatro formas de crisis de legitimidad: dos de intensidad menor, una moderada y una mayor (Holmes, 1997: 52-54). Cuando los líderes pierden la confianza en la efectividad de los principios de legitimidad en los que se basa su mandato se produce una crisis menor de legitimidad, generalmente superada mediante el cambio del modo o modos fundamentales de legitimación del régimen. Un ejemplo de este

tipo de crisis fue la sufrida por el Partido Comunista Chino tras la Revolución Cultural (1966-1976), que incluso fue recogida en documentos oficiales como el comunicado del Tercer Pleno del Undécimo Comité Central del PCC⁹⁷⁹. Otra posible crisis menor de legitimidad viene motivada por un cambio anómalo de gobierno, propiciada por la pérdida de fe de los líderes en su propia capacidad para mantenerse al frente del sistema político, y que se zanja con su sustitución por otras elites políticas que mantienen los principios fundamentales del régimen existente. Una crisis moderada de legitimidad se manifiesta cuando las elites políticas son conscientes del fracaso de sus intentos por legitimarse ante el grueso de la población hasta el punto de que su posición e incluso la del régimen se ve amenazada, pero aún mantienen la capacidad y la suficiente confianza en los principios del régimen como para mantenerlo a costa de incrementar notablemente el nivel de coerción. El último ejemplo de crisis de legitimidad moderada en China fue la revuelta de Tiananmen, como evidencian las propias transcripciones de las reuniones mantenidas por la cúpula del partido durante la primavera de 1989 (Link y Nathan, 2001). Finalmente, una crisis de legitimidad mayor aparece cuando se produce un colapso general de la autolegitimidad entre los líderes del régimen. En este caso, tanto el gobierno como cualquier alternativa al mismo dentro del régimen, deja de tener confianza en los principios de legitimación del sistema y en su capacidad para adoptar principios alternativos y, por tanto, no están dispuestos a recurrir a altas dosis de represión para mantenerlo. Este tipo de crisis suele acabar con el fin del régimen, especialmente si la burocracia o las masas tienen una visión de un orden alternativo y de cómo alcanzarlo. Esta crisis de legitimidad fue la que sacudió a la mayoría de los países comunistas entre finales de los ochenta y principios de los noventa y aún no se ha dado en la RPC. Comparar la evolución de los modos de legitimidad empleados por el PCC con los utilizados por el grueso de los regímenes comunistas que sucumbieron hace poco más de una década, ayuda a explicar la pervivencia de la RPC.

3. SUCESIÓN DE LOS MODOS DE LEGITIMACIÓN SEGUIDOS POR EL PCC EN PERSPECTIVA COMPARADA

Los principios empleados por los líderes comunistas para afianzar su poder han variado a lo largo de los años, pudiéndose identificar una tendencia general en la mayoría de ellos que les lleva de una fase revolucionaria, en la que

⁹⁷⁹ Comité Central del Partido Comunista Chino (1978): “Communiqué of the Third Plenary Session of the Eleventh Central Committee of the Communist Party of China”, *Beijing Review*, 21 (52), 6-16.

priman las formas coercitivas de poder y la principal fuente de legitimación es la teleológica⁹⁸⁰, al uso de la legitimación eudemónica para incrementar su legitimidad externa y, finalmente, al colapso de la misma y al fracaso de cualquier intento de consolidar alguna base de legitimación alternativa. Por consiguiente, tras sortear diversas crisis de legitimidad menores, producidas por el cambio del modo o modos fundamentales de legitimación del gobierno o régimen, las propias elites del partido acaban perdiendo la confianza en el sistema y en su propia capacidad como gobernantes, debido a su incapacidad para garantizar un alto nivel de satisfacción socioeconómica a su población y para asentar cualquier base de legitimación alternativa. Esto desemboca en una crisis de legitimación mayor y, normalmente, en la consiguiente caída del régimen comunista. A pesar de lo sostenido por numerosos estudios tras la revuelta de Tiananmen en 1989 (Domes y Näth, 2000: 215), China no ha seguido este patrón, ni ha compartido el destino de la URSS o Yugoslavia, como evidencia la estabilidad de la que goza el régimen del PCC 17 años después. Para apreciar con mayor claridad las diferencias entre la evolución de los modos de legitimación empleados por la Unión Soviética y los países de Europa del Este y la experimentada por China, vamos a hacer un análisis diacrónico y comparado de ambas situaciones.

3.1. USO DEL TERROR EN LOS REGÍMENES COMUNISTAS

Al llegar al poder, la mayoría de los gobiernos comunistas no están particularmente preocupados por reclamar su legitimidad externa debido a que, desde una perspectiva marxista, el partido se ve a sí mismo como el ejecutor de una ley histórica, al implementar la alternativa natural al decadente sistema capitalista (Heller, 1982: 47-49). Al igual que otros gobiernos revolucionarios, los líderes comunistas consideran que su ideario político ostenta el monopolio de la verdad, de ahí que se afanen en imponerlo como una especie de religión secular sobre el pueblo, cuyas actitudes políticas se consideran menos evolucionadas, mediante un proceso de “revolución desde arriba”. Las profundas transformaciones socioeconómicas y políticas que pretenden impulsar las autoridades comunistas conllevan una intensa agitación social. En este contexto convulso, los regimenes comunistas son propensos a lanzar una campaña de terror político con vistas a consolidarse en el poder (Breslauer y Tallin, 1970: 5).

⁹⁸⁰ El concepto de legitimidad teleológica es característico de los sistemas comunistas y fue acuñado por T.H. Rigby a partir de la noción weberiana de racionalidad substantiva. Puede hablarse de racionalidad substantiva cuando “las proclamaciones de legitimidad del sistema político, de aquellos que ostentan cargos dentro de él, y de las órdenes de éstos últimos se validan en términos de un objetivo final (el comunismo)” (Rigby, 1982: 12).

Entre los efectos funcionales del terror para la estabilidad del régimen hay que destacar que aumenta notablemente los costes de movilización social contra el mismo y suministra a la población un poderoso incentivo negativo para adoptar sus valores o, al menos, comportarse de acuerdo con las directrices de éste. Es más, esto puede desembocar en una situación de disonancia cognitiva, producida por el conflicto entre la conducta pública del sujeto y sus creencias. En este caso, el sujeto tiende a ajustar su pensamiento a su acción, es decir, a adoptar los principios del régimen, particularmente en contextos como éste donde los incentivos están tan marcados en esta dirección. Además, el incremento de la ansiedad que conlleva la campaña de terror produce, hasta un determinado umbral, el ascenso de la productividad del sujeto por lo que, en determinadas dosis, resulta beneficioso para el rendimiento de la economía, especialmente en aquellos sistemas que rechazan el uso de incentivos materiales⁹⁸¹.

Sin embargo, el uso prolongado e intensivo del terror político genera unos efectos negativos que lo hacen insostenible. Entre ellos destaca el brusco descenso de la productividad del sujeto, producido por el incremento de su ansiedad por encima de un determinado umbral. Este fenómeno se produce de manera especialmente acusada entre los trabajadores más cualificados, cuyos puestos requieren un mayor nivel de reflexión y concentración y limita notablemente la capacidad de innovación de la economía (Breslauer y Dallin, 1970: 108-109). Asimismo, estos efectos socioeconómicos negativos van fermentando un enfrentamiento cada vez más enconado entre los líderes políticos, concentrados en mantener el proceso revolucionario, y la burocracia, crecientemente preocupada por tareas administrativas y que, por tanto, aboga por poner fin a la política de terror que hace imprevisible el comportamiento del régimen. De ahí que, tras consolidarse en el poder, este tipo de regímenes haya tendido a cerrar su etapa revolucionaria con vistas a mantener la cohesión entre los líderes comunistas y su burocracia (Di Palma, 1991: 59-60)⁹⁸².

En claro contraste con la generalidad de los movimientos comunistas que habían alcanzado el poder antes de 1949, el PCC gozaba de un alto nivel de apoyo popular al llegar al poder. Prueba de ello es que, a pesar de contar con sólo unas docenas de miembros en sus orígenes, pudo derrocar militarmente y sin apenas ayuda externa a un régimen que contaba con uno de los ejércitos más numerosos del mundo. Esto permitió a los comunistas chinos consolidar

⁹⁸¹ Puede encontrarse un análisis más detallado sobre el terror político en Linz (1975: 217-228).

⁹⁸² Este abandono de la campaña de terror es un síntoma de que el régimen ha alcanzado un cierto nivel de legitimidad, de ahí que los regímenes comunistas que, como la República Democrática Alemana, gozaron de un nivel de legitimación más bajo se caracterizaran también por una utilización más duradera e intensa de este recurso.

el nuevo régimen (1949-55) sin necesidad de acudir a una política de terror tan intensa como la empleada, por ejemplo, por su vecino soviético⁹⁸³.

Los factores que explican este fenómeno son el amplio margen temporal que los más de veinte años de guerra civil empleados por el partido para llegar al poder les proveyeron a los comunistas chinos para difundir su programa entre parte de la población, especialmente la rural, antes de controlar el gobierno (Breslauer y Dallin, 1970: 31-32)⁹⁸⁴; los esfuerzos realizados por el partido para identificar su propio discurso con la ideología de la revolución nacional china, extraordinariamente popular entre la población, suavizando la dimensión comunista de su doctrina para presentarse de manera más eficaz como el campeón del nacionalismo chino⁹⁸⁵; los éxitos cosechados por el partido tanto en el ámbito económico, por ejemplo el control de la hiperinflación, como, fundamentalmente, en el militar, derrotando la invasión japonesa, reunificando China, y recuperando del orgullo nacional chino (Teiwes, 1997: 85-86); y la cultura política china que consideraba que sólo las rebeliones legítimas llegaban a triunfar (Zhong Yang, 1996: 206-207). Una vez consolidado en el poder, el PCC comenzó a intentar implantar su programa socioeconómico siguiendo el modelo soviético.

3.2. APELACIÓN A LA LEGITIMIDAD TELEOLÓGICA

Tras superar la etapa revolucionaria, no sólo se reduce el nivel de coerción del régimen, que empieza a percibir como disfuncional el mantenimiento de altas cotas de represión, sino que, además, el nuevo gobierno comienza a explotar con mayor eficacia la retribución y la legitimidad como medio para ganar la obediencia de sus ciudadanos. Por un lado, al familiarizarse

⁹⁸³ Esto no quita para que el propio Mao admitiera en 1967 que durante los cinco primeros años de gobierno comunista se exterminó a 800.000 “enemigos del pueblo” (Linz, 1975: 219).

⁹⁸⁴ En este sentido destaca el papel de los agentes comunistas creando nuevos órganos de gobierno en multitud de aldeas, cooperativas y otros tipos de asociaciones que movilizaban a la población. Además, el PCC comenzó una intensa campaña de alfabetización que contenía grandes dosis de propaganda desde las primeras lecciones.

⁹⁸⁵ De hecho, fueron los valores de la revolución nacional china los que marcaron el programa político que siguió el PCC durante sus primeros años de gobierno y que Mao bautizó como la Nueva Democracia (Mao, 1967: 339-384). Dichos principios gozaban de un amplio respaldo popular, abogando por el incremento del nivel de vida de la población a través de la modernización de la economía y por la consolidación de la independencia de China de cualquier influencia imperialista, planteándose como objetivo a más largo plazo su transformación en una gran potencia internacional. La “nueva China” establecida por el PCC tenía en un primer momento escasos rasgos distintivamente socialistas o comunistas, como muestra su escaso énfasis en la lucha de clases o su permisividad hacia la propiedad privada.

en el control de la maquinaria del Estado, el movimiento revolucionario comenzará a tener más recursos a su alcance, que empleará en algunos casos para ganarse el apoyo de determinados grupos. Por otro, el gobierno comunista incrementa su legitimidad popular gracias al uso que hace del aparato burocrático administrativo. Destacando aquí la labor del sistema educativo y de los medios de comunicación para propagar su ideología entre la población⁹⁸⁶.

Dentro de las distintas estrategias de legitimación que emplean los regímenes comunistas en esta fase hay que destacar su énfasis en la legitimidad teleológica⁹⁸⁷. Este es un tipo de legitimidad sustantiva basada en la presentación del régimen como la mejor manera de alcanzar un determinado objetivo, en este caso, la implementación de una sociedad comunista. Este objetivo es lo suficientemente vago como para que sucesivos gobiernos le den distintos contenidos dentro del mismo régimen y es “absolutizado”, de manera que los demás valores se subordinan a él y es constantemente repetido en los medios de comunicación, las instituciones educativas, las ceremonias públicas y en todo tipo de carteles y pancartas ubicadas en los centros de trabajo y en toda clase de lugares públicos (Rigby, 1980: 20-21). Esto lleva a un sistema donde el Estado no sólo marca los objetivos y tareas que deben alcanzar las distintas unidades sociales sino que, además, gestiona directamente su implementación a través de canales burocráticos (Rigby, 1982: 11)⁹⁸⁸.

En China, la legitimidad teleológica tuvo un papel central desde el lanzamiento de la campaña del Punto Álgido del Socialismo en octubre de 1955 hasta la celebración del Tercer Pleno del Décimo Primer Comité Central del PCC en diciembre de 1978. No obstante, quedó en entredicho tras el Gran Salto Adelante y perdió el papel protagonista frente a la legitimidad carismática entre el inicio de la Revolución Cultural y la muerte de Mao Zedong (Teiwes,

⁹⁸⁶ En el caso chino, se evidencia cambio significativo en la relación entre nacionalismo y comunismo dentro del discurso ideológico del PCC. Un vez que los comunistas chinos cuentan con el capital simbólico y los recursos institucionales suficientes, comenzaron a apartarse del discurso nacionalista de la Revolución Nacional para emplear un discurso que identificaba nacionalismo con socialismo, campesinado con proletariado y antiimperialismo con anticapitalismo. Todo ello con la intención de modificar las actitudes políticas de la población para hacerla más receptiva al programa político comunista (Gao 2001; Li, 1994: 100; Lichtheim, 1971: 147).

⁹⁸⁷ Al igual que en la mayoría de las sociedades complejas, se emplean modos de legitimación complementarios, junto a la legitimidad teleológica, que hace las veces de modo de legitimación central. Por ejemplo, varios capítulos de Fehér y Rigby (1982) y Rigby (1980) estudian el importante papel complementario de la legitimidad legal-racional, tradicional y carismática dentro de los sistemas comunistas. Asimismo, Fehér (1982) profundiza en el papel del “paternalismo”, caracterizado por la concesión popular de obediencia al régimen, con la consiguiente renuncia a importantes derechos civiles y políticos, a cambio de un incremento en su seguridad, materializado en una reducción del nivel de coerción estatal.

⁹⁸⁸ Por el contrario, en las sociedades democráticas el Estado se limita a regular el marco jurídico dentro del que las distintas unidades sociales persiguen sus propios objetivos.

1984)⁹⁸⁹. Un buen indicador de estos cambios era la composición oficial de la nación china, dada la fusión que establecía el PCC entre nacionalismo y socialismo. En un primer momento y siguiendo las mismas ideas que durante la Revolución Nacionalista, Mao incluyó a todos los grupos sociales, excepto a los terratenientes y a la burguesía vinculada con el comercio exterior, dentro de la nación de la RPC⁹⁹⁰. Pero en función de un contexto político cambiante, Mao redefinió varias veces el contenido de la nación con vistas a asegurar su posición de privilegio dentro del partido y la aplicación de su programa político. Esto se materializó primero en una discriminación del sujeto en función de su clase social, a medida que el partido intentaba incrementar el papel de la legitimación teleológica y, mas tarde, a medida que Mao acentuaba el culto a su personalidad, en la identificación de la “actitud de clase”, equivalente a la idolatría a Mao Zedong, como el único criterio fiable para ser incluido dentro de la nación (Fitzgerald, 1999: 120-121, 131).

La legitimidad teleológica fue ganando en importancia a medida que se sucedían diversas campañas políticas de masas en la década de los cincuenta, como la Campaña de los Tres-antis, la Campaña de los Cinco-antis, y la Campaña Antiderechista. Estos movimientos iban desplazando la línea política inclusiva de la Nueva Democracia a favor de una relación simbiótica entre política y economía, la lucha de clases, y la necesidad de desarrollar una “revolución permanente”. El punto álgido de este movimiento fue el lanzamiento del Gran Salto Adelante, en el que Mao pretendía materializar un modelo de desarrollo socioeconómico alternativo a la economía de mercado y a la economía planificada. Esta campaña terminó en catástrofe, provocando entre 20 y 30 millones de muertes, en su mayoría achacables a las perturbaciones económicas producidas por esta campaña (Lardy, 1987). Esto desembocó en una pérdida de fe en el modelo de desarrollo maoísta por gran parte de la población y de las elites del partido.

De la misma manera, a medida que pasaba el tiempo y no se iban alcanzando los niveles de desarrollo socioeconómico esperados, se evidencia un

⁹⁸⁹ Además, la legitimidad nacionalista mantendrá cierta relevancia durante todo este periodo. Valga de ejemplo la justificación ofrecida a la introducción de los planes quinquenales y del Gran Salto Adelante, apelando no sólo al ideario comunista, sino también a actitudes nacionalistas como la necesidad de “superar a los países avanzados” y restablecer el prestigio internacional de China (Spence, 1999: 583); o cómo las virtudes excepcionales que se atribuían a algunos líderes comunistas, fundamentalmente a Mao, venían conferidas por su experiencia exitosa contra el imperialismo, que mostraba su habilidad no sólo para solventar crisis revolucionarias, sino también nacionales (Teiwes, 1984: 54). A esto hay que añadir una guerra fronteriza contra la India, la ruptura de relaciones con la Unión Soviética, y el marcado carácter antiimperialista del discurso internacional del gobierno chino (Van Ness, 1993).

⁹⁹⁰ Mao (1967: 195-212), este informe fue presentado por Mao durante el Sexto Pleno del Sexto Comité Central del Partido Comunista Chino en octubre de 1938.

descenso generalizado en la eficacia del modo de legitimación teleológica en otros regímenes comunistas. Esto se traduce en una tendencia común a ir substituyendo la legitimidad teleológica por la eudemónica como principal fundamento de su autoridad (Holmes, 1993; White, 1986). Dos indicios que señalan el abandono de legitimidad teleológica como principal fuente de legitimidad de los regímenes comunistas son, por un lado, la recuperación en los años setenta en varios países de Europa del Este y en la Unión Soviética del concepto acuñado por Engels de “socialismo realista”, que enfatizaba la necesidad de presentar de manera mesurada los éxitos alcanzados y alcanzables a corto y medio plazo por los sistemas comunistas. Por otro, diversos sistemas comunistas comienzan a retrasar de manera sistemática la fecha estimada para alcanzar una sociedad comunista. Por ejemplo, mientras que en 1961 el programa del Partido Comunista de la Unión Soviética señalaba 1980 como la fecha tope para alcanzar una sociedad comunista básica, el programa que adoptó en su vigésimo séptimo congreso nacional (1986) amplió el plazo hasta el año 2000 (Gill, 1987: 40-55). Asimismo, el Partido Comunista Chino anunció en su décimo tercer congreso (1987), que la primera etapa del socialismo se prolongará hasta el 2050, de manera que este objetivo es tan distante que no puede motivar de forma realista a la población.

En el caso de China, el desastre del Gran Salto Adelante sumió al país en una doble crisis de legitimidad menor. Por un lado había que buscar nuevos principios para legitimar el régimen y, por otro, Mao perdió el control de la política económica. En este contexto, la facción burocrática del partido, encabezada por Liu Shaoqi y Deng Xiaoping, optó por apelar a la legitimidad eudemónica. Frente a ellos Mao y diversos grupos de oportunistas, encabezados por Lin Biao y Jiang Qing, impulsaron el culto a la personalidad del Gran Timonel para desbancar a los burócratas y recuperar la iniciativa política.

Será a partir del lanzamiento de la Revolución Cultural, cuando el culto a la personalidad de Mao comenzará a basarse más en su persona propiamente dicha, no sólo en su pensamiento o en su acción política, con la intención de convertir a Mao en la única fuente de autoridad del régimen, por encima incluso del partido (Schram, 1967: 386)⁹⁹¹. Desde entonces hasta su muerte,

⁹⁹¹ Los primeros indicios del culto a Mao Zedong aparecen en 1942, durante la Campaña de Rectificación, donde se subrayó la gran capacidad de Mao para tomar las riendas del partido y liderarlo exitosamente. Tras la fundación de la RPC su estatura política creció aún más. De hecho, el PCC enfatizó de manera consciente la importancia de Mao en la consecución de una “Nueva China” porque, dada la cultura política de las masas chinas, consideraban que les sería más sencillo consolidar su poder presentándose como los nuevos todopoderosos líderes nacionales que como los representantes de una ideología extranjera, el marxismo-leninismo (Teiwes, 1984: 54).

Mao sería presentado como una divinidad infalible, una especie de semidiós al que solían referirse como “Sol Rojo” y como el “Salvador de China”⁹⁹².

Siendo el culto a la personalidad de Mao la principal fuente de legitimidad del régimen a su muerte, el partido no sólo necesitaba encontrar nuevas vías para incrementar su nivel de autoridad, sino que, simultáneamente tenía que resolver el problema de la sucesión del gran líder. De ahí que ambos temas se entrelazasen en un contexto sumamente delicado para el PCC, dado el profundo malestar existente hacia el status quo y la falta de credibilidad del partido, incluso entre sus propios miembros⁹⁹³.

Los dos principales aspirantes al poder eran Hua Guofeng, el sucesor nombrado por Mao, y Deng Xiaoping, el miembro más respetado de la facción burócrata. Al carecer Hua de una amplia base de poder propia, su principal baza para respaldar su autoridad era haber sido elegido directamente por el propio Mao. Esto le obligó a mantener el culto póstumo al gran líder, con el consiguiente énfasis en la legitimidad carismática y la teleológica, con vistas a consolidarse en el poder⁹⁹⁴. En este sentido, destaca la proclamación de la teoría de “los dos cualquiera”⁹⁹⁵ y la creación de un nuevo himno nacional que enfatizaba estos aspectos:

¡Adelante! Heroico pueblo de cada etnia, el grandioso Partido Comunista va a dirigirnos a continuar la Larga Marcha. Todas las masas se encaminan con la misma voluntad hacia un futuro comunista, lucharemos valientemente para construir y defender nuestra patria. ¡Adelante! ¡Adelante! ¡Adelante! Levantemos por toda la eternidad la bandera del pensamiento maoísta. ¡Adelante! Levantemos por toda la eternidad la bandera del pensamiento maoísta. ¡Adelante! ¡Adelante! ¡Adelante! ¡Adelante!⁹⁹⁶

⁹⁹² Numerosos ejemplos de este culto a la personalidad pueden encontrarse en la página web: <http://www.morningsun.org/>.

⁹⁹³ Este descontento popular cristalizó en diversos desafíos públicos al régimen, como las actividades populares celebradas en abril de 1976 en Tiananmen para conmemorar la muerte de Zhou Enlai y, sobre todo, la creación del Muro de la Democracia en el centro de Pekín, donde se reclamaba la democratización de China (Brodsgaard, 1981). Incluso los cuadros del partido habían perdido gran parte de su fe en el sistema, debido a la persecución que sufrieron durante la Revolución Cultural y las maquiavélicas luchas de poder que se sucedieron en el seno del partido durante estos años, desenmascaradas por acontecimientos como la caída de Lin Biao (Rigby, 1980: 15). Prueba de este bajo nivel de autolegitimidad es que el propio Diario del Pueblo recogiese en diversas ocasiones el popular eslogan de la “crisis de las tres creencias”, que hacía referencia al marxismo, al socialismo y al PCC (Teiwes, 1984: 76).

⁹⁹⁴ Robinson (1988) presenta un completo análisis sobre como las distintas facciones del Partido Comunista Chino interpretan el legado de Mao con vistas a reclamar su derecho a gobernar.

⁹⁹⁵ Este principio sostenía que había que seguir todas las instrucciones marcadas por Mao.

⁹⁹⁶ La vida de este himno, al igual que la de sus valedores en el poder, fue bastante efímera y fue substituido el 4 de diciembre de 1982 por el himno anterior.

No obstante, el descontento generalizado con la situación anterior, impidió que esta fórmula continuista calara en la mayoría de la cúpula del PCC y del EPL y entre la población. Esto permitió a Deng Xiaoping convertirse en el nuevo líder principal de China, defendiendo un nuevo giro en las bases de legitimidad del régimen.

3.3. PREDOMINIO DE LA LEGITIMIDAD EUDEMÓNICA

En última instancia, la reducción de la apelación a la legitimidad teleológica fue fruto del reconocimiento de los propios gobiernos comunistas de la ineficacia de su sistema económico (Beetham, 1991: 184), especialmente evidente al compararlo con el rendimientos de los sistemas capitalistas a los que pretendían imponerse. Esto provocó un descenso generalizado de la legitimidad de estos regímenes, particularmente en Europa del Este, que se intentó corregir desde mediados de los años sesenta mediante el desarrollo de un pacto social implícito en el que las elites comunistas ofrecieron un incremento en el nivel de vida de la población (creando una tupida red de bienestar social, manteniendo un sistema de pleno empleo y de precios estables, garantizando una disciplina laboral laxa) a cambio de su consentimiento al régimen (White, 1986: 468)⁹⁹⁷.

La RPC se sumó a esta tendencia a finales de los años 70, cuando los burócratas, con Deng a la cabeza, fueron capaces de implementar el modelo desarrollista que ya esbozaran a inicios de los años sesenta. Su programa favorecía la dimensión eudemónica sobre la teleológica y su inherente carga ideológica, de manera que aceptaba una serie de leyes económicas objetivas que rompían con la ortodoxia marxista. Así, desde finales de 1978 comenzó a aplicarse un programa de liberalización y apertura económica, que impulsaba la descentralización de la gestión económica, la introducción del mercado, de

⁹⁹⁷ Puede hablarse de legitimidad económica más allá de la mera remuneración. Aunque tradicionalmente se restringía la idea de legitimidad al ámbito de las ideas, distinguiéndose entre “legitimidad” y “efectividad”, sobre la base de que la legitimidad era de carácter normativo (Lipset, 1963: 77-83), teóricos más recientes han respaldado de manera convincente que la política económica y social de un determinado régimen pueden ser en sí mismas un medio eficaz de legitimación (White, 1986). La política económica de un gobierno puede hacer que los gobernados cambien su imagen del mismo e incrementar su apoyo. Esto se aclara al tener en cuenta que el proceso de socialización es el primer lugar donde adquirimos el conjunto de valores que nos llevan a identificar a un determinado régimen como legítimo. De igual manera que nuestros ancestros eran socializados para respetar el derecho divino de los monarcas, en la actualidad somos socializados para evaluar un orden político, al menos parcialmente, en función de sus políticas económicas y sociales, de manera que su actuación en estos ámbitos se convierte en parte de su proceso de legitimación y puede reforzar su autoridad.

incentivos materiales, de cierto grado de privatización y de inversiones extranjeras⁹⁹⁸. Todo ello orientado a mejorar las condiciones de vida de la población, pues este se veía como el medio más eficaz de reforzar la autoridad del régimen, y criticando, por tanto, la política económica anterior que priorizaba el crecimiento de los medios de producción mediante una alta tasa de acumulación y era de carácter cuasi-autárquico (Baum, 1994: 96). De forma paralela, se comenzó a crear el marco jurídico imprescindible para regular el nuevo contexto económico e incrementar el nivel de seguridad de la población. Además, el nuevo gobierno intentó recuperar la confianza de los cuadros del partido en el régimen, rehabilitando y honrando a más de un millón de personas que fueron acusadas y purgadas arbitrariamente durante la Revolución Cultural. Asimismo, no sólo reimplantó la estructura burocrática anterior a la Revolución Cultural, mucho más tupida que la dejada por Mao, sino que la ampliaron creando nuevos ministerios y comisiones.

A pesar de los éxitos propiciados por este énfasis en la legitimidad eudemónica, debe subrayarse que resulta inherentemente inestable pues ningún gobierno puede controlar por completo la evolución de la economía (Przeworski, 1991: 59). Por consiguiente, las autoridades son incapaces de satisfacer siempre las expectativas de la población en estos ámbitos y, por tanto, es necesario complementar este modo de legitimación. Esto fue confirmado por la crisis económica generalizada padecida por las economías comunistas en los años setenta y ochenta (White, 1986: 465-469). Es más, la escasez de productos de primera necesidad se convirtió en rutina así como los programas de racionamiento, lo que hizo todavía más evidente el fracaso del comunismo como alternativa a la democracia liberal⁹⁹⁹.

El fiasco de estos programas económicos no hizo más que ahondar en el deterioro de la legitimidad externa e interna de los sistemas comunistas. Esto queda constatado en primer lugar por la consolidación en aquel momento de formas de resistencia política, más o menos públicas, en algunos de estos países (Solidaridad en Polonia, Carta 77 en Checoslovaquia, o el movimiento pacifista en la República Democrática Alemana) a pesar de que estos gobiernos

⁹⁹⁸ Las principales líneas de este programa aparecen esbozadas en Comité Central del Partido Comunista Chino (1978).

⁹⁹⁹ El uso de la legitimación eudemónica no sólo se muestra ineficiente en los regímenes comunistas por los deficientes niveles de bienestar económico que logran alcanzar en términos absolutos, sino también por su incapacidad para competir con las democracias occidentales en este ámbito. Por ello, cuando un régimen comunista se ve incapaz de controlar la información referente al nivel de vida que se disfruta en estos sistemas políticos se encuentra con enormes dificultades para apelar exitosamente a la legitimidad eudemónica y para mantener un nivel de autoridad aceptable en general. Un ejemplo claro a este respecto fue el de la República Democrática Alemana, donde las emisiones que recibían los ciudadanos sobre la forma de vida en la República Federal Alemana fue un factor que contribuyó decisivamente a su deslegitimación (Monedero, 1995).

comunistas tenían medios a su disposición para reprimirlas y, en segundo lugar, porque la recesión económica fue el detonante de muchos de los levantamientos acaecidos en los sistemas comunistas con anterioridad a 1989 (por ejemplo, en la República Democrática Alemana en 1953; en la URSS en 1962; en Polonia en 1970-1, 1976, y 1980-1; y en Rumania en 1977 y 1987) (Holmes, 1997). Es más, el deterioro de la situación económica de la URSS, provocado en gran parte por la carrera armamentística que libraba este país contra Estados Unidos, se hizo evidente desde finales de la década de los setenta y se agravó a mediados de la década de los ochenta, hasta el punto de provocar la derrota de la URSS en la Guerra Fría, al reconocer su incapacidad para emprender un programa similar a la Iniciativa de Defensa Estratégica estadounidense. Este descalabro fue uno de los principales factores que contribuyeron a la pérdida de fe de los líderes soviéticos en su propio régimen (Di Palma, 1991: 74)¹⁰⁰⁰.

En el caso de China, aunque el nivel de vida de la población China aumentó notablemente desde finales de los años setenta hasta finales de los ochenta¹⁰⁰¹, el paso de una crisis de legitimidad menor tras la Revolución Cultural a una moderada con la revuelta de Tiananmen, mostró que, al igual que había sucedido antes en otros países comunistas, el giro eudemonista de Deng estaba lejos de ser una solución suficiente y duradera a la crisis de legitimidad del régimen¹⁰⁰². Por un lado, el mantenimiento de elementos del sistema anterior que son incompatibles con la nueva línea reformista provocó una serie de tensiones económicas que se tradujeron en un palpable nivel de descontento social y desavenencias dentro de la cúpula de liderazgo. En este sentido, los triunfos iniciales de las reformas comenzaron a verse deslucidos en la segunda mitad de los años ochenta por los problemas típicos de este tipo de transiciones económicas: sobrecalentamiento de la economía industrial, pérdida

¹⁰⁰⁰ Las crisis económicas de las democracias liberales no han tenido unos efectos tan devastadores sobre su estabilidad como los que han tenido las de los sistemas comunistas por tres motivos fundamentales. Por un lado, los sistemas autoritarios no cuentan con el respaldo en la legitimidad legal-racional, que es un modo de legitimación particularmente estable y puede servir como soporte de los regímenes democráticos cuando la situación económica es delicada (Holmes, 1993: 34; Huntington, 1991: 46-50). Por otro, a diferencia de los sistemas capitalistas, los sistemas comunistas proclaman su capacidad para ejercer un control absoluto de la economía, lo que facilita que se responsabilice al estado de la situación económica (Holmes, 1993: 31). Finalmente, en términos generales, los sistemas comunistas se han mostrado menos flexibles que las democracias liberales para adaptarse con éxito a una realidad socioeconómica cambiante y encontrar nuevas versiones que resulten más aceptables para las elites y la población, debido probablemente al peso de su aparato burocrático.

¹⁰⁰¹ El nivel de ingresos per capita aumentó en China de 181 yuanes en 1978 a 401 en 1989, siendo este incremento más intenso hasta 1985 y en las zonas rurales (Chai, 1996).

¹⁰⁰² En este sentido, resulta esclarecedor recordar que una de las principales demandas de las protestas de 1989 era la implantación de una política eficaz para combatir la inflación y la corrupción, estando estos dos fenómenos estrechamente asociados a las reformas.

de control sobre la inversión industrial y estancamiento de las inversiones en la agricultura, inflación, creciente desigualdad social y aumento rampante de la corrupción¹⁰⁰³. Por otro lado, la reducción del sector público y la implementación de reformas con un mayor coste social, como la reestructuración de la empresa pública (Wu, 1999), conllevan una serie de nuevos problemas sociales como el paro, la prostitución y la precarización de servicios fundamentales, como la atención médica y la educación (Davis, 1989; Zhong, 1996: 211-212). Por todo ello, aunque la reforma económica en China está siendo mucho más exitosa que en otros regímenes comunistas, también ha provocado importantes brotes de oposición popular¹⁰⁰⁴ y burocrática, en los departamentos que derivaban su poder del control sobre la economía planificada (Beetham, 1991: 185)¹⁰⁰⁵. Esto ha llevado a las autoridades chinas a mostrarse especialmente activas en la búsqueda de fuentes de legitimidad que puedan complementar a la eudemónica desde la revuelta de 1989 (Wang y Zheng, 2001: 3).

3.4. MODOS DE LEGITIMACIÓN COMPLEMENTARIOS A LA LEGITIMIDAD EUEMÓNICA

Las fuentes de legitimidad más comunes a las que han apelado los gobiernos comunistas para complementar a la legitimidad eudemónica han sido la “nueva legitimación tradicional”, que justifica el derecho de unas determinadas elites a gobernar presentándolas como las herederas de los líderes revolucionarios, la legitimación carismática, el retorno a la legitimidad teleológica y la legitimación nacionalista (Holmes, 1993: 16-17). La elección entre estos modos de legitimación ha variado según la idiosincrasia de cada régimen, haciendo que distintos gobiernos considerasen diferentes modos de

¹⁰⁰³ Valgan como ejemplos ilustrativos el nivel de inflación de 1988, en torno al 30 por ciento (Prybyla, 1989: 1025) y el hecho de que China experimentase el mayor crecimiento mundial en la desigualdad de la distribución de la renta per capita entre 1981 y 1995, pasando su coeficiente Gini del 0.28 al 0.38, que ya era del 0.45 en 2000 (*Renmin Ribao*, 31-8-2001). Aunque los niveles de corrupción se incrementen en estos periodos de transición esto no quiere decir que este fenómeno no se manifieste en etapas anteriores de la evolución de los regímenes comunistas. De hecho, la corrupción se convierte en un fenómeno estructural en todos ellos, lo que contribuye a socavar la autoridad de sus líderes (Holmes, 1993).

¹⁰⁰⁴ Parish y Tang (2000: 102-127) ofrecen una extensa evidencia empírica a este respecto, en base a diversas encuestas realizadas en China durante la segunda mitad de la década de los ochenta. Por ejemplo, en 1989 el 60 por ciento de los encuestados en cuarenta ciudades de China consideraba que el ritmo de las reformas era demasiado alto (Parish y Tang, 2000: 111).

¹⁰⁰⁵ Un ejemplo sonado de esta oposición fue la disconformidad de la Comisión Planificadora del Desarrollo Estatal y de diversos ministerios de industria a la entrada de China en la Organización Mundial del Comercio (Pearson, 2001: 350-352).

legitimidad como los más adecuados para reforzar su autoridad. En cualquier caso, la incapacidad de la mayoría de los regímenes comunistas, especialmente aquellos donde el comunismo se había impuesto desde el exterior, para encontrar modos de legitimación alternativos que mantuviesen el mínimo nivel de autolegitimidad necesario para ejercer una represión efectiva de la oposición al régimen, llevó en el plazo de cinco años a la caída del comunismo en dieciocho de los veintitrés países que contaban con regímenes comunistas a finales de los años 80¹⁰⁰⁶.

En este marco es donde se inserta la revitalización de la legitimación nacionalista promovida por el PCC desde el verano de 1989. Desde esta perspectiva y, una vez que la retórica desarrollista cubrió el hueco dejado por la ortodoxia socialista, la revitalización del nacionalismo oficial es la estrategia reactiva del régimen para hacer frente a sus insuficiencias y desafíos, como la pérdida de poder del estado central y la creciente influencia de los valores liberales¹⁰⁰⁷:

Debemos aceptar de manera realista que entre ciertos sectores de las masas, la popularidad de la ideología del pasado ha descendido [hasta el punto de que] lo único que consigue la promoción de el viejo estilo de educación ideológica es la rebelión popular [...] Sólo la

¹⁰⁰⁶ Los regímenes comunistas que se establecieron mediante un proceso de movilización doméstica, y no mediante una imposición desde el exterior, cuentan con un repertorio mítico simbólico de carácter nacionalista al que acudir para intentar superar las sucesivas crisis de legitimidad a las que tienen que hacer frente (Gasster, 1976; Heller, 1982; Johnson, 1962). De hecho, aquellos de estos movimientos que, como el PCC, llegaron al poder gracias a su participación en la lucha contra un poder colonial, deben ser interpretados como movimientos de liberación nacional, manifestados en forma de revolución social, más que como una mera revolución social guiada por el ideario comunista (Skocpol, 1979; Szporluk, 1988). De hecho, estos movimientos contradecían la ortodoxia marxista de carácter internacionalista. Para Engels, la nación a la que el estado burgués decía representar no era más que un constructo de éste para justificar su posición de poder, dividiendo y enfrentando al proletariado de distintas regiones. Por el contrario, los nacionalistas chinos, vietnamitas o norcoreanos, no cuestionaban el concepto de estado-nación y tenían como principal objetivo la construcción de un estado-nación chino, no la revolución proletaria internacional. Sin embargo, en los regímenes comunistas consolidados por imposición externa sólo en su ocaso se produce una revitalización exitosa del nacionalismo que, además, se orienta a la consumación de un proceso de cambio político apelando a una tradición cultural que fue truncada por la instauración del régimen comunista.

¹⁰⁰⁷ Un símbolo ilustrativo de la preeminencia del nacionalismo frente a la legitimación teológica como fuente de apoyo para el PCC desde 1989, fue la retirada desde la celebración del día de la RPC de ese año de cuatro (Marx, Engels, Lenin y Stalin) de los cinco retratos gigantes que habían presidido la conmemoración anual de la fundación de la RPC desde 1949, siendo el de Sun Yat-sen el único que se ha mantenido. Otro ejemplo fue la sustitución en 1994 del examen sobre teoría política marxista por un examen sobre educación patriótica en las pruebas de acceso a la universidad (entrevista con Li Zongyuan, vicesecretario del Museo de la Guerra de Resistencia Anti-japonesa de Pekín, 20-9-2002).

evocación del patriotismo chino [...] [y] la elevada y noble tradición del pueblo chino puede provocar en las masas el renacimiento de valores morales y espirituales” (Departamento de Ideología y Teoría del Periódico de la Juventud de China, 1991).

El PCC optó por invocar la legitimidad nacionalista, debido en gran parte a los inconvenientes que presentaban las demás fuentes de legitimidad para la facción reformista encabezada por Deng Xiaoping. La posibilidad de recurrir a la legitimidad teleológica o la tradición del partido, o al culto a la personalidad del líder, hubiese sido una elección enormemente controvertida tras el desastre del Gran Salto Adelante, y la Revolución Cultural, que sólo fue posible gracias a la autoridad desorbitada con la que contaba Mao durante el periodo álgido del culto a su persona. Es más, cualquiera de las dos primeras opciones, hubiese reforzado automáticamente las posiciones de la facción conservadora en su intento de frenar la reforma socioeconómica del país. A esto hay que sumar las ventajas propias de la legitimación nacionalista y su exitosa tradición dentro de la historia política reciente de China y su gran aceptación popular (Zhao, 1998; Zhong, 1996). Uno de los principales atractivos de la doctrina nacionalista para aquellos que buscan gobernar de manera autoritaria en una sociedad donde se demanda una creciente participación política, como sucedía en la China de finales de los ochenta, es la confusión que produce entre gobierno del pueblo y gobierno en nombre del pueblo¹⁰⁰⁸.

Debe subrayarse que el creciente protagonismo asumido por la legitimación nacionalista desde 1989 no es sinónimo de un detrimento de la legitimación eudemónica que, en términos generales, se ha consolidado desde inicios de la década de los noventa¹⁰⁰⁹. Para los tecnócratas que están al frente del partido ambas fuentes de legitimación se interrelacionan, pues la construcción de una China rica y poderosa es un requisito imprescindible para cumplir los objetivos de la agenda nacionalista, reunificación y prestigio internacional (Chen, 1995: 208). En palabras del propio Deng Xiaoping (1984: 225):

¹⁰⁰⁸ Aunque el nacionalismo fundamenta la autoridad política en el derecho de un determinado grupo de personas a gobernarse por sí mismas, esto no equivale a considerar que este proceso político deba ser democrático, sino a rechazar que la nación sea gobernado por unos líderes extranjeros. En este sentido, el principio de autogobierno no se entiende como un derecho político individual, sino colectivo. Por ello, la legitimación nacionalista es enormemente efectiva para las elites no sólo por su capacidad para movilizar a la población en pos de objetivos como la guerra o el desarrollo económico, sino también por su capacidad para limitar las demandas populares de participación política (Snyder, 2000: 24, 45, 51).

¹⁰⁰⁹ Por ejemplo, el discurso de Jiang Zemin celebrando el octogésimo aniversario de la fundación del Partido Comunista Chino, el 1 de julio de 2001, identifica explícitamente la legitimación eudemónica y la nacionalista como los dos pilares principales de la autoridad del partido (Jiang, 2001).

“[El desarrollo económico] Es la condición esencial para resolver tanto nuestros problemas domésticos como externos [...] El papel que jugamos en los asuntos internacionales viene determinado por el ritmo de nuestro desarrollo económico. Si nuestro país se convierte en más desarrollado y próspero, seremos capaces de jugar un mayor papel en los asuntos internacionales [...] [Por consiguiente] las dos tareas de oposición al hegemonismo y reunificación del país a través del retorno de Taiwán a la patria, ambas requieren que hagamos un buen trabajo en nuestro desarrollo económico”

Esta estrategia ha resultado bastante exitosa como evidencian tres hechos fundamentales¹⁰¹⁰. En primer lugar, no aparecen ni entre los principales miembros de la cuarta ni de la quinta generación de liderazgo figuras que cuestionen la continuidad del régimen (Gilley y Nathan, 2003; Lam 2006). En segundo lugar, el EPL sigue sometido al mandato del partido (Shambaugh, 2000). Por último, no ha arraigado ningún movimiento de oposición al régimen a escala nacional que pueda presentar una alternativa al PCC¹⁰¹¹. Es más, el grueso de la población está satisfecha con la forma en que se está desarrollando el país y es optimista de cara a su evolución futura, sin necesidad de que se produzca un cambio de régimen (Fewsmith y Rosen, 2001: 187; Hillard, Chen y Zhong, 1997; y Zhong 1996).

Dado este éxito, no es de extrañar que la cuarta generación de liderazgo mantenga la legitimidad eudemónica y la nacionalista como sus dos principales fuentes de autoridad. No obstante, han introducido algunas modificaciones, sintetizadas en el término “sociedad armónica”, que recurre a la tradición confuciana para corregir algunas de las disfunciones que sufrían el modo de legitimación eudemónico y el nacionalista durante el mandato de Jiang (Lomanov, 2006). Por una parte, buscan reducir las desigualdades sociales que han provocado incontables protestas en los últimos años. Por otro lado, pretenden imponer un discurso nacionalista menos confrontacional, que no dificulte sus relaciones con Japón y Estados Unidos y su creciente papel en la comunidad internacional.

¹⁰¹⁰ Debe recordarse que el ejemplo negativo de la Unión Soviética y Yugoslavia ha favorecido el mantenimiento del régimen frente a la implantación de un sistema democrático. La situación de crisis económica y desmembración nacional que afectó a estos países ha reforzado en China la idea de que es necesario mantener un gobierno fuerte para asegurar la unidad del país y el orden social imprescindibles para culminar la modernización de China, lo que justifica el aplazamiento del disfrute de mayores libertades civiles y derechos políticos hasta que se alcanzase un mayor nivel de desarrollo económico (He y Guo, 2000: 33; y Zheng, 1999: 39).

¹⁰¹¹ El Partido de la Democracia de China fue reprimido y el Falun Gong cuenta con muchos más detractores que adeptos.

CONCLUSIONES

El estudio de la legitimidad en los regímenes comunistas resulta relevante y China no es una excepción. Sin embargo, éste no debe realizarse siguiendo los mismos criterios que seguiríamos al analizar una democracia. Aunque la legitimidad popular sigue siendo significativa, debemos centrarnos en la autolegitimidad, mucho más determinante para calibrar la estabilidad de las autoridades comunistas, ya que esta determinará los costes de la movilización social. Además, para que un régimen comunista sufra una crisis de legitimidad mayor, tiene que contar con un nivel de autolegitimidad muy bajo.

Resulta extremadamente complejo cuantificar la legitimidad de un régimen post-totalitario, como el chino, pero existen diversos indicadores que pueden orientarnos: a) Discursos de las elites y filtraciones de sus reuniones o actividades; b) nivel de cohesión de las elites ante posibles amenazas; c) datos de encuestas y entrevistas; d) análisis de los discursos políticos articulados en canales no controlados por el régimen; e) comparación entre diferentes niveles de represión y de activismo político.

En la consiguiente búsqueda de fuentes de legitimidad sobre las que sustentar su mandato, el grueso de los regímenes comunistas se acabó viendo atrapado por la ineficacia de su modelo de desarrollo social y su imposibilidad de encontrar un modo de legitimidad estable. Esto no sólo imposibilitó que estos sistemas consolidasen su legitimidad externa, sino que también minó su legitimidad interna, hasta el punto de que las propias autoridades comunistas y el ejército dirigieron o no reprimieron una transformación holística de sus sociedades, que abarcaba tanto el ámbito económico como el político. Sin embargo, las autoridades chinas combinaron la transición hacia una economía de mercado con el mantenimiento de un régimen de partido-estado dirigido por el PCC. Es más, con esta política han sido capaces de incrementar notablemente el nivel de vida de su población sin necesidad de iniciar una profunda reforma política.

Asimismo, han conseguido complementar su apelación a la legitimidad eudemónica con un uso extensivo del nacionalismo. Esta tarea se ha visto facilitada por la exitosa tradición nacionalista del PCC y por los efectos económicos y políticos que tuvo la súbita liberalización política y económica de países como la Unión Soviética y Yugoslavia. Esto ha terminado de desacreditar la idea de que la reforma económica y el fin del sistema de partido-estado tenían que ir de la mano. En este contexto comenzó a convertirse en predominante, incluso entre los intelectuales y el grueso de la población, el discurso neoconservador que había sido difundido por el PCC desde inicios de la década de los noventa. Este discurso considera el mantenimiento de un gobierno fuerte como un requisito imprescindible para asegurar la unidad del

país y el orden social necesarios para culminar la modernización de China. Desde esta óptica, sólo una vez que se consiga un mayor nivel de desarrollo socioeconómico, sería factible introducir un sistema político competitivo, donde se reconozcan plenamente los derechos políticos de los ciudadanos.

Dada la situación actual, sólo una profunda crisis económica o internacional, que minase alguna de las fuentes de legitimidad del régimen, podría propiciar un proceso de cambio político que pusiese fin al monopolio del PCC sobre el poder. En cualquier caso, dadas las reformas económicas que ya ha introducido China, y el ejemplo negativo de la Unión Soviética y Yugoslavia, estaríamos ante un proceso de transición diferente al que siguieron los regímenes comunistas que sucumbieron entre finales de la década de los ochenta y principios de los noventa.

BIBLIOGRAFÍA

- BARKER, R. (1990): *Political Legitimacy and the State*. Oxford, Clarendon Press.
- BARKER, R. (2001): *Legitimizing Identities: The Self-presentation of Rulers and Subjects*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BAUM, R. (1994): *Burying Mao: Chinese Politics in the Age of Deng Xiaoping*. Princeton, Princeton University Press.
- BEETHAM, D. (1991): *The Legitimation of Power*. Londres, McMillan.
- BLAU, P. M. (1963): "Critical Remarks on Weber's Theory of Authority", *American Political Science Review*, 57 (2), 305-316.
- BRESLAUER, G. W. Y A. DALLIN (1970): *Political Terror in Communist Systems*. Stanford, Stanford University Press, 1970.
- BRODSGAARD, K. E. (1981): "The Democracy Movement in China, 1978-1979: Opposition Movements, Wall Poster Campaigns, and Underground Journals", *Asian Survey*, 21 (7), 747-774.
- BROWN, A, Y J. GRAY (EDS.) (1980): *Cultura y cambios políticos en los estados comunistas*. México, El Manual Moderno.
- COMITÉ CENTRAL DEL PARTIDO COMUNISTA CHINO (1978): "Communiqué of the Third Plenary Session of the Eleventh Central Committee of the Communist Party of China", *Beijing Review*, 21 (52), 6-16.
- CHAI, J. C.H. (1996): "Consumption and Living Standards in China", en ASH, R. F. Y Y.Y. KUEH (EDS.): *The Chinese Economy under Deng Xiaoping*. Nueva York, Clarendon Press.
- CHEN F. (1995): *Economic Transition and Political Legitimacy in Post-Mao China*. Nueva York, State University of New York Press.
- DAVIS, D. (1989): "Chinese Social Welfare: Policies and Outcomes", *China Quarterly*, 119, 577-597.

- DENG X. (1984): *Selected Works of Deng Xiaoping. Volume II (1975-1982)*. Pekín, Foreign Language Press.
- DEPARTAMENTO DE IDEOLOGÍA Y TEORÍA DEL PERIÓDICO DE LA JUVENTUD DE CHINA, *Sulian jubian zhibou zhongguo de xianshi yingdi yu zhanlue xuanze* [Respuestas realistas y opciones estratégicas para China tras la desintegración de la URSS], 9-9-1991, Documento interno.
- DI PALMA, G. (1991): "Legitimation from the Top to Civil Society: Politic-Cultural Change in Eastern Europe", *World Politics*, 44 (1), 1991, 44-80.
- DOMES, J. Y M. L. NÄTH (2000): "Estructura y dinámica política", en FISAC, T. Y S. TSANG (EDS.): *China en transición*. Barcelona, Bellaterra.
- FEWSMITH, J. Y S. ROSEN (2001): "The Domestic Context of Chinese Foreign Policy: Does "Public Opinion" Matter?", en LAMPTON, D. M. (ED.): *The Making of Chinese Foreign and Security Policy in the Era of Reform, 1978-2000*. Stanford, Stanford University Press.
- FITZGERALD, J. (1999): "El estado sin nación: la búsqueda de la nación en el nacionalismo chino moderno", en UNGER, J. (ED.): *Nacionalismo chino*. Barcelona, Bellaterra.
- GAO J. Z. (2001): "War Culture, Nationalism, and Political Campaigns, 1950-1953", en LIU X. Y G. C. WEI (EDS.): *Chinese Nationalism in Perspective: Historical and Recent Cases*. Westport, Greenwood Press.
- GASSTER, M. (1976): "The Rise of Chinese Communism", en BERTSCH, G. K. Y T. W. GANSCHOW (EDS.): *Comparative Communism: the Soviet, Chinese, and Yugoslav Models*. San Francisco, W.H. Freeman and Company.
- GILL, G. (1987): "The Programmatic Documents of the 27th Congress", en MILLER J. H., MILLER, R. F. Y RIGBY T. H. (EDS.): *Gorbachev at the Helm*. Beckenham, Croom Helm.
- GILLEY, B. Y A. J. NATHAN (2003): *China's New Leaders: The Secret Files*. Londres, Granta Books, 2003.
- HE B. Y GUO Y. (2000): *Nationalism, National Identity and Democratization in China*. Brookfield, Ashgate.
- HELLER, A. (1982): "Phases of Legitimation in Soviet-type Societies", en RIGBY, T.H. Y F. FEHÉR (EDS.): *Political Legitimation in Communist States*. Londres, MacMillan.
- HILLARD, J. W., CHEN J. Y ZHONG Y. (1997): "The Level and Sources of Popular Support for China's Current Political Regime", *Communist and Post-Communist Studies*, 30 (1), 45-64.
- HOLMES, L. (1993): *End of Communist Power: Anti-corruption Campaigns and Legitimation Crisis*. Cambridge, Polity Press.
- HOLMES, L. (1997): *Post-Communism: An Introduction*. Cambridge, Polity Press.
- HUNTINGTON, S. P. (1991): *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, University of Oklahoma Press.

- JIANG Z. (2001): “Speech at the Meeting Celebrating the 80th Anniversary of the Founding of the Communist Party of China”, *Xinhuanet* 1-7-2001.
- JOHNSON, C. A. (1962): *Peasant Nationalism and Communist Power: The Emergence of Revolutionary China 1937-1945*. Stanford, Stanford University Press.
- JOHNSON, C. A. (1972): “The Changing Nature and Locus of Authority in Communist China”, en LINDBECK, J. M. (ED.): *China: Management of a Revolutionary Society*. Londres, George Allen & Unwin.
- LAM, W. (2006): “The Fifth Generation of the Chinese Communist Party”, *China Brief*, 6 (3), 4-5.
- LARDY, N.R. (1987): “China’s Economy under Stress, 1958-1965”, en MACFARQUHAR, R. Y J. K. FAIRBANK (EDS.): *The Cambridge History of China*, vol. 14, *The Emergence of Revolutionary China, 1949-1965*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LI, L. (1994): *Student nationalism in China, 1924-1949*. Albany, State University of New York Press.
- LINK, P. Y A. NATHAN (EDS.) (2001): *The Tiananmen Papers*, Londres, Little Brown and Co.
- LINZ, J. J. (1975): “Totalitarian and Authoritarian Regime”, en GREENSTEIN, F. J. Y N. W. POLSBY, (EDS.): *Handbook of Political Science*, Vol. 3. Reading, Addison-Wesley.
- LICHTHEIM, G. (1971): *Imperialism*. Londres, Allen Lane/Penguin, 1971.
- LIPSET, S. M. (1963): *Political Man: The Social Bases of Politics*. Nueva York, Anchor Books.
- LOMANOV, A. (2006): “Politics of “Harmonious Society” and Interpretation of Chinese Tradition”, XVI Congreso Bienal de la Asociación Europea de Estudios Chinos, Liubliana, 31 de agosto – 3 de septiembre de 2006.
- LÖWENTHAL, R. (1976): “The Ruling Party in a Mature Society”, en FIELD, M. G. (ED.): *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- MAO Z. (1967): *The Selected Works of Mao Tse-tung*, Vol. 2. Pekín, Foreign Languages Press.
- MERELMAN, R. (1966): “Learning and Legitimacy”, *American Political Science Review*, 60 (3), 548-61.
- MEYER, A. G. (1966): “The Functions of Ideology in the Soviet Political System”, *Soviet Studies*, 17 (3), 273-85.
- MONEDERO, J. C. (1995): *Proceso de cambio y transición política en el Estado contemporáneo. Causas de la disolución de la República Democrática Alemana: la ausencia de legitimidad, 1949-1989*. Universidad Complutense de Madrid.
- NELSON, D. N. (1992): “The Rise of Public Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe”, en RAMET, S. P. (ED.): *Adaptation and Transformation in Communist and Post-Communist Systems*. Boulder, Westview Press.

- PAKULSKI, J. (1993): "East European Revolution and 'Legitimacy Crisis'", en FRENTZEL-ZAGÓRSKA (ED.): *From a One-Party State to Democracy*. Amsterdam, Rodopi.
- PARISH, W. Y TANG W. (2000): *Chinese Urban Life under Reform*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- PEARSON, M. M. (2001): "The Case of China's Accession to GATT/WTO", en LAMPTON, D. M. (ED.): *The Making of Chinese Foreign and Security Policy in the Era of Reform, 1978-2000*. Stanford, Stanford University Press.
- PRYBYLA, J. S. (1989): "Why China's Economic Reforms Fail", *Asian Survey*, 29 (11), 1017-1032.
- PRZEWORSKI, A. (1991): *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Nueva York, Cambridge University Press.
- RIGBY, T. H. (1980): "A Conceptual Approach to Authority, Power and Policy in the Soviet Union", en BROWN, A., REDDAWAY P. Y RIGBY T. H. (EDS.): *Authority, Power and Policy in the USSR*. Londres, MacMillan, 9-31.
- RIGBY, T. H. (1982): "Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organisational Systems", en FEHÉR, F. Y T. H. RIGBY, *Political Legitimation in Communist States*. Londres, MacMillan.
- ROBINSON, J. C. (1988): "Mao after Death: Charisma and Political Legitimacy", *Asian Survey*, 28 (3), 353-368.
- SCHRAM, S. R. (1967): "Mao Tse-tung as a Charismatic Leader", *Asian Survey*, 7 (6), 383-388.
- SHAMBAUGH, D. (2000): "The Pinnacle of the Pyramid: The Central Military Commission", en MULVENON, J. C. Y A. N. YANG (EDS.): *The People's Liberation Army as Organization: Reference Volume v1.0*, 2000.
- SKOCPOL, T. (1979): *States & Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SZPORLUK, R. (1988): *Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List*. Nueva York, Oxford University Press.
- SMITH, T. (1987): *Thinking like a Communist: State and Legitimacy in the Soviet Union, China and Cuba*. Nueva York, W.W. Norton & Company.
- SNYDER, J. (2000): *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict*. Nueva York, W.W. Norton & Company.
- SPENCE, J. (1999): *The Search for Modern China*. Nueva York, W.W. Norton & Company.
- TEIWES, F. C. (1984): *Leadership, Legitimacy and Conflict in China: From a Charismatic Mao to the Politics of Succession*. Londres, MacMillan Press.
- TEIWES, F. C. (1997): "The Establishment and Consolidation of the New Regime (1949-57)", en MACFARQUHAR, R. (ED.): *The Eras of Mao and Deng*. Cambridge, Cambridge University Press.

- TISMANEANU, V. (1992): *Reinventing Politics. Eastern Europe: From Stalin to Havel*. Nueva York, The Free Press.
- VAN NESS, P. (1993): “China as a Third World State: Foreign Policy and Official National Identity”, en DITTMER, L. Y S. KIM, (EDS.): *China's Quest for National Identity*. Ithaca, Cornell University Press.
- WANG G. Y ZHENG Y. (EDS.) (2000): *Reform, Legitimacy and Dilemmas: China's Politics and Society*. Singapore, Singapore University Press.
- WEBER, M. (1978): *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. Berkeley, University of California Press.
- WHITE, S. (1986): “Economic Performance and Communist Legitimacy”, *World Politics*, 38 (3), 462-82.
- WU G. (1999): “Legitimacy Crisis, Political Economy, and the Fifteenth Party Congress”, en NATHAN A. J., HONG Z. Y SMITH S. R. (EDS.): *Dilemmas of Reform in Jiang Zemin's China*. Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- YANG, B. (1997): *Deng: A Political Biography*. Armonk, M.E. Sharpe.
- ZHAO S. (1998): “A State-Led Nationalism: The Patriotic Education Campaign in Post-Tiananmen China”, *Communist and Post-communist Studies*, 31 (3), 287-302.
- ZHENG Y. (1999): *Discovering Chinese Nationalism in China: Modernization, Identity and International Relations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZHONG Y. (1996): “Legitimacy Crisis and Legitimation in China”, *Journal of Contemporary Asia*, 26 (2), 201-20.

CAPÍTULO 47. CONSTRUCCIÓN Y GLOBALIZACIÓN MULTI-NIVEL DE ASIA ORIENTAL

César de Prado Yepes

Universidad de las Naciones Unidas

Investigador, Universidad de Tokio (www.ioc.u-tokyo.ac.jp) y Profesor Visitante, Universidad de Salamanca (www.usal.es/asia). Se agradece para la elaboración de esta comunicación la financiación por la Fundación Japón y la Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia. En ella el autor resume partes de su libro “Global Multi-level Governance: European and East Asian Leadership”, publicado en 2007 por la United Nations University Press.

RESUMEN DE LA COMUNICACIÓN

Asia Oriental o del Este está avanzando en un proceso de cooperación regional único en el mundo basado en equilibrios internos y externos. Internamente logra avanzar dinámicas políticas y de seguridad, económicas y sociales a través de un proceso intergubernamental liderado por los diez países de la ASEAN, un impulso intelectual y económico todavía centrado en Japón, y una apertura comercial y política de China continental. Externamente equilibra las presiones globalizadoras de Estados Unidos con una proyección global multinivel por la que se fomentan los procesos interregionales con Europa y otros procesos regionales del mundo, se convergen posiciones con importantes socios de diálogo en la vecindad y se busca un mayor peso en los regímenes multilaterales globales.

CRECIENTE COOPERACIÓN INTRARREGIONAL

La tradicional diversidad política, económica y socio-cultural de los países de Asia Oriental o del Este puede aún dar lugar a pensar que no es posible una cooperación regional duradera. No obstante, Japón, Corea (del Sur), la (República Popular) China y los diez países del Sudeste Asiático que forman la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN en inglés) están todos ellos comprometidos con el proceso ASEAN+3 para gradual y flexiblemente formar una Comunidad de Asia Oriental que permita resolver problemas pendientes y avanzar en objetivos comunes. El proceso subregional de ASEAN es palpablemente quien tiene el mayor peso y capacidad operativa formal para

crear estructuras que incluyan a otros países de la zona, sobre todo del Nordeste Asiático.

ASEAN nació en 1967 en una reunión de ministros de asuntos exteriores en Bangkok. En 1976 creó un pequeño secretariado en Yakarta que actualmente dispone de más de cien personas para preparar, seguir y apoyar los resultados no sólo de las cumbres de los representantes gubernamentales de la ASEAN, sino también de los cientos de reuniones a niveles técnicos que tienen lugar cada año en los países de la ASEAN. Toda esa actividad se ordenó y profundizó en Octubre del 2003, cuando los jefes de estado y de gobierno reunidos en Bali (Indonesia) aprobaron la consecución de tres Comunidades ASEAN (Política y de Seguridad, Económica y Socio-cultural), sustanciadas con programas de acción concretos y detallados. Uno de los objetivos fundamentales es la elaboración de una Carta Magna que promueva la legalidad y un mínimo de democracia. Un visionario informe que sirva de base para dicha Carta fue preparado en 2006 por un Grupo de Personas Eminentes y se prevé que la Carta consensuada por los gobiernos de ASEAN sea adoptada en la cumbre de Singapur que se celebrará a finales de 2007, cuatro décadas desde la fundación de la organización.

Mientras tanto, ASEAN se ha convertido en el centro de una serie de procesos regionales más amplios que alcanzan principalmente al Nordeste Asiático. Los jefes de estado y de gobierno del diverso grupo de países de Asia Oriental han venido reuniéndose en cumbres de ASEAN+3 desde hace una década. Además, las cumbres de ASEAN+3 y otras bilaterales ASEAN+1 han continuado como reuniones regulares de jefes de estado y de gobierno, y catalizando un mayor número de reuniones ministeriales y de menor nivel.

El proceso ASEAN+3 ha servido también para que Japón, China y Corea del Sur se entiendan y cooperen en un contexto de apertura más amplio. Así, la séptima cumbre informal de ASEAN+3 que se reunió en octubre 2003 en Bali podría llamarse histórica ya que tras varios años de reuniones informales entre líderes chinos, coreanos y japoneses, los tres países firmaron una amplia declaración conjunta de colaboración tripartita con altas esperanzas de desarrollo pacífico para mantener abierta la coordinación y cooperación en muchos asuntos regionales (solos o con los países de la ASEAN) y globales en colaboración con otros actores. Aunque las manifiestas tensiones entre los tres países afectaron la realización de cumbres tripartitas desde finales del 2005, sigue habiendo un creciente número de actividades políticas, administrativas a menor nivel, y se ha retomado el diálogo al más alto nivel desde el otoño de 2006 cuando Koizumi dio paso al nuevo Primer Ministro Abe.

Para ayudar a consolidar la creciente actividad política y administrativa, los gobiernos de ASEAN+3 han venido debatiendo cómo crear instituciones más permanentes. Los esfuerzos ahora se concentran en promover el todavía

pequeño secretariado de ASEAN con funciones de ASEAN+3 y otras funciones externas.

INTERMEDIARIOS FEDERALIZANTES

Aunque los actores públicos siguen teniendo un peso clave en los procesos de colaboración intergubernamental de Asia Oriental que intentan institucionalizar decisivamente, aquellos permiten cada vez más la participación activa de una variedad de actores privados.

Los gobiernos de Asia Oriental están cada vez más recabando el consejo de una pluralidad de expertos basados en think-tanks e institutos de investigación conectados cada vez más de una manera regional. Crucial entre ellos fue el Grupo de Visión de Asia Oriental (East Asia Vision Group), formado en diciembre de 1998 tras la iniciativa del gobierno surcoreano del entonces presidente Kim Dae-Jung, y que hasta ahora ha sido el principal esfuerzo cuasi-constitucional abierto parcialmente a la sociedad civil preliminar para consolidar el proceso ASEAN+3. Un total de 26 expertos relativamente independientes (dos por país) presentaron en 2001 un histórico informe de prospectiva lleno de recomendaciones. Este informe fue acto seguido pulido por el Grupo de Estudio de Asia Oriental (East Asia Study Group), compuesto por funcionarios, que presentó su informe final en Camboya en noviembre de 2002 con 26 recomendaciones generalmente ratificando las recomendaciones del Grupo de Visión. El objetivo combinado de los informes de ambos grupos es promover más interacciones políticas y empresariales en un principio, y sociales mientras se disemina conocimiento en la región, todo guiado por redes de think-tanks mientras se construyen instituciones livianas pero efectivas.

PROCESOS ECONÓMICOS

Un análisis de las reuniones ministeriales de ASEAN+3 antes mencionadas nos indica un especial interés por temas económicos. Además de amplios temas comerciales y financieros, se ha venido haciendo especial hincapié en los sectores de la energía, las tecnologías de la información y comunicación, y el turismo, todos ellos sectores con grandes repercusiones políticas y sociales.

Un espacio económico regional ya ha aparecido para el comercio de muchos bienes y algunos servicios gracias a la gran libertad de muchas empresas. Así, las emergentes economías de Asia Oriental han multiplicado su porcentaje en el comercio mundial, pero su comercio regional ha crecido aún

más hasta representar actualmente alrededor del 55% de su comercio internacional.

ASEAN tomó el liderazgo de la liberalización económica estructural al establecer en 2003 su objetivo de avanzar hacia una Comunidad Económica. Esta se basa en los esfuerzos graduales desde 1992 de consolidar cuanto antes en la década del 2010-2020 un Área de Libre Comercio (AFTA) sin apenas aranceles en una amplia variedad de sectores industriales, de servicios y agrícolas.

Mientras tanto, Japón, China, Corea y otros países han establecido con ASEAN una serie de acuerdos económicos que avanzan no sólo en temas comerciales sino también apuntan a una mayor colaboración en otros aspectos económicos. China ha impulsado un amplio acuerdo de libre comercio que será totalmente efectivo hasta el año 2015. Mientras tanto, Japón ha desarrollado una red de Acuerdos de Económicos Bilaterales muy Completos que van más allá del libre comercio, y algo en la dirección de las cuatro libertades económicas de la U.E., ya que también tratan también con inversión directa exterior, recursos humanos, y transferencia de tecnología.

Tras las crisis financieras en Asia, los países de Asia Oriental liderados por Japón han también avanzado en la coordinación de políticas macroeconómicas, en tipos de cambio monetarios, y en la necesidad de desarrollar un mercado de capitales (empezando por la renta fija) regional a largo plazo. Y el Banco de Desarrollo Asiático (Asian Development Bank), ubicado en Manila pero liderado por Japón, se está convirtiendo en la principal institución para gestionar temas económicos de Asia Oriental.

PROCESOS SOCIALES

Aunque todavía no se prevé una política atrevida por la cual todo tipo de personas pudieran viajar, trabajar y establecer su residencia en otros países de Asia Oriental, las complejas y variadas sociedades de Asia Oriental también están buscando de muchas maneras estrechar lazos sociales.

Muchas de estas iniciativas están formalmente centradas en la consecución de la Comunidad Socio-Cultural de ASEAN. Por ejemplo, ya no se requiere visado para la movilidad de turistas en el sudeste asiático, y varios países tienen una política activa de envío o captación de trabajadores de la zona. Por otro lado, hay una creciente cooperación en intercambio de estudiantes y otros jóvenes.

Los países del nordeste asiático se están paulatinamente sumando a muchas de esas iniciativas, y así los gobiernos de Japón, China continental y Corea del Sur aumentan los tipos y la densidad de sus intercambios bilaterales de

personas de una manera tripartita. Por ejemplo, en su reunión de noviembre del 2000 en la ocasión de la cumbre ASEAN+3 los líderes de los tres países propusieron medidas para impulsar intercambios humanos y culturales entre las capitales y la gente joven. Además, los trabajadores cualificados empleados en multinacionales disfrutaban de bastante buena movilidad entre los centros económicos costeros de Asia Oriental. Y trabajadores menos cualificados de países menos desarrollados económicamente están cada vez encontrando más oportunidades en sectores como la construcción, la agricultura y la distribución de alimentos, servicios domésticos y ocio.

Aunque las estructuras de contestación política son todavía muy diferentes y en muchos casos dificultan la participación de la sociedad civil, hay indicios de cambios que serán apoyados por la creciente actividad presentada en esta sección. Desde el año 2000 tiene lugar bienalmente la Conferencia Internacional de Partidos Políticos Asiáticos (ICAPP) que atrae el interés de un creciente número de representantes de partidos políticos en Asia y Oceanía. Delegados de 82 partidos de 32 países se reunieron para la tercera reunión que tuvo lugar en Pekín, y en la ICAPP-4 celebrada en Seúl en septiembre de 2006 delegados chinos y de un total de 90 partidos de la región acordaron una declaración para consolidar la paz y prosperidad regional.

EQUILIBRIOS EXTERNOS: COOPERACIÓN EXTRARREGIONAL

A la vez que procuran mantener equilibrios intrarregionales, los países de Asia Oriental además están creando una incipiente política exterior multinivel con el resto del mundo.

Para mejor mantener cohesionada una ampliada ASEAN, sus miembros crearon hace tiempo una red de enlaces externos con vecinos importantes y potencias distantes denominados Socios de Diálogo, y en los últimos años además han desarrollado un creciente número de procesos interregionales y con organismos multilaterales globales. Y con la creación del proceso ASEAN+3, el sudeste asiático cada vez engloba más al Noreste asiático en su política exterior multinivel.

EL PAPEL DE LOS EE.UU. EN LA ZONA

El tema más delicado en Asia Oriental es el de la seguridad, ya que se desarrolla en un contexto de reorganización geoestratégico global en el que el papel de los EE.UU. no está siempre claro. Todavía quedan atisbos de la

Guerra Fría en la península coreana, pero los expansivos comunismos soviéticos y chinos han dado paso al auge de varias potencias regionales y unos nacionalismos relativamente tranquilos pero que pueden exacerbarse y llegar a chocar con los intereses y aliados en la zona de los fluctuantes EE.UU. No obstante, hay una serie de lazos institucionales que por el momento están amortiguando las tensiones.

La alianza de seguridad entre Japón y los EE.UU. – sucesora de la ocupación norteamericana tras la Guerra del Pacífico - permanece como la piedra angular de la estabilidad de Asia Oriental. Puesta al día a mediados de los años noventa, fue reafirmada y expandida a finales de 2005. Ambos países planean aumentar sus fuerzas para asegurar no sólo la defensa de Japón, sino también para afrontar un amplio abanico de iniciativas globales y regionales.

Pero aunque Japón se cubre las espaldas, también tiende puentes a China y otros vecinos. Así propuso con éxito en 1991 un Foro Regional de ASEAN (ASEAN Regional Forum, ARF). Desde 1994, el ARF ha devenido el principal lugar de encuentro intergubernamental avanzando un diálogo en temas de seguridad en y alrededor de la región ya que ahora agrupa a 23 participantes: los diez miembros de la ASEAN, sus diez Socios de Diálogo, un observador (Papua Nueva Guinea), además de Corea del Norte y Mongolia.

El papel del ARF para incluir potencias regionales hasta ahora ha avanzado relativamente bien ya que ha conseguido la continua participación de China. Siguiendo una propuesta de China en la décima reunión-cumbre ARF en 2003, tuvo lugar en Pekín en noviembre de 2004 la primera Conferencia de Política de Seguridad del ARF con la participación de oficiales de defensa.

La actividad intelectual de Japón ayudó a crear procesos que eventualmente llevaron a la creación de la Cooperación Económica en Asia-Pacífico o Asia Pacific Economic Cooperation (APEC) en 1989, formalmente propuesto por el gobierno australiano justo al terminar la Guerra Fría, y bien recibido por las economías emergentes de Asia Pacífico, ya que no venía formalmente de Japón o los EE.UU. Los socios de APEC dialogan en un número de temas de desarrollo económico, apoyados por un secretariado en Singapur. Los EE.UU. han intentado convertir APEC en una plataforma de liberalización comercial, pero con bastante poco éxito por lo que actualmente están intentando encontrarle una nueva misión cercana a temas de seguridad. Así en la 15 cumbre APEC de octubre 2003, los líderes económicos acordaron impulsar algunos aspectos de seguridad en las transacciones empresariales, y sólo mostraron apoyo mixto para el avance de la liberalización comercial en la OMC, la cual al final en 2006 se paralizó.

INTERREGIONALISMOS CON EUROPA Y EL RESTO DEL MUNDO

Al poco de formarse APEC, Malaisia propuso una institucionalización formal de un grupo de Asia Oriental dentro del proceso. Aunque esa propuesta no prosperó al no contar con el apoyo de los EE.UU. y otros socios, una colaboración mayor independiente entre los países del Norte y Sureste Asiático comenzó con la ayuda de la Unión Europea. Esto tuvo lugar a través del proceso interregional Encuentro Asia-Europa (Asia-Europe Meeting, ASEM) que comenzó en 1996. El proceso ASEM no pretende de ninguna manera debilitar las políticas de los EE.UU. para mantener una próspera estabilidad en Asia Oriental, pero ha sido crucial para la creación de una identidad y atisbo de comunidad entre los países de la zona. Como mucha de la política exterior de la U.E. es aún intergubernamental, y seguirá siéndolo por aún más tiempo en Asia Oriental, ASEM fue diseñado como un proceso de diálogo y cooperación flexible intergubernamental en amplios asuntos políticos, económicos y sociales concernientes los entonces 15 estados miembros de la U.E. (co-ordinados por la Comisión Europea), y los entonces diez países de Asia Oriental (coordinados por dos países en rotación, uno para el Sudeste Asiático, y el otro para el Nordeste asiático). El lado asiático del proceso ASEM al principio incluía los siete miembros de ASEAN de la época, además de China, Corea del Sur y Japón. En la cumbre ASEM-5 de 2004 los diez nuevos miembros de la U.E. del centro y este de Europa fueron bienvenidos en el proceso ASEM del lado europeo, mientras que Laos, Camboya, e incluso Birmania/Myanmar tras una larga lucha, se unieron por el lado asiático. En consecuencia, el grupo asiático de ASEM se igualó al grupo ASEAN+3. Además, las reuniones preparatorias de ASEM han sido particularmente útiles para que los representantes de gobiernos de Asia Oriental se acostumbraran a reuniones multi-nivel propias: hay reuniones a nivel de país, sub-regiones (sureste y noreste asiático independientemente), y regionales (Sureste y nordeste asiático a la vez) antes de reunirse con contrapartes europeas. Aunque la sexta cumbre ASEM celebrada en Helsinki en septiembre del 2006 abrió el paso a la incorporación de India, Pakistán, Mongolia y el secretariado de la ASEAN como nuevos socios asiáticos, lo deseable por todos es que India y Pakistán se coordinen primero por su cuenta para poder demostrar su capacidad de resolver conflictos y trabajar en grupo con el resto de los socios que ya disponen de dinámicas efectivas.

Una clara indicación de que ASEM y, por tanto, ASEAN+3 con proyección interregional, se desarrolla progresivamente es visible en el amplio número de temas políticos, económicos y socio-culturales tratados por los actores públicos y un creciente número de actores privados. Además, el secretariado ASEAN alberga desde ASEM-6 un portal ASEM con una Intranet la cual podría dar lugar a una mayor coordinación, en principio virtual, de los países de ASEAN+3.

Pero el éxito de ASEM, todavía relativamente modesto en cuanto al incremento de actividades entre Europa y Asia Oriental, es mucho mayor cuando uno se da cuenta de que ha servido de inspiración a Asia Oriental para desarrollar otros procesos interregionales con otras partes del mundo. Estos incluyen el Foro (de Cooperación) América Latina y Asia-Pacífico (FOCALAE) o Forum for East Asia – Latin America Cooperation (FEALAC), formalmente propuesto en 1998 por Singapur; el Diálogo de Cooperación en Asia o Asia Cooperation Dialogue (ACD), que el gobierno tailandés albergó en 2002, parcialmente complementado con el nuevo proceso Diálogo Asia-Oriente Medio o Asia-Middle East Dialogue (AMED) lanzado en 2005 en Singapur. Otros procesos relevantes que buscan centrar a Asia Oriental en el mundo son la Conferencia Internacional de Tokyo para el Desarrollo Asiático o Tokyo International Conference on African Development (TICAD), que comenzó en 1993 por el gobierno japonés, y el nuevo partenariado Asia-Africa para el siglo 21 anunciada en Bali en abril 2005.

Una prueba de fuego para Asia Oriental sería enlazar el proceso de Comunidad de Asia Oriental con la organización de Cooperación de Shangai o Shanghai Cooperation Organization (SCO), un proceso multi-temático que junta a China, Rusia y varias repúblicas de Asia Central. Aunque en el verano de 2005, cuando se concluía la ampliación de la alianza de seguridad entre los EE.UU y Japón, Rusia y China colideraron ejercicios militares conjuntos en la costa oriental de China, el SCO también trata con temas de interés global económicos y sociales que podrían ser discutidos en futuras Cumbres de Asia Oriental si Rusia cumple con los criterios de ASEAN+3.

LA CUMBRE DE ASIA ORIENTAL

Entre todo este panorama destaca un nuevo mecanismo aún poco comprendido: la Cumbre de Asia Oriental. El premier japonés Koizumi presentó en 2001 el concepto de una Comunidad de Asia Oriental, que aunque basado en ASEAN+3 también daría la bienvenida a Australia y a Nueva Zelanda otros dos aliados de los Estados Unidos que no son siempre bienvenidos por otros países en los procesos de regionalización de la zona. La octava cumbre ASEAN+3 celebrada en noviembre 2004 en Vientiane (Laos) acordó celebrar la primera Cumbre de Asia Oriental (o East Asian Summit), después de la siguiente cumbre de ASEAN+3 a finales de 2005 en Malaisia, el país que ostentaba ese semestre la presidencia rotativa de ASEAN. Originalmente previsto como una manera de institucionalizar ASEAN+3 para dar más peso formal a los países de Asia Oriental, la idea de una cumbre de Asia Oriental evolucionó hasta acordar que los países de ASEAN+3

discutieran asuntos estratégicos de interés común con otros países o socios de diálogo que cumplan ciertos requisitos (tener relaciones sustanciales, haber firmado el tratado de paz y amistad de ASEAN). Para la primera Cumbre de Asia Oriental, no sólo Australia y Nueva Zelanda, sino también la India participaron como miembros mientras que Rusia presionó para poder observar el proceso. Aunque esta nueva composición se suele entender como una manera de equilibrar en Asia Oriental una reemergente China no sólo con dos aliados de los EE.UU., sino también con otra creciente potencia que quizás se está acercando a un mundo liderado por los EE.UU., la Cumbre de Asia Oriental se puede también entender como un mecanismo de ASEAN+3 de avanzar una política exterior común de vecindad. Así, esta será pronto consolidada ya que se acordó en Kuala Lumpur que futuras cumbres de Asia Oriental tendrán lugar anualmente en el sudeste asiático tras las más restringidas y sustanciosas cumbres centradas en ASEAN. Además, otros países pueden ser invitados siempre que cumplan los criterios fijados en principio por ASEAN.

PROYECCIÓN EN ORGANISMOS MULTILATERALES

Por último, es necesario reflexionar cómo los países de Asia Oriental procuran una mayor presencia regional en los organismos internacionales. ASEAN lleva años coordinando sus posiciones en la Organización Mundial del Comercio, y su presencia se siente cada vez más en el sistema de organizaciones de las Naciones Unidas al ser aceptado en el otoño de 2006 como observador de la Asamblea General. Cuando los países de la ASEAN firmen su Carta Magna, previsiblemente en diciembre de 2007, podrán ser considerados como un grupo más homogéneo para muchos más temas de las Naciones Unidas. Ese será un precedente que los países del Norte de Asia querrán aprovechar ahora que cada vez están más representados en puestos claves. Es notable la presencia de tecnócratas japoneses en agencias de las NN.UU. enfocadas a la información, comunicación, educación y cultura. Además, la Organización Mundial de la Salud estuvo liderada desde mediados del 2003 por un tecnócrata médico de Corea del Sur que está siendo reemplazado por la experta china que gestionó la eliminación del virus SARS en Hong Kong. Naturalmente, la presencia de Asia Oriental será cada vez más acusada en todo el sistema multilateral a partir del 2007 cuando el coreano Ban KiMoon tome el mando como Secretario-General de las Naciones Unidas.

En definitiva, el avance y coherencia multi-nivel de los países de Asia Oriental pueden sorprender positivamente a un mundo falto de ideas y visiones políticas que aseguren la paz y prosperidad.

CAPÍTULO 48. BALANCE Y PERSPECTIVAS DE LA RELACIÓN DE KAZAJSTÁN CON CHINA (1991-2006)

*Nicolás de Pedro**

Universidad Complutense de Madrid

A. INTRODUCCIÓN

Kazajstán y China son por extensión dos de los mayores países del mundo. Más allá de eso, las diferencias por potencial político, económico, demográfico y militar marcan la relación entre ambos y su interacción en Asia central; una región de creciente importancia en la que convergen los intereses de los grandes actores de la sociedad internacional.

La relación entre Kazajstán y China ha pasado en tan sólo unos años de la desconfianza mutua inicial a la relación estratégica y de largo alcance actual. El creciente convencimiento por ambas partes de los intereses compartidos a medio y largo plazo han permitido este estrechamiento de la relación bilateral. Sin embargo, las perspectivas iniciales eran bastante sombrías y ambos Estados se percibían el uno al otro como una potencial fuente de riesgos y amenazas.

China es una parte fundamental en la estrategia de proyección internacional de Kazajstán, que tiene como objetivo prioritario hacer frente a su encajonamiento geográfico. Por ello, el análisis de la relación con Beijing es esencial para valorar las posibilidades internacionales de la estrategia de Astaná. Por otro lado, Asia central es una de las regiones en las que más claramente se manifiesta el llamado auge de China; por ello, el análisis de la relación con Astaná es uno de los elementos importantes para valorar el alcance estratégico de la proyección internacional china. Por último, hay que tener en cuenta que para China, los más de mil quinientos kilómetros de territorio fronterizo se encuentran en la región autónoma de Xinjiang-Uigur, por lo que para comprender su acercamiento a Kazajstán (y Asia central) es necesario comprender el conflictivo contexto en esta región.

En el artículo se analiza el proceso de construcción de la relación bilateral partiendo del análisis del contexto inicial en el momento de la independencia de Kazajstán en 1991. Posteriormente, se analizan los asuntos tratados desde entonces, que se pueden englobar en tres grandes esferas temáticas: por un lado, las cuestiones relacionadas con la delimitación fronteriza; por otro lado, las cuestiones de seguridad con respecto al conflicto uigur; y por último, las cuestiones energéticas y comerciales. El artículo concluye con un análisis de los asuntos pendientes y una prospectiva del futuro de la relación bilateral.

* Becario de la Agencia Española de Cooperación Internacional y doctorando en Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales por la Universidad Complutense de Madrid.

B. KAZAJSTÁN: LAS GRANDES INCERTIDUMBRES INICIALES

El 16 de diciembre de 1991 se proclamaba oficialmente la independencia de la República de Kazajstán. Ésta no se obtuvo como consecuencia del triunfo de un movimiento de tipo nacionalista o democrático, sino como consecuencia de la caída o más bien de la renuncia de Moscú como centro metropolitano. Retomando la famosa expresión de Olcott, Kazajstán, al igual que las otras repúblicas centroasiáticas, fue catapultado a la independencia¹⁰¹². La nueva situación suponía importantes desafíos y un alto grado de incertidumbre, en una sociedad poco preparada para ello. Se percibían grandes riesgos y amenazas, tanto endógenos como exógenos, no sólo para la estabilidad del país, sino incluso para su propia supervivencia como tal. Con el tiempo se ha comprobado que muchas de estas percepciones eran exageradas y que los intereses compartidos con algunos Estados vecinos tenían mayor fuerza que las diferencias, aunque obviamente la resolución de muchos de los asuntos que a continuación indicamos ha sido complicada.

En primer lugar, se temía que la compleja realidad etnográfica del país, con más de cien grupos étnicos, derivara o bien en una posible secesión del norte, mayoritariamente eslavo, o bien en posibles episodios de violencia interétnica con riesgo de derivar en una guerra civil. La inexistencia tanto de una fuerte identidad estatal (kazajistaní) como de una fuerte identidad nacional (kazaja)¹⁰¹³, junto con el hecho de que los kazajos (étnicos) tan sólo representaran un 40% del total de la población, eran factores que incidían en la percepción del riesgo de descomposición del país.

A pesar de sus importantes reservas de materias primas (hidrocarburos y minerales) las perspectivas económicas eran bastante sombrías dada la necesidad de una profunda modernización y transformación de las estructuras del país para lo que era necesaria la financiación exterior. Además la economía del norte de Kazajstán, donde se concentraba el tejido industrial estaba completamente imbricada con la del sistema económico ruso de Siberia; lo que contribuía a aumentar la fuerte dependencia económica de Kazajstán con respecto a Rusia.

El contexto regional tampoco parecía el más oportuno para afianzar el nuevo país. Se tenía una intensa percepción de estar rodeado por poderes y fuerzas potencialmente hostiles con mayor poder militar y algunas de ellas con armas de destrucción masiva. Kazajstán debía decidir qué hacer con el importante arsenal nuclear que había heredado de la URSS. Había miedo del

¹⁰¹² Vid. OLCOTT, Martha B. (1992): "Central Asia's Catapult to Independence", *Foreign Affairs*, núm. 71:3, Verano, pp.108-130.

¹⁰¹³ CUMMINGS, Sally (2003): "Kazakhstan: managing heterogeneity", en CUMMINGS, Sally N. (ed.): *Oil, Transition and Security in Central Asia*, Londres, Routledge Curzon, p. 28.

posible caos en Rusia, por el efecto contagio y por la garantía de seguridad que daba al nuevo país, que todavía debía implementar sus propias Fuerzas Armadas. Rusia podía mantenerse como garantía de seguridad, pero también podía devenir en amenaza por su posible neoimperialismo e instrumentalización de la gran minoría rusa que albergaba el país. En el momento de la independencia, los rusos étnicos representaban un 40% del total de la población (porcentaje que crecía hasta casi el 50% si se incluían los ucranianos y los bielorrusos).

Los conflictos afgano y tayiko, con una posible difusión del extremismo islamista y los peligros derivados del narcotráfico (fundamentalmente heroína afgana), podían desbordar sus límites territoriales y extenderse por el resto de Asia central. Asimismo preocupaban los posibles conflictos fronterizos, sobre todo con Uzbekistán y, en lo que a nuestro artículo se refiere, las posibles pretensiones territoriales de China sobre territorio kazajo.

INTERESES Y OBJETIVOS EN SU RELACIÓN CON CHINA

Para Kazajstán, el establecimiento de relaciones con China era del mayor interés no sólo como freno a sus posibles ambiciones territoriales. Kazajstán es un Estado encajonado, es decir, sin salida a mar abierto, que dependía y depende de las relaciones con sus vecinos para asomarse al mundo. En el momento de la independencia, las infraestructuras de comunicación y transporte kazajas estaban completamente orientadas hacia Rusia. El presidente Nazarbáyev trataba de articular unas relaciones estrechas y privilegiadas con su vecino del Norte, pero al mismo tiempo debía implementar otras posibilidades que le permitieran escapar de una excesiva dependencia con respecto a Moscú. De esta primera etapa es la concepción de Kazajstán como “puente euroasiático”, nexo entre Oriente y Occidente, germen conceptual del actual “multivectorialismo” kazajo¹⁰¹⁴, que busca establecer y mantener relaciones mutuamente provechosas con multitud de actores internacionales (Rusia, China, el resto de repúblicas centroasiáticas, EE.UU., la Unión Europea, Asia oriental, el mundo islámico, etc.).

La creciente importancia del comercio transfronterizo con China era una realidad de facto beneficiosa para ambos países. China, además, tenía otros importantes atractivos económicos y, sin duda, su proceso de rápida modernización sin pérdida del control del poder político por parte de la clase dirigente eran atractivos para el máximo mandatario kazajo. Además de los asuntos fronterizos y económicos referidos, había otras dos cuestiones que

¹⁰¹⁴ *Vid.* LAUMULIN, Murat (2002): *The security, Foreign Policy and International Relationship of Kazakhstan after independence 1991-2001*, Almaty, FES, pp.12-13 y pp. 157-175.

preocupaban especialmente del lado kazajo: las pruebas nucleares llevadas a cabo por China y la situación de la diáspora kazaja en la República Popular.

China tiene su polígono de pruebas nucleares en Lop Nor, en el Xinjiang-Uigur, a novecientos kilómetros de la frontera con Kazajstán y a unos mil doscientos de Almaty, la capital de Kazajstán hasta 1997 y aún principal centro económico del país. Desde 1964, China ha realizado más de cuarenta ensayos nucleares, los anteriores al año 1980 en atmósfera. Como consecuencia de estos ensayos chinos, en el *oblast* (provincia) de Almaty se han podido constatar el doble de radiaciones que en Semipalatinsk, el polígono de pruebas nucleares soviético en territorio kazajo, y se supone que ha tenido importantes repercusiones en la salud de la población especialmente, en relación con el aumento de la mortalidad infantil, aunque no hay información oficial disponible al respecto. Hasta la fecha no se ha conseguido ningún acuerdo con respecto a esta cuestión.

La población de Kazajstán era especialmente sensible con relación a los asuntos nucleares por las consecuencias de los ensayos soviéticos. Desde la apertura del polígono de pruebas en Semipalatinsk en 1949 y hasta 1963, se realizaron veintiséis ensayos a nivel de superficie y noventa atmosféricos. Desde ese año y hasta la clausura del polígono en agosto de 1991, se realizaron unas trescientas cincuenta pruebas subterráneas (de las que se calcula que al menos una de cada tres vertía emisiones en la atmósfera). Hasta cuatro millones de personas podrían haber sufrido las consecuencias de esta tragedia nuclear¹⁰¹⁵.

Para Kazajstán también es importante la situación de la población kazaja (étnicamente) que vive en China, concentrados en la región fronteriza del Xinjiang-Uigur. El origen de esta comunidad está, fundamentalmente, en los cientos de miles de kazajos que cruzaron la frontera en los años finales de la década de 1920 huyendo de la brutalidad de la campaña de sedentarización forzosa de la población nómada puesta en marcha por las autoridades soviéticas. En la actualidad, según las estadísticas chinas se trata de algo más de un millón cien mil individuos, mientras que algunos analistas kazajos elevan esta cifra hasta casi los dos millones¹⁰¹⁶. Es importante destacar que, a diferencia de los uigures, los kazajos de Xinjiang no muestran fuertes sentimientos separatistas o irredentistas¹⁰¹⁷.

Kazajstán está interesado por la suerte de esta población, por la posibilidad de que mantengan su lengua y cultura con relación a su política de fomento del

¹⁰¹⁵ Vid. KUIDIN, Yuri (1997): *The Semipalatinsk Nuclear Testing Area. Kazakhstan nuclear tragedy*, Almaty, HIVOS-ONU.

¹⁰¹⁶ Vid. BATYRSHA-ULY, Saylau (2005): "Kazakh Diaspora: the Present and the Future", *Kazakhstan and Contemporary World*, Almaty, nº 1 (12), pp. 179 y 180.

¹⁰¹⁷ Vid. MACKERRAS, Colin (2003): "Ethnic minorities in China", en MACKERRAS, Colin (ed.): *Ethnicity in Asia*, Nueva York, RoutledgeCurzon, pp. 15 y 16.

retorno de la diáspora kazaja. Esta política es parte integral de la política de kazajización del país, uno de cuyos objetivos principales es el crecimiento demográfico de los kazajos étnicos en Kazajstán, para conseguir que representen una gran mayoría de la población.

C. CHINA: LA DESAPARICIÓN DE LA URSS Y LA SITUACIÓN EN XINJIANG

Para China la desaparición de la Unión Soviética y el surgimiento de cinco nuevas repúblicas independientes en Asia central suponía nuevas oportunidades, pero también nuevos desafíos. Asia central dejaba de ser un territorio cerrado para los intereses estratégicos chinos; además, cinco nuevos Estados suponían nuevos mercados y nuevas posibilidades comerciales y económicas. Sin embargo, en el primer momento, la principal preocupación para Beijing era la posible amenaza que podía representar con relación a la situación en el Xinjiang-Uigur. Desde el punto de vista chino, esta región, habitada mayoritariamente por uigures, está estrechamente relacionada en términos de seguridad con Asia central. El principal objetivo chino era prevenir que pudiera convertirse en área de apoyo y santuario para las organizaciones uigures que han tenido un importante desarrollo en los últimos tres lustros. Asimismo las autoridades chinas querían prevenir que una posible inestabilidad en Asia central contagiara al Xinjiang-Uigur.

Para China, el repliegue ruso en Asia central era positivo por cuanto alejaba el fantasma histórico de la intervención rusa en Xinjiang. Sin embargo, eso no suponía la ausencia de dificultades para Beijing en la región autónoma. Los uigures han mostrado una tenaz resistencia a la asimilación, incentivada fundamentalmente por la ansiedad ante el empuje demográfico chino.

El auge desde los años 90 del nacionalismo uigur era y es recibido con mucha aprensión por Beijing. Sin embargo su inspiración (en parte) en el surgimiento de los nuevos Estados independientes en Asia central, cuatro de ellos túrquicos¹⁰¹⁸, se basaba, como apunta Poch de Feliu, en un análisis

¹⁰¹⁸ El adjetivo túrquico hace referencia a la familia de lenguas túrquicas. Junto con las familias mongol y tungusa forman la gran familia de lenguas altaicas. Las lenguas túrquicas se extienden por una amplia región que cubre desde Turquía hasta Siberia; no se sabe mucho sobre su génesis, pero se les atribuye un origen común en los montes Altai (Mongolia). La dispersión geográfica de las poblaciones túrquicas ha derivado en multitud de lenguas con un tronco común, pero diferentes entre sí. Unos ciento cuarenta millones de personas utilizan alguna de las lenguas túrquicas tales como el turco, el uzbeko, el azerí, el kazajo, el uigur, el tártaro, el turcomano, el kirguiz, el chuvasí, etc. *Vid.* DEL MORAL, Rafael (2002): *Lenguas del mundo*, Madrid, Espasa y SELLIER, Jean y SELLIER, André (1997): *Atlas de los pueblos de Oriente. Oriente Medio, Cáucaso, Asia Central*, Madrid, Acento, pp. 146-193.

sustentado sobre una analogía errónea¹⁰¹⁹. Las grandes diferencias estructurales y coyunturales hacían la analogía inviable. Por un lado, la Unión Soviética había sido un Estado federal compuesto por repúblicas nacionales que, aunque sólo fuera teóricamente, eran iguales en derechos a la propia Rusia. Como ha argumentado sólidamente Roy, la soviétización en Asia central tuvo el resultado paradójico de potenciar el nacionalismo étnico y las lealtades (étnico) estatales¹⁰²⁰. China, por el contrario, nunca ha aceptado la existencia de repúblicas en su seno, sólo la existencia de algunas autonomías limitadas (además del Xinjiang-Uigur, en el Tíbet, en Mongolia interior, en Guangxi y en Ningxia). En los años 70 y 80, en las repúblicas soviéticas centroasiáticas se habían afianzado las oligarquías locales y había empezado un lento proceso de desrusificación, potenciado además por el dinamismo demográfico de las etnias indígenas. Por el contrario, en el Xinjiang-Uigur el proceso de sinificación había continuado intensamente. Por último, aunque igual de trascendente, Beijing no había dado ninguna muestra de querer desprenderse de esta región como sí había sucedido en Moscú, donde fueron reiterados los debates en torno a lo oneroso de la carga centroasiática para Rusia. Debates enmarcados en el contexto de las campañas contra las llamadas “mafias del sur” y la corrupción (fundamentalmente en el Uzbekistán de Rashidov y el Kazajstán de Kunaev) lanzadas primero por Andropov y después por Gorbachov, en el marco de la *perestroika* que provocaron el rechazo y la ruptura simbólica y psicológica con Moscú¹⁰²¹. Por otra parte, pasados los acontecimientos de Tiananmen, tampoco había nada que hiciera presagiar un colapso de la estructura de poder china.

INTERESES Y OBJETIVOS EN SU RELACIÓN CON KAZAJSTÁN

El temor chino de que Asia central se convirtiera en retaguardia y santuario de organizaciones independentistas uigures suponía que, en su relación con Kazajstán, Beijing tuviera especial interés en la situación de la importante comunidad uigur de Kazajstán.

El Xinjiang-Uigur es muy importante para China por varias razones. Como comentábamos con anterioridad, en Lop Nor se encuentra el polígono de pruebas nucleares chino, una instalación de carácter estratégico. Pero el Xinjiang-Uigur es importante para China también por sus vastas reservas de materias primas. En esta región se produce una parte importante del carbón

¹⁰¹⁹ POCH DE FELIU, Rafael (2004): “Turkestán”, *La Vanguardia*, 1 de octubre.

¹⁰²⁰ *Vid.* ROY, Oliver (1998): *La nueva Asia central o la fabricación de naciones*, Madrid, Sequitur, *passim*.

¹⁰²¹ Los sucesos de Zheltoksan, los graves disturbios que sacudieron Alma-Ata los días 16-18 de diciembre de 1986, son un buen indicador.

consumido por la economía local. Hay que tener en cuenta que en China el carbón representa casi un 70% de la energía primaria consumida. El oro y el uranio también son abundantes. Con relación al petróleo, hay que decir que, aunque en los últimos años se ha producido una rebaja sensible de los datos con relación a las reservas probadas en la cuenca del Tarim, la empresa estatal China National Petroleum Corporation (CNPC) estima que existen unas reservas potenciales de más de cuarenta y tres mil millones de barriles, si bien las dificultades logísticas y geológicas pueden dificultar mucho su exploración y desarrollo¹⁰²².

La demanda china de energía crece a un ritmo notable y se ha duplicado en los últimos diez años, precisamente desde 1993, momento en el que China se convirtió en importador neto de petróleo. El consumo chino pasó de 3,1 millones de barriles diarios (mbd) a 6,6 mbd y, según las estimaciones de la Agencia Internacional de la Energía, en 2025 China consumirá 14,2 mbd, de los que tendrá que importar 10,7 mbd. Es decir, importará casi el 85% de su consumo interior. Uno de los principales objetivos de la actual estrategia internacional china es garantizar su seguridad energética, para lo que obviamente resulta vital garantizar este suministro, que proviene fundamentalmente de Oriente medio. China tiene, en este sentido, una percepción de intensa vulnerabilidad por cuanto no dispone de la capacidad para desplegar una flota en la región del golfo Pérsico y también porque el 75% de sus importaciones de petróleo atraviesan el estrecho de Malaca, que en caso de conflicto podría ser bloqueado¹⁰²³. Por todo ello, no debe extrañar la determinación china en Xinjiang, que por otra parte Beijing considera una parte irrenunciable de su territorio. La región, además de por sus reservas de petróleo, es importante por ser una nueva vía de aprovisionamiento energético (procedente de Kazajstán, Turkmenistán y Uzbekistán) y porque se está convirtiendo en un importante centro de redistribución logística.

D. EVOLUCIÓN DE LA RELACIÓN BILATERAL (1991-2006)

Kazajstán era un nuevo Estado independiente con algunas carencias importantes, entre ellas, la tradición de una política exterior autónoma, misiones diplomáticas en el extranjero o personal cualificado. Sin embargo, en su relación con China, el gobierno kazajo contaba con el acervo de los primeros contactos establecidos entre la República Socialista Soviética (RSS) de

¹⁰²² Datos procedentes del Informe País elaborado por la *Energy Information Administration* (EIA) de EE.UU., disponible en <http://www.eia.doe.gov/emeu/cabs/China/pdf.pdf>. Consulta: 15 de agosto de 2006.

¹⁰²³ *Vid.* BUSTELO, Pablo (2005): *China y la geopolítica del petróleo en Asia-Pacífico*, Madrid, Real Instituto Elcano, DT 38/2005, 7 de septiembre, pp. 17-31.

Kazajstán y China a mediados de los años ochenta dentro de la política soviética de deshielo en su relación con su vecino asiático. En septiembre de 1985, una delegación de parlamentarios soviéticos había visitado China y entre ellos figuraba el actual presidente Nursultán Nazarbáyev, a la sazón primer ministro de la RSS de Kazajstán. En julio de 1991, Nazarbáyev ya como primer secretario del Partido Comunista de la RSS de Kazajstán, volvió a visitar la región de Xinjiang. El auge del comercio transfronterizo era una realidad de facto (marcada, además, por la carestía en los últimos años de la *perestroika*) que emergía con fuerza. Fruto de esta visita, fue la firma de un primer acuerdo de cooperación entre Kazajstán y el Xinjiang-Uigur¹⁰²⁴.

Tan sólo dos meses después de la proclamación de la independencia, es decir, en febrero de 1992, Kazajstán envía una primera delegación oficial a China. Este primer paso concluyó con la firma de una declaración conjunta en la que las dos partes reafirmaban su deseo de construir sus relaciones en base al respeto mutuo de los principios de soberanía, integridad territorial, no agresión, no interferencia en asuntos internos, igualdad y beneficio mutuo. La adhesión de Kazajstán a la tesis de una sola China y el reconocimiento explícito de Taiwán como parte de China allanaron el camino de la relación bilateral. Ambas repúblicas buscaban el desarrollo de relaciones políticas pacíficas y estabilidad en las zonas fronterizas¹⁰²⁵.

Entre 1994 y 2001 Kazajstán y China, firmaron una serie de acuerdos bilaterales y también en marcos multilaterales que han estrechado su relación hasta límites inéditos. Para una mayor claridad expositiva, podemos agrupar los asuntos tratados en tres esferas temáticas:

- La delimitación territorial y la implementación de medidas de creación de confianza en los territorios fronterizos.
- Las cuestiones de seguridad en relación con la situación de la minoría uigur de Kazajstán y la situación en Xinjiang.
- Las cuestiones energéticas y comerciales entre dos Estados con economías en buena medida complementarias.

1. LAS CUESTIONES FRONTERIZAS

La frontera entre Kazajstán y China es el resultado histórico de los acuerdos (tras las rivalidades y enfrentamientos) entre Moscú y Beijing, desde

¹⁰²⁴ Vid. TOKAEV, Kassymzhomart (1998): “Kazakstan in the International Community”, en AA.VV.: *History of Kazakstan*, Almaty, Gylym, p. 215.

¹⁰²⁵ Vid. TOKAEV, Kassymzhomart (2004): *Meeting the Challenge. Memoirs by Kazakhstan's Foreign Minister*, Nueva York, Global Scholarly Publications, pp. 159-164.

los tiempos zarista e imperial respectivamente hasta la época soviética y comunista¹⁰²⁶.

La conquista china del Turkestán oriental se produjo en 1758; sin embargo esta acción que buscaba acabar con las incursiones oirates (mongoles occidentales conocidos como djungares por los kazajos) en el Tibet, pretendía garantizar el dominio manchú, pero sin incorporar el territorio a la estructura provincial imperial. Por su parte, la conquista rusa definitiva de Asia central se produjo durante el siglo XIX. Esta expansión de ambos imperios convertía el área del valle del río Ili en territorio fronterizo entre ambos, donde se iban a plasmar las tensiones y rivalidades. Se trata de un valle fértil conocido por kazajos y uigures como Semirechie, la tierra de los siete ríos. Uno de los resultados de la rivalidad entre Moscú y Beijing en esta región han sido los numerosos trasvases de población (kazaja y uigur) en un sentido y otro, que suponen que la frontera en el Ili no siga una clara división étnica.

Históricamente, la relación entre ambos imperios ha estado marcada por la rivalidad y los enfrentamientos en esta región. Los tratados alcanzados en el siglo XIX eran la base sobre la que iniciar las negociaciones para lograr un acuerdo de delimitación fronteriza. Fundamentalmente, el tratado de Chuguchak de 1864, por el que Beijing renunciaba a los territorios al sur y al este del lago Baljash y el tratado de San Petersburgo de 1881 (y sus provisiones subsecuentes de 1883, 1904 y 1915), por el que Rusia devolvía la Djungaria occidental a cambio de una fuerte compensación económica. El 14 de noviembre de 1884 Beijing creó por decreto imperial la provincia de Xinjiang (que significa nuevo dominio o nuevo territorio), que incluía las regiones de Djungaria y de Kashgaria.

La Unión Soviética apoyó la constitución de la República del Turkestán oriental en 1944, con capital en Kuldjá (Yining) y conformada por los tres distritos de Xinjiang fronterizos con la URSS (Ili, Tarbaghatay y Altai). Sin embargo, la existencia de esta república túrquica independiente podía ser contraproducente para la estabilidad del Asia central soviética, por lo que rusos terminaron pactando con el nuevo poder chino la retirada de su apoyo a la República del Turkestán oriental a cambio de que China reconociera la independencia de Mongolia exterior. Para afianzar su control sobre la región, el 1 de octubre de 1955 Beijing creó la región autónoma del Xinjiang-Uigur con una estructura política similar a la de la región autónoma de Mongolia Interior. La creación de la región autónoma fue el punto de partida de un proceso de intensa sinificación.

La tensión de las relaciones entre la Unión Soviética y la República Popular China se vivió con especial intensidad en la frontera de la entonces RSS de

¹⁰²⁶ Vid. POLAT, Necati (2002): *Boundary issues in Central Asia*, Nueva York, Transnational Publishers, pp. 19-37.

Kazajstán con la región autónoma del Xinjiang Uigur. Beijing desconfiaba de la cobertura soviética al irredentismo y nacionalismo uigur, que en parte continuaba una política zarista similar. Por otro lado, y para intranquilidad de los kazajos, Mao Zedong había respondido al desinterés soviético por su propuesta de redefinición fronteriza de 1964 con una tensión creciente que desembocó en los enfrentamientos armados cinco años más tarde en los alrededores del lago Zhalanashkol (Kazajstán). El resultado de la tensión existente entre Moscú y Beijing fue el fin de las relaciones tradicionales entre Xinjiang y Kazajstán, que no se reanudaron hasta finales de la década de 1980 con la reapertura de la frontera.

Para el Kazajstán independiente, la consecución de un acuerdo de delimitación territorial era prioritario. A pesar de que prácticamente la frontera con China era la única que contaba con vigilancia y dispositivo de defensa militar en el momento de la independencia, era muy fuerte la percepción del país vecino como un gigante militar, económico y demográfico con posibles veleidades expansionistas¹⁰²⁷. Un acuerdo de delimitación sobre los más de mil quinientos kilómetros de territorio fronterizo era la base para el establecimiento de buenas relaciones con China, basadas en la confianza y que fueran predecibles y normalizadas.

El 17 de agosto de 1992, el ministro de asuntos exteriores chino declaraba en las Naciones Unidas que China no tenía ambiciones territoriales en las ex repúblicas soviéticas. Más allá de recelos históricos, no había ninguna razón para considerar que China, inmersa en su profundo proceso de desarrollo económico, fuera a poner en práctica una política agresiva militarmente con su vecino del oeste.

En este contexto, se produce la primera visita oficial de Nazarbáyev como presidente de la República de Kazajstán a China en octubre de 1993. Visita con clima cálido por la creciente convicción por ambas partes de lo beneficioso de una cooperación mutua. Los importantes avances en la relación bilateral se concretaron apenas seis meses después, en abril de 1994, cuando el primer ministro Li Peng aterrizaba en Almaty para firmar un acuerdo de delimitación fronteriza entre ambos países. El acuerdo, aunque no era total, pues dejaba 73 kilómetros pendientes de delimitación, tenía gran trascendencia porque reducía al mínimo la posibilidad de un conflicto fronterizo. Además poseía un gran significado histórico para Kazajstán, que por primera vez contaba con una frontera oriental claramente delimitada y segura, lo que no era poco teniendo en cuenta que en la memoria colectiva kazaja sigue muy presente la devastación provocada por las incursiones oirates en el siglo XVIII, periodo conocido por los kazajos como época del “gran desastre”.

¹⁰²⁷ LAUMULIN, Murat (2002): *op. cit.*, p. 71

Beijing y Astaná también han tratado la cuestión fronteriza en el marco multilateral de la Organización de Cooperación de Shangai (OCS). El 26 de abril de 1996 nació formalmente el conocido oficiosamente como “grupo de Shangai”, formado por China, Rusia, Kazajstán, Kirguistán y Tayikistán¹⁰²⁸. El grupo de trabajo surgía como resultado de la propuesta china de acuerdo global de delimitación fronteriza e implementación de medidas de confianza. China, además, acercaba a los otros miembros a su concepción de lucha contra las “tres fuerzas del mal” (el separatismo, el extremismo y el terrorismo) y a la asunción de sus tesis sobre el Xinjiang-Uigur.

El 4 de julio de 1998, se firmó el acuerdo bilateral final de delimitación fronteriza. Con respecto a las cuestiones fronterizas, hay que destacar que China ha hecho concesiones significativas. Tan sólo ha mantenido un 20% del territorio disputado con Kazajstán y un 30% del disputado con Kirguistán¹⁰²⁹. Esto muestra claramente el deseo de Beijing de establecer relaciones amistosas con sus vecinos centroasiáticos y su determinación en mostrar que en ningún caso está buscando establecer una hegemonía sobre la región o que su presencia suponga algún tipo de riesgo o amenaza.

De hecho, cuando en 1997 el presidente Nazarbáyev publicó su ambiciosa estrategia de desarrollo para el país llamada “Kazajstán 2030”, en su capítulo tercero, referido a las prioridades estratégicas a largo plazo, indicaba que el país debía concentrarse en su desarrollo sostenido aprovechando “este relativamente predecible estado de calma [porque] está perfectamente claro que ni Rusia, ni China, ni Occidente, ni ningún país musulmán tiene ningún motivo para atacarnos”¹⁰³⁰.

La importancia del “proceso de Shangai” se confirmó en junio de 2001, cuando los cinco Estados más Uzbekistán acordaron la conversión del grupo en la Organización de Cooperación de Shangai (OCS), nueva organización internacional intergubernamental. Desde el momento de su constitución, la OCS generalmente ha sido interpretada como una organización antioccidental o al menos antiestadounidense. Obviamente, la creciente presencia de Estados Unidos en Asia central ha jugado un papel importante como dinamizador de la organización liderada por China y Rusia. Sin embargo, analizar la organización únicamente en función de los intereses de Estados Unidos resulta reduccionista y contraproducente para comprenderla en su contexto. Como apunta Laumulin, “la OCS significa que China y Rusia han alcanzado un compromiso

¹⁰²⁸ El diálogo sobre seguridad fronteriza de China con Rusia y estas tres repúblicas centroasiáticas se había iniciado en 1992. *Vid.* POLAT, Necati (2002): *op. cit.*, pp.37-40.

¹⁰²⁹ UMAROV, Adiljan y PASHKUN, Dmitiry (2006): “Tensions in Sino-Central Asian Relations and their Implications for Regional Security”, Defence Academy of the United Kingdom, Conflict Studies Research Centre, *Central Asian Series*, 06/02, p.7.

¹⁰³⁰ *Cit.* en KASSENOVA, Nargis (2005): “Kazakhstan’s national security: conceptual and operational aspects”, *Central Asian Survey*, 24(2), p. 156. La traducción es mía y lo será de ahora en adelante mientras no señale lo contrario.

estratégico, tomando en cuenta los intereses de cada uno en la región y su interacción satisfactoria”¹⁰³¹. Hay que tener en cuenta que, en primer lugar, se trata de un acuerdo de cooperación regional en diferentes esferas que aporta estabilidad y que es positiva por cuanto reduce al mínimo (o elimina por completo) la posibilidad de un conflicto armado abierto en la región entre los países signatarios. Asimismo aún está por ver cómo se desarrolla la organización y qué posiciones estratégicas adopta en su evolución más allá de la coyuntura actual.

2. EL FACTOR UIGUR

Para China, la situación en el Xinjiang-Uigur representa uno de sus grandes desafíos nacionales. Desde el punto de vista chino, esta región habitada mayoritariamente por uigures (pueblo de lengua y cultura túrquica y tradición sedentaria y musulmana sunita) está estrechamente interrelacionada en términos de seguridad con Asia central. Beijing quería prevenir tanto que la región centroasiática pudiera convertirse en un área de apoyo y santuario para las organizaciones uigures independendistas de Xinjiang como que una posible inestabilidad y/o auge del islamismo radical en Asia central contagiara la región autónoma china. En este sentido, los gravísimos disturbios interétnicos que habían sucedido en Asia central en los últimos años de la Unión Soviética y el levantamiento en 1990 al sur de Kashgar de Zahideen Yusuf, inspirado por la lucha de los *muyahidines* afganos, habían actuado como señales de alarma para las autoridades chinas.

A pesar del auge del movimiento uigur en los últimos quince años, la realidad es que la región autónoma del Xinjiang-Uigur está fuertemente controlada por China a través del Ejército de Liberación Popular y de la Policía Armada. China combina la intensa represión con los grandes programas de desarrollo socioeconómico. La intensa represión tiene su marco contextual en la campaña “Golpear duro”, lanzada por Beijing el 12 de abril de 1996 (tan sólo unos días antes de la constitución del grupo de Shanghai) y ha radicalizado el activismo político en el Xinjiang-Uigur. Uno de los problemas más graves es que Beijing no hace distinciones entre reivindicaciones pacíficas y legítimas y actos de terrorismo. La brutalidad y arbitrariedad empleada por las autoridades chinas ha quedado reflejada en muchos informes de organizaciones de derechos humanos¹⁰³².

¹⁰³¹ LAUMULIN, Murat (2005): “China’s current policy in Central Asia”, *Central Asia’s Affairs*, nº 2, Almaty, p. 23.

¹⁰³² Vid. AMNESTY INTERNATIONAL (1999): *People’s Republic of China: Gross Violations of Human Rights in the Xinjiang Uighur Autonomous Region*, (ASA 17/19/99); AMNESTY INTERNATIONAL (2002): *People’s Republic of China: China’s anti-terrorism legislation and repression*

Beijing ha combinado esta política con los planes de modernización y desarrollo para, además, lograr una mejor integración del oeste del país. En el año 2000, se lanzó la llamada “Estrategia de desarrollo del oeste” que, además de Xinjiang-Uigur, cubre otras once provincias o regiones autónomas. La región de Xinjiang-Uigur es el punto central de este plan, que de momento se basa en la explotación industrial del petróleo y del algodón. Además, se contempla la construcción de diversas infraestructuras, que a su vez podrían integrarse con los sistemas de comunicación de Asia central. Entre las expectativas de Beijing está el que la prosperidad y el desarrollo diluyan la resistencia uigur.

Todos los expertos coinciden en que el dominio de China sobre la región es fuerte y que la incorporación de Xinjiang a China posiblemente es irreversible. Como apunta Mackerras, el establecimiento de un Turkeistán oriental o Uiguristán independiente sólo se podría dar en dos escenarios que en la actualidad no parecen viables: o bien por un colapso de Beijing y el Estado chino o bien por un apoyo militar exterior a la causa uigur de grandes dimensiones¹⁰³³. Esta última apreciación, lógicamente está muy relacionada con la posible implicación de los Estados Unidos, donde la Uyghur American Association, presidida actualmente por Rebiya Kadeer, ha efectuado una eficaz labor de *lobby* y ha conseguido acercar la causa uigur al poder político estadounidense. En cualquier caso, Beijing es muy sensible ante cualquier posible intervención exterior en el conflicto de Xinjiang-Uigur; por ello, la situación de las diáspora uigur en Asia central (Kazajstán y Kirguistán principalmente) ha sido un tema central en sus relaciones bilaterales y es una cuestión que Beijing plantea en todas y cada una de las reuniones anuales de los jefes de Estado de la OCS.

Oficialmente, en Kazajstán viven 210.300 uigures y representan un 1,4% del total de la población¹⁰³⁴; pero hay que destacar que los uigures se concentran en el sur de Kazajstán, principalmente en el *oblast* de Almaty fronterizo con Xinjiang. El origen de esta comunidad está en los grandes movimientos de población provocados por la represión china. El primer movimiento uigur importante se produjo entre 1881 y 1884, cuando la administración rusa promovió el reasentamiento en Kazajstán de unos cuarenta y tres mil uigures de Kuldjá (Yining) que huían de la represión de las tropas

in the Xinjiang Uighur Autonomous Region, (ASA 17/10/2002); UYGHUR HUMAN RIGHTS PROJECT (2005): *The 50th Anniversary of the Xinjiang Uygur Autonomous Region*.

¹⁰³³ MACKERRAS, Colin (2001): “Xinjiang at the turn of the century: the causes of separatism”, *Central Asian Survey*, 20 (3), p.301

¹⁰³⁴ Datos del censo de 1999 disponibles en AA.VV. (2002): *Statistical Yearbook of Kazakhstan*, Almaty, Agency on Statistics of the Republic of Kazakhstan, p. 441. Sin embargo a la hora de analizar estas cifras hay que tener en cuenta que todos los investigadores uigures aseguran que se trata de una infravaloración y que el número real de uigures es más del doble (cercano al medio millón).

imperiales Qing. Otro gran trasvase de población desde Xinjiang se produjo entre 1954 y 1963, cuando unas cien mil personas (entre uigures, kazajos y dunganos) cruzaron la frontera del Kazajstán soviético¹⁰³⁵. En los tiempos soviéticos, Almaty (Alma-Ata en ese momento) era el centro de operaciones de la actividad antichina de los miembros de la diáspora uigur que contaban con el apoyo explícito de Moscú, que los instrumentalizaba en función de sus intereses políticos y económicos. Por ello, el principal objetivo de Beijing era garantizar que las autoridades kazajas no iban a dispensar ningún apoyo a la actividad uigur.

En los primeros momentos de la independencia, la actividad uigur era tácitamente permitida por el gobierno kazajo, que comprendía que era una de sus bazas en las futuras negociaciones con China. La actividad fundamental era la difusión de periódicos uigures y las manifestaciones de protesta frente a la embajada china en Almaty. Sin embargo, con el rápido acercamiento entre Kazajstán y China, se ha pasado del consentimiento a la represión sistemática de sus actividades.

Así, por ejemplo, durante la primera visita del presidente chino Jiang Zemin a Kazajstán el 5 de julio de 1996, se firmó una nueva Declaración conjunta relativa a la profundización y al desarrollo de las relaciones amistosas que incluía unos acuerdos relativos a la extradición mutua en los que Kazajstán se comprometía explícitamente a no prestar apoyo de ningún tipo a los separatistas en China. El acuerdo iba aún más lejos e indicaba que los uigures de Kazajstán recibirían poco apoyo de su gobierno. Una de las principales razones para estas concesiones era la creciente importancia del comercio bilateral y el estrechamiento de las relaciones económicas; por ello, Kamalov afirma que “China ha comprado el control sobre la actividad de la diáspora uigur local a través de la inversión económica”¹⁰³⁶.

Además de por el acercamiento a China, la represión antiuigur también hay que entenderla dentro del contexto de kazajización del país. El nacionalismo ha sustituido al sovetismo como legitimación del poder institucional y, aunque en Kazajstán se promueven simultáneamente tanto el nacionalismo étnico como el nacionalismo cívico para no alterar la armonía interétnica, son evidentes la primacía y los resultados prácticos del primero antes que los del segundo. Por ello, el desmontaje de parte del entramado cultural e intelectual uigur forma parte del proceso de institucionalización de un discurso nacional kazajo indiscutido y único, no necesariamente excluyente de las aportaciones de otros

¹⁰³⁵ Vid. CLARK, William y KAMALOV, Ablet (2004): “Uigur migrations across Central Asian frontiers”, *Central Asian Survey*, 23 (2), pp. 167-182.

¹⁰³⁶ KAMALOV, Ablet (2005): “Uighur community in 1990s Central Asia: A decade of change” en ATABAKI, Touraj y MEHENDALE, Sanjyot (eds.): *Central Asia and the Caucasus. Transnationalism and diaspora*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 162.

grupos étnicos, pero en el que el devenir de los kazajos tiene la preeminencia absoluta.

Hay que destacar que, a pesar de la proximidad étnica, tradicionalmente ha existido un cierto recelo entre kazajos y uigures. Más allá de la repetida y a día de hoy irrelevante explicación por la dicotomía nómadas–sedentarios, subyacen otros motivos. El apoyo que el Moscú soviético brindó a la causa uigur siempre despertó desconfianza entre los dirigentes e intelectuales kazajos, por cuanto dicho apoyo podía suponer mermas territoriales y de soberanía para los propios kazajos.

Con su integración en la OCS, Astaná ha asumido como propio el discurso chino de lucha contra las “tres fuerzas del mal”. La presión de las autoridades kazajas ha tenido como resultado la práctica desaparición de la actividad política uigur local. A pesar de todo, los uigures siguen manteniendo algunos de los privilegios culturales que tenían en los tiempos soviéticos. Las razones que explican esto son dos. En primer lugar, Astaná es consciente de los beneficios que puede obtener de los uigures en su relación con China. En segundo lugar, el temor al poder chino está muy extendido entre buena parte de la población, incluidos muchos de los analistas políticos, quienes en muchas ocasiones, a pesar de que no hay ningún indicio racional para argumentar sólidamente un cambio brusco en la política exterior china y en especial en su relación con Kazajstán y Asia central, suelen concluir que la situación y los intereses de China podrían cambiar en el futuro y con ello su política hacia la región. De esta manera, la resolución total de la situación en Xinjiang no sería beneficiosa para Kazajstán tanto por los beneficios que dejaría de obtener en su relación con China como por la posibilidad de que la conflictividad se desplazase hacia el interior de su territorio.

3. LAS CUESTIONES ENERGÉTICAS Y COMERCIALES

Como ya hemos indicado, uno de los principales objetivos de la estrategia internacional de China es garantizar su aprovisionamiento energético. En este sentido, las vastas reservas de hidrocarburos de Kazajstán son de gran interés para China. Kazajstán alberga en torno a un 3,3% de las reservas mundiales de petróleo probadas y las previsiones indican un crecimiento significativo de su producción para los próximos años. Así, la producción actual de petróleo de Kazajstán de 1,2 mbd se duplicará a finales de la presente década e incluso se podría triplicar en los próximos diez o quince años, alcanzando los 3,5 mbd.

Asimismo, se espera que en 2030 la producción del país suponga un 10% de la producción mundial¹⁰³⁷.

La cooperación en materia energética se concretó el 27 de septiembre de 1997 cuando Kazajstán y China firmaron un acuerdo relativo a la construcción de un oleoducto de más de mil kilómetros desde Atasu (en la zona central de Kazajstán) hasta Alashankou (en la región de Xinjiang). Este acuerdo confirmaba el carácter estratégico y de largo alcance que estaba adquiriendo la relación bilateral para ambos Estados. El acuerdo establecía una operación conjunta entre las compañías estatales Kazmunaigaz y la China National Petroleum Corporation (CNPC). China, además, adquiriría derechos exclusivos sobre el gran campo petrolífero de Uzen. Para China, el acuerdo es importante porque se asegura una nueva fuente de aprovisionamiento, que, además, dada la contigüidad territorial tiene un carácter mucho más seguro y libre de posibles presiones externas. Para Kazajstán, supone abrir una tercera línea de exportación (hasta la fecha sólo operaban los oleoductos Atyrau-Samara y el del *Caspian Pipeline Consortium* con final en el puerto ruso de Novorossiysk), importante estratégicamente por cuanto es la primera que no transita por Rusia, lo que obviamente reduce su nivel de dependencia con respecto a Moscú.

En estos quince años, la relación comercial y económica entre Kazajstán y China ha aumentado notablemente. En 2003 China era el cuarto mayor comprador de productos kazajos (12,8% del total de los productos exportados por Kazajstán) y el tercer importador para Kazajstán (6,2% de los productos importados). El comercio bilateral supone un volumen de negocio anual de unos tres mil millones de dólares, pero todas las evaluaciones llevadas a cabo coinciden en considerar que el comercio no declarado podría igualar en volumen al oficial. Es decir, que el total del comercio bilateral anual rondaría los seis mil millones de dólares. La tendencia general es que Kazajstán provee de materias primas a la economía china, que a su vez exporta productos acabados al mercado kazajo. Para Kazajstán, China representa un 13% de su comercio, mientras que para China, Kazajstán representa tan sólo un 0,35%. Sin embargo, esta última cifra es mucho mayor si el cálculo se hace con respecto al Xinjiang-Uigur y no al conjunto de China. Por volumen de capital en la economía de la región autónoma uigur, Kazajstán es el cuarto mayor inversor. Asimismo hay aproximadamente unas cuatrocientas empresas chinas operando en Kazajstán, fundamentalmente en el sector del petróleo, en la producción agrícola y en los negocios de restauración¹⁰³⁸.

¹⁰³⁷ Vid. STEBLOVA, Olga (2006): "Energy prospects of Kazakhstan", *Gazeta.kz*, en <http://eng.gazeta.kz/print.asp?aid=72181>. Consulta: 1 de marzo de 2006.

¹⁰³⁸ Vid. PARAMONOV, Vladimir (2005): "China & Central Asia: Present and Future of Economic Relations", Defence Academy of the United Kingdom, Conflict Studies Research Centre, *Central Asian Series* 05/25(E) y UNDP (2005): "Regional Cooperation for Human

La operación económica de mayor importancia ha sido, sin duda, la compra de la empresa PetroKazakhstan por algo más de cuatro mil millones de dólares por parte de la China National Petroleum Corporation en agosto de 2005. PetroKazakhstan es la segunda compañía extranjera por volumen de producción y el mayor proveedor de productos refinados del país¹⁰³⁹. Con esta compra, China aumenta considerablemente su presencia en el mercado petrolero de Kazajstán. El objetivo principal de China, como ya hemos indicado, es garantizar su seguridad energética. La inauguración el 15 de diciembre del oleoducto Atasu–Alashankou ha sido un avance en este sentido¹⁰⁴⁰.

E. PERSPECTIVAS DE FUTURO

La relación entre Kazajstán y China ha adquirido la categoría de relación estratégica y de largo alcance para ambos. De hecho, en 1999 los presidentes Nazarbáyev y Zemin firmaron un documento de partenariado estratégico para el siglo XXI. Para escenificar la importancia de este acercamiento, el ex presidente chino Zemin fue galardonado con la orden Altyn Kyran, la de más alto rango de Kazajstán.

Son muchos los ejemplos de la sintonía y buena relación actual. En junio de 2002, Beijing dispensó un significativo apoyo político en el primer encuentro de la Conferencia para la Interacción y Medidas de Construcción de Confianza en Asia, celebrado en Almaty¹⁰⁴¹. Con motivo de la visita a

Development and Security in Central Asia”, United Nations Development Program, *Policy Studies*, 1(06), pp. 97-99.

¹⁰³⁹ Vid. “Petrokazakhstan aprueba la oferta de compra de la china CNPC por 3.400 millones”, *El País*, 23 de agosto de 2005.

¹⁰⁴⁰ Aunque como apunta Bustelo “no está claro que la política de expansión internacional contribuya de manera apreciable a la seguridad energética del país”, en BUSTELO, Pablo (2005): *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁴¹ La CICA o CICMA en algunas fuentes (por su nombre en inglés: *Conference on Interaction and Confidence-building Measures in Asia*) es un ambicioso proyecto lanzado por el presidente Nazarbáyev en su discurso ante la 47ª Asamblea General de las Naciones Unidas en octubre de 1992 para establecer una estructura que permita reforzar las relaciones y la cooperación entre los Estados asiáticos y fomentar la creación de confianza. En ocasiones se ha dicho que la CICA es un intento de OSCE asiática. A pesar de que diecisiete países asiáticos son miembros, que otros nueve tienen estatuto de observadores (entre ellos EE.UU.) y que tiene grupos de trabajo con Naciones Unidas, la OSCE y la Liga Árabe, la CICA todavía dista mucho de ser una realidad. Como resultado de la primera reunión en junio de 2002, se aprobó el Acta de Almaty y la Declaración CICA sobre la Eliminación del Terrorismo y la promoción del Diálogo entre Civilizaciones. Que finalmente la CICA se convierta en una estructura sólida es una posibilidad lejana, pero en cualquier caso es un foro y una iniciativa a gran escala que el presidente Nazarbáyev utiliza para reforzar la presencia de Kazajstán en la escena internacional, como se

Kazajstán del nuevo presidente chino Hu Jintao en 2003, Nazarbáyev declaró a la prensa que no existían asuntos políticos, económicos o sociales no resueltos entre los dos países.

No obstante, a pesar de estas declaraciones, persisten algunos asuntos importantes que podrían enturbiar las relaciones bilaterales. En primer lugar, la cuestión relativa al deficiente control de las fronteras. Para China, el principal problema relacionado con esto es la posible infiltración de islamistas radicales en el Xinjiang-Uigur, provenientes de Kirguistán o Tayikistán, pero es de esperar que consiga paliarse en parte con medidas implementadas dentro del marco de la OCS. Para Kazajstán (y también para Kirguistán) la percepción de riesgo radica en la inmigración ilegal china, el llamado por algunos “peligro amarillo”¹⁰⁴² o “expansión silenciosa” por la potencia demográfica china, cuyo crecimiento anual ronda los quince millones de personas, es decir, más o menos el total de la población de Kazajstán. Sin embargo, a medio plazo no parece que la presencia de trabajadores chinos suponga ninguna amenaza para el equilibrio demográfico de Kazajstán. Es más, algunos analistas como Laumulin consideran que la ocupación de tierras vacías por parte de agricultores chinos podría tener efectos beneficiosos para la economía del país, pero que la realidad es que “ni el gobierno de Kazajstán ni la población local parecen estar psicológicamente preparados para recibir ‘chinos sedentarios’ en lugar de las mercancías y trabajadores estacionales”. No obstante, cabe señalar también que, en el mismo artículo, el autor se hace eco de los rumores relativos a un acuerdo alcanzado por Astaná y Beijing para el arrendamiento de tierras a los inmigrantes chinos en la región de Alakol (Semey)¹⁰⁴³.

Un asunto de mucho mayor calado es el uso del agua de los ríos transfronterizos. Dentro de la “Estrategia de desarrollo del Oeste” chino figura la construcción de una gran canal para redirigir agua procedente de los ríos Irtysh e Ili¹⁰⁴⁴. Se trata de dos grandes ríos que tienen su origen en el Xinjiang-Uigur antes de atravesar la frontera con Kazajstán, donde son vitales para la agricultura en las zonas central y septentrional y para el equilibrio medioambiental del país. Además el Irtysh, es la fuente de consumo principal para el consumo en la capital, Astaná, y en ciudades importantes como

pudo comprobar en la segunda reunión de la CICA, celebrada en Almaty el 15 de junio de este año 2006.

¹⁰⁴² UMAROV, Adiljan y PASHKUN, Dmitry (2006): “Tensions in Sino-Central Asian Relations and their Implications for Regional Security”, Defence Academy of the United Kingdom, Conflict Studies Research Centre, *Central Asian Series*, 06/02, p.8.

¹⁰⁴³ LAUMULIN, Murat (2005): “China’s current policy in Central Asia. Part 2”, *Central Asia’s Affairs*, nº 3, Almaty, p. 20.

¹⁰⁴⁴ Vid. BLUA, Antoine (2004): “Xinjiang’s thirst threatens kazakh water resources”, *Eurasia Insight*, 24 de noviembre, y SAIDAZIMOVA, Gulnoza (2006): “Environmentalists Say China Misusing Cross-Border Rivers”, *Radio Liberty*, 13 de julio.

Karagandá, Semipalatinsk y Pavlodar. Hasta el momento no se ha alcanzado ningún acuerdo o compromiso sobre esta cuestión.

A pesar de la gravedad de las consecuencias que un uso no racional de los recursos hídricos compartidos podría acarrear para Kazajstán no parece que sea una cuestión de primer orden en la agenda política de Astaná, o al menos no de forma pública. Así, por ejemplo, tras su última visita a China en abril de 2006, el ministro de asuntos exteriores kazajo, Kassymzhomart Tokaev, declaró que China se había ofrecido a asumir los costes de financiar un segundo oleoducto y que se estaba trabajando para que el comercio bilateral creciera hasta los diez mil millones de dólares anuales¹⁰⁴⁵. Es decir, que de momento las prioridades parecen ser otras; aunque, las cuestiones relacionados con los ríos transfronterizos son, sin duda, el asunto más grave en la relación bilateral y, el que, en última instancia podría enturbiar el clima de entendimiento actual.

Por último, a la hora de realizar una prospectiva de la relación entre Astaná y Beijing no hay que perder de vista el temor latente por parte kazaja ante el auge chino y el convencimiento, fundado o no, en muchos sectores de que, finalmente, China buscará ejercer una hegemonía en la región. Por ello, en su relación con Beijing, Astaná actúa con precaución y con la convicción de la necesidad estratégica de un reaseguro proveniente de otra potencia internacional (fundamentalmente Rusia y, en menor grado, EE.UU.).

¹⁰⁴⁵ *Vid.* “China Offers To Build Second Pipeline From Kazakhstan”, *Radio Liberty*, 13 de abril de 2006.

CAPÍTULO 49. AUSTRALIA Y SU RELACIÓN CON ASIA PACÍFICO: ¿REGIÓN PRIORITARIA O SUBORDINADA A LA LUCHA CONTRA EL TERRORISMO GLOBAL?

*Alfredo Crespo Alcázar*¹⁰⁴⁶

Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Con la presente comunicación tenemos como objeto demostrar el cambio que se ha producido en la política exterior australiana a partir de los atentados de Nueva York del 11 de Septiembre de 2001. En efecto, a partir de ese momento, un factor que hasta entonces no había tenido peso alguno a la hora de formular la política exterior australiana va a cobrar un protagonismo cuasi dominante. Nos estamos refiriendo a la lucha contra el terrorismo global.

De este giro se van a derivar otras consecuencias no menos importantes, a saber: por un lado, Australia va a relanzar la relación con Estados Unidos, al mismo tiempo que aumentará la fluidez de las relaciones con su socio histórico Reino Unido; y por otro lado, va a tratar de, primero hacer y en segundo lugar unir a su causa en la lucha contra el terrorismo global a sus vecinos asiáticos, bajo una doble premisa complementaria, a saber: muchos de los vecinos, geográficamente hablando, de Australia poseen unas condiciones y unas características que los convierten en lugares aptos para el cobijo de terroristas.

A esto tenemos que unir otro dato muy importante y es que en la batalla contra el terrorismo global iniciada a partir del 11 S, ésta siempre ha estado guiada por los postulados defendidos por el Australian Liberal Party, partido que gana las elecciones en 1996 y que desde entonces se ha mantenido en el poder. Es por ello, que a la hora explicar el giro de la política exterior australiana privilegiemos la explicación gubernamental como idea central, aunque no única, puesto que también haremos referencia a la forma y parámetros bajo los que su rival político, el Australian Labor Party, afronta la misma, algo que en última instancia se ha convertido en el gran elemento diferenciador entre ambas formaciones políticas, algo absolutamente novedoso y que ha suplido a otros ejes de diferenciación de antaño como por ejemplo el concepto de Estado, los servicios públicos o la misma relación de Australia con sus Asia.

¹⁰⁴⁶ Alfredo Crespo Alcázar es Licenciado en Ciencias Políticas y Ciencias de la Información. Coordinador y Profesor del Título de Especialista en Información Internacional y Países del Sur, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid. Investigador de la Sección de Departamental de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias de la Información, UCM.

2. EL TRIUNFO ELECTORAL LIBERAL DE 1996: CONTINUISMO HACIA ASIA

Los liberales retomaron el poder en 1996 después trece años de ininterrumpido dominio laborista, primero con Bob Hawke (1983-1991) y luego con Paul Keating (1991-1996). Durante los años de gobierno del segundo, Australia privilegió en sus relaciones exteriores la variable asiática consumando así una política cuyos cimientos los había puesto el liberal Robert Menzies (Primer Ministro Australiano entre 1949-1966). De esta política asiática fue un buen ejemplo la creación de la APEC en 1989 aunque no por ello se iban a olvidar de sus lazos históricos y culturales con el mundo occidental (Estados Unidos, Reino Unido y en menor medida Unión Europea), si bien estos quedaron subordinados a la política asiática.

Con Paul Keating al frente de los designios australianos se iba a fortalecer la APEC (Asia-Pacific Economic Cooperation) y de ello fue el mayor exponente la firma en 1994 de la Declaración de Bagor. De la misma manera, para Keating países como Laos o Vietnam tenían una importancia capital para Australia.

En lo que se refiere a la APEC hay que hacer referencia a otro aspecto de vital importancia y es que en su evolución también ha sufrido la influencia de los acontecimientos que provocaron el cambio de la política exterior australiana, o dicho con otras palabras: aunque sigue manteniendo su naturaleza y fines estrictamente económicos, el problema del terrorismo global está ocupando un lugar privilegiado en su agenda ¹⁰⁴⁷.

En efecto, la reunión anual de 2001 que tuvo lugar en la ciudad china de Shangai se celebró escasas semanas después de los atentados del 11-S y en la misma, además de la declaración de condena contra los atentados y contra el terrorismo, la APEC comenzó a tomar las medidas oportunas para combatir el fenómeno terrorista y todo ello lo hizo con una doble finalidad complementaria, a saber: por un lado, por la propia naturaleza negativa del terrorismo; y por otro, de un modo más particular, por los devastadores efectos que podría tener sobre la naturaleza, objetivos y fines de la APEC ¹⁰⁴⁸. Buen

¹⁰⁴⁷ Para un conocimiento sucinto y completo del role que el terrorismo internacional está jugando en la APEC, tanto en su futuro como en su agenda, véase: ABAD QUINTANAL, Gracia: *APEC: cambios y desafíos actuales*. UNISCI Discusión Papers, 2004.

En <http://www.ucm.es/info/unisci/> consultada el 1 de febrero de 2006.

¹⁰⁴⁸ Asimismo Shangai 2001 contó con la presencia del Secretario de Estado de EE.UU quien en pleno inicio de la operación "*Libertad Duradera*" hizo ver a los líderes de la APEC la importancia que tenía la amenaza del terrorismo global. *El Mundo*, 18 de octubre de 2001.

ejemplo de ello es que en Shangai 2001 tomó parte Bush para quien *“los terroristas no pueden ser ignorados ni apaciguados. Deben ser combatidos(...). Los atentados tuvieron lugar en mi país, pero fueron en realidad un ataque contra todos los países civilizados”*¹⁰⁴⁹.

La Cumbre de Shangai 2001 finalizó con una Declaración que partiendo de la premisa de la necesidad de potenciar el diálogo y la cooperación entre las diferentes civilizaciones, constaba de cuatro puntos:

- 1) concepción de la actividad terrorista como una amenaza para la paz y la seguridad internacional por lo que hay que condenarla y abatirla;
- 2) necesidad de implementar los convenios antiterroristas internacionales y las resoluciones al respecto de Naciones Unidas, en especial aquellas que previenen y prohíben la financiación del terrorismo;
- 3) trato justo y legal para los terroristas;
- 4) cooperación internacional en la lucha contra el terrorismo y potenciación del rol de la ONU y del Consejo de Seguridad en dicha materia.

3. LA DECLARACIÓN DE LOS CABOS 2002: CONTINUACIÓN Y ACENTUACIÓN DE SHANGAI 2001

Un año después tenía lugar un suceso que iba a reafirmar a los miembros de la APEC en su lucha contra el terrorismo: los atentados de Bali (Indonesia) de 12 de octubre que se cobraron 90 víctimas, entre ellas un buen número de ciudadanos australianos: como sucediera con otras grandes organizaciones como la UE, la APEC no podía permanecer inmóvil ante el avance, desarrollo y acentuación del fenómeno terrorista, más bien al contrario, los temores de la Cumbre de Shangai se vieron fortalecidos por lo sucedido en Bali.

La Declaración de Los Cabos supone una continuación de la de Shangai 2001 en lo que a la lucha contra el terrorismo se refiere: condena tanto los atentados como el terrorismo; apoyo a las resoluciones 1440, 1438 y 1373 de Naciones Unidas para combatir el terrorismo; defensa de la cooperación entre las economías miembros de la APEC para combatir el terrorismo; y

A partir de ese momento, en todas las reuniones de la APEC, Estados Unidos será el gran valedor de la lucha contra el terrorismo, contando para ello con el apoyo del gobierno liberal australiano.

¹⁰⁴⁹*El Mundo*, 21 de octubre de 2001.

No menos significativo para el tema que nos compete en esta comunicación es la influencia que la presencia de Bush en la Cumbre de la APEC de 2001 ya que, como bien señala el diario *El Mundo* el 21 de octubre de 2001, supuso una suerte de alteración de la agenda ya que la delegación norteamericana logró que se centrara en la lucha contra el terrorismo y en particular, en la lucha económica contra éste ya que, como señalaba Bush, *“los terroristas son asesinos con un alcance mundial. Buscan armas para matar indiscriminadamente”*.

petición de ayuda a la comunidad internacional para que les apoyase en esta empresa¹⁰⁵⁰.

Durante el año transcurrido entre Shangai y Méjico, el gobierno liberal australiano no sólo ya había dado su apoyo a Estados Unidos en la lucha contra el terrorismo, sino que, y aún más importante, ya había hecho del terrorismo la piedra angular de su política exterior siendo la primera manifestación de ello la presencia de Australia en Afganistán.

En este sentido es significativo el hecho de que el Ministro de Exteriores australiano, Alexander Downer, pronunciara el 10 de septiembre de 2001 un discurso en el Australian Institute of International Affairs en el que hacía una suerte de balance de los cinco años de gobierno liberal en Australia, privilegiando la variable asiática pero sin olvidar otros escenarios. Junto a ello, hacía referencia al cambio experimentado por Asia en los últimos cincuenta años, lo que la convertía así en un reto para los australianos.

En opinión de Downer, Australia y Asia se habían beneficiado mutuamente de la globalización ya que *“las nuevas tecnologías de la comunicación han acercado los mercados de Japón, Estados Unidos y la Unión Europea, de tal modo, que la tiranía de la distancia está desapareciendo”*¹⁰⁵¹. De la misma manera Downer no hacía sino refrendar el punto de vista expresado por el Primer Ministro Howard el 22 de agosto, cuando éste manifestaba que en los inicios del siglo XXI Australia estaba siendo un actor principal tanto por la relación con Estados Unidos y como por su relación con Asia, concebida en términos de interés nacional. Sin embargo, no se trataba de elegir entre los países de Asia, por un lado, y por otro de Estados Unidos y la Unión Europea, ya que lo importante es que Australia mantenga relaciones fluidas con los principales centros de poder. Junto a ello estaba el compromiso adquirido por Australia con la ONU y con la defensa de la democracia y los derechos fundamentales¹⁰⁵².

En definitiva, los cinco primeros años de gobierno de los liberales manifestaron un compromiso a ultranza con Asia Pacífico, siguiendo la política de sus predecesores laboristas, ayudando a los países de la mencionada región

¹⁰⁵⁰ *APEC leaders' statement on recent acts of terrorism in APEC member economies*. Sin embargo, en las Declaraciones con motivo de las siguientes cumbres de la APEC el terrorismo dejó de ser el tema estrella y el componente económico privilegió sobre cualquier otro: Bangkok 2003, *A World of differences: partnership for the future*, Santiago de Chile 2004, *One community, our future* y Busan 2005, *Towards one community: meet the challenge, make the change*.

Todos estos documentos pueden ser encontrados en la siguiente website:

<http://www.apecsec.org.sg/> Consultada el 1 de marzo de 2006.

¹⁰⁵¹ DOWNER, Alexander: *“Asia and Australia: change and opportunity”*. Discurso de 10 de septiembre de 2001.

En <http://www.dfat.gov.au/> consultada el 5 de marzo de 2006.

¹⁰⁵² HOWARD, John: *“Australia's international relations. Ready for the future”*. Discurso del Primer Ministro australiano de 22 de agosto de 2001 en el Menzies Research Centre de Camberra.

<http://www.pm.gov.au/news/speeches/2001/speeches.html> consultada el 5 de febrero de 2006.

geográfica a salir de las crisis económicas en la que se vieron sumidos a mediados de la década de los noventa. El resultado era evidente: los principales socios comerciales de Australia eran China, Japón, Indonesia, Malasia, Singapur y Tailandia¹⁰⁵³.

Sobre todo es importante un aspecto, a saber: cuando antes del 11 de septiembre se aludía a la seguridad y de cómo debía ser ésta se hacía de un modo muy general y sin el énfasis que se pondrá tras aquella fecha: se hablaba por ejemplo de evitar que se produjeran tensiones internacionales, de prevenir el desarrollo de armas de destrucción masiva, y aunque se reconocía que a finales del siglo XX el concepto de seguridad iba más allá de la mera defensa del territorio nacional ante posibles ataques armados procedentes del exterior, se redundaba en la premisa de que tanto la seguridad como los intereses australianos estaban estrechamente vinculados a la región de Asia Pacífico¹⁰⁵⁴.

Sin embargo, en las elecciones generales de 2001 (que tuvieron lugar semanas después del 11 S) ya se empezó a vislumbrar un cambio en el discurso liberal o cuando menos, los componentes del mismo no tenían el mismo peso que en 1996 o 1998. Así, John Howard señalaba que *“más que nunca un gobierno fuerte y efectivo es necesario para salvaguardar la futura prosperidad de Australia y su seguridad entre todas las naciones del mundo*¹⁰⁵⁵. Al mismo tiempo hacía hincapié en el hecho de que la seguridad nacional se había convertido en una materia muy compleja que aunque a largo plazo debería ser flexible para responder a las exigencias mundiales; junto a ello, la política exterior australiana debería promover internacionalmente los valores que defiende la misma (democracia liberal, derechos humanos, libertad de prensa y de palabra...) valores contra los que luchaba el terrorismo islámico y contra los que había actuado el 11 S.

¹⁰⁵³ KENNET, Jeff: *Australia: defining a model for the New Millenium*. The Menzies Research Lecture, 1998.

En <http://www.mrcltd.org.au/> consultada el 10 de febrero de 2006.

En esta misma línea se expresaba el Ministro de Exteriores Alexander Downer en su discurso de 1996 *“Australia’s place in the World”* donde reiteraba las prioridades australianas para el siglo XXI: ser un país cooperativo, económicamente competitivo y una nación segura, y donde la región de Asia Pacífico tenía prioridad absoluta, tanto desde el punto de vista económico como estratégico. Con ello sintetizaba el punto de vista del gobierno expresado en el documento *A confident Australia*.

¹⁰⁵⁴ *The National Interest*. White Paper del Partido Liberal Australiano de 1997. En el mismo cuando se hace referencia al concepto de seguridad global la postura es clara: el final de la guerra fría ha reducido los riesgos de conflicto, pero aún con ello, los focos siguen existiendo citando entre ellos la guerra en la antigua Yugoslavia, Oriente Próximo; de la misma manera, había una serie de amenazas militares (por ejemplo la proliferación de armas de destrucción masiva, de armas químicas y biológicas) y de amenazas no militares como las pandemias, la inmigración ilegal, el tráfico de drogas...

¹⁰⁵⁵ HOWARD, John: *“Putting Australia’s first”*.

En <http://www.pm.gov.au> consultada el 11 de febrero de 2006.

Una idea sobresale cuando desde el gobierno australiano se analizan los atentados del 11 de septiembre: el terrorismo global se ha convertido en la mayor amenaza para la seguridad y la prosperidad global. En íntima relación con esta idea tenemos otra no menos importante: se conseguirá vencer a esa amenaza, pero será un proceso lento y arduo.

Tras los atentados de Bali en octubre de 2002, el mensaje del gobierno liberal australiano se acentuó: esos atentados que se cobraron la vida de 180 personas ponían de manifiesto que nadie está inmune ante el fenómeno terrorista y que todo el mundo está amenazado.

4. LA REACCIÓN LABORISTA: ASIA, ESTADOS UNIDOS Y EL TERRORISMO GLOBAL

Antes del triunfo de los liberales en 1996, el Australian Labor Party había gobernado Australia durante el periodo comprendido entre 1983-1996 con dos grandes Primeros Ministros: Bob Hawke y Paul Keating. Ambos presenciaron el final de la Guerra Fría y el periodo de calma que acompañó a su final les sirvió para que el Labor centrase su política en aspectos domésticos como los servicios sociales, la relaciones sindicales o los derechos de los aborígenes. Desde el punto de vista de la política exterior su gran obra fue la puesta en marcha de la APEC.

Sin embargo, el mundo que conocieron esos gobiernos laboristas ha cambiado mucho con respecto al mundo actual, e incluso ha cambiado mucho en relación a los primeros gobiernos de John Howard. Tal y como sostiene Thomas Schieffer (embajador de Estados Unidos en Australia en 2003), una vez finalizada la guerra fría el gran enemigo es el terrorismo. En el pasado eran los gobiernos hostiles las amenazas para la seguridad pero ahora ya no lo son, aunque sí que hay gobiernos que ofrecen santuarios a los terroristas para que se puedan entrenar y ocultar hasta el siguiente ataque. Esos grupos terroristas tienen mucho más fácil que antes el hacerse con armas de destrucción; al mismo tiempo, también pueden desarrollar armas químicas y biológicas de un modo más rápido, barato y seguro¹⁰⁵⁶.

En efecto, ambas formaciones políticas han convertido la defensa de Australia en el elemento central de sus políticas, en especial en los últimos comicios celebrados en 2004. Para el Labor la razón es simple tal y como señala Kevin Rudd (Ministro de Exteriores en la oposición): al igual que la política doméstica tiene que ver con intereses y valores de tal modo que los objetivos y

¹⁰⁵⁶ SCHIEFFER, Thomas: *Security issues in an emerging world*.

The Menzies Research Centre Ltd. Australian security in the 21 st century. Seminar Series. 9 de septiembre de 2003.

<http://www.mrcld.org.au/> consultada el 1 de marzo de 2006.

valores que buscamos en nuestro proceso doméstico son igualmente aplicables en los procesos internacionales. Bajo el punto de vista laborista hay un continuo y los sucesos del 11 de septiembre demostraron sólo una cosa y es que las demandas a favor de la seguridad nacional no pueden por más tiempo respetar la línea artificial que divide lo doméstico y lo internacional¹⁰⁵⁷. Junto a ello, Labor también manifiesta otro sentir clave a la hora de formular su doctrina sobre la seguridad nacional australiana: los atentados del 11 de septiembre demostraron el fracaso de las formas clásicas de defensa y de los servicios de inteligencia a la hora de ocuparse de los actores no estatales.

La importancia de la seguridad nacional es algo, por tanto, que no debe escapar a los objetivos de ningún gobierno. Sin embargo, para el Labor los parámetros y directrices bajo los que está enfocando el tema el gobierno Howard son los erróneos ya que está privilegiando única y exclusivamente la relación (la Alianza) con Estados Unidos prescindiendo de otros pilares como ONU o Asia.

Todo ello da como primera consecuencia que se ha acabado con una forma característica de hacer política exterior: el denominado “consenso Whitlam” (Primer Ministro australiano entre 1972-1975, Labor Party) y que venía a significar que la política exterior australiana se basaba en:

- a) la alianza con Estados Unidos;
- b) desarrollo de una política exterior independiente hacia Asia;
- c) activo rol en Naciones Unidas.

Frente a la citada doctrina está la “doctrina Howard” que sólo privilegia la relación con Estados Unidos y que tiene como principal consecuencia no sólo que no aumenta la seguridad nacional australiana sino que son los riesgos de sufrir un ataque terrorista los que lo hacen. En este sentido uno de los que más se ha pronunciado en contra de priorizar única y exclusivamente la relación con Estados Unidos es el ex Primer Ministro Paul Keating quien se opone a la doctrina de la prevención formulada por Bush y aceptada por Howard. Para el ex Primer Ministro laborista, aunque Australia y Estados Unidos comparten un buen número de rasgos similares, especialmente culturales, la lucha contra el terrorismo no sólo se debe llevar a cabo a través de la prevención militar sino que hay que dar protagonismo a otros medios, como por ejemplo la diplomacia ya que el unilateralismo nunca puede dar buenos resultados, por tanto de lo que se trata es de “*apostar por una dirección cooperativa de los asuntos mundiales y por instituciones inclusivas*”¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁷RUDD, Kevin: “*Future directions in Labour Foreign Policy*”. Discurso de 4 de mayo de 2002. <http://www.kevinrudd.com/> consultada el 2 de marzo de 2006.

¹⁰⁵⁸ KEATING, Paul: “*John Curtin’s World and Ours*”. Discurso de 5 de Julio de 2002. <http://www.keating.org.au> consultada el 11 de marzo de 2006.

Para el Labor, sólo mediante la aplicación del “consenso Whitlam” Australia puede conseguir éxito en su política exterior, de ahí que desde el Ministerio de Exteriores en la oposición, se haya lanzado el concepto de los “tres pilares”:

- a) la alianza con Estados Unidos.
- b) Asia.
- c) Naciones Unidas.

Se trata de tres pilares complementarios y cada uno de ellos realiza su función, aunque en algunas ocasiones puede que se solapen o incluso de que entren en conflicto, pero tomados en conjunto se consigue un equilibrio que supone lo mejor para la seguridad de Australia¹⁰⁵⁹.

Con estas visiones enfrentadas, ambas formaciones políticas concurren a las elecciones generales de 2004. En las mismas, las cuestiones de seguridad nacional monopolizaron los discursos de los candidatos y ambos tendieron a presentarse, tal y como sostiene Gracia Abad como los grandes y únicos garantes de la seguridad nacional¹⁰⁶⁰. En efecto, y siguiendo a la autora, aunque las estrategias que proponían ambos partidos eran parecidas, las diferencias estaban en los medios para combatir al terrorismo y ofertar a los australianos la seguridad demandada: mientras para el candidato laborista (Mark Latham) la presencia de Australia en Irak no había hecho sino aumentar el riesgo de ataque, por lo cual defendía la retirada de las tropas así como una política exterior basada en los tres pilares antes relatados. Sin embargo Howard defendía la presencia en Irak de las tropas australianas hasta que la legalidad internacional se hubiera restablecido. De la misma manera, apostaba por priorizar la relación con Estados Unidos sin descuidar la alianza natural con los países de la región¹⁰⁶¹.

¹⁰⁵⁹RUDD, Kevin: “Seven years of foreign policy under the Howard Government. Is Australia now more secure, or less secure than in 1996?”. Discurso de 7 de marzo de 2003.

En <http://www.kevinrudd.com/> consultada el 12 de marzo de 2006.

¹⁰⁶⁰ABAD QUINTANAL, Gracia: *Las elecciones australianas: el triunfo de la certidumbre*.

UNISCI Discusión Paper, octubre de 2004.

En <http://www.ucm.es/info/unisci/UNISCI-Revista.htm> consultada el 3 de marzo de 2006.

¹⁰⁶¹No podemos olvidar un hecho fundamental en lo relativo a la relación de Australia con los países de la región y es que meses antes de las elecciones de 2004, Howard defendió la tesis de poder llevar a cabo ataques preventivos sobre los mismos siempre y cuando existieran sospechas de que en ellos pudieran haber terroristas. Esta medida suscitó la oposición no sólo de los vecinos australianos sino del propio partido laborista. Por ello, Howard reuló en su medida pese a lo cual, su triunfo electoral fue acogido con cierto escepticismo por sus socios regionales. ABAD QUINTANAL: *Op. Cit.*

5. CONCEPCIÓN DEL PARTIDO LIBERAL AUSTRALIANO DEL TERRORISMO YIHADISTA: LA NO CRIMINALIZACIÓN DEL ISLAM Y EL TRIUNFO EN LA BATALLA DE LAS IDEAS

La postura del gobierno australiano en este punto es clara: la guerra contra el terrorismo no es una guerra contra el Islam ni contra los musulmanes puesto que los atentados cometidos en Nueva York o Bali no representan a la mayoría del mundo islámico. Además, la población musulmana es tan víctima como la no musulmana cuando tienen lugar este tipo de atentados terroristas indiscriminados¹⁰⁶².

Por todo ello, el primer punto de partida es distinguir el fenómeno del terrorismo islámico como algo contrario y en oposición a los puntos de vista e ideas de la mayor parte de las comunidades musulmanas. En este sentido el profesor Ross Babbage señala que a la hora de derrotar al terrorismo en Asia Pacífico lo primero que hay que hacer es delimitar claramente cual es el centro de gravedad ya que por un lado *“tenemos a los pequeños pero violentos militantes, grupos vinculados en su mayoría a la wahhabi islamist y por otro lado la mayoría del mundo musulmán que es pacífica y amante de la paz. El reto de Australia es que el segundo grupo gane y que gane lo más rápido posible*¹⁰⁶³.

Reconocer esto no significa que se tenga que obviar otro aspecto fundamental: en la región del Sudeste de Asia ha crecido el número de musulmanes y al mismo tiempo, las propias características estructurales de la mencionada región la convierten en propicia para convertirse en una vivero para el terrorismo islámico puesto que se trata de países con sistemas legales muy débiles (o dicho con otras palabras, países en los que la vulneración de las leyes no implican consecuencias punitivas); son países con altas tasas de desempleo y analfabetización, especialmente entre los jóvenes lo que convierte

¹⁰⁶² El propio Ministro de Asuntos Exteriores australiano hacía referencia a ello y señalaba que Australia era un buen ejemplo de la convivencia entre musulmanes y no musulmanes, donde los primeros se hallan plenamente integrados en la sociedad y acepta las leyes.

DOWNER, Alexander: *“The campaign against terror: winning the battle of ideas”*. Discurso de 8 de diciembre de 2003.

En <http://www.dfat.gov.au/> consultada el 8 de marzo de 2006.

¹⁰⁶³BABBAGE, Ross: *The New Terrorism: implications for Asia Pacific Governance*.

The Menzies Research Centre Ltd. Australian security in the 21 st century. Seminar Series. Presentación inaugural. 11 de diciembre de 2002.

En <http://www.mrcltd.org.au/> consultada el 14 de febrero de 2006.

No menos importante en el punto de vista del Profesor Babbage es su teoría de la asfixia como elemento clave para derrotar al terrorismo. Dicha teoría consistiría en “negar oxígeno” a las organizaciones terroristas y hacerlo en un doble escenario: por un lado mediante el aislamiento de sus bases de apoyo político, social, financiero y religioso, y perseguirles mediante un vigoroso uso del derecho; y por otro lado, negar oxígeno a los terroristas deshonorando tanto su causa como las atrocidades que cometen contra civiles inocentes.

a estos en susceptibles de ser captados por la yihad. Por ello, como señalaba Downer, la prevención se convierte en el elemento fundamental y ello exige, entre otras cosas, el refuerzo de los sistemas de derecho y de los servicios de inteligencia ¹⁰⁶⁴

Otro aspecto que sobresale en la postura australiana es el realismo en el sentido de que no hay ambigüedad a la hora de declarar que el terrorismo es la principal amenaza de hoy en día a la que tienen que hacer frente los países civilizados y de esa amenaza son víctimas potenciales musulmanes y no musulmanes.

6. CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación nos lleva a las siguientes conclusiones:

a) para la Administración Howard, la presencia militar norteamericana es fundamental para la estabilidad en la región de Asia Pacífico, lo cual es compatible con los esfuerzos bilaterales y multilaterales que el gobierno de Canberra pueda llevar a cabo. En lo referido a la relación bilateral Australia/Estados Unidos es clave el concepto de “intereses compartidos” (*Shared Interests*) algo que para el Ministro de Exteriores Alexander Downer se traduce en una triple dimensión: de seguridad, donde el Tratado de la ANZUS es el mejor exponente; de guerra contra el terrorismo, donde Australia no sólo ayuda a Estados Unidos porque es su aliado sino porque es de interés nacional australiano que la guerra contra el terrorismo tenga éxito: Al-Quaeda no puede repetir los atentados cometidos el 11 de septiembre en Nueva York y de carácter económico porque muchos de los puestos de trabajo que hay en Australia dependen de la inversión de norteamericana¹⁰⁶⁵. Estados Unidos es el principal socio bilateral de Australia ya que “*ambas naciones tienen intereses*

¹⁰⁶⁴Se trata de un punto de vista que a nivel gubernamental fue formulado por el Senador Robert Hill para quien la estrategia correcta es “*trabajar cooperativamente con nuestros vecinos regionales. Nosotros debemos ayudar a las naciones de Asia Pacífico a mejorar sus propias capacidades*”. Con ello Hill lo que hacía era constatar que las limitadas capacidades de muchos de los países de la región en aspectos como el cumplimiento de la ley, los controles transfronterizos o los servicios de inteligencia, habían servido para el acomodo de grupos terroristas y por lo tanto, la mejora de esos aspectos se convertía en un reto para Australia. Junto a ello, también hacía referencia a la batalla de las ideas en los siguientes términos: “*hay que tratar de minar la influencia que los mensajes de la yihad islámica tienen en el público local y ofrecerle mejores vías a través de la educación, las oportunidades de empleo y el respeto por el Islam moderado*”.

HILL Robert: *Australia's response terrorism*.

The Menzies Research Centre Ltd. Australian Security in the 21 st century. Seminar Series. 25 de mayo de 2004.

En <http://www.minister.defence.gov.au/> consultada el 21 de febrero de 2006.

¹⁰⁶⁵ DOWNER, Alexander: “*Australia and United States: Shared Interest*”, Discurso de 8 de marzo de 2002. En <http://www.dfat.gov.au/> consultada el 1 de febrero de 2006

*estratégicos e intereses comunes puesto que ambas desean un libre y seguro y el ejemplo de ello fue la reacción de Australia tras los atentados del 11 de septiembre*¹⁰⁶⁶.

b) En la Guerra contra el terrorismo el triunfo en la batalla de las ideas es una piedra angular. Para conseguir ello es necesario que entre las comunidades musulmanas y no musulmanas se tiendan puentes de entendimiento. Al respecto Australia ha llevado a la práctica lo que propone retóricamente con la creación del Australia-Indonesia Institute o el Council for Australian Arab Relations. El primero remonta su creación a 1989 y tiene como finalidad proyectar imágenes positivas de Australia y de Indonesia¹⁰⁶⁷. El segundo de más reciente creación, año 2003, tiene por finalidad fortalecer los lazos entre Australia y los países árabes, aumentar el conocimiento entre los países árabes de los elementos distintivos de la sociedad y de las tradiciones de la Australia contemporánea, promocionar entre los australianos la importancia de la relación entre ésta y los países árabes¹⁰⁶⁸. En términos de Downer: *“Australia es culturalmente una sociedad diversa, tolerante e inclusiva, una nación construida por gentes de muy diversas procedencias y de diferentes fe religiosa. Los musulmanes son parte integral de la sociedad australiana contemporánea. Enriquecen la vida australiana y practican su fe religiosa de manera abierta y en un medio seguro. El Islam tiene una larga trayectoria en Australia, precediendo al establecimiento de los europeos. Los musulmanes procedentes del archipiélago indonesio se encontraban entre los primeros visitantes de nuestras costas(...). Nuestra vibrante comunidad musulmana es completada por las relaciones de Australia con las comunidades y las naciones musulmanas de la región(...). Australia está encantada con ser el país que eligen para estudiar muchos estudiantes procedentes de la región más inmediata, incluyendo Indonesia, Singapur, Malasia y Brunei. Estos lazos con los estudiantes contribuyen a una mejor comprensión de cada una de las comunidades y culturas y forma parte de las relaciones bilaterales de Australia en la región*¹⁰⁶⁹.

c) Frente a las acusaciones laboristas de menospreciar e infravalorar a Asia, los liberales acuñaron el concepto de *Asia First* que contraponían al de *Asia Only* (y

¹⁰⁶⁶ DOWNER, Alexander: *“Australia and United States: a dynamic and diverse relationship”*, 12 de Julio de 2002. En <http://www.dfat.gov.au/> consultada el 1 de febrero de 2006.

¹⁰⁶⁷ Para el logro de ese objetivo, The Australia-Indonesia Institute de entre los medios que se vale citamos algunos:

- a) fortalecer el estudio del lenguaje y la cultura de Indonesia en Australia; y del idioma inglés y la cultura australiana en Indonesia.
- b) Fortalecimiento de los lazos comerciales entre ambos países.
- c) Facilitar intercambios y encuentros entre los medios de comunicación de Australia y de Indonesia.
- d) Facilitar la traducción de textos australianos e indonesios...

Para un mayor conocimiento de esta institución, se puede consultar la siguiente website: <http://www.dfat.gov.au/aii/>

¹⁰⁶⁸ <http://www.dfat.gov.au/caar/> consultada el 19 de marzo de 2006.

¹⁰⁶⁹ DOWNER, Alexander: *“Islam perspectives on State, society and governance in South East Asia”*. Discurso 30 de agosto de 2004. En <http://www.dfat.gov.au/> consultada el 12 de marzo de 2006.

que en consecuencia asociaban a los laboristas). Con *Asia First* los liberales defendían la tesis de mientras los laboristas en sus años de gobierno sólo habían tenido ojos para Asia prescindiendo de otros escenarios, lo liberales, aunque priorizaron el componente regional (ASEAN y APEC) no olvidaron otros escenarios como la UE, USA o Oriente Medio. En definitiva, que entre el periodo 1996-2002, habían hecho una política de mayores miras¹⁰⁷⁰.

d) Si por algo se ha caracterizado la política del gobierno liberal australiano ante el fenómeno terrorista es por su determinación y compromiso en la tarea. Como bien señala, entre otros Downer, la guerra contra el terrorismo es una guerra que los países civilizados, entre ellos Australia, no han elegido y por ello sólo cabe una opción: defenderse o no hacerlo. La apuesta australiana es clara por la primera de las alternativas y en su respuesta no sólo se han centrado en el terreno militar o de la seguridad, sino que han dado una importancia cuasi-capital a la denominada “batalla de las ideas”, esto es, al componente intelectual de la guerra contra el terrorismo, lo cual les lleva a distinguir entre un Islam moderado y otro de carácter fanático y fascista y que es rechazado por el primero.

e) En íntima relación con la idea anterior tenemos otra no menos importante: el concepto de Islamo fascismo cuyas demandas son de carácter absoluto y que partiendo de una lectura tergiversada del Islam les lleva a proponer como modelo de organización política regímenes islámicos de carácter fascista, copia del régimen talibán de Afganistán, lo cual tendría entre otras consecuencias una esclavización de la mujer, la eliminación de los judíos y de los homosexuales. Quienes propugnan este tipo de Islam son los autores materiales e intelectuales de atentados como los del 11 de septiembre o los de Bali.

f) es evidente que la guerra contra el terrorismo ha copado la agenda no sólo de los liberales, sino también de la oposición. Y es evidente que en la política exterior del Gobierno Howard la relación con Estados Unidos tiene primacía y que el enfoque “Asia Plus” de 1997 ha quedado atrás, pero ello no significa, como les acusa la cúpula laborista (el binomio Beazley-Rudd, especialmente, aunque no únicamente) haber olvidado a Asia. La importancia de Asia sigue existiendo en la agenda liberal aunque los aspectos de seguridad son los que priman.

¹⁰⁷⁰En efecto, partiendo del documento clave de 1996, el White Paper *A confident Australia* los liberales trazan las prioridades de la política exterior australiana estableciendo que el compromiso con Asia sería la prioridad por la importancia estratégica y económica: la prosperidad de la región suponía también la prosperidad de Australia ya que el 50% de la inversión exterior de Australia recaía en los países de la APEC. Como segunda prioridad estaba la mejora de la seguridad australiana y se citaban como medios para la consecución de ese objetivo: la eliminación de todos aquellos elementos que fomenten las disputas internacionales; la prevención de la proliferación de armas de destrucción masiva; y la ampliación de la cooperación para mejorar la seguridad en la región como un todo.

Relacionado con esta idea, hay otra no menos importante y que afecta a los laboristas: pese a la crítica de cómo el gobierno ha gestionado la seguridad de los australianos, estos han apostado por el equipo de Howard tal y como demostraron las elecciones generales de octubre de 2004 cuando no sólo lograban la cuarta victoria electoral consecutiva, sino que conseguían la mayoría en las dos cámaras (senado y cámara de representantes). Como consecuencia inmediata, el Labour cambiaba una vez más de líder y Beazley retomaba la nave laborista; pero sobre es de destacar la reacción desde Estados Unidos ante el triunfo de Howard y Bush decía lo siguiente: *“Australia es un importante aliado en la guerra contra el terrorismo y John Howard es el mejor para dirigir el país”*¹⁰⁷¹.

Y si algo ha caracterizado a Howard durante sus años de mandato tras los atentados del 11 de septiembre es la fidelidad a un discurso. Con las mismas palabras empleadas por Howard con motivo del quinto aniversario de los atentados del 11-S: *“Aunque el ataque tuvo lugar sobre suelo americano y fue diseñado deliberada y calculadamente para causar el mayor daño posible al pueblo de Estados Unidos, fue un ataque sobre los valores que el mundo entero sustenta”*.

g) la principal crítica a la que someten los laboristas al gobierno Howard es que su táctica para preservar la seguridad de los australianos no ha sido la correcta: basar la misma única y exclusivamente en la relación con Estados Unidos no ha hecho a Australia más segura en 2006 que lo que lo era en 1996. Frente a ello proponen la doctrina de los tres pilares (que vendría a ser una modernización de la doctrina del “consenso whitlam”) privilegiando especialmente el pilar asiático, que es por otro lado, el que más descuida el gobierno ya que, y siempre bajo el punto de vista laborista, el compromiso del gobierno Howard hacia la región de Asia queda relegada a una extensión del compromiso de Estados Unidos con la región donde Australia se convierte en un (simple) Deputy Sheriff.

Para el Labour, formar parte de la alianza es fundamental, pero ello implica la posibilidad de discrepar y no sólo hacer seguidismo¹⁰⁷².

¹⁰⁷¹El País, 11 de octubre de 2004.

Un día antes el rotativo del Grupo PRISA había elaborado el editorial titulado *“El triunfo de un buen amigo de Bush”* en el que se podía leer lo siguiente acerca de las preferencias electorales de los australianos: *“Los australianos que ayer votaron por John Howard saben muy bien por qué lo hicieron. Después de casi nueve años en el poder y varias décadas luchando por conseguirlo, Howard es más que conocido.(...).Howard gobierna sin que le tiemble la mano. En aras de sanear la economía, ha recortado los programas sociales y educativos. Para impedir la llegada de pateras, envía a centros de internamiento privados en el desierto o fuera de Australia a quienes alcanzan las costas del país y ha convertido en histórica la frase “nosotros decidimos quién y en qué circunstancias entra en este país”.(...). La obsesión de Howard es la seguridad. De ahí que durante su tiempo en el poder haya mandado a las tropas australianas a “resolver” los conflictos de Irak, Afganistán, las islas Salomón y a la ex colonia portuguesa de Timor”*.

¹⁰⁷² En este sentido una voces más discrepantes hacia la política gubernamental pro-Estados Unidos es la del Profesor Wright Neville para quien la política antiterrorista de Canberra es ingenua pues la ha basado única y exclusivamente en aumentar las competencias punitivas de las fuerzas y cuerpos de seguridad y en la mencionada alianza con Washington lo que ha provocado

h) En definitiva para los laboristas, durante el periodo comprendido entre 2001-2006, aunque se han hecho algunas cosas bien, lo cierto es que el gobierno de Howard no está en condiciones de procurar la seguridad a los australianos, tal y como afirmó el líder laborista Kim Beazley; en ello incidió el hecho de tomar parte en la guerra de Irak lo que la convirtió en un potencial objetivo de los terroristas.

que *“en gran parte del Sudeste Asiático, Australia suponga un sustitutivo para el sentimiento de antiamericanismo en particular, pero también para el antioccidentalismo en general”*.

WRIGHT NEVILLE, David: *Fear and Loathing: Australia and Counter Terrorism*.

En www.realinstitutoelcano.org consultada el 15 de marzo de 2006.

CAPÍTULO 50. REGULACIÓN LEGAL DEL RUIDO EN ESPAÑA Y JAPÓN

Masao Javier López Sako
Universidad de Granada

«...the Babylonian god Eulil, like a minister of justice, prosecuted man for his sins. "The sins of mankind have not decreased, but increased. Their noises have stirred my anger." The prosecution won its case and the gods decided to drown a noisy mankind--more than 4,000 years before the advent of noisy trucks and jets. Thus the Babylonians explained the Great Flood. But modern lawmakers, more lenient than those ancient noise abatement gods, let the noisemakers go free.»¹⁰⁷³

0. INTRODUCCIÓN: OBJETO Y PRESENTACIÓN DEL ESTUDIO

La referencia en el título a la regulación legal sobre el ruido sin más especificación puede inducir a pensar que el objeto de este estudio es tan ambicioso como para pretender abarcar en unas cuantas páginas el comentario a toda la legislación existente en relación con el ruido y su control en ambos países. Es obvio que tamaña pretensión sería una temeridad; nada más lejos de la intención del que esto escribe. En efecto, el objeto de este trabajo se circunscribe al estudio comparativo de las leyes generales reguladoras del ruido de España y Japón¹⁰⁷⁴. Por tanto, nos vamos a limitar a analizar la protección jurídico-administrativa frente al ruido y, dentro de este ámbito, sólo a los aspectos regulados en sendas leyes. Es decir, quedan fuera las regulaciones específicas que se centran en establecer el nivel de ruido que pueden producir determinadas fuentes de ruido (productos industriales, maquinaria de construcción, vehículos, aeronaves, etc.), y, con mayor motivo, las regulaciones de otras ramas del Derecho como la laboral, la civil o la penal.

Además, lo que se pretende a través del estudio comparativo de ambas leyes, de sus antecedentes, circunstancias en las que se promulgaron, y articulado, es presentar como resultado una imagen en la que se mezcla lo jurídico con lo cultural o, mejor dicho, una imagen de lo jurídico como una expresión de la cultura. En realidad, no será una imagen, sino dos imágenes diferentes pero con una característica común: el ruido como problema social al

¹⁰⁷³ ROBERT ALEX BARON (1970): *The Tyranny Of Noise*, New York, St. Martin's Press.

¹⁰⁷⁴ Aunque, como veremos, la Ley japonesa no es tan "general" a pesar de su título, ya que se centra en determinadas fuentes de ruido.

que el Derecho trata de buscar una solución coherente con la realidad en la que se manifiesta, realidad cambiante en el tiempo y en el espacio, y que refleja en cada momento y lugar el énfasis en un valor distinto (normalmente en contraposición a otro valor de signo opuesto e incompatible, o al menos contradictorio): desarrollo, medio ambiente, economía, salud, derecho al ocio, derecho al descanso, libertad de empresa, derechos fundamentales...

Por tanto, aunque el análisis será de carácter jurídico, a lo largo de dicho análisis trataremos de reconocer y comentar los aspectos que, a nuestro juicio, tengan una manifestación o motivación extrajurídica y que, a su vez, puedan ser relevantes como indicadores de diferencias sociales y culturales significativas entre ambos países. La existencia de diferencias esenciales es patente y de común conocimiento, pero es curioso el dato de que una circunstancia que tienen en común es precisamente en relación con el tema que se trata: España y Japón son (o han sido) las naciones más ruidosas de la Tierra, según informe de la OCDE de 1986 citado por R. Martín Mateo (Ruiz de Apodaca Espinosa 2004:87). Si bien, ese compartido liderazgo en tan peculiar cuestión puede ser debido en uno y otro caso a motivos y fuentes de contaminación acústica en parte coincidentes pero en parte bien diferentes.

1. EL CONTEXTO

Lo primero que llama la atención son las respectivas fechas de promulgación de cada una de las leyes: la “Ley de Control del Ruido” (騒音規制法¹⁰⁷⁵ japonesa se promulgó el 10 de junio de 1968, mientras que la “Ley del Ruido”¹⁰⁷⁶ española es de 17 de noviembre de 2003. La ley japonesa fue motivada por la necesidad: la limitación territorial (cerca de 377.883 km² frente a los 505.988 km² de España, con el agravante de que cuatro quintas partes del mismo es montañoso), la densidad de población (más de 126 millones de personas) y el gran desarrollo industrial tras la II Guerra mundial son los factores de cuya mezcla surge la Ley de Control del Ruido. Y es que el ruido se presenta sobre todo como un problema ambiental¹⁰⁷⁷ pero bajo un concepto de Medio Ambiente, de momento, eminentemente antropocéntrico. Como ha dicho el profesor Akira Morita (2004:486), “el problema del ruido se genera cuando la fuente del ruido se entremezcla con el espacio de residencia

¹⁰⁷⁵ La versión en lengua inglesa presentada por el propio Ministerio de Medio Ambiente japonés lo traduce como “Noise Regulation Law”. Aunque hay otras versiones que optan por traducirlo como “Noise Control Law”.

¹⁰⁷⁶ J. MARTÍ MARTÍ ha criticado la particular denominación de la Ley “del” ruido, ya que con ella no se sabe si se trata de una ley de fomento o de prevención del ruido (RUIZ DE APODACA ESPINOSA 2004:90).

¹⁰⁷⁷ No existe un concepto unívoco de medio ambiente a efectos jurídicos. Véase al respecto, PÉREZ MARTOS, J. (2003: 29-).

de las personas”. Por su parte, la “necesidad” que justifica la promulgación de Ley del Ruido española es la trasposición¹⁰⁷⁸ al derecho interno de la Directiva 2002/49/CE, del Parlamento Europeo y del Consejo, de 25 de junio de 2002, sobre evaluación y gestión del ruido ambiental (“Directiva sobre Ruido Ambiental”)¹⁰⁷⁹, si bien cumple también la función de convertirse en la norma básica y de referencia de un grupo normativo existente de rango secundario, heterogéneo y disperso (Ruiz de Apodaca Espinosa 2004:90-91, citando a diversos autores).

Esta gran diferencia en el tiempo de aparición de las respectivas leyes generales reguladoras del ruido en ambos países no debe llevarnos a pensar que en el caso de España el ruido no fuese un problema hasta fechas recientes o que, existiendo el problema, el Derecho se mostrase indiferente al mismo. En el ámbito civil los tribunales han venido resolviendo los conflictos relacionados con el ruido en el contexto de las relaciones vecinales a través del concepto jurídico-civil de “inmisión”¹⁰⁸⁰; y en el ámbito administrativo ya el Reglamento de Actividades Molestas, Insalubres, Nocivas y Peligrosas, de 30 de noviembre de 1961, establecía el ruido como un efecto por el que se puede calificar de “molesta” una actividad (artículo 3).

No obstante, parece que sólo recientemente la sociedad española ha tomado conciencia de forma generalizada de la dimensión e importancia del problema del ruido en la medida en que se han dado a conocer sus graves efectos sobre la salud¹⁰⁸¹, a la vez que parte de la población ha experimentado dichos efectos de primera mano (y de forma conspicua para el resto de la población debido a los medios de comunicación) con el advenimiento del fenómeno del “botellón”¹⁰⁸², última manifestación y concreción de un derecho al ocio que ha venido consolidándose en nuestra sociedad, discutible no en cuanto a su reconocimiento jurídico sino en lo que se refiere a su amplitud y

¹⁰⁷⁸ Trasposición incompleta, “ya que en nada hace referencia a algunos de los aspectos contenidos en la norma que transpone tales como los indicadores de ruido o índices acústicos, niveles de emisión e inmisión, los métodos de evaluación o ni siquiera reproduce el contenido mínimo de los Planes de acción, dejando todo lo citado a un peligroso ulterior desarrollo reglamentario” (RUIZ DE APODACA ESPINOSA 2004:89).

¹⁰⁷⁹ Exposición de Motivos de la Ley.

¹⁰⁸⁰ FERNÁNDEZ URZAINQUI, F. J. (2004:189).

¹⁰⁸¹ La Organización Mundial de la Salud establece que a partir de los 30 db un ruido puede causar dificultad para conciliar el sueño, e incide en la disminución de la calidad del mismo; con 40 db de ruido ambiental se hace difícil la comunicación verbal; por encima de los 45 db puede interrumpir el sueño; entre 50 y 55 db puede causar malestar diurno entre moderado y fuerte; a partir de 65 db la comunicación verbal se hace extremadamente difícil; y finalmente valores de ruido entre 75 y 140 db pueden causar pérdida de oído (a largo, medio o corto plazo, en función de la duración del sonido y del número de exposiciones al mismo). (CASTRO, LUIS (Legalia Abogados): 2003,2)

¹⁰⁸² Véase al respecto, BARRERO RODRÍGUEZ, C. (1998): “La *movida* juvenil: la Sentencia del TSJ de Andalucía (Sala de Sevilla) de 11 de septiembre de 1998”, *REALA* 277.

alcance, y su prevalencia o no sobre otros derechos¹⁰⁸³. En relación con este tema, la actuación de la justicia española ha tenido que ser “corregida” por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, que ha condenado a España en el famoso caso Moreno Gómez contra España¹⁰⁸⁴, por violación del artículo 8 del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales, de 4 de noviembre 1950, ratificado por España el 26 de septiembre 1979 (BOE 10 de octubre 1979).

Por su parte, el problema del ruido en Japón está pasando de ser un problema de control administrativo de determinados emisores (fábricas, automóviles, etc.) a ser un problema de vecindad. En este ámbito, la sociedad japonesa está sufriendo una progresiva *juridificación*: “se ha llegado a que sean los tribunales los que resuelvan asuntos de los que antes ni siquiera se hacía problema y que ahora se convierten en conductas antijurídicas con base para reclamaciones de indemnización civil o de responsabilidad patrimonial del Estado” (Morita 2004). Pero esa juridificación no es correspondida por la Ley de Control del Ruido (ni por la Ley Básica del Medio Ambiente) que establece unos límites de tolerancia objetivos y limitados a determinadas fuentes de ruido. Para Morita (2004:509-510), al ser la contaminación (incluido el ruido) un problema eminentemente local, la ley no puede establecer uniformemente un “paisaje sonoro” deseable para cualquier zona, por lo que cuestiona su adecuación y razonabilidad, proponiendo en su lugar las Ordenanzas locales como medio idóneo para fijar objetivos acústicos que se adecuen a cada zona, establecer mecanismos de resolución de conflictos de vecindad previos a la vía judicial y otorgar legitimación como demandantes a los afectados por el ruido.

Todo lo anterior no significa, sin embargo, que las Administraciones Públicas hayan dejado de preocuparse por el problema del ruido (a pesar de

¹⁰⁸³ Un estudio general en GUILLÉN LÓPEZ, E., MARTÍN MORALES, R. Y REQUENA LÓPEZ, T. (2001): *El régimen constitucional de la “movida”. El ruido en la calle; derechos fundamentales afectados; límites de las medidas restrictivas; el ciudadano frente a la inactuación de los poderes públicos; una propuesta constitucionalmente viable*, Grupo Editorial Universitario, Granada.

¹⁰⁸⁴ La demandante, Pilar Moreno Gómez, había presentado una queja ante el Ayuntamiento de Valencia en agosto de 1997 por las molestias que le causaban los bares, pubs y discotecas que el Ayuntamiento había permitido que se abrieran en la vecindad de su domicilio haciendo imposible el sueño a los vecinos. Al no recibir contestación de las autoridades, presentó un recurso contencioso-administrativo ante el TSJ de Valencia, que fue desestimado por sentencia de 21 de Julio de 1998. La demandante interpuso entonces un recurso de amparo ante el TC, que lo admitió a trámite pero en sentencia de 29 de Mayo de 2001 lo desestimó, a causa de que no se había probado la existencia de un vínculo directo entre el ruido y el daño alegado ni la existencia de molestias en su domicilio que supusiesen una violación de la Constitución. En cambio, el TEDH entiende que la demandante ha padecido una grave violación de su derecho al respeto de su domicilio como consecuencia de la pasividad de la administración con respecto al alboroto nocturno y, en consecuencia, que España ha faltado a su obligación de garantizar a la Sra. Moreno Gómez el respeto a su domicilio y a su vida privada, vulnerando así el Artículo 8 del Convenio.

que no puede haberse incrementado mucho, a diferencia del caso español, ya que territorial, industrial y demográficamente Japón hace tiempo que está prácticamente saturada y, en cambio, las mejoras tecnológicas sí han seguido produciéndose), y como muestra de ello el Gobierno Metropolitano de Tokio adoptó en diciembre de 2000 una nueva e importante Ordenanza¹⁰⁸⁵ sobre Protección Ambiental que incluye, entre otras, una serie de medidas que regulan la contaminación acústica. Y esta iniciativa ha sido ya imitada por las Prefecturas vecinas (Saitama, Kanagawa, Chiba...).

En cuanto al marco constitucional, podemos encontrar referencias directas relacionadas con la protección frente al ruido en la Constitución española en los artículos 45 (derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado) y 43 (derecho a la protección de la salud). Ruiz de Apodaca Espinosa (2004:88, citando a otros autores) señala, además, otras referencias constitucionales: en el Preámbulo cuando dice “digna calidad de vida”, el artículo 40.2 (seguridad e higiene en el trabajo), el artículo 51 (protección de la seguridad y la salud de los consumidores y usuarios¹⁰⁸⁶) y el artículo 47 (derecho a disfrutar de una vivienda digna). También algunos derechos fundamentales pueden verse afectados por el ruido: el derecho a la integridad

¹⁰⁸⁵ Importante porque el programa contra la contaminación por los vehículos que establece dicha regulación afecta no sólo a todos los vehículos diésel (salvo los turismos) registrados en Tokio – unos 420,000 (año 2000) – sino también a todos los que viajen a Tokio (se estima que unos 180.000 vehículos diésel entran en la capital japonesa cada día) (www.dieselnet.com/standards/jp/tokyofit.html). El hecho de que una medida como ésta, tan restrictiva en su objeto como amplía en cuanto a sus posibles destinatarios, pueda ser adoptada por una Administración local aisladamente afectando a prácticamente todo el país (pues la señalada magnitud del tráfico de mercancías por carretera hacia la capital se produce desde prácticamente todo el resto del país) nos da una idea del valor e importancia de las ordenanzas en el sistema de fuentes japonés. De hecho, “todavía hoy se debate acerca de si se puede o no modificar el contenido aplicable de la ley mediante ordenanza, aunque ésta no lo ha venido haciendo como una oposición frontal a la ley sino que la parte ampliada o reforzada era considerada como una regulación distinta basada en objetivos distintos” (Morita 2004:499). En efecto, la doctrina administrativa japonesa hace especial hincapié en que, “con base en la garantía de las Entidades locales establecida en los artículos 92 y siguientes (sobre todo el 94) de la Constitución Japonesa, la referencia a la “ley” en el “principio de administración basada en la ley” incluye no sólo a las leyes (法律) promulgadas por la Dieta (Cortes Generales) sino también a las ordenanzas (条例) emanadas de las asambleas de las prefecturas (都道府県) y de los municipios (市町村)” y de ahí que “surjan diversos problemas legales, como por ejemplo, cuál prevalece entre la ley y la ordenanza, qué especialidad funcional tiene la ordenanza con respecto a la ley, o cómo se construyen las relaciones de colaboración entre la ley y la ordenanza” (Ōhashi, 2004:47-48).

¹⁰⁸⁶ Este artículo finaliza incluyendo como objeto de protección “los legítimos intereses económicos de los mismos (consumidores y usuarios)”. La protección de los bienes frente al ruido – además de la del medio ambiente y la salud de las personas – que dispensa la Ley del Ruido, como veremos, podría tener anclaje constitucional en este precepto además de en el artículo 33 (derecho de propiedad), ya que la saturación acústica de una zona por la existencia de actividades “ruidosas” en la misma incide negativamente en los precios de los inmuebles.

física y moral (artículo 15), el derecho a la intimidad personal y familiar y a la inviolabilidad del domicilio (artículo 18). El artículo 10.1 es otro precepto constitucional a tener en cuenta, en la medida en que el ruido “impida o dificulte gravemente el libre desarrollo de la personalidad”, pero aunque sea “un valor transversal esencial, se trata de un enunciado que no incorpora por sí mismo un derecho fundamental, por lo que sólo puede ser conjugado en amparo en conexión con un derecho que sí tenga ese carácter” (Martín Morales, et al. 2004:160).

Por lo que se refiere a Japón, la única referencia constitucional clara la encontramos en el artículo 25 de su Constitución (1946)¹⁰⁸⁷, que declara el derecho de todos a mantener un nivel mínimo de vida en salud y cultura, y el deber del Estado de promover la seguridad y el bienestar social, así como la salud pública, en todos los aspectos de la vida. Otra referencia más indirecta la podemos encontrar en el artículo 29 (derecho de propiedad).

2. EL ARTICULADO

2.1. DISPOSICIONES GENERALES

Como es lo normal, tras la Exposición de Motivos¹⁰⁸⁸ la Ley española empieza con un Capítulo I dedicado a las Disposiciones Generales, señalando en sus artículos 1 y 2, respectivamente, el objeto y finalidad de la Ley, y su ámbito de aplicación:

Esta Ley tiene por objeto prevenir, vigilar y reducir la contaminación acústica, para evitar y reducir los daños que de ésta pueden derivarse para la salud humana, los bienes o el medio ambiente. (Art. 1)

Están sujetos a las prescripciones de esta Ley todos los emisores acústicos, ya sean de titularidad pública o privada, así como las edificaciones en su calidad de receptores acústicos. (Art. 2.1)

¹⁰⁸⁷ Se promulgó durante la ocupación aliada bajo el mando del General McArthur, quien supervisó el proceso como Supremo Comandante de las Fuerzas Aliadas y estableció tres principios sobre los que había de construirse la nueva Constitución japonesa: sistema de monarquía parlamentaria (permanencia del Emperador como jefe de Estado pero sometido a la Constitución y al Pueblo); renuncia a la guerra; y abolición del sistema feudal (SHIMAMURA T. 2001:4).

¹⁰⁸⁸ De la cual ha señalado RUIZ DE APODACA (2004:90) que “es evidente que alaba en exceso el texto articulado que preside”, conducta típica española que difícilmente será predicable del carácter japonés.

Lo mismo hace la Ley japonesa, cuyo Capítulo I establece las Disposiciones Generales, pero incluyendo en su artículo 1 (“Propósito de la Ley”) tanto el objeto como el ámbito de aplicación, en los siguientes términos:

El propósito de esta Ley es preservar el ambiente vital y contribuir a la protección de la salud de las personas mediante la regulación del ruido generado por la actividad de las fábricas y otros lugares de trabajo así como de las obras de construcción, que afecte a un área considerable, y fijando niveles máximos permisibles al ruido de los vehículos a motor.

La Ley española es más amplia en su objeto, pues incluye la protección de los bienes junto a la del medio ambiente y la salud de las personas, aunque podría considerarse aquélla también incluida en la ambigua redacción japonesa al referirse al ambiente “vital” (生活環境). Lo mismo se podría decir del ámbito de aplicación de la Ley española, que se refiere a “todos los emisores acústicos”¹⁰⁸⁹, frente a la japonesa, que se limita a las fábricas, las obras de construcción y los vehículos a motor. No obstante, la primera establece en el apartado segundo del artículo 2 unos ámbitos excluidos de la Ley – las actividades domésticas y vecinales siempre que se mantengan dentro de límites tolerables de acuerdo con las ordenanzas locales y los usos locales, las actividades militares, y la actividad laboral en el correspondiente lugar de trabajo – algunos de los cuales sí quedarían incluidos en la Ley japonesa. En cualquier caso, es criticable en ambas leyes el uso de conceptos jurídicos indeterminados¹⁰⁹⁰ como son los “límites tolerables” (ley española) y “área considerable” (相当範囲) (ley japonesa).

La referencia al ruido de los automóviles se introdujo en la tercera modificación de la Ley en 1970 eliminándose al mismo tiempo la cláusula “procurando la armonía con el sano desarrollo de la industria” (Morita 2004:492). Esta cláusula, que estaba en la redacción inicial, reflejaba la preocupación (ocupación, mejor dicho) del pueblo japonés en aquella época de levantar el país tras la II Guerra Mundial y ponerlo a la cabeza del mundo; su eliminación denota un desplazamiento hacia un mayor énfasis en la protección

¹⁰⁸⁹ El artículo 12 hace primeramente una clasificación de los emisores acústicos a los efectos de la Ley, contando hasta 12 tipos, pero luego dispone que “el Gobierno podrá establecer valores límite aplicables a otras actividades, comportamientos o productos no contemplados en el apartado anterior”.

¹⁰⁹⁰ Referencia a “una esfera de realidad cuyos límites no aparecen bien precisados en su enunciado, no obstante lo cual es claro que intenta delimitar un supuesto concreto. [...] La Ley no determina con exactitud los límites de esos conceptos porque se trata de conceptos que no admiten una cuantificación o determinación rigurosas, pero en todo caso es manifiesto que se está refiriendo a un supuesto de la realidad que, no obstante la indeterminación del concepto, admite ser precisado en el momento de la aplicación” (GARCÍA DE ENTERRÍA 2002:459).

ambiental¹⁰⁹¹. Paradójicamente, la Ley española – ¡de 2003! – contiene una Disposición adicional duodécima que establece que “reglamentariamente, en las áreas acústicas de uso predominantemente industrial se tendrán en cuenta las singularidades de las actividades industriales para el establecimiento de los objetivos de calidad, respetando *en todo caso* el principio de proporcionalidad económica”.

A continuación ambas leyes tienen sendos artículos dedicados a las definiciones, si bien la ley japonesa es excesivamente limitada en este aspecto, pues se reducen a cuatro los términos que se definen y ni siquiera se incluye “ruido” o “contaminación acústica”: “Instalaciones específicas (o determinadas)” (特定施設); “límites (o estándares) regulados” (規制基準); “obras de construcción específicas (o determinadas)” (特定建設作業); y “ruido de vehículos a motor” (自動車騒音). Por el contrario, la ley española cuenta con una amplia lista en la que sí se incluye “contaminación acústica”, que define como “presencia en el ambiente de ruidos o vibraciones, cualquiera que sea el emisor acústico que los origine, que impliquen molestia, riesgo o daño para las personas, para el desarrollo de sus actividades o para los bienes de cualquier naturaleza, o que causen efectos significativos sobre el medio ambiente”. Sin embargo, la falta de definición del concepto “ruido” en la ley japonesa no debe de ser un problema para su aplicación, ya que el ámbito de aplicación se concreta en la ley y los límites sonoros según horas y zonas también (mediante remisión a lo que establezcan los Gobernadores de las Prefecturas dentro de unos límites que establece el Ministro de Medio Ambiente).

En cuanto a las atribuciones competenciales, la ley española dedica un artículo específico a ello, no así la japonesa que hace lo propio en los lugares correspondientes a lo largo del articulado. Ambas coinciden en reconocer el carácter de problema eminentemente local del ruido al atribuir importantes competencias a las Entidades locales: la Ley española estableciendo que “corresponde a los ayuntamientos aprobar ordenanzas en relación con las materias objeto de esta Ley” (artículo 6), que las ordenanzas locales podrán tipificar infracciones en relación con una serie de actividades (art. 28.5), que la imposición de las sanciones corresponde con carácter general a los ayuntamientos (art. 30.1); y la japonesa, atribuyendo a los Gobernadores de las Prefecturas (provincias) la competencia para designar las áreas sujetas al control del ruido (artículo 3.1) y establecer para dichas áreas los límites permitidos (art. 4.1), y a las Entidades locales la competencia para establecer otros límites mediante Ordenanzas cuando los regulados por el Gobernador se consideren insuficientes para proteger el ambiente vital de los residentes en un área

¹⁰⁹¹ No obstante, se mantiene la previsión del artículo 13 referida a que cuando se trate de aplicar las disposiciones relativas a recomendaciones y órdenes frente a las infracciones de los límites acústicos a pequeñas empresas, no se haga con demasiado rigor para no obstaculizar sustancialmente su actividad.

determinada en función de sus características naturales y sociales (artículo 4.2), hacer advertencias o recomendaciones (警告) (artículos 9, 12.1 y 15.1), dictar órdenes dirigidas a las instalaciones que rebasen los límites (arts. 12.2 y 15.2), aprobar Ordenanzas que regulen, dentro de las áreas delimitadas, aspectos distintos de los regulados en la Ley o instalaciones distintas de las contempladas en la Ley (art. 27), y controlar actividades no reguladas por la Ley como los bares nocturnos y la emisión de publicidad callejera (art. 28).

2.2. REGULACIÓN SUSTANTIVA

A partir de aquí es donde más se diferencian una ley de la otra, aunque no nos vamos a detener demasiado debido a la impuesta limitación en la extensión del presente trabajo y al objeto del mismo según hemos indicado. La Ley japonesa establece una regulación específica en los Capítulos II, III y IV para, respectivamente, las instalaciones (fábricas y otros lugares de trabajo) y las obras de construcción que se establezcan mediante Decreto del Gobierno, y los vehículos a motor que se señalan en los apartados dos (automóviles) y tres (ciclomotores) del artículo 2 de la Ley de Vehículos de Transporte por Carretera (Ley núm. 185 de 1951). La Ley española regula de forma general en el Capítulo II¹⁰⁹² los objetivos de calidad acústica aplicables a distintos tipos de áreas acústicas (que se representan gráficamente en los “mapas de ruido”) teniendo en cuenta unos valores de inmisión y emisión¹⁰⁹³ en distintas franjas horarias, todos ellos determinados por el Gobierno salvo las áreas acústicas, que corresponde a las Comunidades Autónomas pero siguiendo los criterios que reglamentariamente apruebe el Gobierno¹⁰⁹⁴; y en el Capítulo III se establecen los instrumentos de prevención, vigilancia y corrección de la contaminación acústica, que se concretan en el planeamiento urbanístico y territorial, la intervención administrativa sobre los emisores acústicos, las reservas de sonidos de origen natural, los planes de acción en materia de contaminación acústica y la declaración de zonas de protección acústica especial, según los sistematiza Ruiz de Apodaca Espinosa (2004:92-122).

Las diferencias en el enfoque y el tratamiento del problema del ruido son comprensibles teniendo en cuenta las respectivas fechas y circunstancias de promulgación. La Ley española transpone una Directiva comunitaria que “marca una nueva orientación respecto de las actuaciones normativas previas

¹⁰⁹² Sobre este capítulo véase TORRES LÓPEZ (2004: 59-81).

¹⁰⁹³ “Índice acústico relativo a la contaminación acústica existente en un lugar durante un tiempo determinado” e “índice acústico relativo a la contaminación acústica generada por un emisor”, respectivamente. (Definiciones del artículo 3)

¹⁰⁹⁴ La profesora TORRES LÓPEZ (2004:63-65) duda de la justificación de estas atribuciones competenciales al Gobierno Central.

de la Unión Europea en materia de ruido. Con anterioridad, la reglamentación se había centrado sobre las fuentes del ruido”¹⁰⁹⁵, como hace la Ley japonesa. Pero dicha reglamentación tendente a reducir el ruido en origen se ha mostrado insuficiente por la incidencia “sobre el ambiente de múltiples focos de emisiones sonoras [...] que [globalmente] contribuyen a generar niveles de contaminación acústica poco recomendables desde el punto de vista sanitario, del bienestar y de la productividad”¹⁰⁹⁶.

La Ley japonesa continúa con un Capítulo V dedicado a “Disposiciones diversas” (雑則), entre las que se incluye, entre otras, la regulación del requerimiento de informes, la inspección de instalaciones (art. 20) y las mediciones de ruido (art. 21-2) por parte de los alcaldes, y la colaboración de las entidades locales y organismos administrativos implicados con los Gobernadores de las prefecturas (art. 22), así como una exhortación al Estado para que contribuya a la mejora de instalaciones (art. 23) y a la promoción de la investigación (art. 24). También se regula la posibilidad de que los Gobiernos locales establezcan mediante Ordenanzas medidas adicionales de protección frente al ruido. Esta heterogénea relación de disposiciones recuerda al carácter de “cajón de sastre” (=“cajón desastre”) que tienen a menudo las numerosas disposiciones adicionales, transitorias y finales de las leyes españolas en detrimento de la claridad expositiva y consiguiente facilidad de lectura y comprensión. De hecho, la Ley del Ruido contiene doce disposiciones adicionales, algunas de las cuales bien podrían haber estado en el cuerpo principal del articulado, como la relativa a las servidumbres acústicas de infraestructuras estatales, la que se refiere a los aeropuertos y equipamientos vinculados al sistema de navegación y transporte aéreo, la que excluye a las infraestructuras estatales directamente afectadas a fines de seguridad pública de las limitaciones acústicas derivadas de la Ley del Ruido, o la ya comentada que remite a un futuro desarrollo reglamentario para tener en cuenta las singularidades de las actividades industriales en las áreas acústicas de uso predominantemente industrial.

2.3. INFRACCIONES Y SANCIONES

Es este tema el que más nos ha llamado la atención por la desproporción existente entre ambas normas comentadas en cuanto al número y la definición de las infracciones y la magnitud de las sanciones (y lo que ello nos dice sobre los caracteres conductuales de ambos pueblos¹⁰⁹⁷). Es cierto

¹⁰⁹⁵ Exposición de Motivos de la Ley del Ruido.

¹⁰⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁹⁷ Una de las notas fundamentales del Derecho, de la que depende su efectividad, es su carácter coercitivo o coactivo. La existencia de este carácter requiere que se establezcan y se

que, en relación a las cuantías de las multas, hay que tener en cuenta que la Ley japonesa se promulgó hace casi cuarenta años, pero no es menos cierto que ha sufrido sucesivas modificaciones, algunas en fechas recientes, sin que las cuantías se hayan actualizado de forma que se aproximen – ni por asomo – a las previstas en la Ley española, más razonables – creemos – teniendo en cuenta que en la mayoría de los casos los destinatarios serán las empresas y no los particulares. Efectivamente, en la Ley española las multas imponibles oscilan entre los 300.000 euros como máximo para las infracciones muy graves y los 600 euros como máximo para las leves (sin establecer un mínimo para éstas), mientras que en la Ley japonesa la multa máxima es de 100.000 yenes (poco más de 700 euros).

Dichas multas, por otra parte, van aparejadas a unas conductas tipificadas como infracciones en las propias leyes, conductas que podrían justificar en alguna medida la gran desproporción indicada. En efecto: Las únicas conductas que la Ley japonesa establece como infracciones son equiparables a las que la Ley española establece como infracciones leves, pues todas se refieren a la falta de comunicación al Alcalde correspondiente: sobre el inicio de las obras de unas instalaciones nuevas sujetas al control de la Ley (hasta 50.000 yenes); sobre una instalación ya existente pero que queda dentro de la delimitación de una nueva área de control (hasta 30.000 yenes); sobre las modificaciones de las condiciones contenidas en la comunicación inicial (hasta 10.000 yenes); o sobre las cesiones o transferencias de la gestión o titularidad de las actividades (hasta 10.000 yenes); salvo la sanción más elevada (hasta 100.000 yenes) que se establece para la desobediencia de la Orden de reforma dictada por el Alcalde ante la superación de los límites de ruido establecidos con resultado de daños al ambiente vital circundante.

En los casos de falta de comunicación puede ser razonable la cuantía de las multas, aunque la que establece la Ley española para “la no comunicación a la Administración competente de los datos requeridos por ésta dentro de los plazos establecidos al efecto” sigue siendo superior (hasta 600 euros), pero la referida al incumplimiento de la Orden mencionada es del todo insuficiente, ya

apliquen unas consecuencias jurídicas de gravamen o restrictivas (de valores humanos como la libertad o la propiedad) ante determinadas conductas consideradas indeseables y reguladas por el Derecho. Pero esta afirmación, tan lógica y cierta para el caso español, no lo es tanto para el japonés, en cuya cultura a veces pesa más, de cara al cumplimiento de una norma – incluso jurídica –, una eventual “sanción” social. Muestra de lo anterior es el profuso uso que se hace de las llamadas “indicaciones (o recomendaciones)” administrativas (行政指導), un método de administración muy aplicado en Japón que consiste en guiar (como “administrative guidance”, se suele traducir al inglés) de hecho – sin base legal clara – el comportamiento de los administrados, solicitando de ellos su colaboración o acatamiento voluntario (Morita 2004:483). Y esa colaboración voluntaria se consigue en la mayoría de los casos a pesar de que no llevan aparejada ninguna sanción. La motivación del cumplimiento, por tanto, no es el temor a una consecuencia jurídica sino social, lo que se explicará más abajo.

que se requiere para su imposición, además, un resultado de daños al medio ambiente. La Ley española dispone que la “superación de los valores límite que sean aplicables, cuando *no se haya producido un daño o deterioro grave* para el medio ambiente...” conllevará la imposición de una multa de hasta 12.000 euros, siendo ésta de hasta 300.000 euros cuando se haya producido un daño o deterioro *grave*.

En cuanto a otros tipos de sanciones, la Ley española establece la revocación o suspensión de la vigencia de autorizaciones o licencias, la clausura temporal o definitiva – total o parcial – de las instalaciones, la publicación en medios de comunicación de las sanciones impuestas con identificación de los responsables, el precintado temporal o definitivo de equipos y máquinas, y la prohibición temporal o definitiva del desarrollo de actividades.

Nada de esto establece la Ley japonesa, pero en cambio y sorprendentemente, sí incluye la pena de hasta un año de prisión junto con la multa de hasta 100.000 yenes para la desobediencia a la Orden del Alcalde. La inclusión de una pena privativa de libertad en la Ley española comentada habría sido jurídicamente inviable, ya que afecta a un derecho fundamental, que únicamente puede ser regulado mediante Ley Orgánica.

3. CONCLUSIÓN

Cerrando este estudio, de carácter sobre todo descriptivo y relacional, queremos resaltar los aspectos que, como dijimos al principio, puedan constituir manifestaciones o al menos indicios de patrones y caracteres culturales o sociales que contrasten con los de nuestro país, con el que se hace la comparación. Algunos caracteres ya se han señalado o se han podido intuir a lo largo de la exposición.

En general, la parca regulación japonesa, sobre todo en materia de infracciones y sanciones, junto con la prodigalidad en el uso de las indicaciones administrativas¹⁰⁹⁸, y el hecho de que funcione ese esquema, se puede ver como una manifestación del carácter del pueblo japonés, que tiende a la armonía o paz (和) social ante todo. Lo más importante es ser aceptado por los demás en la sociedad, y el castigo más severo es perder el honor o la imagen ante los demás (Shibasaki, 1996), por lo que la colaboración (en el grupo, en la empresa, en la sociedad) se considera una gran virtud frente al individualismo. De ahí

¹⁰⁹⁸ Algunos datos (2002) sobre la aplicación de la Ley de Control del Ruido nos dan una idea. Las fábricas y lugares de trabajo sujetos a la Ley eran 208.389, se hicieron 879 inspecciones (0,4%), 5 recomendaciones y ninguna orden de reforma, y se dieron 905 indicaciones administrativas; los trabajos de construcción comunicados fueron 64.694, de los cuales se inspeccionaron 1.256 (1,9%), no se hizo ninguna recomendación ni orden de reforma, y en cambio se dieron 1.312 indicaciones administrativas (Morita 2004:503-504).

que cuando una Administración japonesa requiere la colaboración voluntaria de las empresas, les es difícil a éstas rehusar pues no quieren tener la mala reputación de que sean considerados poco colaboradores (“uncooperative”) (Guntram Rahn, 1996) con el interés público o general que representa el requerimiento de la Administración. Así, una regulación legal exhaustiva no es necesaria; por el contrario, puede llegar a entorpecer la actividad administrativa.

Ese carácter japonés también se manifiesta en la resolución privada de conflictos jurídicos a través de la negociación y la conciliación. Como ha dicho Shibasaki (1996), “acudir a un abogado se considera como una amenaza y suele ser motivo para que la otra parte rompa las negociaciones con enfado. Igualmente, demandar o ser demandado se suele considerar vergonzoso ya que significa que las partes no han sido capaces de entenderse o salvar sus diferencias de forma amistosa por medio de su virtud, sinceridad o sabiduría”.

El entendimiento y la solución no contenciosa se ve también en aquellas relaciones en las que la parte afectada acude a la Administración con una queja ante una molestia causada por otro. En concreto en el tema del ruido, vemos que la Administración actúa más bien mediando en los conflictos que aplicando coercitivamente la solución jurídica: las quejas ascienden a más de 14.000 casos anuales en todo Japón. De ellas, en el año 2001 sólo el 15,5% representaban una clara infracción de la normativa, y sin embargo, se tomaron medidas de solución en el 97,3% de los casos, siendo una gran mayoría de éstos a través de indicaciones administrativas dirigidas a los emisores del ruido (Morita 2004:505-506), sin apenas tener que llegar a utilizar formas jurídicas más coactivas como las multas (que, por otra parte, si sólo el 15% de las quejas representaban infracciones claras de normas concretas habría sido difícil en los demás casos obtener una solución satisfactoria para el afectado mediante la coacción con un fundamento jurídico).

Por último queremos recordar la cita inicial en su última parte, que decía que “los modernos legisladores, más indulgentes que aquellos dioses reductores del ruido, dejan a los ruidosos irse libremente”. El verdadero problema no es la falta de regulación sino la falta de aplicación, al menos en el caso español (ya que en Japón las reglas – y no precisamente sólo las jurídicas – sí que se cumplen). Al respecto Ruiz de Apodaca (2004:92) ha dicho que “a pesar de las voces de parte de la doctrina, de asociaciones e incluso de los informes del Defensor del Pueblo reclamando con carácter urgente una Ley estatal en materia de ruido, la verdadera reclamación debe basarse en la efectiva aplicación de la ya profusa normativa existente de ámbito local y autonómico en materia de control y prevención de la contaminación acústica. Una ley por sí misma, por el hecho de que tenga un ámbito de aplicación estatal no soluciona el problema”.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, LUIS (LEGALIA ABOGADOS) (2003): “Comentarios al proyecto de ley del ruido y otras cuestiones conexas”, *Suplemento Jurídico de la Gaceta* (30 de Octubre).

DIESELNET (Revisión: 2003):

<http://www.dieselnet.com/standards/jp/tokyofit.html> [consulta: 11 de septiembre 2006].

FERNÁNDEZ URZAINQUI, F. J. (2004): “El tratamiento jurídico-civil del ruido”, en Arana García, E. y Torres López, M. A. (coord.): *Régimen jurídico del ruido: una perspectiva integral y comparada*, Granada, Comares.

GARCÍA DE ENTERRÍA, E. Y FERNÁNDEZ, T-R. (2004): *Curso de Derecho Administrativo I*, Madrid, Civitas.

MARTÍN MORALES, R., REQUENA LÓPEZ, T. Y GUILLÉN LÓPEZ, E. (2004): “Aspectos constitucionales de la Ley del Ruido: derechos, fuentes y competencias”, en Arana García, E. y Torres López, M. A. (coord.): *Régimen jurídico del ruido: una perspectiva integral y comparada*, Granada, Comares.

MORITA, AKIRA (2004): “El régimen del control del ruido en Japón y su situación actual”, en Arana García, E. y Torres López, M. A. (coord.): *Régimen jurídico del ruido: una perspectiva integral y comparada*, Granada, Comares.

ŌHASHI, YŌICHI (2004): *Gyōseihō. Gendai gyōseikateiron*, Tokyo, Yuhikaku.

PÉREZ MARTOS, J. (2003): *Ordenación jurídica del ruido*, Madrid, Montecorvo.

RAHN, GUNTRAM (1996): “Cultural Differences and Doing Business in Europe and Japan”, ponencia presentada en *The E.U.-Japan Legal Dialogue (Contracts)*. Kyoto (Japan), noviembre 21-22.

RUIZ DE APODACA ESPINOSA, A. (2004): “Instrumentos de prevención y corrección de la contaminación acústica”, en Arana García, E. y Torres López, M. A. (coord.): *Régimen jurídico del ruido: una perspectiva integral y comparada*, Granada, Comares.

SHIBASAKI, YOICHI (1996): “Life and Law are Different in Japan. The Difficulty of Internationalization”, ponencia presentada en *The E.U.-Japan Legal Dialogue (Contracts)*. Kyoto (Japan), noviembre 21-22.

SHIMAMURA, TSUTOMU (2001): *Eigo de Nihonkoku Kenpo o yomu*, Tokyo, Kurabusha.

TORRES LÓPEZ, M. A. (2004): “La calidad acústica”, en Arana García, E. y Torres López, M. A. (coord.): *Régimen jurídico del ruido: una perspectiva integral y comparada*, Granada, Comares.

Sección III

Derecho

PARTE IV

ANTROPOLOGÍA Y CIENCIAS DE LA SALUD

Sección I

Antropología

CAPÍTULO 51. LOS CLAROSCUROS DE LA NATIVIZACIÓN (*BENTU HUA*): COLONIALISMO Y DESCOLONIZACIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA CHINA

Gladys Nieto

Universidad Autónoma de Madrid

A pesar de su amplia definición etimológica como “ciencia del hombre” (antropos + logos) y de su programa universal y holista de estudiar todas las sociedades en cualquier tiempo y espacio, en sus aspectos biológicos y culturales, la antropología científica nació a fines del siglo XIX dedicada a un objeto en particular: los “pueblos primitivos”, aquellos pueblos sin historia, sin escritura, considerados un Otro cultural por Occidente. Y nació además como instrumento de las necesidades políticas del colonialismo europeo, a pesar de las reservas con las que se analice la efectiva participación de los antropólogos en esa empresa. China fue una de las sociedades objeto de la expansión imperialista europea hacia finales de los Qing e inicios de la República. Sus pueblos no sólo fueron objeto de estudios etnográficos sino que los principios de esta disciplina influenciaron la formación profesional temprana de los antropólogos pioneros “autóctonos” en ese país. Por ello, la historia de la antropología china como tal –exceptuando la revisión de los textos clásicos y de la historia imperial previos al último cuarto del siglo XIX– surge a la par de su consolidación en Europa y Norteamérica. El rumbo que tomó el desarrollo de esta disciplina como tradición nacional se fue definiendo y consolidando en el marco de las sucesivas revoluciones políticas y planificaciones económico-sociales, sea en la etapa de la Liberación en 1949, en la Revolución Cultural en 1966 o en la época de las reformas post-maoístas a partir de 1978. A lo largo de esos periodos, las críticas y suspicacias hacia el origen colonial de la antropología dominante noratlántica y a cómo ella afectaba negativamente (desde el dominio y la alienación) la práctica de los antropólogos chinos aparecía intermitentemente en el seno de la comunidad científica y entre los planificadores políticos. Esta cuestión ha retornado a la colectividad antropológica china en el contexto de la actual incorporación del país al proceso de globalización, influida además por las críticas post-colonialistas y el posmodernismo. Un sector significativo de estos profesionales ha instaurado el debate en torno a la “nativización” (*bentu hua*), “localización” o “sinización” de la antropología. Denominación que incluso se refiere al establecimiento de una antropología con “características chinas” (*you zhongguo tese de renleixue*), en la que se advierte de los peligros de traducir o transplantar conceptos desde Occidente a Oriente sin una reflexión sobre su carga ideológico-teórica (Wang, 2002). Estos académicos apoyan que se separen y criben las prácticas antropológicas chinas de su origen extranjero, e incluso entienden que la antropología deba

caracterizarse en función de la situación política, económica e ideológica del país.

En este artículo analizo las características de este movimiento a favor de la nativización de la antropología china así como las paradojas que evidencia, en su tajante contraposición entre una ciencia occidental dominante y una ciencia localista vinculada al proyecto nacional de modernización y mercantilización de la etapa de las reformas post-maoístas. Intento además revelar las dificultades de plantear la unicidad de la experiencia antropológica china teniendo en cuenta las deudas intelectuales que mantiene no sólo con el pensamiento marxista (de raíz europea) y soviético sino con los debates regionales de las antropologías del sur y del mundo, en otras regiones emergentes del Tercer Mundo.

ANTECEDENTES DE LA ANTROPOLOGÍA CHINA NATIVISTA

La etapa inicial del desarrollo de la antropología en China en el último cuarto del siglo XIX y principios del XX estuvo signada por la importación de las teorías, modelos y técnicas procedentes de Occidente. Sin embargo tal influencia procedió principalmente de los intelectuales chinos que se encontraban estudiando en Japón, para quienes las nuevas ciencias sociales occidentales brindaban conceptos y herramientas para la reflexión nacionalista en su lucha contra el régimen imperial y el imperialismo extranjero. En tal ambiente de efervescencia nacionalista las teorías racialistas (en boga también en Europa) de Spencer y posteriormente de Darwin hicieron su aparición en China. Un poco después lo haría el pensamiento evolucionista, primer paradigma de la antropología científica, que tendría una significativa importancia en el contexto de la antropología china. En las primeras décadas del siglo XX, a la llegada de la teoría evolucionista se sumarán el difusionismo austro-germano, el particularismo histórico, la etnología francesa y el funcionalismo británico. Tales teorías antropológicas se aplicaron a un “terreno chino” a través del estudio del campesinado y los pueblos no-Han en los años 30 y 40, gracias a la dedicación de los antropólogos pioneros que se formaron en el exterior (preferentemente en Europa y Norteamérica) y que contribuyeron a la institucionalización de la disciplina en diversas universidades. Algunos de ellos recibieron su educación terciaria en una relación directa con los “padres” fundadores de la antropología, y fueron éstos quienes les alentaron a desplegar y desarrollar estudios etnográficos en su propio país, según su línea de interpretación. En ese sentido, la primera etapa del desarrollo de la antropología china hasta 1949 está signada por la adopción o importación de las teorías del modelo clásico antropológico a la realidad social china (Guldin, 1994).

En los años 40 antes de la llegada al poder del Partido Comunista Chino, las ciencias antropológicas estaban hegemónicas por el modelo funcionalista y por los estudios de comunidad (*shequ yanjiu*). Es entonces cuando surge la cuestión de la sinización de la antropología a través de las sugerencias lanzadas por Wu Wenzao y Fei Xiaotong. Por una parte, Wu proponía utilizar el funcionalismo británico para analizar la sociedad china – desde la costa a las fronteras continentales– en su amplia diversidad de manifestaciones. Pero tal análisis requería la conformación de una mirada nacional propia y diferenciada de aquella de los antropólogos occidentales. Para Wu, mientras aquellos estudiaban a los pueblos colonizados, los antropólogos chinos se estudiaban a sí mismos. Su proyecto alentaba a que la antropología china creciera en suelo chino. Por otra parte, Fei apreciaba la identificación estrecha que ligaba a los intelectuales chinos con el campesinado, y visualizaba en ese lazo un compromiso por el cual la antropología china debía implicarse social y políticamente en su servicio hacia el pueblo. De manera similar a la proposición de Wu, Fei Xiaotong promovía que los chinos estudiaran su propia sociedad como medio para acabar con el imperialismo y el régimen feudal. La idea de una antropología de China para China se comienza entonces a perfilar como un proceso de depuración intelectual de los elementos occidentales y de descolonización.

A pesar de estas influencias originarias occidentales, la consolidación de la tradición nacional antropológica china se profundizaría en la etapa maoísta con los aportes de los técnicos, asesores y académicos soviéticos, en cuestiones ligadas a la ingeniería social de la construcción de un Estado multinacional y unitario. Durante los años 50 los antropólogos chinos tuvieron un papel predominante en los proyectos de catalogación y de historia social de las nacionalidades minoritarias (*shaoshu minzu*) así como de reforma del lenguaje – tanto de las nacionalidades como de la lengua Han. Ellos pusieron su conocimiento al servicio de la construcción del Estado-nación de 1949 y la modernización económica y social. La teoría hegemónica resultó de una combinación del evolucionismo decimonónico de Morgan, el materialismo histórico y ciertas influencias del pensamiento de Engels y Stalin. Lo que se obtuvo fue un esquema formalista y economicista de cinco estadios de desarrollo evolutivo de la humanidad¹⁰⁹⁹ en los cuales se ubicaba a los pueblos no-Han, quienes serían guiados en el camino de la construcción del socialismo (estadio ocupado por la mayoría Han), a través de las reformas pertinentes que llevaría a cabo el Estado. La preeminencia de este modelo se mantiene incluso en la actualidad.

La cercanía de los antropólogos a la ideología y la lógica estatal no les previno de las críticas y los ataques que sufrieron por la exacerbación de la

¹⁰⁹⁹ Comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo.

facción izquierdista en los tiempos de la Revolución Cultural (1966-1976). Incluso los antropólogos que abogaban por una disciplina al servicio del pueblo fueron etiquetados de elementos burgueses y contrarrevolucionarios. Por entonces, los estudios antropológicos fueron proscritos, los departamentos en distintas universidades cerrados, los profesionales enviados a campos de reeducación y sus resultados de investigación confiscados debido a las suspicacias que existían respecto a los orígenes colonial y occidental de esta disciplina. La etnología o el estudio de las nacionalidades (*minzuxue*) que en los años 50 y principios de los 60 se había considerado una ciencia materialista fue también objeto de la crítica y el veto.

Tras la década perdida, se reabrieron los departamentos e institutos de antropología y etnología, y los profesionales chinos volvieron a tomar contacto no sólo con sus pares en Europa y Estados Unidos sino con sus colegas rusos y de otros países del Tercer Mundo. En los años 80 y 90 con la progresiva implementación de la política de reforma y apertura en el país, la cuestión de la nativización regresó a las discusiones de la comunidad antropológica, como ofensiva y reacción hacia la hegemonía de las teorías y metodologías occidentales. Tal reflexión surgía en un contexto en el que aún pesaba el estigma de la dedicación de estos profesionales a una ciencia considerada en sus orígenes burguesa, y el bloqueo de su acceso al ejercicio laboral que había acompañado a la proscripción de la disciplina durante la Revolución Cultural. Para los antropólogos nativistas la revitalización antropológica de los años 80 precisaba encontrar un espacio institucional de mayor estabilidad y canales de legitimación para esta área de conocimiento. Tales condiciones permiten contextualizar e interrogar los debates de la antropología china en los años 80 que se afanaban en definir el rol y el lugar de esta disciplina en el proceso de modernización por el que atraviesa la República Popular China (RPC). Y que abogaban por “refundar” académicamente la etnología (*minzuxue*), precisando su denominación, objeto, metodología, perspectivas teóricas y relación con otras ciencias, asignándole una creciente importancia en la elevación de la producción y la mejora de la vida de los pueblos no-Han así como en la construcción del socialismo (Huang, 1990; Chen, 1984). La reflexión nativista intentaba definir una postura unificada y homogénea de la comunidad antropológica china cercana al programa desarrollista del gobierno, con una discusión ferviente de oposición a las posibles influencias intelectuales occidentales en las teorías y las metodologías a adoptar en la nueva etapa de consolidación del “socialismo con características chinas”.

ACERCA DE LAS PREMISAS DEL MOVIMIENTO DE LOCALIZACIÓN

Las afirmaciones tempranas de buscar una antropología china para China, una antropología al servicio del pueblo, de la necesidad de que los antropólogos chinos se estudien a sí mismos; todas ellas se recuperaron en las actuales discusiones respecto a la nativización (*bentu bua*). En este punto es preciso indagar en los detalles de la denominada localización de la antropología más allá de la proliferación de lemas como los mencionados, y en la forma en que se plantea la delimitación de un pensamiento antropológico autóctono aplicable a una realidad social fijada como “china”. En lo que sigue intento acercarme a las asunciones y fundamentos que subyacen al debate sobre la nativización de la antropología china.

1) Este debate intelectual comparte las premisas de los movimientos de descolonización en los países del Tercer Mundo en tanto la ciencia social es producida y reproducida para servir a los intereses de una clase social particular (por lo general, la burguesía). En la medida que las teorías antropológicas occidentales se han creado con el fin de someter a los pueblos bajo observación, no son adecuadas a las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales de esos pueblos. Tal desajuste podría nivelarse mediante la adaptación del saber occidental a esas condiciones. Así la antropología china precisa ser “localizada” o “nativizada”, por lo que la nativización se convertiría en un mecanismo de depuración de sus influencias burguesas y occidentales. Este proceso busca además recuperar elementos de la propia tradición intelectual china con vistas a conformar una antropología que se aplique a la realidad del país, hecha por nativos de ese país. Más adelante me adentro en las enormes dificultades que acarrea la definición de considerarse “nativo”. Sinizar la antropología supone entonces considerar que ésta responde orgánicamente a los intereses del pueblo chino y no de la burguesía como lo fue en sus inicios la antropología noratlántica ligada a la expansión capitalista e imperialista.

2) El movimiento de nativización busca una “genealogía” de la que puede resultar una perspectiva china en esta disciplina a través del trabajo de los pioneros que abrieron de manera incipiente el camino hacia la localización (Xu, 2000). Las figuras que se recupera son las de Wu Wenzao y Fei Xiaotong, antes mencionadas. Pero más allá de que estos autores efectivamente iniciaran la conformación de una “escuela china” en los estudios etnográficos, lo cierto es que se omite mencionar que tanto Wu como Fei se educaron académicamente en el modelo clásico de la antropología científica noratlántica dominante. Wu Wenzao fue discípulo de Franz Boas en la Universidad de Columbia. Y Fei Xiaotong lo fue de Bronislaw Malinowski en la London School of Economics en Inglaterra. Y ambos promovieron la consolidación del funcionalismo y los

estudios de comunidad en China; metodologías y marcos teóricos que según la lógica nativista se considerarían extranjeros.

3) La antropología nativista china se define orientada hacia la aplicación. La función primaria que se asigna a esta área de conocimiento es la resolución de “problemas sociales chinos”. La disposición técnica y pragmática de este saber es tal que los antropólogos nativistas incluso abogan por la aplicación acrítica y directa de las teorías y métodos occidentales si de lo que se trata es de solucionar problemas sociales en su país. Aquí hay un aspecto significativo a tener en cuenta: la antropología con “características chinas” no tiene una actitud de exclusión de las metodologías extranjeras –sean europeas, americanas, japonesas o soviéticas– sino que defiende su incorporación. Las posiciones a este respecto no son homogéneas. Hay profesionales que en la necesidad de contar con herramientas teóricas y metodológicas para analizar la cambiante realidad social china, proponen adoptar y aplicar el saber académico que procede de Occidente, dejando a las generaciones posteriores la tarea de su evaluación ideológica y/o política. Otros profesionales mantienen una posición opuesta, en la que la selección y vigilancia de ese saber debe realizarse antes de su incorporación. A principios de los años 90 estas posturas académicas en la antropología china se definían como reformistas (*gaigepai*) y conservadoras (*baoshoupai*) respectivamente. No obstante, ambas estaban a favor de la localización de la disciplina.

4) El futuro de la antropología en China se mide a través de su capacidad para afrontar el desafío de la nativización (Harrell, 2001; Xu, 2000). Se afirma que la antropología china debe atravesar este proceso de sinización para consolidar su desarrollo e incluso como mecanismo de supervivencia. En ese sentido, hay una clara definición –entre los antropólogos que defienden la localización– respecto a que la antropología china se debe utilizar al servicio del proceso de modernización emprendido por el gobierno chino en 1978 así como en el desarrollo de políticas gubernamentales. Esta situación no se distingue demasiado de la orientación histórica que ha tenido la antropología en China después de 1949, en tanto la disciplina se consolidó prácticamente como instrumento del proceso de construcción nacional –del proyecto *minzu* especialmente. Cabría aquí preguntarse si el interés por la nativización no tiene un carácter instrumental en su mayor aproximación a las instancias del poder gubernamental y a sus líneas programáticas, como mecanismo para la continuidad y el desarrollo disciplinario.

5) El movimiento nativista rescata y singulariza las prácticas antropológicas locales, diferenciándolas de las prácticas de los antropólogos de los países hegemónicos. Refuerza la concepción de que la antropología china se distingue de aquella producida en Occidente debido a que históricamente ha privilegiado los aspectos cualitativos sobre los cuantitativos. Constituye una ciencia en la que no prevalece el uso de estadísticas sino los factores humanos, la interacción

persona a persona. Afirma que en la investigación de campo los antropólogos chinos han desarrollado el trabajo en equipo, la escritura cooperativa y la publicación conjunta, por lo que aquella difiere de la investigación individualista del antropólogo occidental como una especie de “aventurero solitario”. Y siempre ha tenido una relación cercana con la oficialidad y la población local (Guldin, 1994). La antropología china aparece como el resultado de diferentes influencias, de contribuciones occidentales y soviéticas a raíz de su exposición a los dos sistemas económico-políticos.

6) La nativización de la antropología china se reconoce como un movimiento de crítica y resistencia cultural a la hegemonía occidental y a las jerarquías establecidas en las estructuras del poder académico a nivel mundial, desde una perspectiva constructiva. La selección crítica del conocimiento antropológico occidental y la recuperación del conocimiento indígena chino aparecen como elementos que contribuirían y enriquecerían a las teorías y metodologías antropológicas globales mediante un diálogo con los marcos teóricos utilizados en otras tradiciones nacionales antropológicas.

En síntesis, la sinización o transformación china de la antropología se define como una especie de resistencia cultural a la copia de modelos y teorías extranjeros, en un momento histórico en el que la RPC atraviesa por un proceso de occidentalización creciente y ha venido adoptando gradualmente el modelo económico neoliberal bajo la dirección política del PCC (Wang, 2001). En tal sentido, el énfasis en la nativización viene a vincularse a una revitalización del nacionalismo chino y a la adecuación de la disciplina a las actuales condiciones económicas y políticas del país. Con ello la antropología pretende definirse como un área de conocimiento que responde a los intereses del pueblo chino y no a los de la burguesía como lo fue en los inicios la antropología ligada a la expansión capitalista e imperialista occidental. Y la nativización actuaría mediante una separación selectiva del pensamiento extranjero que debiera aplicarse al contexto específico nacional. Ahora bien, algunas de las premisas de la nativización de la antropología china presentan una serie de paradojas, las cuales señalo a continuación.

PREMISA 1: LOS ANTROPÓLOGOS CHINOS ESTUDIAN A LOS CHINOS

Una de las mayores dificultades de definir la nativización como una antropología realizada por chinos para chinos reside en la propia definición de “nativo” y en aquello que se asume en relación a ella. En los años 50 y 60 la antropología noratlántica sufrió una serie de transformaciones internas, producto de los cambios operados en las denominadas sociedades “primitivas”. Las sociedades simples o “primitivas” –como habían sido consideradas en el

modelo clásico antropológico— se transformaron en complejas por la influencia del dominio colonial y su incorporación al sistema capitalista. O bien, la propia asunción metodológica de tal sencillez comenzó a ponerse en duda. La antropología dominante “descubrió” entonces la influencia que el imperialismo occidental había tenido en el sometimiento y la destrucción cultural de esas sociedades “primitivas” —la gran mayoría de los actuales pueblos del Tercer Mundo. Con lo que muchos antropólogos occidentales reconocieron la participación directa o indirecta que tuvieron en tal empresa, los límites que el colonialismo impuso a la teoría antropológica y la aceptación de que ese pasado colonial constituiría una dificultad para el desarrollo de la disciplina (Llobera, 1975). Pero así como la antropología dominante tuvo un giro metodológico al entender que las culturas no podían ser tratadas como “iguales” cuando la colonización mostraba resultados evidentes de desigualdad entre culturas, con los procesos de liberación que se empezaban a desarrollar en África y Asia emergieron nuevos sujetos de conocimiento: los antropólogos “nativos”. A diferencia de los antropólogos occidentales que estudiaban otras sociedades diferentes a la propia, los antropólogos “nativos” se abocaban al análisis de sus propias sociedades. Los desafíos para la antropología noratlántica eran muchos. Las sociedades “primitivas” corrían el riesgo de desaparecer para siempre incorporadas por la dominación al sistema capitalista. Y con ellas desaparecía el objeto de la disciplina. La mirada de los antropólogos “nativos” exponía el problema epistemológico de considerar quién era entonces el Otro, y donde era posible hallar aquello que era diferente. Cuestión que se resolvió parcialmente con el desarrollo del extrañamiento como recurso metodológico al que apelaba el investigador para construir la diferencia. Estos desafíos condujeron a una especie de reinención de la antropología (Stocking, 2002). Se hizo un llamamiento para que la antropología “volviera a casa” —esto es, que analizara sus propias sociedades— y que estudiara “hacia arriba” buscando descifrar la lógica de los sectores de mayor influencia económica y poder político en vez de abocarse a los grupos más desposeídos de la sociedad. Todo ello condujo a los desarrollos antropológicos producidos en el último cuarto del siglo XX: el impacto del pensamiento marxista, el interés antropológico por los temas vinculados al poder y la dominación, el estudio de los movimientos de resistencia cultural, social y política, los problemas medioambientales, la reflexión sobre el proceso etnográfico, entre otros.

Ahora bien, la definición de nativo y su frontera con el no-nativo nos lleva a un terreno resbaladizo. Kuwayama (2004) —que defiende la nativización de la antropología japonesa— considera que los nativos son gente no occidental que tradicionalmente han sido objeto de la investigación antropológica de Occidente. A pesar de tal aclaración, él considera que los antropólogos locales serían nativos sólo en un sentido secundario ya que pertenecen a la sociedad general y tienen intereses comunes con la gente que estudian, pero no

participan completamente de todas las esferas de la vida social. Por ejemplo, los antropólogos japoneses de las ciudades que estudian comunidades rurales son no nativos frente a esas comunidades, pero pueden ser considerados nativos e internos frente a los antropólogos extranjeros que estudian Japón. La perspectiva de Narayan (1993) discute el establecimiento de una frontera fija entre antropólogos nativos y no nativos, aunque sea mediante niveles de agregación (como afirma Kuwayama). Para esta autora, en el presente momento histórico es conveniente reflexionar sobre la posición que adopta el antropólogo a raíz de una serie de identificaciones cambiantes en las que influyen factores como la educación, el género, la orientación sexual, la clase, la raza, entre otros, más que una identidad nacional o cultural prefijada. Kuwayama incorpora en su definición de nativo, la disposición cercana del antropólogo hacia las personas estudiadas, pero el modelo permanece anclado en una concepción esencialista. Afirma que existen varios componentes para distinguir un nativo de un no nativo: la cultura como punto de referencia de la observación etnográfica, la audiencia asumida que leerá la investigación, la lengua en la que el antropólogo nativo escribe los resultados y el grado de implicación que tenga éste en la representación cultural de un grupo. En tal sentido “un antropólogo de Japón es nativo no porque sea ciudadano de Japón sino porque escribe en japonés para lectores japoneses desde un punto de vista japonés” (2004:19). En este punto Kuwayama no explica qué es lo que él entiende por escribir desde un punto de vista “japonés”. Desde su concepción, se presupone que para un antropólogo nativo la cercanía al colectivo estudiado (ya sea por pertenencia cultural, ciudadanía o por implicación emocional) establece necesariamente un tipo de representación de ese colectivo comprometida socialmente, bienintencionada y auténtica. Mientras que la lejanía entrañaría una comprensión tergiversada (eurocéntrica) dirigida al sometimiento y dominio del otro.

Ahora bien, la afirmación primaria del movimiento de nativización de la antropología china consiste en que los chinos tienen que ser estudiados por chinos para dar cuenta de su propia realidad. Tal definición de “ser nativo” es primordialista y se basa en una condición de nacionalidad o etnia. El establecimiento de una diferencia fija entre antropólogos nativos y no nativos, excluye de principio, a los profesionales no chinos que por motivación personal pretendan estudiar problemáticas relativas a ese país. Desde la distinción que establece, el movimiento de nativización puede ser tildado de excluyente, etnocéntrico o chauvinista¹¹⁰⁰. En la aceptación de la premisa de que los chinos deben estudiar a los chinos, excluyendo a los no nativos, en realidad se está poniendo en juego el reconocimiento respecto a la representación cultural e

¹¹⁰⁰ De hecho, los antropólogos y sinólogos occidentales que participaron en el Simposio Internacional sobre la indigenización de la antropología china (Nanning, 1999) alertaron sobre el etnocentrismo latente de esta perspectiva (Gao y Zou, 2001).

intelectual de un grupo (¿quiénes estarían legitimados para representar a quiénes? ¿quiénes deberían hablar por quiénes?) y respecto a la autenticidad del conocimiento (¿quiénes serían los que mejor se conocen a sí mismos?). En relación con el primer aspecto (¿por qué los chinos serían quiénes tienen el privilegio de hablar por los chinos?) es preciso apuntar que los antropólogos chinos pertenecen a una elite intelectual y profesional, que a fin de cuentas, representa y habla por otros colectivos en situación de desventaja y usualmente ubicados en niveles más bajos de la jerarquía social (inmigrantes internos, mujeres, campesinos, miembros de las nacionalidades). Por lo que la nacionalidad no bastaría para igualar a tales sectores sociales y para que los antropólogos chinos se arroguen cierta legitimidad de hablar por esos otros. En torno al segundo aspecto (¿por qué los chinos serían quiénes mejor conocen su sociedad?) es difícil afirmar que la pertenencia y la cercanía cultural garantizan un conocimiento más ajustado y auténtico. De hecho, la antropología ha tratado extensamente el problema epistemológico que entraña la implicación y la cercanía de los agentes con la realidad social que estudian. Los nativos internalizan y naturalizan el orden social y pueden llegar a omitir aspectos de su realidad que para un observador ajeno son identificables. Por lo que precisan ejercer una mayor vigilancia epistemológica en la construcción de sus datos durante la investigación social. En ese sentido la garantización de la objetividad y la autenticidad del conocimiento antropológico no necesariamente está dada por la condición de pertenencia a un grupo, comunidad o nación.

La representación cultural o intelectual que la antropología nativista define bajo la condición de que los chinos estudian a los chinos, para hacer honor a la verdad tendría que revisar el desarrollo nacional de la disciplina y reflexionar sobre la deuda de representación que tienen los antropólogos Han con las nacionalidades minoritarias que habitan la RPC. En la producción académica los Han representaron a las sociedades no chinas como los “salvajes internos” en una escala evolutiva de desarrollo, en la que la cúspide del desarrollo socialista estaba ocupada por la población mayoritaria Han. Estas sociedades “primitivas” tenían que atenerse a las reformas dictadas por el gobierno comunista en la construcción del proyecto nacional. Y fueron visualizadas desde un “orientalismo interno” como un Otro cultural, parte integral de la nación (Schein, 2000) y posible amenaza, ya que podían convertirse en potenciales enemigos de la modernidad comunista.

Partiendo de las críticas internas a la nativización lanzadas por los antropólogos que defienden sus orígenes étnicos y su pertenencia cultural a algunas de las minorías nacionales de la RPC, la nativización china puede multiplicar sus distintos niveles de agregación y desarrollar distintas versiones de la localización. Dentro de China algunos antropólogos Miao, Yi, tibetanos, mongoles, entre otros, han comenzado a estudiar sus colectividades de pertenencia étnica que anteriormente eran abordadas por antropólogos Han.

Ello ha incentivado las tensiones étnicas y las sensibilidades políticas entre los antropólogos de las nacionalidades y los Han, a quienes se les tacha de chauvinistas. Si los antropólogos Han defienden la nativización como una confrontación entre China y Occidente, los antropólogos mongoles recurren también a la nativización como una contienda de lo Mongol frente a lo Han y a Occidente (Bilik, 2002). De allí no se puede asumir ingenuamente la ausencia de relaciones jerárquicas y de poder que, de hecho subyacen a todos los procesos de conocimiento. La defensa de una antropología china para China puede utilizar el relativismo como mecanismo de enfrentamiento al universalismo de la antropología noratlántica dominante pero, como expresa Bilik (2002) tal particularismo está ordenado jerárquicamente como en el resto del mundo. Y la propia antropología nativista china aparece amenazada por las mismas críticas que ella ha lanzado contra Occidente desde el seno de su comunidad académica nacional. Ningún campo contra otro es universalista, sólo que cada nivel dentro de esta jerarquía utiliza el “universalismo” contra el “relativismo” de un nivel menor y/o mayor. La insistencia en la definición de los sujetos nativos privilegiados para construir el conocimiento antropológico (desde cualquiera de estas posiciones) corre el riesgo de atarles a espacios geográficos, étnicos o culturales particulares.

PREMISA 2: LA CRIBA DE UN PENSAMIENTO COLONIZADOR

Para avanzar la localización del pensamiento antropológico en China, estos profesionales consideran que tanto la teoría como la metodología occidentales –que se consolidaron como instrumentos de dominación de los pueblos del Tercer Mundo en manos de la burguesía– deben atravesar un proceso de selección y purga. Desde una postura un tanto ingenua los científicos chinos sienten que al estudiar a China, ellos mismos alejan a la disciplina de sus orígenes coloniales (Harrell, 2001) y que ello puede revitalizar su civilización (Wang, 2002). Cabe aquí preguntarse cómo es posible filtrar el pensamiento procedente de Occidente e incluso identificar la cuna de ciertas ideas cuando éstas suelen ser adoptadas y releídas con distintos significados en diferentes contextos. Además ¿para qué serviría tal trabajo de depuración en la consolidación de la pureza de un pensamiento autóctono? La postura de la nativización parece intentar contraponerse a las ideas surgidas desde Occidente –o una construcción particular estereotipada del mismo– de una manera desigual. Así ¿todos los elementos occidentales se consideran desechables? O bien ¿es posible recuperar algunos desde la perspectiva emancipatoria que contienen? En este punto la adopción del materialismo histórico en el desarrollo de la antropología china constituye una respuesta a esta segunda pregunta. El paradigma teórico que se ha utilizado en los años 50 y 60 y que se

mantiene incluso en la actualidad, para estudiar las nacionalidades minoritarias es una versión sinizada de las lecturas soviéticas de la filosofía social alemana. El pensamiento de Marx, Engels, Morgan y la cuestión de las nacionalidades de Stalin se consideran ideas progresistas, pero éstas están lejos de constituir un punto de vista nativo. Las paradojas de la nativización están en que buena parte del pensamiento antropológico chino hegemónico emana de Occidente, y en que además los defensores del nativismo se han formado profesionalmente en las instituciones hegemónicas de la antropología noratlántica. Quienes critican el saber occidental han recibido a menudo una educación occidental. En muchos movimientos nativistas el marxismo ha podido avanzar un proceso de liberación nacional y de crítica social al sistema económico y político imperante. Sin embargo, en el caso de China el marxismo no se recuperó como mecanismo de reflexión crítica sino como dogma y legitimación del orden social, en especial en relación con la ubicación de los grupos no-Han en la escala del desarrollo evolutivo de la humanidad teleológicamente orientado al socialismo.

La apelación a las estrictas diferencias entre el saber occidental y el saber chino es un problema que ya planteaba el humanismo chino de principios del siglo XX y que permanece instalado en el ámbito intelectual. Las discusiones se movían en si el saber chino debía incorporar elementos extranjeros, si se debían preservar elementos propiamente chinos, en qué medida unos y otros. En la resolución de este problema los reformistas chinos de esa época han seguido dos tendencias opuestas. Unos descartaban totalmente la cultura tradicional por considerarla atrasada y un lastre para la modernización del país, con lo que aceptaban una occidentalización total. Mientras otros aprovechaban las ventajas económicas que traía la introducción de una modernización científica y tecnológica que Occidente aportaba, pretendiendo mantener la esencia de la cultura china tradicional. En tal sentido la esencia era china y lo contingente era occidental (*zhongti xiyong*), se copiaba de Occidente su saber económico y su tecnología pero se mantenía la raíz de lo autóctono (Ollé, 2005). Ahora bien, el refuerzo de las diferencias entre el saber occidental y el saber chino que propone el nativismo no percibe los matices y la complejidad del primero ni del segundo. La antropología noratlántica, más allá de los obstáculos de su legado colonialista, ha incorporado múltiples tradiciones de pensamiento, algunas conservadoras y otras radicales. Estas tradiciones han permitido el ejercicio de la crítica y la trascendencia del etnocentrismo, el androcentrismo, en menor medida del orientalismo y la reflexión sobre el papel que tuvo la disciplina en la opresión de los pueblos del Tercer Mundo. Todo ello también es parte de la antropología de los países centrales. Considerar a la teoría antropológica occidental como una totalidad homogénea y legitimadora del orden social desvirtúa sus múltiples y diversificadas perspectivas. Por lo que el nativismo acaba conformando una

especie de occidentalismo, una visión mistificada de la producción del conocimiento en los países centrales por oposición a la antropología de los países del Tercer Mundo.

PREMISA 3: UNA EXPERIENCIA NACIONAL ÚNICA

La construcción de un discurso antropológico nativo en base al occidentalismo sin una mirada crítica al desarrollo histórico doméstico de la disciplina, corre el riesgo de convertirse en una antropología de refuerzo del nacionalismo cultural e incluso en un discurso propagandístico y poco serio. Muchas de las tradiciones nacionales de las antropologías de Asia Oriental han estado vinculadas al nacionalismo en la búsqueda de una identidad propia (Kuwayama, 2004; Kim, 2000). La cuestión de resaltar la unicidad china en el desarrollo antropológico no se distingue de las prácticas que sostienen otras tradiciones nacionales. Como expresa Chun (2001) las condiciones históricas definen el armazón de las tradiciones nacionales de una ciencia, de allí que a las antropologías europea y norteamericana les corresponda la revisión de su pasado colonial mientras que a las antropologías de Asia Oriental les compete el escrutinio de su subordinación a los procesos de construcción del Estado –la nacionalización de la cultura y el aprendizaje nacional. A fin de cuentas las experiencias ligadas a la institucionalización de la disciplina y el ejercicio profesional en cada contexto histórico son específicas y se han conformado en base a diversos factores económicos, políticos y sociales. Por ello sería significativo interrogarse respecto a las causas que sostienen el interés actual por parte de los antropólogos nativistas chinos de remarcar la cualidad de una experiencia antropológica única en el país. ¿Acaso este movimiento no sea una forma de acercar la disciplina hacia la actual orientación nacionalista gubernamental, como medio además de beneficiarse de esa cercana relación con las instituciones? Si ubicamos el movimiento nativista antropológico en el marco del presente proceso de globalización, éste no es ajeno a otros tantos movimientos nativistas inspirados en la reflexión post-colonialista de crítica a la modernidad ilustrada, que han aparecido en multitud de ámbitos académicos e intelectuales. En la esfera antropológica los nativismos atienden a cuestiones como qué tipo de antropología debe hacer un país o una comunidad, el compromiso que debiera tener la disciplina con la modernización y/o liberación de sus pueblos, o la actitud a adoptar en relación con la aplicación de visiones eurocéntricas a cosmovisiones no occidentales. En esa línea podemos apreciar que el movimiento de nativización de la antropología china comparte su “unicidad” con otras perspectivas relativistas de conocimiento que se han generado en los países periféricos, como las antropologías del sur (Krotz, 1999) y del mundo (Lins Ribeiro y Escobar, 2006). Las primeras buscan conformar

una antropología universal y diversa que cuestione el concepto de ciencia tal como está planteado desde los centros de poder, y recupere la diversidad en sus fuentes históricas nacionales de manera crítica, enfrentándose a la antropología noratlántica dominante. Las segundas buscan un proyecto que supere la dependencia de las antropologías periféricas frente a las hegemónicas, rescatando las tradiciones antropológicas silenciadas por el sistema mundo de la antropología¹¹⁰¹ e intentando modificar las desiguales relaciones de poder en la creación del conocimiento.

Considerar la nativización de la antropología china como el modelo de construcción del conocimiento científico a aplicar en el periodo post-maoísta no está exento de riesgos. El establecimiento de una tradición de pensamiento única, de una línea teórica en particular como la norma desde la que se mide la realidad social china, puede cerrar la disciplina a la crítica y el disenso interno. Ciertamente la nativización de la antropología es un movimiento de reacción hacia los poderes occidentales tras las políticas imperialistas a las que fue sometida China (Gao & Zou, 2001). Sin embargo, la crítica post-colonial merece ser aplicada tanto a la imposición de modelos extraños a realidades locales, como a los propios modelos autóctonos. Un conocimiento local no necesariamente es emancipatorio. Si la meta de la revisión post-colonial china es contribuir a la liberación de su(s) pueblo(s), es preciso que la antropología rescate las múltiples voces de los agentes que lo componen e incluso se encuentre abierta a cuestionar la lógica del Estado. La subordinación de la aplicación científica antropológica al actual proyecto nacional y su modelo neoliberal de desarrollo económico lo que hace es dirigir la nativización de la antropología china hacia una antropología de carácter patriótico-nacionalista, subordinada a las directrices gubernamentales. Su insistencia en proclamar una perspectiva relativista de la antropología por la cual cada país tendría su propia ciencia social según una visión clasista que contribuiría a una antropología global, en resumidas cuentas nos remite a la dicotomía universalismo – relativismo, base teórica y una de las herramientas más clásicas de esta disciplina.

La verdadera antropología nativista china –si de rechazar los elementos de la dominación occidental se trata– no tendría que preocuparse en rastrear lo más autóctono y más puro de su tradición, sino en construir modelos y conceptos procedentes de todas las fuentes de pensamiento, que contribuyan a la promoción de la emancipación de sus gentes, y a llevar las dudas y las diferencias al propio seno de su comunidad intelectual.

¹¹⁰¹ Concepto del antropólogo sueco Thomas Gerholm por el cual las ciencias antropológicas estarían determinadas por relaciones de poder y la expansión capitalista eurocéntrica. Estados Unidos, Inglaterra y Francia constituirían los núcleos del poder académico antropológico relegando al resto de las tradiciones nacionales a la periferia.

BIBLIOGRAFÍA

- BILIK, N. (2002): "The Ethnicity of Anthropology in China", *Critique of Anthropology*, 22 (2), 133-148.
- CHEN, G. (1984): "The Chinese People Need Anthropology" (Wo guo renmin xuyao renleixue), *Anthropological Studies (Renleixue yanjiu)*. Beijing, Chinese Academy of Social Sciences, 1-10.
- CHUN, A. (2001): "The Politics and Poetics of Anthropological Area Studies in Postwar Taiwan". *Inter-Asia Cultural Studies*, 2 (2), 221-245.
- GAO, C. & ZOU, J. (2001): "Moving to Globalizing Chinese Anthropology. A Summary of the 1999 International Symposium on Nativizing Anthropology", *Chinese Sociology and Anthropology*, 33 (4), 37-48.
- GULDIN, G. (1994): *From Malinowski to Moscow to Mao. The Saga of Anthropology in China*. New York, M.E. Sharpe.
- HARRELL, S. (2001): "The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology. Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China", *Annual Review of Anthropology*, 30, 139-161.
- HUANG, S. (1990): "Developing Ethnology in Our Country is What the Construction of Socialism Needs" en GULDIN, G. (ED.): *Anthropology in China*. New York: M.E. Sharpe.
- KIM, K. (2000): "History, Power, Culture, and Anthropology in Korea: Toward a New Paradigm for Korean Studies", *Korea Journal*, 40 (1), 54-100 (spring).
- KROTZ, E. (1999): "Las antropologías del sur" en BOIVIN, M. et al.: *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- KUWAYAMA, T. (2004): *Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- LLOBERA, J. (1975): "Post-scriptum: Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología" en LLOBERA: *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama.
- NARAYAN, K. (1993): "How Native is a 'Native' Anthropologist?", *American Anthropologist*, 95 (3), 671-86.
- LINS RIBEIRO, G. Y ESCOBAR, A. (2006): "Las antropologías del mundo. Transformación de las disciplina a través de los sistemas de poder", *Universitas Humanística*, 61, 15-49 (enero-junio).
- OLLÈ, M. (2005): *Made in China. El despertar social, político y cultural de la China contemporánea*. Barcelona: Ed. Destino.
- SCHEIN, L. (2000): *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham, Duke University Press.

STOCKING, G. (2002): “Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras”, *Revista de Antropología Social*, 11, 11-38.

WANG, H. (2001): *China's New Order*. Massachusetts, Harvard University Press.

WANG, M. (2002): “The Third Eye. Towards a Critique of ‘Nativist Anthropology’”, *Critique of Anthropology*, 22 (2), 149-174.

XU, J. (2000): “The Present State and Future Tendency of Anthropology in China”, *Chinese Sociology and Anthropology*, 33 (1), 6-19.

CAPÍTULO 52. DISLOCACIÓN EN LA PERCEPCIÓN DEL SONIDO COMO RUIDO: AUDICIÓN PARTICIPANTE ENTRE DESPLAZADOS ESPAÑOLES EN JAPÓN Y DESPLAZADOS JAPONESES EN ESPAÑA

Francisco Javier Tablero Vallas

Universidad de Granada

RESUMEN

Intensidad de sonido y ruido a pesar de tratarse de categorías analíticas diferentes, se hayan confusamente mezcladas no solo en el lenguaje popular y periodístico sino de forma implícita en muchos estudios sobre ruidos y contaminación acústica. En este trabajo se intentará problematizar esta asociación a través de un acercamiento antropológico. La observación participante entre colectivos desplazados españoles y japoneses tratará de ilustrar cómo el sonido local -normativo y culturalmente pautado-, puede interpretarse como *ruido* en ausencia de los códigos hermenéuticos para su clasificación *émica*.

PALABRAS CLAVE

Ruido, antropología del ruido, dislocación, percepción del sonido

0. INTRODUCCIÓN

El interés por el ruido nace vinculado en esta investigación a la búsqueda de una explicación antropológica a una situación personal: la suspensión de las relaciones trabadas con los sonidos cotidianos de la vida diaria en Japón y el brusco re-encuentro con antiguas referencias sonoras en España. La desorientación acústica en lugares donde supuestamente debería estar bien ubicado desencadenó alteraciones psíquicas que acabaron pagando con el tiempo un serio peaje clínico. Estos trastornos, atribuidos en principio a diferencias individuales de acomodación al nuevo entorno, no deberían excluir sin embargo etiologías de origen cultural pues -como trataremos de mostrar en este trabajo-, la evaluación del sonido como ruido está vinculada a discordancias *émicas*¹¹⁰² y cognitivas con el sonido local.

¹¹⁰² El concepto *emic* -utilizado profusamente en la antropología- fue acuñado por Kenneth Pike (1955) cuando en el análisis fonológico distingue entre nivel fonémico (sonidos significativos para los hablantes de una lengua) y nivel fonético (descripción que realiza el lingüista de esos mismos sonidos con categorías válidas para todas las lenguas).

Esta iniciativa investigadora parte pues de la necesidad de entender mi propia experiencia –al estilo auto-etnográfico– sin renunciar a contribuir al debate sobre el significado cultural en la valoración de los ruidos. El trato con desplazados japoneses y españoles permitió comprobar cómo interpretaban sus experiencias y cómo las vinculaban a sus propias tradiciones nativas. Así pues, el objetivo de este estudio es introducir en la literatura sobre el ruido la *dislocación* y su importancia como variable explicativa en la percepción del sonido como *ruido*, particularmente en colectivos de expatriados, turistas o inmigrantes.

1. METODOLOGÍA Y FUENTES

La información para la elaboración de este artículo tiene varios orígenes. Sin negar la norma científica que prescribe la accesibilidad pública a las fuentes, señalaré en primer lugar la memoria etnosonora personal; la evocación de ecos y voces interiorizados en la vida diaria durante los años de residencia en Japón. Esta herramienta metodológica ha sido determinante para entender la información de muchos informantes entrevistados.

Una segunda fuente han sido las conversaciones informales (a veces formalizadas como entrevistas o administradas mediante cuestionarios) con desplazados japoneses en España y españoles en Japón en el lapso 2000-2006¹¹⁰³. Muchos fueron preguntados por los sonidos percibidos como *ruidos* en su vida cotidiana en el país de desplazamiento para analizar cómo clasificaban los sonidos locales. El trabajo de campo ha incluido periodos de escucha activa e imitación experimental –lo que he denominado *audición participante*¹¹⁰⁴– con vistas a comprobar las expectativas sonoras de los oyentes.

Por último, he consultado materiales sobre sonido y ruido disponibles fundamentalmente en inglés, francés, español y japonés, incluidas publicaciones populares y no científicas.

¹¹⁰³ El trabajo de campo en Japón se realizó durante los inviernos de 2000 a 2006 en las localidades de Tokio, Hamamatsu y Hino. Aunque no se haga mención específica, muchas descripciones de los sonidos locales reflejan la acústica en estas poblaciones. La investigación se realizó conjuntamente con otras líneas de exploración: el estudio intercultural de la comunicación no verbal (kinésica) y la construcción cultural de espacios públicos. Granada, Madrid, Valencia y Salamanca fueron las ciudades en las que entrevisté a más ciudadanos japoneses. El acopio de información en Japón ha tenido más dificultad debido a la menor afluencia comparativa de visitantes españoles.

¹¹⁰⁴ En línea con las estrategias metodológicas de Harold Garfinkel y la escuela etnometodológica (v.g.: arrastrar una silla, o sorber los fideos de la sopa).

2. DIFICULTADES Y RECOMENDACIONES CON VISTAS A ULTERIORES ESTUDIOS

Un estudio como este comporta múltiples dificultades. Señalo sólo algunas -a mi juicio las fundamentales- para que se tengan en cuenta en próximas investigaciones.

En primer lugar, partir de uno mismo para entender un problema científico conduce a la cuestión del estatuto de la experiencia del investigador. La duda puede acabar siendo una denuncia de los sesgos del experimentador. Sin embargo este recelo puede convertirse en confianza cuando reconocemos que toda observación etnográfica es parcial y situada, y que solo ante un esfuerzo consciente de reflexividad la investigación pueden situarse mejor en un análisis ponderado y relativista¹¹⁰⁵.

En segundo lugar hay que señalar la casualidad en la elección de los informantes: personas de distinta procedencia, objetivos y tiempo de estancia. Sería un error suponer a las personas entrevistadas una homogeneidad perceptiva. El tiempo de estancia por ejemplo, podría dividirlos en dos categorías: personas en tránsito (turismo, visitas, negocios) y personas que han decidido fijar su residencia en España o Japón (colonia). Es posible reconocer diacríticos diferenciados entre uno y otro colectivo¹¹⁰⁶.

En tercer lugar es importante advertir variables sociológicas que podrían mediar en la información obtenida: la procedencia¹¹⁰⁷, la edad, el género, la ocupación o el estatus económico¹¹⁰⁸. Existen además diferencias en

¹¹⁰⁵ La relación entre investigación y experiencia personal (interés científico e itinerario biográfico) replantea los principios metodológicos del positivismo (estatus de la objetividad, distancia investigador/investigado) y reconoce el valor de lo personal, sin descomprometer la tarea antropológica (Esteban 2004: 16)

¹¹⁰⁶ En mis observaciones, los japoneses *visitantes* son los que menos complejos mostraron al hablar de ruidos en España (usando adjetivos como *bidoi*, *tamaranai* o *urusai*). Los japoneses *residentes* mostraron más moderación usando glosas como “bueno pero España es así” o “es un país latino”. Las respuestas de los informantes españoles ofrecían un perfil contrastante: las quejas aumentaban cuanto más era el periodo de residencia (estas diferencias podrían ser en parte atribuidas al *efecto del experimentador*: su complicidad de idioma, nacionalidad y fenotipo).

¹¹⁰⁷ Aunque es necesario reconocer que el lugar de procedencia es una variable importante (v.g.: el sonido del *warabimochi* es más frecuente en la región Kansai), no hay que olvidar el avance acústico global (infraestructuras de transporte, uso de tecnologías sonoras, industria transmusal) que ha homogeneizado los resonancias locales. Por ejemplo en los pueblos de la Alpujarra una gran cantidad de sonidos cotidianos procedían de motocicletas, móviles, TV y máquinas tragaperras. En Hamamatsu, el sonido de trenes, el *fumikiri* (pasos a nivel con barrera) y grabaciones automáticas eran tan habituales como en los barrios residenciales de Tokio. Hay que tener en cuenta además que en Japón, la urbanización no se divide por criterios de uso - especialmente los barrios antiguos *shitamachi*- por lo no es raro que comercio, industria y residencia convivan como un todo (Morita y Taguchi 2004: 487).

¹¹⁰⁸ Como el caso de otras formas de contaminación, existe una correlación negativa entre nivel de ingresos y ruido (Sanford 1984: 248).

la respuesta individual relacionadas no solo con el tiempo de exposición al sonido, clase de sonido, creencias específicas (miedos al daño), personalidad (intro-extraversión), estilo de vida y combinaciones específicas de estos factores que necesitarían un análisis más pormenorizado. Aunque es dudoso que la contribución relativa pueda ser alguna vez medida, la atención a estas variables es necesaria siquiera para evitar suponer que la naturaleza japonesa es garante de percepciones similares o que “todos” los españoles bendicen resignadamente el eco procedente de ferias, vecinos o botellones. En qué grado la información de mis informantes representa la percepción del sonido del español o japonés medio queda pues por determinar.

3. CHOQUE CULTURAL E INVESTIGACIÓN SOBRE EL RUIDO

Las preguntas que guían este trabajo se articulan alrededor de la travesía del autor por las particulares circunstancias del *regreso* a España; un proceso con diferentes fases, contenidos y interrogantes. La experiencia del retorno lleva consigo dificultades que no se incluyen en ningún manual de antropología. “Volver a casa” después de un periodo intensivo de trabajo de campo y residencia (interiorización de los hábitos y rutinas del *otro* investigado) comporta a veces el choque traumático con unas referencias culturales irreconocibles ya como propias. Aunque existen programas de readaptación en algunas universidades norteamericanas, la mayoría de los antropólogos que regresan son abandonados a su suerte en el desamparo de su *propia* cultura.

En nuestro caso los sonidos en España fueron los protagonistas de una frustración continua. De entre ellos, los producidos en el contextos doméstico-residenciales, en el interior de los transportes colectivos, en lugares públicos y en horarios nocturnos fueron los que más tiempo tardaron en procesarse¹¹⁰⁹. Especialmente porque la exposición venía acompañada por un conjunto de asumidos, actitudes y relaciones sociales cuya conexión se había desdibujado (v.g.: distintos supuestos sobre horarios, estilos comunicativos, concepciones de lo público, actitudes hacia los niños, etc.). Las ideas culturales detrás de los sonidos no correspondían con los ideales acústicos vividos día a día en Japón¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁹ Sonidos que no alcanzaban a un número grande de personas como es el caso de la llamada *contaminación acústica* cuyas fuentes principales provienen del transporte y de las industrias.

¹¹¹⁰ Mi estancia en Japón (1985-2000) permitió la primera ruptura con las construcciones acústicas aprendidas en España y la educación en otras nuevas. En las viviendas que residí en Tokio (Mejiro, Ryôgoku y Shimo-ochiai), Fujisawa (Chôgo), Hino (Hodokubo) o Hamamatsu (Uematsu), el sonido vecinal solía ser tan discreto como en las de Chogô (Kagoshima), Nanae (Hokkaido) o Togo (Shizuoka), zonas rurales en las que también viví. La calma en las calles fue siempre la norma; los autobuses apagaban los motores en los semáforos (ya en los años 90); los atestados vagones de metro tranquilos en su interior; automóviles cuyo motor a penas se

No saber como conducirse en este *nuevo* entorno puede provocar además rechazo social. Etiquetas como *aguafiestas*, *aburrido*, *cenizo* o *insolidario* pueden ser utilizadas –según mi experiencia– contra aquellos que no gestionan bien estas circunstancias. Cuando el resentimiento acumulado se instala puede generar reacciones de venganza contra aquellos que en nuestro roce diario nos sugieren que la única solución es la huida. Pero es aquí, en plena confusión, donde el *choque cultural* funciona como revulsivo contra el victimismo, propiciando la indagación activa y la oportunidad de legitimar un espacio de análisis en la investigación antropológica¹¹¹¹.

Hasta aquí un intento de hacer consciente y explícita la interconexión entre choque cultural, experiencia sonora e investigación. En los siguientes apartados discutiremos en primer lugar el complejo físico-médico-legal en la investigación del ruido; distinguiremos entre sonido y ruido para finalizar estudiando algunos aspectos cognitivos *hispano-japoneses* que ilustran cómo el sonido puede interpretarse como *ruido* en casos de *dislocación* cultural.

4. LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL RUIDO: DESDE LA FÍSICA A LA ANTROPOLOGÍA

Hace setenta años el *ruido* no existía como campo separado de investigación tratándose como un capítulo periférico de la física. Solo comenzó a contemplarse como materia autónoma a partir de la II Guerra Mundial cuando la industria pesada, la construcción de carreteras y el tráfico aéreo-ferroviario lo convirtió en problema social. Su impacto en la salud trajo numerosos estudios clínicos (Kryter 1985:1)¹¹¹².

La demanda de protección, la conciencia de sus costes (sanitarios, laborales, depreciación de la vivienda) sin olvidar la necesidad de intervenir en los desequilibrios del mercado¹¹¹³, llevaron a configurar marcos legales que limitasen el ruido. A través de definiciones de ruido compatibles con la noción de agente agresivo (trasgresor de derechos) empieza a alcanzar trascendencia

percibía por la noche. El malestar de la vuelta a España no era algo que estaba en los sonidos mismos, sino en la incongruencia con los significados sociales y perfiles conductuales traídos desde Japón.

¹¹¹¹ Mari Luz Esteban (2004) sugiere la idea de que la eurística antropológica pudiera tener en el *resentimiento* y en las experiencias de dolor un buen punto de partida (Esteban 2004: 9, 17).

¹¹¹² Sobre los efectos perjudiciales para la salud ver C. R. Clark (1984: 111-124) y D. Ward (1984: 77-109). Sobre la influencia en el comportamiento (relación sonido-agresión, disminución de comportamientos de ayuda y relaciones interpersonales) ver Cohen y Spacapan (1984: 226-36) y Jansen y Gros (1986: 225-248).

¹¹¹³ La Directiva 2002/49/CE se justifica en prevención de las distorsiones y barreras que crearon las iniciativas nacionales descoordinadas (Moral Soriano 2004: 25 nota 29).

jurídica y administrativa¹¹¹⁴. Para contar con datos científicos que garantizaran una política eficaz¹¹¹⁵ se establecieron procedimientos de investigación típicos de las condiciones de laboratorio: controlando las fuentes, los transmisores y los tiempos de exposición. Así se empezó a fijar límites preventivos de exposición¹¹¹⁶. La investigación en este área alimentó el desarrollo de tecnologías, teorías del control, además de otros estudios técnicos particulares (índices acústicos, cartografías de ruidos, sonómetros, criterios de higiene del entorno, etc.).

Sin embargo, a pesar de los progresos, hay cada vez más dudas sobre la adecuación relacional entre parámetros físicos del sonido, efectos biológicos y consideraciones legales¹¹¹⁷. La procedencia difusa y plural de los emisores, las variables subjetivas de los receptores y la variedad de contextos donde acontecen hacen que sea muy difícil su objetivación o cuando menos problemática la fijación de límites numéricos. El tratamiento físico-médico-legal del ruido ha restringido la complejidad teórica del problema. Los criterios de tolerancia y aceptabilidad deben ser investigados mediante el trabajo de campo en situaciones de la vida cotidiana y en lugares donde no alcanza a proteger el derecho. A pesar de su importancia, pocas veces se hace mención a la investigación de aspectos socio-culturales (debido al imperio de los procedimientos cuantitativos y quizás al coste del seguimiento a largo plazo).

La psicología social ha dejado abierta una puerta a la investigación del entorno cognitivo y social (Cohen y Spacapan 1984: 221-245) que es necesario continuar para salir de la tiranía epistemológica de las cifras e incluir la exploración de la vida diaria donde los significados de los sonidos residen. Nuestra discusión quiere enfatizar la importancia de la situación *dislocación* cultural en la valoración de la molestia. Para ello separaremos primero el *ruido* del sonido que aunque sinónimos en muchos estudios de contaminación acústica se trata de dos niveles de análisis que es necesario diferenciar.

¹¹¹⁴ La ley 37/2003 del Ruido, define la contaminación acústica como la presencia en el ambiente de ruidos y vibraciones, que impliquen molestia, riesgo o daño para las personas (Ruiz de Apocada 2004: 86). Tanto el Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos, la Constitución Española, muchas Comunidades Autónomas y la mayor parte de los Ayuntamientos disponen de leyes, reglamentos y ordenanzas cuyos preceptos establecen sanciones. Sobre detalles legales de la incidencia del ruido véase algunas sentencias en Pinedo Hay (2001: 12-16).

¹¹¹⁵ Así nace la red de expertos europeos (1998) que asesora a la Comisión en materia de política del ruido para elaborar propuestas legislativas (Moral Soriano 2004: 6).

¹¹¹⁶ Varias organismos internacionales han fijado límites de exposición científicamente acreditados (v. *infra* cita 17).

¹¹¹⁷ Definir por ejemplo la *inmisión* en el Derecho Civil no es fácil. Inmisiones son injerencias indirectas a la propiedad ajena procedentes de actividades desarrolladas en el inmueble que son fuentes de conflictos (Fernández Urzainqui 2004: 199); sin embargo fijar un límite entre las inmisiones tolerables y rehusables es muy controvertido.

5. EL RUIDO COMO INTENSIDAD DE SONIDO

El sonido analizado físicamente es una vibración que se propaga por un medio. La energía transportada por la vibración y que ejerce una presión sobre la membrana del tímpano es la *intensidad*¹¹¹⁸. Esta característica es la que más se ha usado como sinónimo de *ruido* en los estudios sobre contaminación acústica para la OCDE y OMS (OMS 1980: 29). La evidencia contrastada de que a grandes intensidades de sonido corresponden efectos nocivos en la salud se ha asociado con una categoría también negativa: el *ruido*, que muchos diccionarios catalogan como “desagradable” (RAE 2003) y en la literatura del ruido como “no deseado” (Stephens 1986: 2). Detrás de esta asociación *intensidad de sonido-ruido* se esconde la creencia -aceptada como axioma- de que es el volumen la variable independiente (Sanford 1984: 256-260) que desencadena las respuestas reflejas e innatas responsables de las molestias.

Existen pocas dudas de que altas intensidades traen consecuencias negativas, sin embargo la dificultad surge cuando –en la búsqueda de los mecanismos responsables de las molestias- se consideran argumentos en contra. Señalaremos algunos:

1. El silencio y los efectos negativos de la baja intensidad de sonido. Contra lo que se podría pensar, la ausencia de sonido no siempre se acompaña de sensaciones de tranquilidad. Difícilmente se aguantará mucho tiempo en una cámara acóica donde la absorción del sonido ambiental hace que los fluidos del cuerpo y latidos del corazón se escuchen a gritos (Stephens 1986: 3). Dependiendo de factores situacionales y cognitivos el silencio puede considerarse tan desagradable y nocivo como el ruido¹¹¹⁹.

¹¹¹⁸ En los seres humanos esa presión se mide en decibelios. La siguiente tabla ofrece juicios de ruido sobre varias intensidades:

Intensidad de sonido	Valoración
por debajo de 30 dB	muy discreto
30-40 dB	discreto
40-50 dB	ligeramente discreto
50-60 dB	en el límite entre discreto y ruidoso
60-70 dB	ligeramente ruidoso
por encima de 70 dB	muy ruidoso

(Diccionario de Psicología 1979: 277)

De acuerdo con las directrices de la OMS, una zona se considera saturada por ruidos cuando supera niveles de 55 dBA en periodo nocturno y 65 dBA diurnos (OMS 1980). Las legislaciones europeas han establecido en 65 dB (85 dB en el medio laboral) el límite a partir del cual los efectos son nocivos.

¹¹¹⁹ En el s. XIX el silencio rural sugería aislamiento, angustia y soledad al contraponerse con las bulliciosas zonas de ocio que junto con las fábricas participaban de una consideración de progreso y modernidad (Baigorri 1995: 3-4).

2. Los efectos positivos de la intensidad de sonido. Existen pocos estudios quizás por la evidencia diaria de que los mismos sonidos que dañan pueden proteger o incluso mejorar la salud¹¹²⁰. El timbre del teléfono o una alarma no molestan porque son útiles para la comunicación o para nuestra seguridad. Un nivel alto de sonido aleatorio en los lugares públicos (bares, etc.) mejora la sensación de bienestar al enmascarar el silencio en beneficio de la privacidad.

3. La relevancia de otros factores. La intensidad es un instrumento demasiado simple por sí solo para explicar todas las conexiones con la molestia (según algunos autores solo explica una cuarta parte de la varianza [Cohen y Spacapan 1984: 240]). Las respuestas reflejas a la estimulación auditiva no son suficientes en carácter para determinar por sí solas los efectos negativos. El que un sonido no se tolere en el laboratorio no implica su indeseabilidad en la vida cotidiana. No se ha considerado en qué medida otras variables pudieran tener igual o más valor explicativo que el sonido en sí.

La cantidad absoluta de molestia en la vida real no es una cuestión empírica atribuible solo a propiedades acústicas mensurables. Las reacciones cambian en función de un amplio número de predictores extra acústicos como la constitución, el estado psicofísico, la habituación individual y social (Diccionario de psicología 1979: 277), factores situacionales y otras combinaciones que pueden condicionar las respuestas (Jones y Davies 1984: 125-127). El problema se complica más considerando el contenido emocional y las expectativas cognitivas a cerca de las fuentes y los operadores (Cohen y Spacapan 1984: 240)¹¹²¹. Estas objeciones abren el análisis a otros aspectos que aunque determinantes son a menudo ignorados.

¹¹²⁰ Una bulliciosa reunión familiar, un concierto, incluso el sonido de fondo del tráfico pueden tener efectos relajantes que ayudan a cobrar el sueño. Una gota de agua de un grifo mal arreglado puede ser insoportable para una persona cuando esta misma duerme a pierna suelta con el volumen de la televisión. Intensidades de sonido de 110 dB (discotecas, carreras de F-1, fuegos artificiales) pueden desinhibir al angustiado, aliviando sus tensiones. En Japón, el estruendo musical de las salas de *pachinko* relajan a cientos de miles de personas unas horas diariamente. La industria del cine conoce los efectos eufóricos de la alta intensidad y no está interesada en reducirlos en sus salas.

¹¹²¹ El *buzz* de un mosquito puede ser considerado ruidoso, no por el sonido mismo sino por el miedo a ser picado, causa extra-acústica que muestra la importancia de las expectativas en la percepción (Kryter 1985: 2). En experimentos controlados, la alta intensidad de sonido no crea tanto estrés debido a las explicaciones previas y la legitimidad del experimento (Cohen y Spacapan, 1984: 241-242).

6. EL RUIDO COMO VALORACIÓN SUBJETIVA

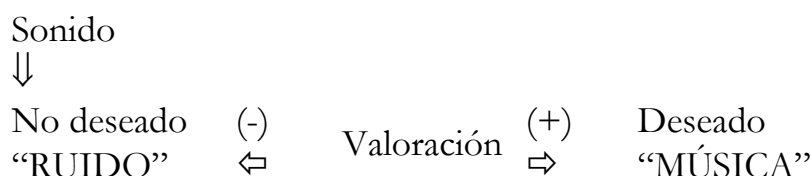
Aquí uso el concepto de *valoración* para indagar la cuestión de por qué la intensidad del sonido trae efectos tanto positivos como negativos. Sin olvidar la estimulación fisiológica, un sonido no puede ser desvinculado de la última recepción en el córtex. Esta sensación es ya *subjetiva*. En nuestra vida diaria no encontramos vibraciones sino motoristas “sin escrúpulos”, canciones “que nos hacen bailar”, anuncios “divertidos” o murmullos que “interrumpen” nuestro trabajo. Un sonido puede afectar negativamente a la salud sin que sea valorado como *ruido* por el oyente (la música *rock* electrónicamente amplificada puede ser deseada psicológicamente pero no físicamente (Kryter 1985: 1). Quedarse solo en la física del sonido es ignorar la otra cara de la moneda: su naturaleza humana y social.

Fig. 1: Dos dimensiones de estudio

Sonido	Ruido
Agente físico (vibraciones)	Fenómeno social
Cuantitativo: magnitud, cifra	Cualitativo: percepción, valoración
Medido por máquinas	Evaluado por humanos (sonido no deseado)
Objetivo (PndB, dBA)	Subjetivo (<i>emic</i>)

El reconocimiento de la *subjetividad* supone el desarrollo de una metodología que reconozca el alcance de la valoración humana. Para conocer las características de un sonido, para saber si es molesto, no queda más remedio que preguntarlo. Para ello son relevantes los métodos cualitativos de *observación (audición) participante* a través de los cuales se privilegia el testimonio de los funcionarios, la política de la administración, el carácter del vecindario o la presencia de quejas de vecinos.

Fig. 2: Sonido y valoración



Pero aunque el sonido sea interpretado *subjetivamente* en la mente de cada persona su valoración nunca es anárquica. Existen evidencias de que el *contexto* social afecta en el significado y en los efectos sobre el comportamiento y la salud. El juicio de desagrado es dependiente no solo de la edad o el género,

sino del tejido histórico, político, económico y cultural. Si el sonido está en sintonía con estos argumentos generará *deseabilidad* o por lo menos tolerancia, pero si es *incongruente* generará confusión y ansiedad. El conocimiento de cómo estos factores contextuales modulan la percepción del sonido abre muchas posibilidades en el análisis de sus aspectos culturales.

7. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL RUIDO

Psicosocial o situacionalmente incongruente: Cuando un sonido no está acorde con las circunstancias psicosociales del momento (trabajo, ocio, fiesta, luto) las personas que a él se exponen lo experimentan como molestia. Los sonidos imprevistos provocan más estrés que los previsibles por la dificultad de desarrollar estrategias para hacerlos frente adecuadamente. La pérdida de control sobre ellos provoca sentimientos de desamparo. Cuando no se puede escapar a la escucha (v.g.: las torturas) es cuando se producen las secuelas más graves (Cohen y Spacapan 1984: 238-239).

Políticamente incongruente: Cuando el sonido no genera sentimientos de identidad, no transmite mensajes morales, comunitarios, no conmemora ni produce catarsis pro-sociales; cuando cuestiona los estándares, provoca burla o escándalo probablemente será valorado como *ruido* (v.g.: *bosoꝝoku*¹¹²²). La complicidad entre intereses políticos y económicos en ocasiones puede hacer que el sonido antisocial acabe aceptándose. En España las actividades de ocio de alta intensidad acústica son también fuentes importantes de empleo local y grandes generadoras de impuestos por lo que su control suele ser muy arriesgado. La redefinición del sonido puede reducir drásticamente las reacciones de molestia¹¹²³

Históricamente incongruente: La evaluación de un sonido no es eterna. Los sonidos pierden o ganan su aceptación dependiendo de los valores del tiempo histórico: El *rock&roll* para la generación criada en la *copla* era un ruido insoportable. El sonido de las máquinas a vapor fue un sonido muy valorado en el s. XIX (símbolo de civilización) transformándose en el presente en otra forma más de contaminación acústica.

Sociológicamente incongruente: Es obligado cuando menos citar expresamente a qué colectivos específicos nos referimos: a ciertas edades se aceptan sonidos que se rechazan a otras. El estrépito causado durante la

¹¹²² Lit. *boꝝo* “fuera de control” *ꝝoku* “tribus”: bandas o pandillas de jóvenes “motorizadas que suelen reunirse por las noches en las carreteras.

¹¹²³ Cederlöf (1967: 16-59) muestra en su investigación cómo la propaganda del gobierno (que enfatizaba la importancia de la aviación militar y los planes para controlar y reducir el ruido) redujo el deseo de los ciudadanos cercanos a los aeropuertos militares a quejarse sobre los sonidos de la aviación (cfr: Kryter 1985: 123).

transmisión de un partido de fútbol puede ser valorado de distinta forma según el género del oyente. El gusto acústico está estratificado: la elección de uno u otro sonido puede indicar *distinción* de clase. Distintas subculturas en una misma sociedad (v.g.: frikis, neohippies, lolailos, tuneros, neobakalas) se identifican con una estética acústica que oponen a otras.

Culturalmente incongruente: Si un sonido, en la combinación de sus cualidades físicas y sociales no contiene información significativa para el oyente, si su contenido ni aclara ni explica, si no trasmite emociones ni intereses prácticos su resonancia no será buscada. Cuando un sonido es incompatible con los juicios culturales del oyente no podrá interpretarse generando incertidumbre y molestia.

8. EL RUIDO COMO “NO CULTURA”

Cada sociedad posee sus propias taxonomías sonoras: lugares dónde los sonidos son clasificados atendiendo a sus significados y funciones. Con la enculturación hemos aprendido a ordenarlos inconscientemente de acuerdo - entre otros- con su valor adaptante, comunicativo, imitativo, nemótico, cognitivo y emocional.

Fig. 3: Taxonomías sonoras según su función

<i>Adaptante</i>	Estímulos útiles para la supervivencia. Las <i>nanas</i> cantadas a los bebés aplacan sus llantos y no atraen a depredadores, proporcionando ventajas evolutivas (v.g.: mayor descendencia).
<i>Comunicativo</i>	El silbido en las montañas, el grito de los beduinos o de los indios de las praderas, las sirenas de los servicios de emergencia, son sonidos significativos que transmiten información.
<i>Imitativo</i>	Onomatopeyas de fenómenos naturales, truenos, viento, sonidos que se reproducen por su valor totémico o numinoso.
<i>Nemóticos</i>	Una campana recuerda la asistencia a una liturgia, una muerte o un mensaje importante.
<i>Cognitivo</i>	Sonidos que explican o producen conocimiento de situaciones. El tono agudo y la edad. Las <i>tracas</i> en los Güéjares como semantizadores de un territorio (González 1993: 11-41).
<i>Emocional</i>	Sonidos asociados con la religión y con espacios religiosos como iglesias o templos.

Dependiendo de la combinación taxonómica y de su prioridad funcional muchos sonidos pueden constituirse en composiciones estéticas. Antes de la llegada de la industria comercial, las músicas tradicionales tenían una organización particular que incluían gritos, silbidos, canciones, versos, tracas, bailes y distintos elementos instrumentales. La distinción entre lo que es música y lo que no lo es, es *émica*, es decir se valora con arreglo a las convenciones locales de belleza, armonía o conmoción. Cada sociedad tiene sus propios cánones por los que se juzga (de manera informal o a través de críticos) la aceptación de los sonidos. El *ruido* sería el sonido que ha perdido su valor por desviación de los paradigmas y normas estéticas locales. Cuanto más desviado más percepción como ruido¹¹²⁴.



Si la música es información pura (Attali 2001: 1) compuesta por sonidos clasificables, funcionales y organizados estéticamente, el *ruido* sería lo opuesto: la desinformación, inclasificación, disfuncionalidad y desorganización. Si la música es cultura por antonomasia, el ruido sería *no-cultura* o *incongruencia* con el *ethos* y *pathos* local. Cuando no intuimos el orden, la función o la organización de un sonido no tiene lugar la experiencia estética y la molestia substituirá al goce. Esto ocurre con sonidos que se escuchan por primera o que no corresponden con los antecedentes culturales del oyente. El sonido del *koto* y *shamisen* desagradaba a Isabella Bird en su visita a Japón en 1878 porque no estaba en sintonía con las convenciones musicales victorianas (Naitô 2005: 24). La confrontación con sonidos inclasificables se dan más en los colectivos de viajeros, turistas e inmigrantes, o en las sociedades en proceso de cambio cultural. El rechazo dura idealmente hasta que el sonido llega a ser clasificado conforme a los criterios taxonómicos locales.

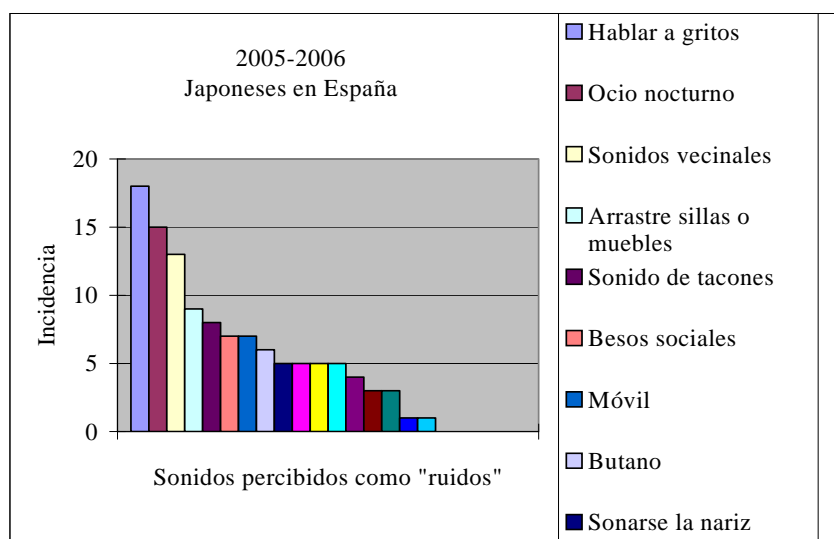
9. ETNOGRAFIA DEL RUIDO

La pequeña etnografía que presentamos trata de ilustrar cómo el sonido local -normativo y culturalmente pautado- puede interpretarse

¹¹²⁴ La tolerancia sería el margen en el que pueden ser escuchados sin sufrir malestar (podría incluir lenitivos sociales como la reciprocidad).

transculturalmente como *ruido* en ausencia de los códigos hermenéuticos necesarios para su clasificación *émica*. Es un mapa intercultural de ruidos -que contrasta con las comparaciones internacionales de contaminación acústica¹¹²⁵-, elaborado con información procedente del colectivo de *desplazados* españoles y japoneses. Los sonidos que se muestran son los *ruidos* más citados.

9.1 ETNOGRAFÍA DEL RUIDO ENTRE DESPLAZADOS JAPONESES EN ESPAÑA¹¹²⁶



La información listada a continuación es el resultado de la observación participante entre visitantes/residentes japoneses en España. El contacto directo me ha permitido comentar cómo los sonidos escuchados encajan en sus experiencias cotidianas. Muchos de los *ruidos* mencionados (v.g.: traqueteo del butano, conversaciones paralelas, besos sociales, etc.), nos pasan inadvertidos como nativos y es solo al indicarse desde fuera cuando descubrimos su sonoridad. Hemos organizado provisionalmente la información en los siguientes apartados:

¹¹²⁵ Según comparaciones de *contaminación acústica*, Japón supera a España en la producción de decibelios, situándose a la cabeza de los países más *ruidosos* del mundo (OCDE 1991). En estas comparaciones internacionales subyacen las concepciones teóricas que hemos cuestionado: informes que hablan más de las condiciones en las que el sonido es medido que del contexto cultural donde acontecen. ¿Se pueden jerarquizar los países como *ruidosos* en base a estas mediciones? La veracidad de estos informes es dudosa pues las comparaciones en la Unión Europea se empezarán a conocer a partir del 2007, año en que ya estarán disponibles mapas de ruidos estandarizados. Agradecimientos al Sr. Francisco Morales Delgado Presidente de la Asociación "Granada contra el ruido".

¹¹²⁶ Sonidos percibidos como *ruidos* por desplazados japoneses en España 2005-2006

9.1.1 Estilos comunicativos en espacios públicos

La tendencia de los españoles a *hablar alto y fuerte* (o *a gritos*) en lugares públicos forma parte del bestiario de estereotipos que circulan en los chistes internacionales. Ficción o no, estos sonidos son mencionados por la mayoría de japoneses entrevistados. “¿No os da vergüenza gritar en la distancia?” Especialmente se indican las calles y el transporte público como lugares donde el *hablar a gritos* se torna más disruptivo para ellos. Un residente japonés en Granada señaló con estupor como dos personas paradas en la calle continuaban hablándose *a gritos* a pesar de que él, junto con otros transeúntes, pasaban entremedias de ambas personas: “en España parece que no está mal visto vocearse desde la distancia”. Las conversaciones a través de *teléfonos móviles* en lugares públicos son consideradas por muchos informantes como “ruidosas”. Un lamento muy extendido entre los consultados era el referente a las *interrupciones y conversaciones paralelas*. Una informante comentó: “Nunca puedo hablar, los españoles no me dejan”; “antes de acabar mi frase ya me empiezan a hablar de ellos”; “pues *yo* [énfasis] esto, pues *yo* [énfasis] aquello”. Otros se quejan de que en cualquier tertulia entre amigos en vez de hablar cada uno al grupo y ser escuchado por todos “terminan hablando todos a la vez, por parejas, hasta el final”, “en Japón -expresaba con gesto contrariado un entrevistado- si tú estas hablando los demás suelen escucharte hasta el final”.

9.1.2. Ruidos de ocio nocturno

Muchos japoneses consultados señalan como las *risas, voces, alboroto de niños y músicos* que piden por las mesas se mezclan en las terrazas de verano por la *noche*. Bares, tabernas, pubs, fiestas locales, ferias, verbenas, conciertos al aire libre, fuegos artificiales, litronas y botellones¹¹²⁷ alargan el *jaleo* muchas veces hasta la madrugada (“hasta el camión de la basura viene por la noche”). Los vehículos que acuden a estos locales, la gente y las actividades a su alrededor son también motivo de preocupación. En una ocasión tuve que llevar a un hotel a unos amigos japoneses por el Camino de Ronda en Granada y mis huéspedes no salieron de su asombro al comprobar la viva actividad nocturna y el tráfico a las tres de la mañana. Un bohemio escritor japonés conocido por su vida despreocupada me comentó el horror sufrido en una playa de Almería en el verano del 2006 al tener que aguantar toda la noche el zumbido procedente de gigantescos equipos de música electrónica en un concierto al aire libre.

¹¹²⁷ El botellón es un fenómeno social que concentra cientos de jóvenes en calles, plazas, parques y jardines de las ciudades para beber alcohol y escuchar música hasta la madrugada.

9.1.3. Ruidos vecinales

El *ruido vecinal* es el sonido producido por los impactos (*inmisiones*) de las actividades domésticas generalmente en el interior de las viviendas y habituales en la residencia ordinaria. Muchos de estos sonidos son descritos como molestos para los informantes japoneses, que no pueden entender como el *volumen* de estéreos, TV pueden ponerse tan altos. Las *voces*, *gritos* y *carcajadas* (provenientes tanto del interior como del exterior de las viviendas) son sonidos frecuentemente citados como molestos. Algunos informantes señalaron la habitualidad con que los españoles celebran fiestas en el interior de las casas: “Casi todos los fines de semana se arma un jaleo enorme” “hasta las cuatro de la mañana sin dormir por culpa del adosado [se refiere a sus vecinos] de al lado”. El *arrastrado de muebles* (también en las bibliotecas públicas) y el andar con *tacones* es también mencionado como sonidos desagradables.

9.1.4 Otros sonidos mencionados como ruidos

Besos sociales: Con la excepción de los más hispanamente aculturados, la mayoría de los japoneses consultados no se sienten cómodos con la etiqueta del *beso* en las relaciones sociales. Una joven japonesa señaló la molestia que le producía el “continuo *mua-mua*” que los españoles dispensaban a los niños. Según un entrevistado, los *besos* sociales a los bebés solían acompañarse con *chillidos* al cual más *ruidoso* “¡ay mi niño qué guapo *qués!*” o exclamaciones parecidas “que me chillan en los oídos”.

Motos de escape libre: Uno de entre los muchos informantes que se quejaban del ruido de las motocicletas me comentó como “un solo motorista podía despertar a cientos de personas” en aquellas angostas calles del barrio del Albaicín en Granada sin que nadie hiciera nada para remediarlo. “Me sorprende que los fabricantes no sean sensibles a las molestias”, comentaba sin saber de la existencia de garajes clandestinos donde se manipulan los filtros para incorporar el denominado “*tubarro*”.

Camión del butano: El traqueteo de las bombonas de butano es mencionado como *ruido* por muchos japoneses. Un entrevistado japonés se detuvo en la calle al percatarse de cómo el operario hacía chocar una bombona contra otra. *¿Naze konna ni urusaii oto wo taterun darô?* (“¿Por qué hace tanto ruido?”) me preguntó sorprendido. En Japón la mayoría de los vendedores ambulantes acompañan sus reclamos con canciones o melodías según veremos (v. *infra*).

Sonarse la nariz: La vibración que provoca el *sonarse la nariz* en público es señalada por mis informantes como un sonido “muy molesto”. Un japonés me comentó perplejo como en un acto público un conocido político local sacó su pañuelo y se sonó en él con “enorme ruido” delante de toda la audiencia y se guardó luego el resultado en el bolsillo con complacencia. “No sienten vergüenza de hacerlo” me comentó. No existen distinciones de género y “nadie parece enfadarse” con este ruido, “ni siquiera se apartan de la mesa”. Contrastar con los sonidos japoneses *tsuru tsuru susuru* clasificados como *ruidos* por los informantes españoles (v. *infra*).

9.1.5 Comentarios:

Las preferencias sociales sobre la manera en que se muestran las emociones en España difieren ampliamente de las escogidas en Japón. Los *besos*, si tienen significados públicos, se muestran con el máximo sonido al objeto de que todos los presentes –incluso los más distantes– se percaten de los vínculos que unen al besante con la familia del niño besado (cuanto más ruidoso sea el beso mayor exhibición de cariño). Los *besos* suelen ir acompañados de arrumacos, mimos y piropos que en forma de *exclamaciones* se propagan por los patios y muros del vecindario. Nadie los clasificaría como *ruidos* pues sus informaciones son muy valiosas socialmente. En Japón estos sonidos no tendrían significado cultural y como mucho portarían mensajes desviados (el cariño no se vehicula mediante el tacto).

Estas actitudes emocionales están vinculadas a los estilos comunicativos en espacios públicos. En Japón, las reglas de la etiqueta excluyen de lo socialmente aceptable *exclamaciones*, *gritos* y *saludos vocales en la distancia*, incluso entre conocidos. En mi residencia en Japón, pocas veces he sido testigo del uso de estas fórmulas entre personas. En una ocasión, esperando el tren en la estación de Yotsuya en Tokio, advertí cómo unas personas en el andén parecían hablarse entre sí en voz alta. Sospechando alguna conexión con mi origen, comprobé al acercarme que el idioma en que se establecía la comunicación era el español. La utilización de intensidades altas de voz en España se extienden –por mimesis– al uso de la *bocina* de los automóviles como forma de comunicación entre conductores (y entre conductores y peatones) como sustituto del lenguaje hablado. En Japón, correspondiendo con sus convenciones expresivas, el claxon de los coches raramente es utilizado para estos fines.

El grado en que un hablante español llena los intervalos comunicacionales hace muy desagradable la conversación. Mientras que en España se espera la mutua *interrupción* como muestra de interés y participación, en Japón los cortes pueden ser valorados como intrusiones, descortesías y falta

de interés. En la conversación japonesa si se interfiere es -en la mayoría de los casos- para alentar al interlocutor a que siga manteniendo la palabra: esta es la función del *aizuchi* y del silencio como regulador (Tablero 2004: 169-170).

Un concepto *émico* usado en España para juzgar el grado de vivacidad y energía en la comunicación es la noción de *ambiente*. Un lugar tiene *ambiente* cuando no permite que las conversaciones tengan lugar sin levantar la voz. Estos sonidos lejos de percibirse como destructivos o entorpecedores se evalúan como el clima necesario que propicia la vecindad y facilita las relaciones sociales. Si un lugar quiere ganar en socialidad es importante crear *ambiente*. Un bar o espacio público sin *ambiente* estará condenado al fracaso. Aunque está comprobado que al hablar por teléfono se aumenta el nivel de intensidad de sonido vocal, el *uso del teléfono móvil* para mantener conversaciones de voz en lugares públicos se tolera en España y no supone un menoscabo importante para la convivencia. Contrariamente, en Japón su uso se considera *meiwaku* o molestia pública y se relaciona con las actividades anti-sociales que deterioran la vida colectiva. La proscripción en trenes, metro y autobuses es recordada a los viajeros con avisos megafonizados¹¹²⁸ en cualquier línea. Paradójicamente eran estos recordatorios los que más molestaban a los españoles en Japón (v. *infra*).

Un tiempo y lugar apropiado para crear *ambiente* comunicativo en España son los horarios nocturnos y los espacios festivos. La *noche* es muy valorada en la producción de *ambiente*. Pasar la noche charlando en *terrazas* es un hecho habitual en todo el territorio nacional y existen datos comparados que sitúan a los españoles como los europeos que menos horas duermen. Las fiestas proliferan cada año no solo debido a la vitalidad histórica de muchas de sus celebraciones (santos locales, patronales, ciclos estacionales) sino a cambios sociales recientes¹¹²⁹. Sorprende a los informantes japoneses la normalidad con que los *niños* son socializados en estas prácticas nocturnas. Muchos me han comentado su asombro al verlos participar en las veladas junto con los adultos en calles, bares, plazas y en la mayoría de las fiestas populares hasta altas horas de la madrugada. La agitación y bullicio de los *niños* no es rechazada sino particularmente bienvenida en la creación de *ambiente* en España.

¹¹²⁸ Estos avisos recomiendan la importancia de tener el celular en *manâ môdo* (posición de cortesía) para “evitar *meiwaku* a otros usuarios”.

¹¹²⁹ Duplicación de fiestas (periodo vacacional, regreso de emigrantes), desplazamientos de festividades al fin de semana, copias (*Halloween*), así como muchas “nuevas” debido al nacimiento de los ayuntamientos democráticos (conmemoraciones locales o autonómicas, verbenas de barrio promovidas por asociaciones de vecinos o por juntas de distrito), separación de actividades religiosas de las profanas, fiestas recobradas de una tradición perdida y otras inventadas o alteradas. Según Medina San Román, la necesidad de autoafirmación local, la liberalización de las costumbres, el aumento del tiempo de ocio, la capacidad de intervención de los jóvenes en la vida local, la vuelta a las raíces, son entre otras las razones que estarían explicando la prosperidad actual de las fiestas (2003: 15-18).

El escritor japonés anteriormente citado se lamentó ante la dirección de su hotel por no poder descansar a causa de la música y ruidos de otros hospedados. Ante sus quejas el gerente y otros alojados objetaron qué “esto es España y... ¿estamos de vacaciones hombre!”. El sonido nocturno se percibe como molestia siempre que se asuma que la *noche* es para dormir.

Existen por supuesto muchas personas que, como mis confidentes japoneses, no comparten este supuesto. Algunos han buscado el arbitraje administrativo. Sin embargo sus reclamaciones pocas veces han sido suficientemente atendidas, no porque no existan leyes¹¹³⁰ o tecnología de medición, sino por falta de interés político para hacerlas cumplir. Los mecanismos de protección civil no pueden actuar eficazmente mientras la *noche* sea un buen reclamo para la entrada de divisas procedentes del turismo y las alcaldías se cobren pingües beneficios por la extensión de licencias a los locales de ocio. La reducción de los horarios nunca ha sido una medida muy popular¹¹³¹. Razones electoralistas suelen enfatizar los menoscabos que proporcionaría en puestos de trabajo y pérdida de atractivo para la ciudad. Resultaría políticamente incorrecto considerar esta cultura festiva -modelo de identidad para muchos- perseguible. De ahí los incidentes y alteraciones del orden público cuando estas medidas se han intentado poner en marcha (Pinedo 2001: 71)¹¹³². La complicidad de intereses políticos económicos y culturales hacen que muchos sonidos reconocidos “legalmente” como *ruidos*, en la práctica no lo sean.

Esta laxitud es aplicable también a los sonidos procedentes del interior de las viviendas. El volumen de la TV o estéreo, sonidos de tacones al desplazarse, arrastres de elementos mobiliarios, junto con los estilos de comunicación descritos constituyen comportamientos comunes en el uso residencial en España. Hemos señalado la naturalidad con que los niños participaban en las veladas nocturnas de los mayores y la prodigalidad en la exhibición del afecto. En pocas ocasiones los padres impedirán sus juegos,

¹¹³⁰ El artículo 18 de la Constitución española garantiza el derecho a la intimidad y a la inviolabilidad del domicilio e impone garantías contra las invasiones que puedan realizarse por medio de aparatos mecánicos, electrónicos u otros análogos. También lo hace el artículo 43 y 45 que reconocen el derecho a la salud y a disfrutar de un medio ambiente adecuado. A pesar de que el Código Penal castiga a las personas que mediante la emisión de ruidos ocasionen riesgos para la salud y a las autoridades que silenciaren estas infracciones, su techo parece situarse en medidas sancionadoras sin aplicación. El incumplimiento de sus obligaciones ha motivado más de una sentencia (v.g.: consumo de bebidas en el espacio público, aparatos musicales, etc.). Muchas ciudades españolas cuentan con “asociaciones contra el ruido” creadas para defender estos derechos.

¹¹³¹ Por un motivo su otro los ayuntamientos rara vez controlan los horarios de cierre (Pinedo 2001: 39). En Alemania (Länders) por ejemplo las actividades festivas deben terminar entre las 10 y las 11 de la noche (Mann y Wedemeyer 2004: 364).

¹¹³² En España la prohibición el consumo de alcohol en la calle provocó graves enfrentamientos con la policía en Madrid y otras provincias.

gritos y correteos por los pasillos. El código civil no contiene una disciplina general de inmisiones ni regula expresamente la ingerencia de sonidos procedentes de estas actividades (Fernández Urzainqui 2004: 193). La tradición jurídica española aplica criterios de *razonabilidad* vinculados a las prácticas consuetudinarias y *usos locales*¹¹³³.

La indulgencia a los sonidos vecinales en España es debida al supuesto de reciprocidad. El papel entre emisores y receptores se espera que se intercambie en cualquier momento. “Hoy por mí, mañana por ti” le explicaron a un informante japonés cuando éste se dirigió a la finca próxima para que moderaran el volumen de la música. “Yo también me aguantaré cuando usted haga un guateque en su casa”. Si las actividades no exceden de la *normal tolerancia* entre vecinos nunca constituirán una molestia y los gobiernos locales harán poco para hacer cumplir las ordenanzas. La Ley no tienen protagonismo cuando la sociedad no lo concibe como problema, corroborando así la validez y vigencia de los principios culturales¹¹³⁴.

No hay que olvidar criterios arquitectónicos en la percepción de los sonidos. En Japón, los suelos de *tatami* (paja de arroz) hacen que el calzado deba ser abandonado en la entrada *genkan*, lo cual garantiza una vivienda ausente de sonidos de tacones y ruidos de arrastre de sillas o muebles. Además la fragilidad de las divisiones habitacionales -tradicionalmente separadas solo por delgadas láminas de papel de arroz *shoji* y *fusuma*- habría ejercido históricamente una presión psicológica para no producir sonido. Contrariamente, en España la albañilería tendría un efecto anímico contrario. Según un estudio difundido por AFELMA (organización que integra a fabricantes de lanas aislantes para edificios), España es uno de los países

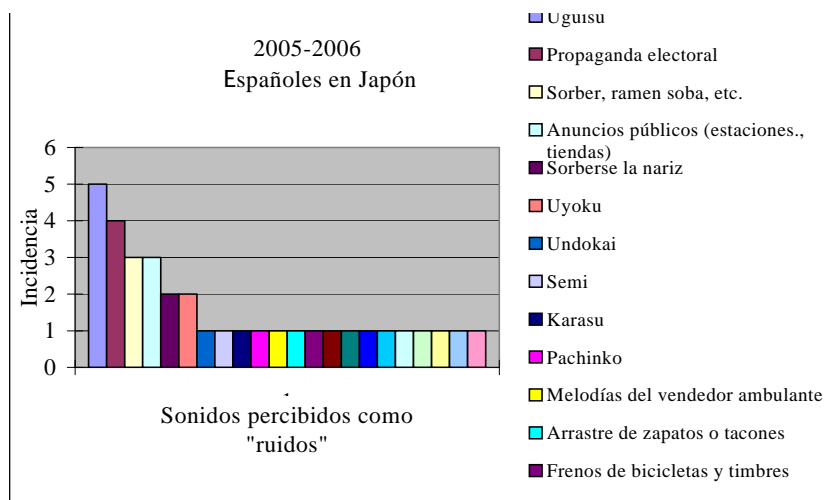
¹¹³³ La Ley 37/2003 del Ruido los excluye de su alcance siempre y cuando no exceda los límites de conformidad con los *usos locales* (art. 2.2.a). Y en su artículo 28.5 establece que las ordenanzas locales podrán tipificar infracciones en relación con el ruido producido por las actividades domésticas o los vecinos “cuando excedan los límites tolerables de conformidad con los usos locales”. Parece ajeno al propósito de esta ley alterar este régimen de relaciones vecinales, consolidadas a lo largo de siglos (Sanz Sa 2005).

¹¹³⁴ En Japón los ruidos vecinales tampoco están *juridificados* (quizás por la poca necesidad de regularlo). En general se duda de que a problema de vecindad se le pueden buscar soluciones jurídicas (Morita y Taguchi 2004: 509). La ley de Control de Ruido de 1 de diciembre de 1968 sólo se refiere a la regulación de obras de construcción, automóviles y actividad de fábricas y empresas (Morita y Taguchi 2004: 493). Aun así el control del ruido no se hace a impulsos del derecho sino al auto-control. Por ejemplo el sector del automóvil empezó a cumplir voluntaria y más rigurosamente que las exigencias de la Administración. Recurrir a los instrumentos coactivos (penales) se considera un fracaso administrativo (de los funcionarios de a pie en sus actividades mediadoras). Los casos de problemas que se solucionan mediante la denuncia y aplicación de la regulación penal son extraordinariamente escasos (Morita y Taguchi 2004: 501-507). Además su legislación contemplaba una gran provisión de incentivos para la no producción sonora como por ejemplo la financiación y exención de impuestos en la compra de equipamientos de bajo nivel acústico (Morita y Taguchi 2004: 497).

europeos que menos aísla acústicamente sus viviendas. El uso de tabiques de ladrillo, al crear la ilusión de intimidad, permitirían practicar actividades sonoras con más confianza que en Japón de no ser escuchados.

Buena parte de los sonidos percibidos como *ruidos* por los japoneses desplazados constituyen en la sociedad española eufonías si no totalmente sancionadas, sí culturalmente toleradas. Los juicios de aceptabilidad de mis informantes no dependían tanto de la acústica sino de las condiciones en las que se encontraba incluido. El grado de molestia de los sonidos en España fue evaluado en función lo que cultural y socialmente en Japón se consideraría inaceptable.

9.2. ETNOGRAFÍA DEL RUIDO ENTRE DESPLAZADOS ESPAÑOLES EN JAPÓN¹¹³⁵



Mostramos ahora las experiencias de *ruido* descritas por informantes españoles desplazados en Japón. Los testimonios sobre cómo estos sonidos afectaron sus experiencias cotidianas son el resultado de entrevistas personales y observación participante. Muchos de los sonidos mencionados suelen pasar inadvertidos para la mayoría de los japoneses. Hemos organizado provisionalmente la información en los siguientes apartados:

9.2.1. Estilos comunicativos en espacios públicos (sociales)

Uguisu jô (o *uguisu goe*): La inflexión de género, *falsetto* o tono agudo femenino fue señalada por la mayoría de los entrevistados como uno de los

¹¹³⁵ Sonidos percibidos como *ruidos* por desplazados españoles en Japón 2005-2006

sonidos más molestos en su estancia en Japón. *Uguisu* significa “ruiseñor” y *jō* “mujer” (*goe* denota “voz”). En el ámbito laboral especialmente en el sector de servicios y atención al cliente son muy populares. Se pueden escuchar en tiendas, supermercados, restaurantes, bancos, anuncios grabados en grandes almacenes, transporte público y cajeros automáticos. En la vida diaria una mujer puede “sexualizar” su voz y subirla algunas octavas cada vez que contesta al teléfono o atiende alguna visita inesperada. Todos los españoles consultados encuentran esta voz “artificial” y “empalagosa”; “me aturde tanta voz de pito”; “piensan que son más *kawaii* (bonitas) pero en realidad suena a falsedad”; “me crispa y me pone de los nervios”.

9.2.2. Usos sonoros en espacios públicos

Gaitō enzetsu (propaganda): Durante las campañas políticas (locales o nacionales), los candidatos a cargos tienen prohibido por ley solicitar los votos de puerta en puerta. Muchos realizan su propaganda electoral colocando megáfonos en la calle o desfilando en vehículos que lanzan sus mensajes al máximo volumen. Todos los españoles consultados coinciden en su valoración negativa: “es bastante irritante”; “delirante, un día creía que me iban a romper la ventana y eso que el coche pasó dos calles más abajo”; “resulta molesto que, justo cuando uno se sienta a comer el *obentō* (comida para llevar), venga un politales de esos y te arruine el descanso”¹¹³⁶.

Machi no koe o *kōji* (anuncios públicos): Muchas quejas se refieren a la “abrumadora cantidad” de *anuncios públicos* en calles, proximidad de estaciones, parques, incluso playas y templos. Especialmente en los *shōtengai* (o calles comerciales) a la salida de las estaciones y en determinados barrios (v.g.: Shinjuku, Shibuya o Akihabara en Tokio) se concentra un miscelánea de sonidos plurales que según un informante “llegan a aterrorizar”. Unos son gritados directamente mediante la voz procedente de los *yobikomi* (o voceadores) que proclaman su mercancía (v.g.: locales de alterne, *karaoke*, etc.) dando fuertes palmadas en sustitución del *hyōshiki* (v. *infra*) al tiempo que gritan: *¡Irasshai! zikaga deshōka? jirashaimase!* (“¡bienvenidos, bienvenidos!”), para atraer la atención de los clientes. Otros -los más comentados- son lanzados a través de tecnología amplificadora como megáfonos, altavoces y aparatos de reproducción digital que procede del interior de los comercios (v.g.: Bikku Kamera, Sakuraya, etc.) “todo el santo día”, anuncios públicos municipales y grupos de voluntarios (v. *infra*).

¹¹³⁶ Relacionados con el *gaitō enzetsu* pueden ser los grupos *uyoku* ultra-nacionalistas que en furgones o camiones negros con banderas japonesas lanzan sus mensajes por las calles.

9.2.3 Sonidos en espacios comerciales

Numerosas valoraciones negativas de sonidos se refieren a los *anuncios* en tiendas, vagones, escaleras mecánicas, ascensores, autobuses, máquinas expendedoras de bebidas, cajeros, zoológicos e incluso en jardines *zen*. Las más frecuentes son las escuchadas en los comercios (especialmente en supermercados, restaurantes y tiendas de electrónica). Al entrar en un establecimiento es común que el personal salude al cliente con un *jirashaimase!* (¡bienvenido!) que será repetido por cada uno de los empleados (camareros, vendedores, dependientes, cocineros) y cada vez que las puertas de la tienda se abran. En los grandes almacenes y tiendas con mucho personal, a los primeros clientes de la mañana se les recibe en fila (a cada lado de la puerta) con el mismo *jirashaimase!* (en este caso grupal). Mientras dura la compra los empleados siguen saludando en voz alta *jirashaimase!* (*jkyô wa yasui desu yo!* etc.) cada vez que encuentran un cliente a su paso. Las *manekin* o “demostradoras de productos para la degustación” detrás de sencillos tenderetes (té, refrigerios o dulces) combinan sus voces con las de otros empleados con frecuentes invitaciones *uguisu* (v. *supra*). El resultado acústico es la frecuente repetición del saludo *jirashaimase!* que muchos de mis informantes califican de “machacona” y “eterna”.

El protocolo de atención al cliente comúnmente aceptado en la mayoría de los comercios japoneses obliga a los empleados a empezar a atender a un cliente con un *jomatase itashimashita!* o *jomachidôsama!* (“¡siento mucho hacerle esperar!”), a recibir el dinero con un *jshitsureishimasu!* (“¡lo siento!”) y a entregar el producto o servicio con un *jmaido, arigatô gozaimashita!* (¡muchas gracias!). Al salir del comercio -se haya comprado o no-, los empleados usarán también *jmaido, arigatô gozaimashita!* Muchos españoles comentaron lo “repetitivo y chillón” de esos protocolos, acompañado con juicios comparativos como “en España somos más naturales, de corazón”, “las gracias aquí [se refiere a Japón] son mecánicas y sin sentido”. Una mujer española residente comentó irritada como las *cajeras* de un comercio repetían “mecánicamente” con voz *uguisu* (v. *supra*) el nombre de todos y cada uno de los artículos comprados, sus porciones, el precio y si tenían descuento: “*jnegi, ippon 150 en; suika, hanbun 500 en, 10 pasento biki; banana 350 en; yoguruto, ichipakku, 400 en!* y eso en todas las cajas al mismo tiempo con cada cliente!”.

Pero a lo que más aluden los españoles desplazados -en este apartado- son las “repeticiones electrónicas *en bucle*” en tiendas, vagones de metro, autobuses, escaleras mecánicas o ascensores. Ya en el aeropuerto de Narita muchos viajeros comentan el “cargante” anuncio *mind your step* en las escaleras mecánicas que enlazan con la sala de control de pasaportes (“esa noche soñé con el *mind your step*”). *kiken* (peligro), *abunai* (peligroso) y *chûi* (peligro) son

palabras muy repetidas, advirtiendo a las personas por ejemplo que mantengan la mano en la cinta de las escaleras, que se pongan delante de la línea amarilla (en los andenes), que no corran para entrar en el tren, que no se dejen objetos olvidados¹¹³⁷. En las escaleras mecánicas de un conocido gran almacén se repetía en bucle este mensaje grabado:

“A los niños, llévelos de la mano y sitúelos en la mitad de la escalera. Tenga cuidado, si lleva tacones pueden engancharse en las ranuras. Es peligroso sacar las manos o la cabeza más allá de la cinta [...]”.

Todos los camiones de reparto y servicio van equipados con dispositivos sonoros que emiten grabaciones *en bucle* como *¡bakeku shimasu!* (“voy hacia atrás”) cada vez que el vehículo reula (para aparcar por ejemplo). En general los *distintivos musicales* de los comercios disgustan por su repetición constante: “uno sale con los oídos planos y cantando sin querer *bikku bikku bikku kamera* [distintivo musical de una conocida tienda]”. Un español se refiere a ellos como “clonaciones desagradables” y otro comenta lo “inaguantable” que estos *ruidos* le parecen: “¡estos gruñidos machacones me sacan de quicio, quinientas mil veces al día seguro!”; “¡es la misma música terrible y refundida todo puñetero el día!”.

9.2.4. Ruidos residenciales

Yobi-uri no koe (vendedores ambulantes): Muchos españoles se quejan del paso de vehículos (furgonetas o camiones) que, equipados con megáfonos en el techo, publicitan sus servicios en las zonas residenciales. “Cada día viene uno con un pregón distinto”; “me quema el cerebro”; “canciones estúpidas”; “cuando no es el *sodai-gomi* es la bocina del *tôfu*”; “uno de los peores ruidos que recuerdo es el zumbido del camión de *coop* todos los miércoles por la tarde durante media hora”;

“los domingos viene un camión haciendo ruido a las 8 de la mañana. El tontaina conductor deja el megáfono repitiendo y repitiendo: sutereo, anpu, jitensha, eakon, konpyuta, terebi. A esta gente ¿le falta algo o qué?”

Cada negocio ambulante tiene su canción: *yakiimo-uri no kuruma*, *warabi-mochi-uri no kuruma*, *sao-dake-uri no kuruma*, etc. Un informante comentó sobre

¹¹³⁷ Los autobuses en la ciudad de Itami urgen a sus viajeros mediante mensajes grabados a que usen jabón y en la playa de Hayama, anuncios públicos advierten de la necesidad de descansar antes de entrar al agua y de pedir auxilio en el caso de ahogo (Kerr 2001: 311-12).

una melodía muy popular “*It's a small, small, world we live in*”: “Jesús, esa música se te mete en la cabeza todo el día”.

Fumikiri (paso a nivel): El tren de superficie es el medio de transporte más usado en Japón. El resultado de la densidad de tráfico es la cantidad de cruces y pasos a nivel distribuidos por cualquier barrio. Esta cantidad supone para cualquier japonés urbano tener que cruzar varias veces por encima de las vías para sus desplazamientos. En la espera, el peatón, ciclista o conductor debe tolerar algunos minutos el sonido de los avisadores, campanas digitales, repiques y otras señales acústicas que advierten del peligro. La frecuencia de paso en ambas direcciones es tan abundante que a veces la espera puede resultar muy larga; tanta que para muchos españoles desplazados la escucha es “intolerable”.

Futon-tataki, amado y manaita: Tres sonidos domésticos interpretados como ruidos por algunos consultados. *Futon tataki* se refiere al sonido producido al golpear el *futon* (colchón japonés) con una vara de madera a medio día. El *amado* es la contraventana japonesa que se abre al amanecer y se cierra cuando cae la noche. El *manaita* es la tabla o tajador que al *golpearla* repetidamente con el cuchillo en su superficie produce un ruido “latoso y cargante”.

Gakko no oto (sonidos escolares): “A quien le toque vivir cerca de un colegio en Japón lo lleva claro”; “eso es lo que convierte mi vida en un infierno, vivo cerca de un *shôgakkeô* (colegio de primera enseñanza)”; “todas las mañanas: *¡fai!* *¡fai!* *¡fai!* a todas horas, todos los días y los fines de semana más”. Particularmente el *undô-kai* o actividades atléticas recreativas son las que más perturbación ocasionan.

Bôsai jôhô sisutemu (*Red de megafonía municipal contra catástrofes*): Cada *shi* (ciudad) o *ku* (distrito) dispone de una red de altavoces localizados en diversos puntos estratégicos a través de los cuales, se comprueba diariamente (a las 5 de la tarde en verano y 4:30 en invierno) si estos dispositivos de emergencia funcionan. A pesar del “estrépito” percibido para algunos desplazados, son penas percibidos por los japoneses. Personalmente he preguntado en varias ocasiones por estas melodías a amigos japoneses y pocos me han sabido responder sobre su existencia.

Hi no yôjin: Muchas noches grupos de voluntarios caminan por las calles de la vecindad gritando: *¡hi no yoojin!* “¡cuidado con el fuegooo!” al tiempo que golpean con las manos dos astillas de madera (*hyôshiki*) para que la advertencia se propague por el barrio.

9.2.5. Otros

Tsuru tsuru susuru: *Susuru* significa “sorber” y *tsuru tsuru* es el sonido onomatopéyico de sorber. Sorber líquidos “haciendo ruido” es desaprobado

implacablemente por muchos españoles consultados. Este sonido es ineludible a la hora de tomar cualquier *menrui* o fideos (sea *soba*, *udon*, *ramen* o *sômen*). Los fideos se sorben con fragor y “sin ningún complejo”. Sorber crea ventanas de aire entre los labios que evitan quemarse pero producen un “vergonzoso” sonido que “parece un concierto de aspiradoras”. Dependiendo de la longitud y grosor del fideo el sonido varía en aparatosidad pero “el tirón” tiene que ser fuerte y rápido para que la absorción sea completa. El caldo ardiendo, los espagueti o el café acaban también siendo absorbidos de igual forma.

Sonidos de animales: karasu (cuervo) y *semi* (cigarra): Algunos españoles entrevistados comentan que si pudieran “las exterminarían” [a ambas especies]. Las dos variedades de cuervo que habitan en Japón tienen gran tamaño y graznan de forma muy potente durante el día. De las 1.500 especies de cigarras treinta y cinco viven en Japón “a cual más ruidosa en verano”.

Geta o oto (sonido de sandalias de madera): “Arrastrando siempre los pies” se queja uno de los entrevistados españoles “incluso sin llegar *getas*”. Muchos desplazados señalan como “bastante frecuente” el *ruido* de arrastre de pies con todo tipo de calzado.

9.2.6 Comentarios

Las reacciones de rechazo de mis informantes a muchos sonidos mencionados están relacionadas con expectativas sociales que son juzgadas como desviaciones en España. Por ejemplo la voz de género *uguisu jô* contrasta con los códigos de feminidad construidos en la sociedad española postfranquista. La incorporación de la mujer al mercado laboral y su emancipación social han transformado en las últimas décadas los roles de género. La configuración de la mujer como infantil y delicada -expresada en diacríticos como la *voz aguda-*, se ha vuelto cada vez menos valorada. En Japón las diferencias de género siguen edificándose a través de la voz. La voz aguda *uguisu* sigue siendo el epítome de la feminidad.

Otro *ruido* vinculado a expectativas de comportamiento es *tsuru tsuru susuru* (onomatopeya del sonido que se emite al sorber líquidos y que puede acabar en *zururu zururu susuru* cuyo el sonido es más potente). Las reacciones de rechazo de mis informantes tienen que ver con su educación: mientras a los niños españoles se les recrimina por hacer ruido al comer, en Japón al niño que no es capaz de sorber se le censura con comentarios como *jaa! jneko jita!* (jah, lengua de gato!) pues, en general soplar las comidas se considera infantil. Sorber algún líquido con gusto no es causa de sanción debido a la creencia de que los alimentos -para saborearse en toda su intensidad- deben ser tomados muy calientes. Tener el té cerca de los labios sorbiéndolo a poquitos (con las gafas empañadas) en una conversación no se considera descortés. *Shita zutsumi*

wo utsu se dice cuando uno se relame de gusto (*shita* significa “lengua”, *zutsumi* “tambor” y *utsu* “golpear”). Las succiones no tienen porqué exagerarse pero es preferible sorberlos con ruido que masticarlos lánguidamente colgando de los labios. En España este sonido se consideraría desviado prefiriendo soplar o esperar antes que “sorber”. Debido a que el sonido de sorber no es tabú en Japón, probablemente el sonido de *hana wo susuru* (sorberse la nariz [los mocos]) -del que también es motivo de queja- tampoco lo sea. Los japoneses en España mencionaron como ruido el caso contrario: sonarse en público la nariz *hana wo “chin” to kamu*¹¹³⁸.

Aunque incómodos para muchos japoneses, los sonidos del *karasu* (cuervo) y *semi* (cigarra) tienen una connotación emocional que escapa a las personas no socializadas en Japón. Los cuervos desde antiguo han tenido un significado especial como “mensajeros de los dioses”. En algunos templos (prefectura de Shiga y de Aichi [ciudad de Nagoya]) se celebran ceremonias con ofrendas de *mochi* (pastel de arroz) a los cuervos. Un famoso club de fútbol japonés utiliza el *karasu* en su logotipo. También en la letra de una de las *nana dōyō* más populares en Japón -y que precisamente es lanzada desde un camión de verduras (v. *supra*)- se menciona la compañía del cuervo como “amigo” de los niños (“*yūyake koyake [...] karasu to isho ni kaerimasu*”).

Con respecto a la valoración del sonido de la cigarra *semi*, una sorpresa es el cariño que los japoneses tienen por los insectos. La escena de niños llevando su jaula de escarabajos a clase es típica¹¹³⁹. El sonido de la cigarra -que tantas quejas provoca entre desplazados españoles- apareció como símbolo estético de soledad y melancolía en la poesía clásica y nunca perdió el recordatorio de la vida efímera. Esta valoración de su sonido ha quedado en la cultura popular contemporánea en miles de poesías *tanka* que los aficionados componen pensando la cigarra¹¹⁴⁰.

El sonido de las sandalias *geta* encaja dentro de este equipo de nostalgia que muchos japoneses guardan con celoso cuidado (Bowring 1990: 42-43). Aunque no se usan en la actualidad –en parte por el daño que puedan causar en

¹¹³⁸ La tolerancia a los sonidos biológicos/metabólicos de *onara* (ventosidad) y *geppu* (eructo) es inversa: contrariamente a la lenidad del eructo española, en Japón es menos tolerado que el pedo.

¹¹³⁹ La cría y venta de insectos ya existía como negocio en el siglo XVIII. (hay muchos grabados Edo).

¹¹⁴⁰ El sonido de las cigarras aunque a veces puede ser considerado un enojo, representa el cariño y piedad ante la agonía de la vida. El poeta Miki Taku en *Nihon no shiru 100 sho* (1993) escribe: “Escuchar en una noche tropical, cuando estoy sudando de agonía, es absolutamente divino: me ayuda a soportar el calor”. Matsuo Basho compuso un Haiku sobre la cigarra: “Silencio/en las rocas cala la voz de la cigarra”. Véase también el libro de Koizumi Yakumo *Mushi-no-Ongakushi* (el insecto músico). Algunos japoneses echan mano de la teoría del cerebro de los japoneses que registra el sonido de los insectos y la voz humana en un mismo hemisferio (Morita y Taguchi 2004: 508).

los modernos edificios-, existen grupos tradicionales (*maiko*, *geisha*, luchadores de *sumo*, etc.) que todavía las calzan diariamente. Su valor sonoro es muy apreciado encontrándose onomatopeyizado en *karan-koron*. Personalmente he sido testigo de cómo los niños las usan todavía como método para pronosticar el tiempo.

La inexperiencia en el tratamiento de accesorios y el desconocimiento de la cocina japonesa podrían estar detrás de algunas reacciones de rechazo. El sonido del *futon tataki* mencionado como *ruido* por algunos informantes, podría estar siendo juzgado como sonido inclasificable o desviado de las normas de conducta doméstica en España. El *futon* es un colchón plegable de algodón que absorbe la humedad y es conveniente solearlo en el balcón *golpeándolo* con fuerza con una vara para facilitar su aireación y evitar así su humedecimiento. Lejos de causar extrañeza, estos golpes son esperados en la vecindad como señal de orden y limpieza. El sonido del *manaita* corresponde con las maneras de entender la cocina en Japón donde cortar las verduras con el *bôchô* (cuchillo grande) en la tabla *manaita* es una práctica habitual en cualquier casa.

Es probable que la valoración de los anuncios públicos como “estridentes” se deba a la ausencia de una utilidad clara en el contenido de los mensajes (debido quizás a dificultades con el idioma). Estos “ruidosos” anuncios, analizados en su contexto adquieren funciones muy *valoradas* por los oyentes nativos. Buena parte de la puntualidad y exactitud *cuasi* militar de todo el transporte público japonés se debe al uso constante de mensajes informativos. Estos consiguen orientar a las masas de viajeros sobre transbordos, líneas, horarios, tipos de trenes, andenes, destinos y advertirlas de las medidas de seguridad para evitar incidencias que entorpecerían la acreditada fluidez. Otro ejemplo es la red municipal de altavoces municipales (*bôsai jôhô sisutemu*) mediante la cual se comunica a los residentes información importante como simulacros de catástrofes, plebiscitos locales, avisos y recordatorios importantes para la comunidad. Las molestias se aceptan cuando las fuentes se asocian al bien público.

Muchos de estos mensajes están organizados en el seno de entramados cognitivos en cuya base se aprenden y estandarizan. La noción japonesa de *servicio* (al cliente) por ejemplo tiene connotaciones culturales que condicionan la evaluación de voces de alta intensidad. La mayoría de las exclamaciones de bienvenida, disculpa o agradecimiento tienen conceptos implícitos de *reigi* (cortesía) y *jôge kaikei* (verticalidad) entre vendedores y clientes que contrastan con los principios de *igualitarismo* e *informalidad* en España. En muchos *izakaya* o *aka chôchin* está bien considerado repetir los pedidos del cliente en voz alta chillando (v.g.: *jhai, dai-jokkei icho onegai!* ¡una cerveza grande, oído!) no solo para informar en cocina sino también como señal de *reconocimiento* al cliente.

El etnocentrismo en la consideración de los espacios epistémicos donde acontecen los sonidos y las continuas referencias a prácticas análogas en

España, podrían estar a la base de muchas reacciones psicológicas de rechazo. Frecuentemente los juicios de molestia sobre los anuncios en espacios públicos y comerciales se contrastan con nostálgicos sonidos y expectativas en lugares similares: “recuerdo las conversaciones de vecinos, la lotería de los ciegos, las voces de los traperos” -comentó con nostalgia un residente al criticar los sonidos tecnológicos usados en Japón-, “en España en general somos mucho más tranquilos”. Otro informante comentaba: “en las ciudades españolas uno no espera encontrar tantos mensajes repetitivos [...] en las plazas, calles y supermercados no existen en tanta cantidad y menos en parques o iglesias”.

Comparar sonidos sin tener en cuenta los atributos sociales contenidos en sus significados puede conducir a la percepción de desagrado. Por ejemplo entre los *ruidos* escolares listados, el *undô-kai* (v. *supra*) no sería percibido con tanta contrariedad si se entendiera como un evento que trasciende el ámbito escolar; pues se celebra también en universidades, empresas e incluso en las comunidades residenciales dos veces al año (en primavera y otoño). Efectivamente son días de sonido intenso, producido por la variedad de juegos y actividades (*tama-wari*, *tama-ire*, *ôdama korogashi*, *tsuna-biki*, *keiba-sen*, *baton-rirei*). Sin embargo el *undô-kai* es un evento en el que la participación -en el caso de las escuelas- incluye no solo a profesores, padres y alumnos sino también a los residentes locales que quieran participar. Mas allá del alboroto típico de los acontecimientos deportivos es necesario no olvidar las simbologías estacionales e integradoras que la participación en este acontecimiento persigue.

La venta ambulante contemporánea es deudora de la tradición del *yatai* (puestos o tenderetes itinerantes de tracción humana) practicada desde el periodo de Edo. En la actualidad, muy pocos *yatai* son remolcados por la fuerza humana o la bicicleta, estando la mayoría motorizados. Cada barrio tiene sus camionetas *yakiimo* (batata), *yasai* (verduras), *tôyu* (queroseno o parafina para las estufas), etc., pasando varias veces al día y pregonando su mercancía a través de altavoces. La bocina (o cuerno) del vendedor de *tôfu* en bicicleta todavía puede ser escuchada en muchas partes de Tokio. La mayoría de estos vendedores funcionan como verdaderos símbolos estacionales. Por ejemplo el *yakiimo-uri*, que vende *satsumaimo* o pata dulce de piel roja, con su anuncio *yakiimo, ishi yaaaakiimo, hoka hoka da yo [yakitate da yo]!* se identifica con la llegada del invierno y la oscuridad de sus largas noches (hasta hace poco se extendían las hojas secas del otoño en el suelo y se asaban estas patatas en sus cenizas). La gente del barrio le conoce como el tío *yakiimo*: ¡*Aa! yakiimo no oji-san da!* Es posible que sin tener en cuenta el simbolismo y significado de su figura, la percepción de su anuncio pueda desagradar y según algunos informantes “deprimir”. De igual forma, el anuncio del vendedor de *warabi-mochi* trae a la memoria el verano con su anuncio: ¡*warabiiimochi, warabiiimochi!*, un dulce gelatinoso que se despacha frío en tiras de madera y es una golosina muy

popular entre los niños. Muchos adultos japoneses me han contado que sienten nostálgicas memorias de su infancia.

Otros, como el anuncio *¡takeyaaa, sao-dakeeee!* que trae el camión de *sao-dake* está muy ligado con las costumbres de limpieza y lavado en el hogar. Cuando uno escucha este sonido inmediatamente mira hacia la terraza por si falta algún palo (antiguamente de bambú o *sao-dake*) para secar la colada. El camión de fideos chinos *ramen-uri no kuruma* es muy popular entre los *salariman* (empleados de cuello blanco) que después de tomarse unas copas acaban sorbiendo tallarines antes de regresar a casa. Al aire libre dicen que sientan mejor. En los años 80, cuando el autor llegó a Japón, existía el *chirigami kôkan* que pregonaba: “*maido onajimino, chirigami kôkan desu*” y cambiaba periódicos por papel higiénico (hoy substituido por el camión de *sodaigomi* (estéreos, ordenadores, etc.). Es probable que la percepción de molestia que algunos informantes españoles describen pudiera estar relacionada con distintas expectativas en el simbolismo y significado social de estos sonidos.

10. CONCLUSIONES: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DEL RUIDO

En este trabajo hemos querido mostrar que no existen estándares universales de *ruido*. La teoría del origen acústico en el deterioro de la salud y el entorno es reduccionista pues limita el entendimiento del *ruido* a la constitución física del sonido. Contrario a esta pretensión de universalidad, el estudio del *ruido* requiere una considerable discusión multidisciplinar. El ruido es un fenómeno que tiene lugar en los acontecimientos de la vida social por lo que está sometido a los mismos procesos históricos, políticos y culturales que cualquier actividad humana. No hay más remedio que adoptar una postura inclusiva y la antropología puede ofrecer una gran ayuda. El entendimiento de los factores culturales que intervienen en estas situaciones no se deberían pasar por alto. El *ruido* se usa en muchas sociedades para asustar a los niños en rituales, marcar importantes estadios del ciclo vital, ahuyentar a animales y enemigos, en la dominación y control social pero también en el desafío del poder político. Desafortunadamente los intentos de estudiar antropológicamente el *ruido* son pocos.

En nuestro estudio nos ha interesado el *ruido* como juicio de molestia o indeseabilidad en ausencia de funciones culturales en el mismo (*incongruencia cultural*). Hemos intentado mostrar cómo los sonidos pueden transformarse en *ruidos* dependiendo -entre otros factores- de la existencia o ausencia de significado cultural. Todas las sociedades imponen al sonido unos patrones o modelos (condicionados por su propia organización social) cuyas desviaciones son en general juzgadas negativamente. Puesto que los sonidos normativos son interiorizados durante el proceso de socialización aparecen como culturalmente

obvios. Si un sonido molesta es posible que su significado tenga poco que ver con la experiencia previa del oyente (experiencia aural internalizada) y sus expectativas. Como hemos visto, el beso social, el *futon-tataki*, el ocio nocturno o la megafonía en el metro de Tokio pueden ser *interpretados* como caos sónicos por oyentes no familiarizados con sus principios generativos. Un sonido puede provocar reacciones diferentes en escuchantes con experiencias y antecedentes culturales distintos.

La importancia de no excluir los aspectos cognitivos y las prácticas socioculturales, implica el uso de un enfoque analítico en el que se reconozca el contexto o *des*-contexto del sonido. Por eso hemos considerado importante un planteamiento que enfatice la situación diferencial (en el plano cultural) del oyente, su *des*-ubicación cultural o *dislocalización* (que según la identidad del *desplazado* y la sociedad de desplazamiento revelará experiencias de desorganización acústica distintas). ¿Cómo se relaciona el *ruido* con la *dislocación*? Muchas veces, cuando se analiza la vulnerabilidad de la población a los efectos del ruido se suelen considerar solo los colectivos de ancianos, niños, enfermos, mujeres embarazadas y clases bajas como grupos críticos necesitados de protección (Jansen y Gros 1986: 244). Pocas veces, si alguna, se menciona a los expatriados o inmigrantes; grupos críticos en situación de vulnerabilidad. Nuestro estudio ha intentado acercarse a las percepciones acústicas del colectivo de japoneses y españoles desplazados. Los resultados preliminares muestran que, estos colectivos presentan rasgos diferenciales con respecto a la evaluación del sonido como *ruido*. Estas diferencias se justifican en los estilos de vida y experiencias culturales de los desplazados. Muchos sonidos locales se convierten en *ruidos* por la interferencia cognitiva y emocional con sus hábitos y expectativas acústicas.

La cuestión de cómo el ruido debe ser entendido en un futuro análisis antropológico deja abiertos los mismos problemas a que los que se ha enfrentado la antropología de la música o del arte. El ruido es al mismo tiempo un fenómeno específico y un aspecto universal del comportamiento humano y cualquier aproximación antropológica al ruido tendría que afrontar este dilema tarde o temprano.

11. AGRADECIMIENTOS

La preparación de este trabajo fue financiada por el Plan Propio de Investigación de la Universidad de Granada. El autor quiere agradecer a los Profs. Ueda Hiroto y Kimura Hideo por su inestimable ayuda en las estancias de investigación en la Universidad de Tokio, y al Prof. Tateishi Hirotaka en la Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio. Reconocimientos también al Prof. Víctor-Calderón de la Barca de la Universidad de Kanagawa por su

inestimable colaboración. Agradecimientos a todos aquellos que compartieron su tiempo contestando a enojosas preguntas. Gracias a todos.

12. BIBLIOGRAFÍA

- Arana García E. y Torres López, M. A. 2004, “Inspección y régimen sancionador”, Arana García, E. y Torres López, M. A. (eds.) *Régimen jurídico del ruido. Una perspectiva integral y comparada* Granada: Comares.
- Attali, J., 2001 “Ruidos”, *REA (Revista Electroacústica)* [en línea], Mayo 2001, <http://www.uam.es/ra/amee/revista/attali.html> [consulta 08/08/2006].
- Baigorri, A., 1995 “Apuntes para una sociología del ruido”, Granada: *V Congreso Español de Sociología*.
- Bowring R. J., 1990 “Geta”, *Discover Japan Vol. 1, Words, customs and concepts*, Tokio: Kodansha.
- Clark, C. R., 1984 “The Effects of Noise on Health”, Jones, D. M. y Chapman A. J. (eds.) *Noise and Society*, Chichester: John Wiley&Sons.
- Cohen S. y Spacapan S., 1984 “The social Psychology of Noise””, Jones, D. M. y Chapman A. J. (eds.) *Noise and Society*, Chichester: John Wiley&Sons.
- Diccionario de Psicología, 1979 *Ruido, exposición al sonido*, Madrid: Rioduero.
- Esteban, M. L., 2004, “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, *Papeles del CEIC, n. 12, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva)*, [en línea], <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/12.pdf> [consulta 15/07/2006]
- Fernández Urzainqui, F. J., 2004 “El tratamiento jurídico-civil del ruido” Arana García E. y Torres López M. A. (eds.), *Régimen jurídico del ruido. Una perspectiva integral y comparada* Granada: Comares.
- González Alcantud, J.A., 1993 *Agresión y Rito*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Herzog, Werner (coord.): *Vaya País. Cómo nos ven los corresponsales de prensa extranjera*, Aguilar, 2006)
- Jansen, G. y Gros E., 1986 “Non-auditory Effects of Noise: Physiological and Psychological Effects”, Lara Sáenz A. y Stephens R.W.B., *Noise Pollution. Effects and Control* Chichester: John Wiley & Sons.
- Jones, D. M. y Chapman A. J. (eds.), 1984 *Noise and Society*, Chichester: John Wiley&Sons.
- Jones D.M. y Davies D.R., 1984, “Individual and Group Differences in the Response to Noise”, Jones, D. M. y Chapman A. J. (eds.), *Noise and Society*, Chichester: John Wiley&Sons.
- Kerr, A., 2001 *Dogs and Demons*. London: Penguin Books.
- Kryter, K. D., 1985 *The effects of noise on man*, Orlando: Academic Press.

- Medina San Román, M. del C, 2003 “Las fiestas”, *Proyecto Andalucía. Antropología*, Cap. 1, Tomo VII “Fiestas”, Sevilla: Publicaciones Comunitarias.
- Moral Soriano, L., 2004 “La directiva de ruido ambiental: El Nuevo marco para la actuación comunitaria”, Arana García, E. y Torres López M. A. (eds), *Régimen jurídico del ruido. Una perspectiva integral y comparada*, Granada: Comares.
- Morita, A. y Taguchi K., 2004 “El régimen del control del ruido en Japón y su situación actual”, Arana García, E. y Torres López, M. A. (eds.) *Régimen jurídico del ruido. Una perspectiva integral y comparada*, Comares, Granada
- Naitô, T., 2005 *Meiji no oto*, Tokio: Chuokoron-Shinsha.
- Mann T. y Wedemeyer H., 2004 “la regulación de la contaminación acústica en Alemania”, Arana García, E. y Torres López, M. A. (eds.) *Régimen jurídico del ruido. Una perspectiva integral y comparada*, Granada: Comares.
- Lara Sáenz A. y Stephens, R.W.B., 1986 *Noise Pollution. Effects and Control* Chichester: John Wiley & Sons.
- Lebra, T. S., 1976 *Japanese Patterns of Behavior*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- OMS, 1980 *Le Bruit*, Critères d hygiène de l'environnement N.12, Genève: Organisation Mondiale de la Santé.
- OCDE, 1991 *Lutter contre le bruit dans les années 90*, Paris.
- Pinedo Hay, J., 2001 *El ruido del ocio. Análisis jurídico de la contaminación acústica producida por las actividades de ocio*. Barcelona: Bosh.
- Ruiz de Apocada Espinosa, A., 2004 “Instrumentos de prevención y corrección de la contaminación acústica”, Arana García E. y Torres López M. A., *Régimen jurídico del ruido. Una perspectiva integral y comparada*, Granada: Comares.
- Sanford F., 1984 “Community Response to Noise”, Jones, D. M. y Chapman A. J. (eds.), *Noise and Society*, Chichester: John Wiley&Sons.
- Sanz Sa, J. M., 2005 “Panorama Legal antes y después de la ley. ¿Hay motivos para el optimismo?” *I Congreso sobre el ruido urbano*. Vitoria: Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz.
- Stephens, R.W.S., 1986 “Noise Pollution. Introductory survey”, Lara Sáenz A. y Stephens R.W.B., *Noise Pollution. Effects and Control*, Chichester; John Wiley & Sons.
- Tablero Vallas, F. J., 1992 *Parentesco y organización del sumo en Japón*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2004, “Gesto y ritual: Kinésica en la comunicación japonesa”, Luque Durán, J. de D., (ed.) *Lenguas y Culturas de Oriente*. Granada: Granada Lingvistica.
- Ward, D., 1984 “Noise-induced Hearing Loss”, Jones, D. M. y Chapman A. J. (eds.), *Noise and Society*, Chichester: John Wiley&Sons.

CAPÍTULO 53. HISTORIOGRAFÍA CHINA Y OCCIDENTE: UNA VISIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA

César Varela Vizcaíno

Universidad de A Coruña y Universidad de Pekín

Quisiera empezar esta reflexión ubicando la perspectiva de mi análisis. La Historia con mayúscula, la Historia escrita y divulgada desde, y por, el poder ha tenido siempre un “uso” y una “función”. Esta forma y fondo a las que me referiré posteriormente se ubican en la centralización y monopolización que el sistema educativo chino experimenta con la llegada del régimen comunista a partir de 1949.

Conal Furay and Michael J. Salevouris definen historiografía como “el estudio de cómo la historia ha sido y es escrita, la historia de la interpretación de la historia... Cuando estudiamos ‘historiografía’ no estudiamos los sucesos acaecidos en el pasado directamente, sino las cambiantes interpretaciones que de esos sucesos se han realizado por parte de historiadores individuales” (p. 223).

La visión de la historia que había predominado en China hasta entrado el siglo XX era una historia circular, un ciclo dinástico en el que unas dinastías sucedían a otra bajo el Mandato del Cielo. Los desastres naturales y las invasiones extranjeras eran signos de la corrupción y la consunción de la vieja dinastía que legitima el papel de la nueva dinastía fundada bajo un orden moral superior pero manteniendo un mismo orden cosmológico. Con la fundación en la República Popular se pasa a una interpretación marxista de la historia. Esta visión marxista de la historia está basada en unas leyes universales, y como acorde a ellas, las sociedades van evolucionando a través de una serie de etapas y dicha transición vendrá regida por la lucha de clases. Son adoptadas por lo tanto las etapas marcadas por la historiografía marxista siendo por lo tanto la historia dividida en:

- *Yuanshi shehui* (sociedad Primitiva), hasta s. XXI a.C.
- *Nuli shehui* (sociedad esclavista), s. XXI-476 a.C.
- *Fengjian shehui* (sociedad feudal), 476 a. C.- 1840 d. C.
- *Ban zhimindi ban fengjian shehui* (sociedad semicolonial y semifeudal), 1840-1949
- *Shehui zhuayi shehui* (sociedad socialista), 1949-

La última etapa en la historiografía marxista es la "sociedad comunista" que algunos historiadores chinos se habían aventurado a pronosticar para el año 2050 como la “sociedad comunista mundial”. En la actualidad esta clasificación, aunque presente en los libros de texto, deja de tener una presencia estructural y las provisiones respecto a la sociedad comunista que habían

centrado las metas políticas en los primeros años del régimen se dejan a un lado.

Desde los primeros años de la República Popular China los historiadores chinos se encomendaron la tarea de establecer una escuela marxista en historiografía, sirviéndose del modelo soviético como inspiración y emulación. La historia enseñada en las escuelas se dividía en dos partes, historia china e historia mundial, esta división se mantiene hoy en día. Dicha historia era enseñada e investigada acorde a la teoría marxista con la intención de desarrollar una nueva interpretación del pasado de China. La historia mundial fue introducida en un principio con la intención de transmitir la misión comunista de la “revolución mundial”, la fraternidad entre los distintos pueblos debía ser el motor que guiase la lucha en pos del derrocamiento de los regímenes imperialistas opresores de la voluntad popular. Esta visión pasa a un segundo plano a partir de la década de los ochenta, a pesar de la fuerte identidad política que sigue imponiéndose como dominante en la actualidad. Como resultado de este proceso, la historia mundial se fue centrando en la historia de Occidente, y principalmente de los países capitalistas de Europa Occidental y Norte América, mientras que la historia de los países de Asia, África y Latinoamérica reciben una atención secundaria. Según un estudio de Qi Shirong alrededor de un 40% de los historiadores de la República Popular enseñan e investigan hoy en día sobre diferentes áreas geográficas y diferentes períodos de la historia mundial, cifra que representa un cambio respecto a la marginalidad de los estudios de historia mundial hasta la década de los 80.

Los libros de texto de historia mundial escritos por historiadores soviéticos que fueron traducidos y sirvieron como modelo de referencia para los historiadores chinos reforzaban el hincapié en la historia Occidental como núcleo temático en la historia mundial. Un ejemplo de ello es “Shijie Tongshi” (historia general mundial), una edición de cuatro volúmenes que servían como libro de texto universitario y donde la mayor parte de los últimos dos volúmenes se refiere a la historia de era moderna del mundo Occidental. Se relaciona entonces lo extranjero, lo foráneo con “lo occidental”. Siguiendo la “estructura discursiva” producida por el Mundo Capitalista Occidental, que nos señalaba Said, la Historia de la Civilización humana pasa a identificarse con la historia de Occidente. A pesar de un mayor peso de la historia de Occidente en la historia mundial que se enseñaba en China, se producían críticas, tanto desde posiciones marxistas como no-marxistas, que denunciaban dicha tendencia. En su libro Dorothea Martin recoge las críticas de Li Shu, editor jefe de la revista “Lishi yanjiu” (Investigación histórica), el cual a finales de la década de los 50 criticaba la euro-céntrica aproximación “que narraba la historia mundial desde el punto de vista del imperialismo”. La necesidad de la propia afirmación identitaria hace necesaria la presencia de un “otro” diferente y extraño que legitime tu propia visión.

El artículo de Edward Wang nos menciona las traducciones que desde principios de los años 50 se hacían de los trabajos de historiadores extranjeros. A través de estas traducciones se introducía la historia occidental en China, articulado todo ello por prestigiosas editoriales que traducían dichos trabajos al chino. Existían también revistas y periódicos que se encargaban de introducir los descubrimientos y avances en la historia mundial a los especialistas chinos. Hasta principios de la década de los 60 la mayoría de los trabajos traducidos pertenecía a historiadores rusos. Pero a partir de tal fecha, que supone la ruptura con la Unión Soviética, los trabajos de historiadores norteamericanos y europeos empezarán a tener una mayor presencia. La traducción de estos trabajos y el análisis de los mismos fue encargado a profesionales que habían estudiado previamente en Occidente. Al mismo tiempo que en sus análisis e interpretaciones buscaban puntos de desencuentro y diferencias, debían, y ahora desde un punto de vista personal, enfrentarse a su propia experiencia en función de mostrar ejemplos en la práctica de la historiografía marxista. Es entonces la búsqueda de contrastes en la historiografía occidental una búsqueda de identidades, identidades que se basarán en la oposición de ese “otro” occidental. Respecto a la utilización de estas imágenes haré una breve referencia a su uso e interpretaciones. Identificar y enmarcar el papel del enemigo, del “otro”, servirá para potenciar la unión dentro del país, para los partidarios del gobierno; o bien para justificar la opresión, según los críticos del sistema. Si bien las interpretaciones sobre el reforzamiento del “yo” pueden variar, lo que permanece inalterable en ambas versiones es la presencia del “otro”, de ese “otro” Occidental. Hacemos uso de la terminología acuñada por Lacan, diferenciando entre el otro (con minúscula) y el Otro (con mayúscula). Respecto a las relaciones exteriores chinas, la etapa correspondiente a los primeros años de la alianza con la Unión Soviética contrastará con las relaciones con los Estados Unidos y sus aliados. Este grupo se presentará como un “Otro” lejano y diferente, contraponiéndolo a un “otro” cercano y similar representado por la Unión Soviética, un “otro” que servirá para afianzar y reafirmar la propia posición y con el que se comparten características. Si por un lado la semejanza ayuda a crear lazos y a estrechar relaciones, la diferencia servirá para crear consenso y legitimar la postura adoptada. De esta forma veremos como en muchas ocasiones se presenta aun “otro”, ya sea la Unión Soviética, Vietnam o Albania, como gobiernos amigos; llegando a calificar de “hermano mayor” a la Unión Soviética en la década de los 50. De una forma similar se presentará al Pueblo de otros muchos países, contraponiéndolos a la posición de su respectivo gobierno en el caso de los países capitalistas. El Pueblo, siguiendo el concepto socialista de la internacionalización de la “conciencia de clase”, mantiene características comunes con el Pueblo chino. La identificación que se presenta entre el Pueblo y el gobierno en China, convierte a este país en referente de los Pueblos del mundo y haciendo pública

la toma de conciencia, el propio gobierno hace público su liderazgo internacional. Las noticias que presentan la opresión sufrida por otros pueblos en diferentes países, además de informar sobre la tiranía del capitalismo supondrán una legitimización del régimen de casa.

En 1956 se inicia una campaña conocida por las “cien flores”, una campaña que pretendía realizar una llamada a los intelectuales para que expusiesen sus reivindicaciones y así regenerar el partido desde las bases. La campaña tomaría el nombre de una frase de Mao: "Dejemos que abran cien flores y compitan cien escuelas". Zhou Enlai, Primer Ministro y Ministro de asuntos Exteriores decía en un discurso en 1956, “El gobierno necesita las críticas del pueblo. Sin estas críticas el gobierno no sería capaz de funcionar como una verdadera ‘dictadura del proletariado’. Así se perdería la salud de las bases del gobierno... Debemos aprender de nuestros errores, tomar todas las formas de críticas constructivas y hacer todo lo que podamos para responder a estas críticas” Aunque en un principio los intelectuales tardaron en responder, debido a las purgas a las que habían sido sometidos anteriormente en las denominadas sesiones de ‘reforma de pensamiento’, en mayo de 1957 las críticas desembocarán en una “auténtica acta de acusación al régimen” (Gernet:581). Se ataca al régimen y a sus decisiones en todos los niveles, cuestionando incluso la alianza con la Unión Soviética.

Esta etapa de apertura, además de acercar las corrientes historiográficas occidentales, también revitalizará la larga tradición historiográfica china que aparecía solapada por la historiografía marxista desde 1949. En su artículo, E. Wang nos relata el caso del profesor Qi Sihe de la Universidad de Pekín que había obtenido su doctorado en Harvard en Historia Antigua China en 1940, y que pese a ser esta su especialidad se le había obligado a enseñar historia mundial desde 1949, apartándolo de la enseñanza de Historia China por su formación foránea. En un sentido similar muchos de los profesores que en la actualidad imparten clases de materias que deben cursar alumnos de diferentes especialidades y a las que yo tuve la oportunidad de asistir en mi estancia en la Universidad de Pekín, como “Zhongguo Wenhushi” (Historia de la Cultura China) o “Zhongxi wenhua bijiao” (Comparación entre Cultura China y Occidental); son impartidas por profesores de una edad avanzada y cuya formación principal se ha desarrollado en el país de origen. Este mismo grupo daría cobijo a los profesores de Doctrina marxista, y pensamiento maoísta, ambas, asignaturas obligatorias hoy en día. Diferente del nuevo profesorado formado en universidades de Estados Unidos y Europa, orientado hacia asignaturas de un carácter más metodológico.

Siguiendo con esta línea temporal, “El Gran Salto Adelante” (1958-1961) pretendía realizar en dos años las propuestas del segundo plan quinquenal y acceder de golpe a la sociedad socialista. Con dicho fin, se colectivizaron todas las propiedades y recursos, y aunque los resultados del

primer año fueron esperanzadores, la mala gestión, protagonizada por unos burócratas que inflaban las cifras de producción ávidos de obtener la confianza de sus superiores, unidos a los desastres naturales, principalmente sequía, llevaron en los años posteriores a China a la catástrofe. El período entre 1959-1961 es conocido oficialmente como “san nian ziran zaihai” (Tres Años de Calamidades Naturales) y según la analista P. Buckley la cifra estimada de muertes estaría entre los 20 y 40 millones de personas.

Las críticas acumuladas durante el movimiento de las “cien flores” y el desastre que a todos los niveles supuso “el gran salto adelante”, relegan a Mao a un segundo plano y es sustituido por Liu Shaoqi como presidente de la República. Pese a ello Mao seguía teniendo un gran poder y en con la ayuda del ejército y su antiguo compañero de armas, Lin Biao, vuelve otra vez al poder. Se lanza entonces la “Revolución Cultural” como un intento de denuncia de todas las actividades y posturas que pretendían mermar el espíritu revolucionario del Régimen. Este movimiento tiene un gran eco en las escuelas y las universidades, donde los estudiantes toman literalmente las aulas y se producen duras sesiones de crítica contra profesores y altos cargos del partido. Las críticas irán aumentando su alcance y de un grupo de profesores y escritores en un principio acaban a mediados de 1966 por alcanzar a Liu Shaoqi, Presidente de la República, y a Deng Xiaoping, Secretario General del Partido.

Durante la Revolución Cultural, y especialmente entre los años 1966 y 1969 la clase ilustrada china, incluso aquellos estudiantes universitarios que rehusaban unirse a los Guardias Rojos, sufrieron un gran número de abusos mentales y físicos. Muchos de los profesores fueron enviados a campos de “reeducación” a través del trabajo manual. Cuando a principios de los 70 Mao Zedong permite reabrir las universidades a los estudiantes, seguía existiendo un peligro latente hacia todo aquel que mostrase algún interés en la investigación académica. Durante esta etapa los historiadores siguieron una retórica anti-occidental similar a la etapa anterior, y tratando de evitar cualquier corriente que los hiciese destacar y convertirse en blanco de críticas. Si durante los años anteriores a la Revolución Cultural los historiadores chinos buscaban un demonizado “Otro” que sirviese a la historiografía marxista oficial, durante los años posteriores a la Revolución el comportamiento iconoclasta y xenófobo vivido durante ella llevará a una nueva actitud en la “construcción del otro”. Para muchos nuevos historiadores Occidente se presentará como una nueva fuente de expiración, un “otro” en minúscula siguiendo la distinción de Lacan, un “otro” no oficial. Durante este nuevo período se dejará a un lado las cuestiones históricas que guiaban la pauta en la etapa anterior a la Revolución, las llamadas “Cinco Flores Doradas”: la formación de la nación China, la división de la historia China, la posesión de la tierra en la China feudal, las rebeliones campesinas y el nacimiento del capitalismo en tardía China Imperial.

Pero dicho cambio no apareció de la noche a la mañana, sino que se produjo de una forma gradual debido en gran modo, a las heridas causadas durante la Revolución Cultural.

Tras la muerte en Mao Zedong en 1976, la ascensión al poder de Deng Xiaoping en 1978, China vivirá un proceso de apertura hacia el exterior. Los avances que el mundo occidental representaba supusieron un rayo de luz que permitió ver y confrontar la situación en la que se encontraba China. Se corría el riesgo de que los años 50 y 60 fueran interpretados como el acatamiento que por determinadas circunstancias históricas llevó a China a la sumisión en manos de los comunistas, y las catástrofes del Gran Salto Adelante y la Revolución Cultural como las consecuencias de dicho sometimiento. Se intentaron buscar entonces unas causas distintas a estos sucesos ya que las heridas causantes aún estaban demasiado “frescas” y un inmediato hurgamiento en ellas podía acarrear graves consecuencias. Se buscaron raíces más profundas al problema, argumentando que las reliquias históricas como el feudalismo aún estaban presentes hoy en día y que eran directamente responsables de muchas conductas extremistas durante la Revolución Cultural.

Desde la revisión de su propia historia se encontraron puentes con la tradición historiográfica europea, viendo a Europa como ejemplo en la liberación del “yugo” del feudalismo y sirvió como fuente de inspiración para los intereses chinos de modernización. Esta proximidad puede ser analizada bajo la transformación del endemoniado Occidente de mediados del siglo XX que se representaba en la figura de “Otro” drásticamente diferente a un “otro” más cercano y similar posterior a la apertura de finales de los 70. Durante los últimos años de esta década y principios de los 80, los historiadores de la vieja generación formados en Occidente reavivan el estudio de la historiografía occidental, aunque debido a las experiencias vividas durante la Revolución Cultural lo hacen desde una postura cautelosa. Los jóvenes investigadores, aunque con menos formación, demuestran un mayor interés y entusiasmo al abandonar el miedo a los riegos políticos presentes en sus profesores. Y mientras sus profesores miraban hacia el pasado en la búsqueda de respuestas a la situación presente, los nuevos historiadores mirarán a occidente en busca a una alternativa a la interpretación marxista de la historia, a una interpretación que les había conducido a la situación actual. Esta dicotomía entre lo viejo y lo nuevo representada a través de la lucha entre dos perspectivas de interpretación de la historia, puede ayudarnos a entender los cambios en relación a Occidente, y ante todo, la utilización de estas imágenes a la hora de fijar la propia identidad.

Estos jóvenes historiadores fueron educados durante la Revolución Cultural y sufrieron todas las carencias que de ella derivan. Fueron privados de recibir una mayor formación en pos de su “reeducación” en campos de trabajo. En aquel entonces, durante la Revolución Cultural, los jóvenes en edad

universitaria eran enviados al campo para corregir las posibles tendencias derechistas. Después de ello y con la apertura a Occidente. “Ellos estaban ahora buscando otro alternativo, otro no-oficial que explicase cómo y por qué la China moderna había aceptado el socialismo y aguantado, en su nombre, todos los sufrimientos inflingidos sobre ellos por el” (E. Wang) Al igual que Chen Xiaomei este mismo autor nos habla de la influencia de una serie de televisión, He Shang (Elegía del río) una serie emitida a finales de los años 80 y que analiza el surgimiento, desarrollo y el estancamiento moderno de la civilización china. El éxito de la serie es atribuida a la conjunción de un contexto sociopolítico oportuno, con la consolidación de la apertura económica, y el contenido de la serie en sí, que presenta a Occidente como un referente a través del cual se analiza la cultura china. Existía una necesidad de reflexión sobre las anteriores décadas de gobierno comunista. “Occidente y la historiografía occidental era evocada como el otro en minúscula, o como un mejor yo, para ayudar a sus críticas contra el gobierno autoritario en casa, y principalmente, contra el legado cultural que sostenía el autoritarismo en la larga historia de China”¹¹⁴¹

Después de esta breve exposición sobre las interpretaciones de la historia según el contexto sociopolítico, me remito a datos extraídos de mi investigación en los libros de texto desde la fundación de la República Popular. En episodios concretos de la historia de la china moderna, como la Guerra del Opio o la Rebelión de los Boxers, he intentado analizar las versiones que de estos mismos hechos se transmiten en diferentes épocas. Los textos además de ligados a una época no pueden ser separados del lugar donde son interpretados. Las escuelas como centro socializador y la figura del profesor como ente controlador, nos aportan datos e informaciones que van más allá del texto y que nos avisan de su trascendencia. Respecto a la función de las escuelas dentro de los Aparatos Ideológicos del Estado, Althusser señala como la escuela toma a su cargo a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infancia, y desde el jardín de infancia les inculca —con nuevos y viejos métodos, durante muchos años, precisamente aquellos en los que el niño, atrapado entre el aparato de Estado-familia y el aparato de Estado-escuela, es más vulnerable— “habilidades” recubiertas por la ideología dominante (el idioma, el cálculo, la historia natural, las ciencias, la literatura) o, más directamente, la ideología dominante en estado puro (moral, instrucción cívica, filosofía). En relación al papel de la escuela como centro de adiestramiento Foucault señala el papel de la escuela como uno de esos espacios cerrados donde el poder se manifiesta de un modo directo. La escuela junto al cuartel, al hospital, la cárcel y la fábrica, representan formas de encierro destinadas al disciplinamiento en las que subyace una misma estructura de poder. Muchos de los informes sobre la educación señalan la vinculación directa entre los resultados alcanzados y la ubicación social de los examinados. La escuela lejos de servir de mecanismo de

¹¹⁴¹ E. Wang. Op.cit.

compensación acentúa esas diferencias. Foucault señala que la escuela, al igual que las otras instituciones señaladas, busca disciplinar el cuerpo y la mente de los individuos para desenvolverse dentro de determinadas coordenadas de poder. El examen es una de las estrategias de reproducción de las relaciones de poder. En la medida en que el estudiante se encuentra a merced del examinador y que no tiene otra alternativa que moverse dentro de los parámetros establecidos por este, el estudiante está sometido a un poder manifiesto. "Las disciplinas encierran ciertas visiones del hombre en cuanto agente moral, ser sexuado, aprendiz o cualesquiera otra. Mediante los procedimientos normalizadores del examen y la "confesión", las personas se clasifican como objetos, "revelándoles" la verdad sobre sí mismos. Al construir de este modo a los sujetos, el poder moderno produce individuos gobernables."

Una vez fijado el escenario vayamos al contenido de los textos. En todos los textos y desde la edición de 1956 hasta la actualidad podemos observar por lo general una suavización en el lenguaje al igual que una reducción en el contenido. Mi trabajo es analizar la información que se proporciona a los alumnos de cada época para formar a través de ella la imagen que tenían de Occidente. Especialmente durante los primeros años de vida del régimen, la información suministrada al alumnado en la escuela a través de los libros de texto formaba el núcleo principal de su conocimiento sobre Occidente. El aislamiento exterior y unos medios de comunicación precarios al servicio del poder fomentarán esta situación.

Para adentrarnos en el análisis propiamente dicho sirvámonos de un ejemplo. Para ello escogemos la Guerra del Opio (1840-1842) conflicto que abre la puerta a las potencias occidentales a las que posteriormente se unirá Japón. En el texto de primaria del año 56 después de explicar la intrusión del mercado inglés en la India, narra su expansión hacia Oriente, "*con medios desvergonzados introducen la droga en mi país*". Cabe resaltar la expresión "*woguo*" (mi país), expresión que aparece continuamente en los textos hasta el año 1981, disminuye notablemente en la década de los 90 y no se utiliza en la actualidad. La historia narrada en primera persona convierte al actor, al alumno en protagonista, protagonista de una historia común. En las clases, según me contaban profesores que en aquellos tiempos eran alumnos, el texto era leído por el profesor, es decir, el texto tenía un protagonismo capital, protagonismo que deja de serlo con el transcurso del tiempo, presentándose en la actualidad un texto más abierto y una metodología pedagógica que trata de impulsar la participación del alumnado. Dicha participación es una de las características que más resaltan los profesores en la enseñanza actual al ponerla en comparación con la empleada antes de la década de los 80.

La memorización, no tanto en la actualidad, fue una de las metodologías más utilizadas en las escuelas. "*El profesor leía el texto en voz alta, después toda la clase lo repetía tres veces*", una vez finalizado, "*el profesor preguntaba al*

alumno”, el cual debía repetir de pie y en voz alta el párrafo al que la pregunta hacía mención. Podemos imaginar los millones de alumnos que en voz alta y a lo largo de todo el país han repetido y refiriéndose a los extranjeros, “con medios desvergonzados introducen la droga en mi país”. También nos podemos imaginar la opinión que de estos acontecimientos tenían los alumnos, la vileza y crueldad de los extranjeros inculcaba en ellos un profundo resentimiento. Junto a compañeros chinos, la mayoría estudiantes universitarios, he leído algunos de estos capítulos y me comentaban el “resentimiento” que sentían al leerlo, me preguntaban si yo podía entender el daño que los extranjeros en aquellos tiempos habían causado a “su país”, señalando la importancia que esos hechos tuvieron en la historia de China. Estos comentarios cambian al buscar la comparación entre distintas décadas, si contrastamos un texto de 1956 con un texto de 2002 sobre el mismo tema y empleado para alumnos de una misma edad, los comentarios recogidos nos hablan del proceso de cambio que ha vivido China, de la objetividad didáctica y el resentimiento hacia el exterior de los primeros años.

Siguiendo con los ejemplos y ahora en la búsqueda de una contraposición temporal, recogemos un fragmento de una canción consigna del movimiento Yihetuan en las últimas tres ediciones del libro de primaria (1981, 1991, 2002). El movimiento Yihetuan, también conocido como la Rebelión de los Boxers, es empleado en numerosas ocasiones como muestra del espíritu combativo del pueblo chino contra las potencias occidentales. En las ediciones anteriormente señaladas se recoge un fragmento de una canción consigna del movimiento que caracterizará a las diferentes épocas:

(1881) “*Yihetuan*¹¹⁴², *meng ru hu. Kanjian yangguizhi, jiu xiang mao jian shu. Jiao ta naodai ban le jia, yi dao yi ge ru zai zhu*” (Yihetuan, violento como un tigre. Mira a los demonios extranjeros como un gato mira a un ratón. Los llama con un movimiento de cabeza, uno de cada cuchillada tal como matar cerdos)

(1991) “*Zui hen be yue, wu guo yang min, shang xing xia xiao, min yuan bu shen*” (Los más odiosos tratados de paz, el error del gobierno la desgracia del pueblo, los de abajo pagan los errores de los de arriba, las injusticias al pueblo no continúan)

(2002) “*Yihetuan, qi Shandong, bu dao san yue biandi hong. Hai tong ge ge na qi dao, bao guo cheng yingxiong*” (Yihetuan, comienza en Shandong, en menos de tres meses florece el rojo, los niños empuñan una espada, se muestran los héroes que protegen el país)

¹¹⁴² Nombre chino del movimiento “Yihetuan Yundong” (Movimiento del Grupo de Justicia y Paz)

Del violento espíritu combativo del primero que podría caracterizar los textos hasta esa época, se pasa a una moderación en los textos posteriores. El odio hacia los “demonios extranjeros” se transforma en críticas hacia el gobierno imperial y por último en una exaltación del espíritu combativo popular. En este análisis y relacionándolo con un nivel macro donde se sitúan las prácticas sociales, la distinta selección del texto por parte de un autor que cuenta con el beneplácito del poder, nos traslada una sensación de cambio. La moderación en el uso de las palabras a referirse a los extranjeros y en muchos el cambio en el contenido, nos sitúan ante una distinta percepción del “otro”, una distinta presentación e interpretación de la historia que persigue unos objetivos.

Si existían distintas canciones, por qué se escogieron distintas versiones en momentos diferentes, a qué se debe esa distinta interpretación. He buscado la respuesta a estas preguntas en conversaciones con profesores de distintas edades y posiciones. Sobre la premeditación en tal selección una docente señalaba como, “*escogen las palabras a propósito, es algo muy meditado*” y como las estrofas seleccionadas en las primeras ediciones pretenden “*expresar el odio hacia los extranjeros de aquella época*”. Al preguntar a los docentes por el libro que ellos/as usaban en sus años de escolarización, sobre todo en profesorado de una edad más avanzada, sobre su semejanza al usado en la actualidad, se destaca siempre una gran diferencia, presentando el actual como más objetivo. Señalan la influencia ideológica de los anteriores libros, es más, nos decía una profesora de historia de secundaria, “*estos cambios, sobre la apreciación de los extranjeros, creo que son, que durante estos años nosotros entramos más en contacto, deben de ser más objetivos*”.

El mayor grado de objetividad en los textos, viene entonces aparejada a un mayor contacto con los extranjeros. La influencia que la ideología ejercía durante las primeras épocas de la República Popular China, iría en detrimento de dicha objetividad. En este período el texto es calificado como “*pianji*” (propenso al extremismo), mientras que se considera el actual como más progresista y equilibrado. Esa pretendida objetividad se concreta al señalar las “*gongxian*” (contribuciones) de los extranjeros al pueblo chino en los textos actuales, mientras que antes se ignoraban los aspectos positivos de determinados acontecimientos. Nos destaca una profesora como “*incluso actualmente se habla del Guomindan¹¹⁴³ desde esta perspectiva*”. Ese extremismo al que antes nos referíamos, se refleja en un espíritu “*loubou*” (atrasado) y “*shanghai*” (dañino) al que los profesores hacen referencia para calificar a esos textos anteriores a la década de los 90, y cuya transmisión supondría un atraso para el alumnado. Según la opinión de un profesor de primaria, “*permitir al alumnado que*

¹¹⁴³ Partido nacionalista chino, adversario político del partido comunista y en el exilio en Taiwán desde la victoria de este en 1949.

cuando conozca un problema no se deje llevar por los sentimientos personales” es uno de los objetivos de la enseñanza en la actualidad. Si el pasado y el tipo de textos que se utilizaban para impartir clases entonces, es calificado por los profesores como “atrasado” y “propenso al extremismo” el presente se identificará con “objetividad”.

Otro profesor nos señala como desde los años 50 hasta finales de los 70 el pensamiento maoísta regía la política educativa del país, y como después de la apertura, la explicación que se transmite de la historia cambia. *“Ahora, después de la reforma, hay un gran cambio, un gran choque, hay un choque en la toma de conciencia en el pensamiento de la gente, después la forma de ver y plantear la historia en los círculos académicos no es tan rígida”* y continúa diciendo, *“todo es más objetivo, hay más libertad para hablar”*. Si bien en 1978 se produce una reforma, el profesorado nos indica como los cambios entonces producidos empiezan a manifestarse en los textos en la década de los 80. Una joven profesora de historia señalaba como, *“el gran cambio se produce en de la década de los 80, hasta la década de los 90, tenemos que decir que los cambios en el texto no son muy grandes, desde el punto de partida relativamente escasos”*, hablando sobre su experiencia como estudiante y posteriormente como docente, concretará las fechas de dicho cambio, *“cuando me gradué del Chu Zhong¹¹⁴⁴, el texto anterior al 86 y el posterior al 86 totalmente diferente, mi impresión es que este puede ser el límite, los dos tipos de actitud, incidió este texto en la forma de pensar, después de la reforma de apertura, la idea de pensamiento de las personas cambió, la actitud de ver los problemas está en línea con la realidad, lo que es, es justo lo que es, diferente a la lucha de clases anterior, en la época de Mao Zedong, donde se enfatizaba la lucha de clases. Ahora no se enfatiza, lo que es, es justo lo que es. Lo que se tiene que afirmar es sólo lo que se quiere afirmar, y lo que se tiene que negar es sólo lo que se quiere negar. No es que todo lo anterior se aniquile de porrazo, sólo lo que se considera no correcto se niega totalmente. Cuando China cambia con la reforma de apertura, la economía, la política, el cambio en cada aspecto influye en la enseñanza de la historia en secundaria. Esto no es sólo un aspecto, es un cambio en todos los aspectos”*. La objetividad se vuelve a presentar como factor diferenciador entre el pasado y la actualidad. Esa misma objetividad que caracteriza los libros de texto, *“lo que es, es justo lo que es”*, determina también el contexto actual a diferencia del anterior. Aspectos ideológicos como la lucha de clases invadían todas las esferas de la sociedad, ya que el gobierno se pretendía aislarse del mundo. En frases como, *“antes China estaba cerrada”* o *“antes la actitud del gobierno era arrogante y soberbia”*, podemos observar esa clara diferenciación entre la etapa anterior y la actual.

Como conclusión me gustaría destacar la importancia de los textos en la formación del alumnado y ante todo, la posición del gobierno representado por la persona que escribe la Historia. Como parte del profesorado señalaba existe una intención en esa selección de adjetivos, los cambios sociales y

¹¹⁴⁴ La enseñanza media (zhongxue), está dividido en dos períodos: chuzhong (medio inicial) y gaozhong (medio superior)

educativos interaccionan y provocan cambios recíprocos. No debemos olvidar tampoco la utilización de esa información, la imagen de Occidente como enemigo para fortalecer la propia identidad o la suavización de distancias para resaltar el proceso de modernización en el que China se ve envuelta en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1988) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Conal Furay Y Michael J. Salevouris (1988): *The Methods and Skills of History: A Practical Guide.* N.Y. Routledge.
- Chen Xiaomei (1994): *Occidentalism: Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China.* Oxford University Press.
- Franco Rella (1994): *The Myth of the Other: Lacan, Foucault, Deleuze, Bataille.* (Trad. Nelson Moe). Washington: Maissonneuve Press.
- Genet, J.(2005): *El mundo chino.* Barcelona: Crítica.
- James D. Marshall, “Foucault y la investigación educativa” en *Foucault y la educación. Disciplina y saber.* Ediciones Morata S.L & Fundación Paideia, Madrid, 1993.
- Martin, D. (1990): *The Making of a Sino-Marxist World View: Perceptions and Interpretations of World History in the People’s Republic of China.* N.Y: Armonk,(p.30)
- Qi Shirong (1994): “Woguo shijieshi xueke de fazhan ji qianjing” (El desarrollo y el futuro de la disciplina de historia mundial en nuestro país), *Lishi yanjiu* (Investigación histórica) 1: 155-168.
- Said, Edward W. (2004). *Orientalismo.* . Barcelona: Random House Mondadori.
- Wang, Edward (2003): *Encountering the World: China and Its Other(s) in Historical Narratives, 1949–89.* *Journal of World History* 14.3

CAPÍTULO 54. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA
INVESTIGACIÓN SOBRE LAS COMUNIDADES ASIÁTICAS EN
ESPAÑA

RICAE (Red de Investigación sobre las Comunidades Asiáticas en España)

(Joaquín Beltrán, Débora Betrisey, Ana María López, Amelia Sáiz)

Fundación CIDOB-Programa Asia

La investigación sobre las comunidades asiáticas en España se caracteriza por la escasez de su producción y la urgente necesidad de abordar la larga historia y creciente protagonismo de su asentamiento. Este objeto de investigación constituye un campo abierto, un territorio por explorar casi virgen, a pesar de la existencia de unas bases y de trabajos pioneros dispersos en el tiempo y en el espacio. La comunidad india despertó una atención más temprana, a la que siguió la filipina en la década de 1980 y la japonesa en la primera mitad de la década de 1990 y durante la segunda fue la comunidad china la que pasó a dominar el panorama de la investigación hasta nuestros días. A pesar de los estudios realizados nos encontramos ante grandes lagunas y agujeros negros de conocimiento. Aquí revisaremos los trabajos realizados hasta el momento y presentaremos algunas líneas de investigación en curso.

La presencia asiática en España cuenta con antecedentes que se remontan a más de un siglo de historia. Dejando de lado los comerciantes chinos que esporádicamente llegaron desde el siglo XVI en adelante vía América y las embajadas de comienzos del siglo XVII procedentes de Japón que dieron lugar a la leyenda de descendientes de algunos de los enviados que se quedaron a residir en tierras del río Guadalquivir bajo el apellido de “Japón”, así como a la llegada de estudiantes enviados por los misioneros de Filipinas y algún que otro sirviente, no será hasta la última parte del siglo XIX cuando se desarrolle un verdadero asentamiento de asiáticos en España, precisamente de **filipinos** políticos, comerciantes y estudiantes, además de todo el servicio que les acompañaba en Madrid y Barcelona (Martín, 1997). Otro grupo significativo de asiáticos en esta época tuvo su origen en los expresidarios chinos y filipinos que cumplieron sus penas en cárceles españolas del norte de África (Ceuta y Melilla), algunos de los cuales acabaron instalándose en el país. Su origen era fundamentalmente Cuba y Filipinas, territorios coloniales donde fueron detenidos, juzgados y condenados por diversos delitos (Martín, 1998). La independencia de Cuba y Filipinas supuso el final de este origen como fuente de residentes en España, aunque una pequeña parte de los colaboradores filipinos con el régimen colonial español decidiera trasladar su residencia a la antigua metrópoli.

Desde finales del siglo XIX hasta 1950, destaca la presencia de dos orígenes nuevos. En primer lugar los **indios** establecidos fundamentalmente en

las Islas Canarias y en Ceuta y Melilla, que se convirtieron en el grupo mayoritario asiático hasta comienzos de la década de 1970. Se trataba de comerciantes sindhis, dedicados a la importación y venta en bazares de productos asiáticos que fueron evolucionando con el paso del tiempo (Murcia, 1974; Ramchandani, 1999; Dávila, 2001; Vohra, 2002; Kumar, 2007). La primera contribución al estudio de los indios sikhs del Punjab ha comenzado con el trabajo de Farjas (2006). Por su parte, los chinos procedentes del sur de la provincia de Zhejiang aparecieron por primera vez en las décadas de 1920 y 1930 como vendedores ambulantes, sentando las bases para la posterior llegada de un flujo de este origen que se fortalecerá desde mediados de la década de 1980 hasta llegar a constituir en la actualidad la procedencia más importante de las personas de origen asiático residentes en España (Beltrán, 1991, 1997; 1998; 2003; García, 1994; Nieto, 2001, 2002, 2003, 2007; Sáiz, 2005).

En la década de 1960 volvieron a reaparecer los filipinos, en principio vinculados a servicios para los estadounidenses en las bases militares establecidas en España y pronto como servicio doméstico para la clase alta española. La comunidad filipina ha sido la más numerosa hasta la segunda mitad de la década de 1990, dando origen a diversos estudios relacionados con ella (Berges, 1993; Molina, 1994; Comamala, 1994, 1998; Ribas, 1994, 1999, 2005; Ribas y Oso, 2005). Le siguió en importancia, especialmente por su dinamismo e inversiones económicas en el sector industrial, la comunidad **japonesa** desde finales de la década de 1960 (Díaz y Kawamura, 1994; Ramos y Ruiz, 1996; Ruesga y Tokado, 1996; Valls, 1998) que también dio lugar a la realización de varias tesis doctorales centradas en la aplicación de la gestión de estilo japonés a la industria española durante la primera mitad de la década de 1990.

La comunidad **coreana**, en parte, ha seguido el modelo de la japonesa en cuanto a la inversión de multinacionales, y también se ha caracterizado por su especial concentración en las islas Canarias debido a su trabajo relacionado con la pesca. Otro tipo de ocupación propio de los coreanos ha sido las artes marciales (taekwondo) y la acupuntura, facilitando una cierta dispersión de su asentamiento. Sobre los coreanos no se ha identificado ninguna investigación específica que analice y describa su historia.

La comunidad **china** es la que más creció en volumen durante la década de 1990 y especialmente durante el nuevo milenio. También es la que ha dado lugar a más trabajos publicados en los últimos tiempos, destacando a los investigadores Joaquín Beltrán Antolín, Amelia Sáiz López y Gladys Nieto, así como otras contribuciones más dispersas de otros autores, que comienzan a abordar temas específicos de educación (Perez, 2006), medicina (Pen, 2001), etc. El año 2001 se publicó la primera monografía dedicada a la presencia china en una parte del territorio español (Beltrán y Sáiz, *Els xinesos a Catalunya*), resultado de un proyecto de investigación financiado por la Fundación Jaume

Bofill de Barcelona que analizaba los aspectos de la familia, educación e integración. En 2002 los mismos investigadores llevaron a cabo una investigación sobre la comunidad china en Santa Coloma de Gramanet, una ciudad metropolitana de Barcelona que cuenta con una de las mayores concentraciones residenciales de personas chinas del país. Joaquín Beltrán publicó en 2003 *Los ocho inmortales cruzan el mar. Chinos en Extremo Occidente* donde se reconstruye la historia de la migración internacional china desde una comarca concreta y con un destino que abarca a toda Europa, incluyendo a España, parte de su tesis doctoral de 1996. La monografía más reciente es de Gladys Nieto (2007) *La inmigración china en España. Una comunidad ligada a su nación*, también en parte resultado de su tesis doctoral de 2001 que se centraba especialmente en el mundo asociativo chino y donde desarrolla también aspectos de la imagen china en los medios de comunicación, los medio de comunicación chinos y la educación.

Finalmente, es reseñable el aumento de los originarios de **Pakistán** que ya suponen la segunda comunidad más numerosa de asiáticos después de la china y desplazando a la tercera posición a la filipina, y la procedente de **Bangladesh**, también de reciente llegada y gran crecimiento. Sobre estas últimas comunidades existen todavía muy pocas investigaciones, destacando por el momento las contribuciones de Jordi Moreras (1999, 2000, 2001, 2005), dentro de su línea de investigación más amplia sobre el islam en Barcelona y Cataluña. También es reseñable con respecto a los pakistaníes los trabajos de Shah (2005) y Solé y Rodríguez (2005).

Esta rápida revisión sobre la evolución de los asiáticos en España, y sobre la producción científica que ha generado es un resumen actualizado de la obra *Comunidades asiáticas en España* de Joaquín Beltrán y Amelia Sáiz publicada en 2002 dentro del Programa Asia de la Fundació CIDOB (Barcelona), cuyo objetivo era describir el estado de la cuestión de nuestros conocimientos sobre la asiáticos a comienzos del nuevo milenio y plantear una serie de las necesidades de investigación para poder seguir profundizando y llenar las grandes lagunas existentes. Se trata de la primera aproximación al conjunto de las comunidades asiáticas más importantes en España

Desde entonces, y siguiendo dentro del programa Asia de la Fundación CIDOB, se han llevado a cabo varias investigaciones como el análisis de los estudiantes asiáticos en la educación superior (Beltrán y Sáiz, 2003), el asociacionismo asiático (RICA-E-OPI, 2006), las actividades económicas de carácter empresarial (RICA-E, 2006), etc. Un taller sobre relaciones internacionales y migración entre Asia y España para los casos de chinos, filipinos y pakistaníes dio lugar a un número monográfico de la revista *Afers Internacionals* (2005), y también se han realizado diversas contribuciones a revistas como *dCIDOB*, el *Anuario Asia-Pacífico*, etc.

La creación de la Red de Investigación sobre Comunidades Asiáticas en España (RICAЕ) dentro del programa Asia de la Fundación CIDOB el año 2005 tiene como objetivo profundizar y conocer diversos aspectos relacionados con los asiáticos presentes en España. La comunidad india ha estado olvidada durante mucho tiempo, a pesar de su gran importancia y peso demográfico. La coreana no ha dado lugar a ningún trabajo de investigación específico, igual que la bangladeshí. Estas carencias requieren con urgencia dedicar medios y esfuerzos para acercarnos a su historia y presente. La aportación novedosa del RICAЕ es la incorporación de investigadores en las islas Canarias, así como de Madrid y Cataluña, pues estas son las comunidades más importantes de su residencia, sin olvidarnos de que están dispersos por todo el territorio del estado español .

FENÓMENOS EMERGENTES DE INVESTIGACIÓN

La valoración del estado de la producción científica sobre las diferentes comunidades asiáticas en España es desigual, y va desde la ausencia de cualquier aproximación y el olvido sistemático de comunidades importantes, a la apertura de nuevas perspectivas que se adelantan a las tendencias y perspectivas dominantes y encuentran inicialmente más interés fuera de España que dentro.

La ausencia y/o escasez de estudios sobre comunidades como la coreana, pakistaní, bangladeshí e india, las convierte por sí mismas en objetos de estudio emergentes. De hecho, uno de los objetivos del RICAЕ es comenzar a profundizar en la historia de estas comunidades. La rapidez del crecimiento de la población pakistaní en los últimos años ha despertado el interés de investigadores como Mónica Tolsonas (Universidad de Barcelona) con una tesis doctoral sobre el transnacionalismo pakistaní a partir de su presencia en Cataluña; o de Hugo Valenzuela (Universidad Autónoma de Barcelona) que trabaja también con el colectivo pakistaní en Barcelona en temas relacionados con la salud.

Las investigaciones realizadas hasta el momento han sido llevadas a cabo de un modo disperso por historiadores, geógrafos, economistas, sociólogos, antropólogos sociales. La necesidad de la interdisciplinariedad continúa presente y se añaden nuevas perspectivas como la medicina, la pedagogía, la comunicación, entre otras. El análisis de las diferentes comunidades asiáticas en España ha introducido perspectivas novedosas como los estudios de diásporas, transnacionalismo, empresariado étnico, medios de comunicación virtual, que comenzaron a aplicarse a la aproximación a sus características antes de que se convirtieran en algo habitual en la producción científica sobre las migraciones en España. También el trabajo de campo en

origen a la hora de abordar los procesos migratorios fue una aportación de los estudios de asiáticos a la investigación sobre las migraciones internacionales en España (Beltrán en China, Ribas en Filipinas), así como los estudios que surgen desde la propia comunidad.

Sin duda, los estudios realizados también han seguido las preocupaciones dominantes de cada momento en cuanto a los aspectos a analizar, de modo que nos encontramos investigaciones centradas en el ámbito de la educación, el asociacionismo, la construcción de imágenes y estereotipos, la salud, la religión, etc. Una de las peculiaridades de muchas comunidades asiáticas en España es su actividad empresarial que va desde las grandes corporaciones transnacionales japonesas y coreanas a las pequeñas empresas familiares indias y chinas, tanto en el sector comercial relacionado con la importación-exportación, como en servicios de restauración. La importancia de su contribución económica a la economía nacional a lo largo del tiempo es una tarea pendiente de realizar.

La dinámica de las nuevas migraciones globales es testigo de la emergencia del sur de Europa como nuevo destino para nuevos flujos procedentes de Asia. Desde el comienzo del siglo XXI España ha experimentado un aumento exponencial de la presencia de inmigrantes extranjeros, entre ellos también los de origen asiático. No obstante, los recién llegados se encuentran con comunidades ya establecidas hace tiempo, en algunos casos con un siglo de antigüedad, dando lugar a toda una serie de procesos, y a veces conflictos internos, que sería necesario conocer en profundidad. Una de las consecuencias que se detecta más fácilmente es el aumento de la heterogeneidad interna de cada comunidad. Para el caso indio se observa como el grupo tradicionalmente dominante de los sindhis ha sido sobrepasado en volumen por los nuevos punjabis sikhs, constituyendo dos mundos muy alejados entre sí. En el caso chino también la llegada de originarios del noreste y de otros lugares socava lentamente la primacía del grupo dominante procedente del sur de la provincia de Zhejiang. Otro tanto se podría decir con nuevas dinámicas en la comunidad japonesa. En cuanto a comunidades de reciente asentamiento es especialmente espectacular el caso de la bangladeshí por su volumen, y a un nivel mucho más minoritario otras comunidades comienzan a ser significativas: nepalí, tailandesa, etc.

PERSPECTIVAS DE FUTURO

La constatación de que queda mucho por hacer es la primera conclusión. En primer lugar porque la presencia asiática en España, a pesar de su especial concentración en las comunidades autónomas de Cataluña y Madrid se encuentra dispersa por toda la geografía española, siendo necesario realizar

estudios de caso a nivel local para disponer de una panorámica general. También el olvido de comunidades tradicionales como la coreana o la importante emergencia de otras como la bangladeshí, necesitan una mayor atención.

El Programa Asia de la Fundación CIDOB, con la creación de la Red de Investigación sobre las Comunidades Asiáticas en España, pretende, en la medida de sus posibilidades, llenar los huecos y lagunas existentes, así como convertirse en un punto de referencia para la elaboración de un mapa y un observatorio de la presencia asiática en España. El trabajo realizado hasta el momento ve dirigido en esta dirección. Es necesario disponer de un centro que aúne los intereses de los investigadores para poder intercambiar experiencias aisladas, reforzar y apoyar nuevas propuestas de investigación y traspasar los límites disciplinarios de las diferentes ciencias sociales y humanidades. La multidisciplinariedad es imprescindible para profundizar en la complejidad de la presencia asiática. La concurrencia de historiadores con economistas, sociólogos, antropólogos, pedagogos, especialistas en estudios de comunicación, derecho y medicina, entre otros, es el camino más fructífero para abordar la complejidad.

Otra de las necesidades para el futuro es la creación y participación en redes y proyectos de investigación de ámbito transnacional, europeo y global. Algunos investigadores han participado en encuentros internacionales presentando los resultados de su investigación, pero ahora es necesario consolidar proyectos conjuntos y comparativos, especialmente cuando nos enfrentamos a comunidades que son diaspóricas y transnacionales en su misma esencia.

Distintas investigaciones sobre algún aspecto concreto de las comunidades migrantes en España se han acercado a miembros de las comunidades asiáticas, de modo que comienzan a ser tenidos en cuenta, aunque sus resultados sean muy desiguales. La dificultad para obtener información de las mismas es una constante de estos estudios que a menudo utilizan técnicas de encuesta poco apropiadas para acercarse a los asiáticos en general. En este sentido se constata la necesidad de preparación de investigadores con conocimiento de las lenguas de las distintas comunidades asiáticas, así como de sus peculiaridades sociales y culturales, pues sólo así se puede romper la aparente barrera que separa a los investigadores de los asiáticos impidiendo obtener datos realmente fidedignos para sus trabajos.

Otro ámbito que cada vez cuenta con una mayor producción sobre los asiáticos en España es el de los medios de comunicación, desde la prensa escrita y noticiarios en radio y televisión a la elaboración de documentales e incluso películas. A partir de estos nuevos desarrollos sería conveniente la elaboración de una base de datos documental de imágenes, así como la sistemática recogida de materiales gráficos producidos por cada comunidad

asiática con el objetivo de la creación de un archivo tanto para la investigación como para la exposición de su historia o de aspectos concretos y relevantes.

El dinamismo de las comunidades asiáticas en España es un reflejo de la globalización, por una parte, y de la internacionalización de España por otra. La confluencia de estos factores, junto al aumento de la diversidad cultural en el país y la necesidad de practicar la interculturalidad de forma habitual nos sitúa ante la urgencia de ampliar y mejorar nuestros conocimientos sobre las distintas comunidades asiáticas. La red de estereotipos y tópicos que ha surgido en torno a su presencia sólo podrá ser superada gracias al aumento del conocimiento que al mismo tiempo nos enriquecerá a todos.

BIBLIOGRAFÍA

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín, “Los chinos en Madrid: aproximación a partir de datos oficiales. Hipótesis para una investigación”, en *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña*. Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1991, pp. 295-304.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín, “Immigrés chinois en Espagne ou citoyens européens?” *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 13, nº 2 (1997), pp. 63-79.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín, “The Chinese in Spain”, en Gregor Benton y Frank N. Pieke (eds.) *The Chinese in Europe*. Macmillan Press, Londres, 1998, pp. 211-237

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín, “Inmigrantes chinos en España o ¿ciudadanos europeos?” *Boletín de Inmigración y Refugio*, nº 15 (1998), pp. 81-99.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “La empresa familiar. Trabajo, redes sociales y familia en el colectivo chino”. *OFRIM / Suplementos*, nº 6 (2000), pp. 129-153.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “La diáspora china y la globalización. ‘Allí donde llegan las olas...’” *Vanguardia Dossier. China, superpotencia emergente*, nº 2 (2002), pp. 82-84.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “Migración y religión. Apuntes sobre la comunidad china en España”, en Aurora González y José Luis Molina, coords., *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB. Homenaje a Ramón Valdés*, Servei de Publicacions de la UAB, Bellaterra, 2002, pp. 287-300.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “Asian Immigrants in Spain: An Overview”. *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 11, nº 4 (2002), pp. 485-504.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín *Los ocho inmortales cruzan el mar. Chinos en Extremo Occidente*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “Diáspora y comunidades asiáticas en España”, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 7, nº 134 (2003). www.ub.es/geocrit/sn/sn-134.htm

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “La diàspora xinesa. Un exemple de societat globalitzada”. *DCIDOB. La Xina avui*, n° 86 (2003), pp. 29-32.

www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/dcidob/86/joaquinbeltran.pdf

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “Las lenguas de Asia en Cataluña”, en Lluís Payrató y Francesc Xavier Vila, dirs., *Les llengües a Catalunya*. Fundació Caixa Sabadell, Sabadell, 2004, pp. 119-146.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “Las comunidades chinas en España y sus actividades económicas”. *Economía Exterior*, n° 30 (2004), pp. 153-160.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “Remesas y redes familiares desde China a España”, en Ángeles Escriba y Natalia Ribas, coords. *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*. CSIC, Instituto de Estudios Sociales de Andalucía, Córdoba, 2004, pp. 285-312.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “Transnacionalismo y diásporas asiáticas”, en Seán Golden, ed., *Multilateralismo versus unilateralismo en Asia: el peso internacional de los 'valores asiáticos'*. Fundació CIDOB, Barcelona, 2004, pp. 221-244.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “Las comunidades asiáticas en España: una visión panorámica”. *Afers internacionals*, n° 68 (2005), pp. 33-52.

www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/68/68beltran.pdf

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “La diáspora china”. *Temas para el debate*, n° 125 (2005), pp. 45-47 (número monográfico: *China en el siglo XXI*).

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “The Seeds of Chinatown. Chinese Entrepreneurship in Spain”, en Ernest Spaan, Felicitas Hillmann y Ton Van Naersen, eds., *Asian Migrants on the European Labour Markets*. Routledge, Londres, 2005, pp. 285-308

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “La construcción de una sinidad transnacional. Los chinos en España y en Europa”, en Francisco Javier Haro Navejas, coord., *Diversidad en el mundo. Multiidentidades del siglo XXI*. Universidad Anáhuac del Sur/Miguel Ángel Porrúa, México, 2005, pp. 105-126.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “El nodo español en las diásporas de Asia Oriental”, en Joaquín Beltrán, ed. *Las diásporas de Asia Oriental en Europa Occidental*. Documentos CIDOB. Asia, n° 12, 2006.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín “El empresariado como modo de vida. El caso de los inmigrantes chinos”, en Joaquín Beltrán, Laura Oso y Natalia Ribas, eds., *Empresariado étnico en España*. Observatorio Permanente de la Inmigración (OPI), Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2006.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín y Crescén GARCÍA MATEOS. The Chinese Community, en M. Teresa Turell (ed.) *Multilingualism in Spain. Sociolinguistic and Psycholinguistic Aspects of Linguistic Minority Groups*. Multilingual Matters, Clevedon, 2001, pp. 282-300.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín, SÁIZ LÓPEZ, Amelia *Els xinesos a Catalunya*. Barcelona: Alta Fulla, 2001.

BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín, SÁIZ LÓPEZ, Amelia *La comunidad china de*

- Santa Coloma de Gramanet*. Diputación de Barcelona, 2002 (informe sin publicar).
- BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín y SÁIZ LÓPEZ, Amelia. *Comunidades asiáticas en España*. Documentos CIDOB. Relaciones España-Asia, nº 3, 2002.
- BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín y SÁIZ LÓPEZ, Amelia. *Estudiantes asiáticos en Cataluña. La internacionalización de la educación superior*. Documentos CIDOB. Asia, nº 4, 2003.
- BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín y SÁIZ LÓPEZ, Amelia “La inmigración china y la educación: entre la excelencia y la instrumentalidad”, en Silvia Carrasco, coord., *Inmigración, contexto familiar y educación. Procesos y experiencias de la población marroquí, ecuatoriana, china y senegambiana*. Bellaterra: Institut de Ciències de l'Educació, Universitat Autònoma de Barcelona, 2004, pp. 169-202.
- BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín SÁIZ LÓPEZ, Amelia. “La inserción social y económica de las comunidades asiáticas en España”, pp. 361-370, en *Anuario Asia-Pacífico 2004*. Barcelona: Casa Asia, Fundació Cidob, Real Instituto Elcano, 2005.
- BELTRÁN ANTOLIN, Joaquín SÁIZ LÓPEZ, Amelia “Nouvelles circulations migratoires en Europe du Sud: La présence asiatique dans les villes espagnoles”, en I. Berry-Chikhaoui, A. Deboulet y L. Roulleau-Berger, eds., *Compétences des citoyens et apprentissages dans les villes internationales*, La Découverte, 2007.
- BERGES LOBERA, M^a Teresa, “La Inmigración Filipina en la Comunidad de Madrid”, en Carlos Jiménez, coord., *Inmigrantes Extranjeros en Madrid*. Tomo II. Madrid: Imprenta Comunidad de Madrid, 1993, pp. 561-619.
- CACHÓN RODRÍGUEZ, Lorenzo, *Bases sociales de los sucesos de Elche de septiembre de 2004*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2005.
- COMAMALA, Concepció “Les dones entren a la immigració per la porta de servei: aproximació etnogràfica al col·lectiu de dones filipines a Barcelona”. *Perspectiva Social*, nº 35 (1994), pp. 85-165.
- COMAMALA, Concepció “Barcelona, ciudad receptora”, en *Filipinas un siglo después, una doble mirada*. Barcelona: Museu Etnològic de Barcelona, pp. 124-132, 1998.
- DÁVILA, H. “Acerca de los indocanarios”. *Disenso. Revista Canaria de Análisis y Opinión*, nº 32 (2001), pp. 15-18.
- DÍAZ, Adenso y KAWAMURA, Yayoi *La cultura empresarial japonesa en España*. Madrid: Editorial Civitas, 1994.
- FALZON, Mark Anthony, *Cosmopolitan connections. The Sindhi diaspora, 1860-2000*. NuevaDelhi: Oxford University Press, 2004
- FARJAS, Anna, *Desh Pradesh. El meu país, l'altre país. Els panjabis de l'India*. Diputació de Girona, 2006.
- GARCÍA MATEOS, Crecen, “L’immigrazione cinesi in Spagna”, en Giovanna Camapni et al., eds., *L’immigrazione silenziosa. La comunità cinesi in Italia*. Milán: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994, pp. 183-192.

- HALLER, Dieter, "Place and ethnicity in two merchant diasporas: A comparison of Sindhis and Jews in Gibraltar". *Global Networks*, vol. 3, n° 1 (2003), pp. 75-96
- KUMAR, Anju. "La presencia india en España". *Economía Exterior*, n° 39 (2007).
- LIGHT, Ivan "Empresarios inmigrantes de Asia en al era de la globalización" en *Anuario Asia-Pacífico 2004*. Barcelona: Casa Asia, Fundació Cidob, Real Instituto Elcano, 2005, pp. 371-382.
- MARTÍN CORRALES, Eloy "Culíes y filipinos en los presidios españoles del norte de África (Ceuta, Melilla y Chafarinas) y del golfo de Guinea (Fernando Poo)". Comunicación presentada al *I Simposio de Historia de Filipinas y la proyección española en Asia*. Barcelona: U. P. F., 1997.
- MARTÍN CORRALES, Eloy "Filipinos en España en los siglos XIX y XX (1868-1936)". *Cuadernos de Historia. Instituto Cervantes de Manila*, n° 2-3 (1998), pp. 169-182.
- MARTÍN CORRALES, Eloy, "Asia en el cine español. Del patriotismo a la parodia". *Revista Española del Pacífico*, n° 17 (2004), pp. 55-67.
- MOLINA, Menci "Una aproximación a la comunidad filipina en Madrid", en *Hablar y dejar hablar: (sobre racismo y xenofobia)*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 275-278, 1994.
- MORERAS, Jordi *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Ediciones, 1999.
- MORERAS, Jordi "Els fills de pares immigrants a Ciutat Vella. Elements per a un anàlisi de context". Barcelona: Informe Fundació CIDOB, 2000.
- MORERAS, Jordi "Les activitats comercials dels estrangers a Ciutat Vella". Barcelona: Informe Fundació CIDOB-Ajuntament de Barcelona, 2001.
- MORERAS, Jordi, "¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los paquistaníes en Barcelona", *Afers Internacionals*, n° 68 (2005), pp. 119-132.
- MURCIA NAVARRO, Emilio "Los comerciantes hindúes en Santa Cruz de Tenerife". *Estudios geográficos*, n° 136 (1974), pp. 405-442.
- NIETO, Gladys "La enseñanza por vocación. Identidad nacional y mujeres inmigrantes chinas". *OFRIM-Suplementos*, n° 3 (1998): 143-160.
- NIETO, Gladys "Overseas Chinese Associations in Spain: Festivals as Spaces for Building Social Prestige". *Approches-Asie*. no. 17 (2000). pp. 123-136.
- NIETO, Gladys, "Inmigración china en España. Análisis comparado con otros países europeos", en Enrique Fanjul y José Molero, coords., *Asia, una nueva frontera para España*. Editorial Complutense, 2001, pp. 67-85
- NIETO, Gladys, "El rol de las mujeres en la diáspora china y el nacionalismo", en Carmen Gregorio y Belén Agrela, coords., *Mujeres en un solo mundo. Globalización y multiculturalismo*. Universidad de Granada. 2002, pp. 157-182
- NIETO, Gladys, "La emigración de Qingtian a España. Reflexiones desde una perspectiva de género", en Ana García-Mina y M^a José Carrasco, coords.,

Cuestiones de género en el fenómeno de las migraciones. Universidad Pontificia de Comillas, 2002, pp. 123-145

NIETO, Gladys, “Overseas Chinese associations building up a national identity: specific cases in Spain”, en Lelia Fernandez-Stembridge y Taciana Fisac. Edas. *China Today*. Londres: Routledge, 2003 pp. 173-194.

NIETO, Gladys., “The Chinese in Spain. *International Migration*, vol. 41, n° 3 (2003), pp. 215-234.

NIETO, Gladys “La inmigración china en España. Definiciones y actuaciones sobre integración social”. *Afers internacionals*, n° 63 (2003), pp. 167-189.

NIETO, Gladys, “De invisibles e inmortales. Apuntes sobre necesidades e integración de la inmigración china”. *Ankulegi*, n° 8 (2004), pp. 19-26.

NIETO, Gladys, “Organisation économique, sociale et politique de l’immigration chinoise en Espagne”, *Migrations Societé*, vol. 15, n° 89 (2003)

NIETO, Gladys, “Representaciones asiáticas de España. Un análisis de los medios periodísticos *on line*”. *Anuario Asia-Pacífico 2004*. Real Instituto Elcano, Fundación CIDOB. Madrid, Barcelona, 2005, pp. 391-399.

NIETO, Gladys, “Creando una minoría modelo... La inmigración china en España”. *Crítica*, 56 (936) (2006): 55-58.

NIETO, Gladys, *La inmigración china en España. Una comunidad ligada a su nación. La inmigración china en España. Una comunidad ligada a su nación*, Libros de la Catarata, Madrid, 2007.

NIETO, Gladys, FISAC, Taciana “A Q Un emigrante chino es España. Desorden y crítica social en una comunidad china. *Migraciones*, n° 12 (2002), pp. 141-171.

PAN Suping, “Cómo conviven las mujeres chinas en la sociedad española”. *OPFRIM-Suplementos*, n° 11 (2004), pp. 124-142.

PE-PUA, Rogelia, “Vínculos entre Filipinas y España: migraciones y relaciones bilaterales”. *Afers Internacionals*, n°. 68 (2005), pp. 53-65.

PEN, M. Ly, “Patologías prevalentes en pacientes de etnia china”. *Medicina familiar*, vol. 11, n° 7 (2001)., pp. 390-398.

PÉREZ MILANS, Miguel, “Spanish Education and Chinese Immigrants in a New Multicultural Context: Cross-cultural and Interactive Perspectives in the Study of Language

Teaching Methods”. *Journal of Multicultural Discourses*, vol. 1, n° 1 (2006), pp. 60-84.

PETIT, Amelia, “Una mirada a la comunidad china desde Occidente”. *Cuadernos de Geografía*, n° 72 (2002), pp. 321-336.

RAMCHANDANI, J. Carlos, *Corazones de India, almas de Ceuta*. Málaga, 1999

RAMOS ALONSO, Luis Óscar y RUIZ RUIZ, José María, coords., *Economía y empresa japonesa: Su presencia en España*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1996.

RIBAS MATEOS, Natalia “Origen del proceso emigratorio de la mujer filipina a Cataluña”. *Papers*, nº 43 (1994), pp 101-114.

RIBAS MATEOS, Natalia, *Las presencias de la inmigración femenina. Un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Barcelona: Editorial Icaria, 1999.

RIBAS MATEOS, Natalia “La feminización de las migraciones desde una perspectiva filipina”. *Afers Internacionals*, nº. 68 (2005), pp. 67-87.

RIBAS MATEOS, Natalia y OSO CASAS, Laura, “Filipinas in Spain: Learning to do domestic labour”, en Ernest Spaan, Felicitas Hillmann y Ton Van Naersen, eds., *Asian Migrants on the European Labour Markets*. Routledge, Londres, 2005, pp. 159-176.

RICAE-CIDOB (Joaquín Beltrán, Amelia Sáiz, Débora Betrisey, Ana López), *Población y actividades económicas de las comunidades asiáticas en España*”, Documentos CIDOB-Asia, número 10, junio 2006.

RICAE-CIDOB (Joaquín Beltrán, Amelia Sáiz, Débora Betrisey, Ana López), *Asentamiento y asociacionismo de las comunidades asiáticas en España*. Observatorio Permanente de la Inmigración (OPI), Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2006 (informe sin publicar).

RUESGA, Santos; TOKADO, Kazuei, “Inversiones japonesas en España: Una perspectiva europea”. A: Luis Ramos; José Ruiz (eds.), *Economía y empresa japonesa. Su presencia en España*. Valladolid: Instituto de Estudios Japoneses de la Universidad de Valladolid, 1996, pp. 93-120.

SÁIZ LÓPEZ, Amelia “La migración china en España. Características generales”. *Revista CIDOB d’ Afers Internacionals*, nº68 (2005), pp. 151-163.

www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/68/68saiz.pdf

SÁIZ LÓPEZ, Amelia, “Mujeres empresarias chinas en un contexto migratorio. Adaptación y continuidad” en Francisco Checa y Olmos (ed.) *Mujeres en el camino. El fenómeno de la migración femenina en España* Icaria, Barcelona, 2005, pp. 55-83.

SÁIZ LÓPEZ, Amelia, “Migració i ciutadania. Més enllà dels tòpics” en Ajuntament de Barcelona (ed.) *Quórum*, Barcelona. 2005 (Incluye el texto en castellano e inglés)

SÁIZ LÓPEZ, Amelia, “Valors culturals i fet religiós en la diàspora asiàtica. Quina hibridació cultural en les comunitats asiàtiques?” *dCIDOB*, nº 99 (2006), pp. 36-40

http://www.cidob.org/es/publicaciones/revistas/dcidob/dcidob_99_pensament_i_religio_a_l_asia

SÁIZ LÓPEZ, Amelia, “Empresarias chinas”, en *El empresariado étnico como una estrategia de movilidad social para las mujeres inmigrantes*. Instituto de la Mujer. Madrid, 2004 (informe sin publicar).

SÁIZ LÓPEZ, Amelia, *Procesos de socialización de los hijos e hijas de las familias de origen chino*. Fundación Jaume Bofill, Barcelona, 2006 (informe sin publicar).

- SHAH, Masra M., “La emigración laboral pakistaní: nuevos destinos en Europa”. *Afers Internacionals*, nº. 68 (2005), pp. 89-96.
- SOLÉ AUBIA, Montserrat, RODRÍGUEZ ROCA, Josep, “Pakistaníes en España: un estudio basado en el colectivo de la ciudad de Barcelona”. *Afers Internacionals*, nº. 68 (2005), pp. 97-118.
- SU Songhua, “La Inmigración china y la Asociación de Chinos en España. *Boletín de inmigración y refugio*, nº 17 (1999), pp. 58-67.
- VALLS CAMPÀ, L., “La presencia humana de Japón en España”. *Papers* 54:157-167 (1998).
- VOHRA, Deepak, “La comunidad india en España”. En Juan Gil, coord., *India-España. Sueño y realidad, 2000 años de relaciones*. Embajada de la India en España, pp. 182-186, 2002

CAPÍTULO 55. ASIA ORIENTAL Y LA INTERCULTURALIDAD¹¹⁴⁵

Grupo de Investigación INTERASIA

(Joaquín Beltrán, Helena Casas, Makiko Fukuda, Seán Golden, Jordi Mas, Albert Nolla, Carles Prado, Sara Rovira)

Universidad Autónoma de Barcelona

El contacto entre personas portadoras de culturas diferentes, la influencia mutua, la adaptación y readaptación de ideas y valores culturales ajenos a los propios es un proceso que cuenta con una larga historia en el contexto de Asia Oriental. A las influencias de pueblos lejanos se suman los procesos de hibridación entre culturas vecinas. Por su parte, Asia Oriental también está presente en el ámbito euroamericano, tanto en su influencia sobre el pensamiento como en su expansión diaspórica. Asia Oriental y la interculturalidad se ocupa de estos procesos múltiples a partir del contacto, sacando a la luz la transferencia de sentidos y productos, su transformación, la construcción de identidades, las luchas por el poder, los conflictos y las acomodaciones, así como las negaciones y negociaciones. Los procesos tienen manifestaciones muy diversas y un ejemplo de las mismas queda de manifiesto en las diferentes líneas y trabajos personales de investigación de los miembros del grupo Interasia que reflexionan desde diferentes perspectivas y en diversos ámbitos sobre este fenómeno.

Este grupo nace el año 2005, como resultado de la inquietud de ocho profesores de Estudios de Asia Oriental del Departamento de Traducción e Interpretación de la UAB interesados en abordar desde una perspectiva interdisciplinaria la problemática de la interculturalidad que aporta Asia Oriental tanto en su interior como en el resto del mundo. El proceso de globalización actual, con el aumento del volumen y la rapidez de los flujos de personas, capitales, bienes e información que de él se deriva, sitúa en un primer término el contacto y los intercambios entre culturas alejadas. Los movimientos no son unidireccionales, sino que se constata su multidireccionalidad, su fragmentación y las aportaciones de lo local y particular a lo global.

Asia Oriental constituye un espacio privilegiado para observar la dinámica de estos flujos y de los procesos interculturales que conllevan. Para profundizar en su comprensión, en primer lugar, es necesario analizar las diversas teorías ya existentes con el objetivo de elaborar un marco teórico adecuado al objeto de estudio. A continuación, a través del estudio de casos concretos, abordaremos una serie de aspectos lingüísticos, literarios, sociales y políticos aplicando las reflexiones teóricas previas y tratando temas relacionados con la modernización, la producción, la circulación y el consumo

¹¹⁴⁵ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación I + D MEC HUM2005-08151

de significantes culturales, de situaciones plurilingües, de identidad cultural, de diáspora y de relaciones internacionales. Finalmente, se llevará a cabo la comparación de los resultados de los casos concretos con el fin de identificar los imperativos culturales que entran en juego en las relaciones interculturales.

De esta manera podremos llegar a evaluar el estado de la cuestión de la interculturalidad en el contexto de Asia Oriental, proponiendo tanto estrategias de implicación nacionales en la zona como de gestión de la presencia asiática (económica, cultural y política) aquí.

En definitiva, se trata de realizar una aportación al fomento de la convivencia y la comprensión entre culturas y lenguas en contextos multiculturales y plurilingües (concretamente, en referencia con Asia Oriental).

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Siguiendo los objetivos trazados por el grupo y teniendo en cuenta los perfiles de los miembros del equipo investigador, hemos articulado nuestra investigación a partir de tres grandes líneas de trabajo:

1) La construcción del discurso de la (pos)modernidad en Asia Oriental como manifestación de procesos de interculturalidad (Seán Golden, Carles Prado).

El tema principal de la investigación de **Seán Golden** es la construcción del discurso de la (post)modernidad en China como manifestación de procesos de interculturalidad, de reforma económica y de transición política. Su trayectoria investigadora, que a continuación se especifica con más detalle, le lleva desde su especialidad en el pensamiento chino a la influencias del mismo en los jesuitas de los siglos XVII y XVIII, así como a la penetración del pensamiento de matriz occidental en China, llegando hasta la actualidad mediante el contacto personal con intelectuales chinos contemporáneos analizando su recepción de los debates sobre la modernidad y la postmodernidad propios de la academia euronorteamericana en los mundos chinos en tanto que afectan a la elaboración de sus discursos sobre la economía, política y cultura. ¿Cómo se manifiesta y conceptualiza la modernidad en China? La disección de la retórica utilizada a la hora de hablar sobre la modernidad muestra los procesos de interculturalidad en los que se encuentra inmersa China en su constante y creciente contacto con el pensamiento producido en Occidente. China retoma, reelabora y devuelve las categorías de modernidad y posmodernidad de acuerdo a sus propios intereses, contexto y posicionamiento en el mundo.

Seán Golden ha sido Investigador Principal de los proyectos PS95-0063 del Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento con el

título *La traductología en el ámbito cultural no europeo. Recopilación, traducción y edición de los principales textos teóricos sobre la traducción en chino, árabe y japonés* (1996-1999), y PB98-0910 con el título *Los problemas de la transferencia cultural entre culturas muy lejanas en el espacio y en el tiempo, estudios de caso de la transferencia intercultural europea-china y europea-árabe* (1999-2002). Ha tratado aspectos socioculturales de las relaciones entre la UE y China en el marco del estudio *The European Union's Strategic Interests in East Asia, Study on the economics and politics of East Asian Cooperation and in particular China's role in this process: Challenges and Opportunities for EU policy*, encargado por La Dirección General de Relaciones Exteriores de la Comisión Europea al consorcio European Institute for Asian Studies Bruselas)-NOMISMA (Italia) (2004/S 109-090167) y llevado a cabo entre enero y agosto de 2005. Dirige el Seminario Asia del Consorcio Universidad Internacional Menéndez-Pelayo de Barcelona (2002, *Asia hoy. Postcolonialismo y el nuevo orden mundial*; 2003, *Multilateralismo versus unilateralismo: el peso internacional de los "valores asiáticos"*; 2004, *Desarrollo y transición en Asia*; 2005, *Regionalismo y desarrollo en Asia*; 2006, *Desarrollo en Asia: escenarios de riesgo y oportunidades*). Dirige el Centro de Estudios Internacionales e Interculturales de la UAB y el Programa Asia de la Fundación CIDOB de Barcelona y asesora Casa Asia. Entre su producción reciente relacionada con el grupo de investigación INTERASIA cabe destacar: Golden, Seán: "The Modernisation of China and the Chinese Critique of Modernity". *Revista HmiC: Història Moderna y contemporània*, n° 4, 2006 ("Orientats: monogràfic Àsia Oriental") <http://seneca.uab.es/hmic/2006/orientats/The%20modernisation%20of%20China.pdf> ; y Golden, Seán, "Socio-Cultural Aspects of the Relationships between EU and East Asia, with Particular Reference to China". *Asia Europe Journal* vol. 4, n° 2, 2006, pp. 265-294.

Carles Prado-Fonts, doctor en Traducción e Interpretación por la UAB y doctorando en la Universidad de California, parte de la idea de que la globalización disfraza, esconde o reformula las diferencias entre culturas. En el campo literario, los efectos de la globalización se plasman, entre otros fenómenos, en las paradojas de la circulación global del capital cultural: lectores y críticos en diferentes puntos del planeta *aparentemente* comparten horizontes de expectativas y capacidad para apreciar la calidad literaria de un texto literario específico. La circulación global del capital cultural y literario genera la propia invisibilidad de la transferencia intercultural. En el terreno de la traducción, teóricos como Lawrence Venuti, por ejemplo, han estudiado este fenómeno alrededor de la invisibilidad del traductor y de la traducción literaria.

En este sentido, el sistema literario global contemporáneo ha acentuado las características ya inherentes en el proyecto ideado por Goethe y su concepto de *Weltliteratur* en 1827. En los últimos años la globalización ha provocado múltiples re-evaluaciones de la literatura y la literatura comparada en el contexto de la globalización y el multiculturalismo que han llegado incluso a

profetizar la desaparición o “muerte” de la literatura comparada como disciplina *per se*. Esto no es más que la situación de invisibilidad de la transferencia intercultural llevada al extremo.

Para entender este proceso que afecta a nuestra concepción de la interculturalidad es necesario discernir las tecnologías de reconocimiento en relación con el sistema literario global. Esto ya ha sido analizado por algunos autores, como Franco Moretti o Shu-mei Shih, pero de modo sucinto y meramente preliminar.

El objetivo de su contribución al proyecto, consiste en detectar las tecnologías de reconocimiento, determinar los factores y las condiciones que llevan a su formación y examinar cómo afectan en la circulación de obras dentro del sistema literario global. Todo ello implica: (a) definir las tecnologías de reconocimiento mediante la identificación de textos literarios “globales” procedentes de, o relacionados con, China y su relación con el sistema literario global; (b) analizar la creación de la construcción del discurso que subyace en la circulación global de los textos detectados; y (c) comparar estos textos con el sistema literario chino y elaborar una teoría que permita re-visualizar la transferencia intercultural y, en definitiva, mejorar la comunicación entre culturas.

Entre su producción reciente relacionada con la investigación del grupo INTERASIA cabe destacar: Prado-Fonts, Carles, “Marginalization Inside-Out: Thoughts on Contemporary Chinese and Sinophone Literature.” *Revista HmiC: Història Moderna y contemporània*, n° 4, 2006 (“Orientats: monogràfic Àsia Oriental”)

<http://seneca.uab.es/hmic/2006/orientats/Thoughts%20on%20Contemporary%20Chinese%20and%20Sinophone.pdf> ; Prado-Fonts, Carles, “Book Review: Rong CAI: The Subject in Crisis in Contemporary Chinese Literature.” *China Information*, vol. 20 (1): 105-107, 2006; Prado-Fonts, Carles, “To Live from Yu Hua to Zhang Yimou to the West: the Politics of Intersemiotic Translation and Cross-Cultural Representation”. Ponencia presentada al Congreso *Traducció i intercanvi cultural en l'època de la globalització: Traducció, gènere i multiculturalitat*, Universitat de Barcelona, 19 de maig de 2006; Prado-Fonts, Carles, “Alienación y narrativa de retorno en la literatura china moderna”. Ponencia presentada al *Foro Español de Investigación de Asia y Pacífico*. Universidad de Granada, 18-20 septiembre 2006.

Tanto Seán Golden como Carles Prado, cada uno de ellos enfatizando aspectos diferentes, están interesados en reflexionar sobre la globalización y la modernidad en el contexto chino, sea en el debate intelectual o en su producción literaria, y cómo tanto en un caso como en otro, las referencias a la interculturalidad son inevitables.

2) El papel de los productos culturales de Asia Oriental en Occidente y viceversa: procesos de adaptación, incorporación, reelaboración y supresión (Sara Rovira, Jordi Mas, Albert Nolla).

Sara Rovira Esteva, doctora en Traducción e Interpretación por la UAB está interesada en el área geográfica que comprende China y Taiwan, aunque ocasionalmente también podría abarcar a la diáspora china, y se centra principalmente en cuatro grandes ámbitos que se interrelacionan: la lengua, la literatura, el cine y la traducción.

Su objeto principal de estudio en el marco de este proyecto de investigación es la relación y las tensiones entre las diferentes identidades, el biculturalismo y el multiculturalismo en el seno de las sociedades chinas y los efectos de la globalización en la construcción y percepción de la propia identidad, así como su proyección hacia fuera. La intención es superar la mera identidad cultural para incluir también la de género, la cual a pesar de estar estrechamente relacionada con la cultural, necesita un espacio propio de expresión y análisis.

El estudio sobre la interrelación entre identidad, literatura y cine tiene como objetivo responder, entre otras, a las siguientes cuestiones: ¿cómo se construye literariamente la identidad?, ¿cómo se manipula ésta en la traducción intersemiótica (en el paso de la literatura al cine)?, ¿por qué se produce esta manipulación? y, finalmente, ¿cómo se reconstruye la identidad del otro en la traducción interlingüística (del chino al español/ catalán)?

La investigación presenta un doble enfoque: lingüístico y literario. Es decir, se analizará si las autoras de China continental, Taiwan y de la diáspora, emplean un lenguaje diferente entre ellas, si se pueden encontrar similitudes en el lenguaje usado por las escritoras “chinas” que las distinga de sus compatriotas hombres, etc. Para ello, se partirá de obras de la narrativa que sean representativas para analizar cómo se articula el discurso, su relación con la construcción de la identidad cultural, por una parte, y la de género, por la otra. En una segunda fase, se pretende analizar cómo se proyecta la identidad cultural hacia el Otro a través de un nuevo texto (una película o una traducción). Con tal fin, se llevará a cabo la identificación y elaboración de un catálogo de culturemas¹¹⁴⁶ y un análisis del tratamiento que reciben en los diferentes sistemas semióticos.

Entre sus aportaciones recientes a la investigación de INTERASIA cabe mencionar su colaboración con otra miembro del equipo de trabajo: Sara Rovira Esteva y Helena Casas Tost, “Construcció i traducció d’una nova identitat de la dona xinesa”. Ponencia presentada al Congreso *Traducció i*

¹¹⁴⁶ Los referentes culturales o culturemas pueden ser tanto elementos verbales como paraverbales cuyo valor connotativo o carga afectiva son entendidos y compartidos de forma implícita por los integrantes de una área cultural determinada pero a menudo no lo son (o no de la misma manera) por los integrantes de otra área cultural.

intercanvi cultural en l'època de la globalització: Traducció, gènere i multiculturalitat, Universitat de Barcelona, 19 de maig de 2006

Jordi Mas López, doctor en Traducción e Interpretación por la UAB, cuenta con dos líneas propias de investigación. En primer lugar, le interesa el análisis de la influencia de la literatura de Asia Oriental, y concretamente la japonesa, en la catalana a través de los procesos de traducción, recreación, imitación, apropiación de formas textuales. Esta línea ha dado lugar al trabajo de investigación “La influència de la literatura japonesa en la literatura catalana. Recull de textos”; en la tesis doctoral “Els haikús de Josep Maria Junoy i Joan Salvat-Papasseit” (publicada on line), en el libro Josep Maria Junoy i Joan Salvat-Papasseit: dues aproximacions a l’haiku; así como a diversas comunicaciones y artículos. Se ha recopilado una importante cantidad de textos catalanes con influencia japonesa poco estudiados hasta el momento, abriendo un ámbito muy amplio de estudio.

Entre las aportaciones realizadas dentro de esta línea de trabajo cabe destacar: Mas López, Jordi: Josep Maria Junoy i Joan Salvat-Papasseit: dues aproximacions a l’haiku. Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2004; Mas López, Jordi: “From Tokyo to Barcelona. Translating Japanese Anime into Catalan”. LISA Newsletter. The Globalization Insider. Vol. XIII, 3.3, 2004 (revista electrònica:

http://www.lisa.org/archive_domain/newsletters/2004/3.3/lopez.html); Mas López, Jordi: “L’haiku, forma clau en la poesia de Joan Salvat-Papasseit”. Quaderns. Revista de Traducció. Núm. 11 (2004), p. 175-185; Mas López, Jordi: “Josep Maria Junoy’s Four and Five-Line Poems in El Dia: a Meditation on the Haiku”. Modern Language Review, vol. 100, n. 1 (gener 2005), pp. 113-120; Mas López, Jordi: “La poètica postcubista de Josep Maria Junoy”. Els Marges, n° 76 (primavera 2005), pp. 53-67; Mas López, Jordi: “Les tankes de Salvador Espriu: l’assimilació d’una forma poètica oriental”, en Si de nou voleu passar. I Simposi Internacional Salvador Espriu. Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2005, p. 139-155.

En segundo lugar, también está interesado en el análisis de los fenómenos de la traducción característicos del ámbito audiovisual. Esta línea de investigación surge de la dedicación profesional a la traducción de productos audiovisuales japoneses al catalán y del cargo de coordinador del Postgrado (y, posteriormente, Màster) de Traducción Audiovisual del Departamento de Traducción e Interpretación de la UAB, desempeñado durante los cursos 2003-2005. Hasta el momento ha dado como resultado diversas comunicaciones presentadas a congresos relacionados con temas como la didáctica de la traducción audiovisual. Dos de las últimas, “*La Màgica Doremi* com a eina per reflexionar a l’aula sobre la traducció del gènere del japonès” (IX Jornades de Traducció. Congrés Internacional sobre Gènere i Traducció, Universitat de Vic, 2005), publicado en *Quaderns. Revista de Traducció*. Núm. 13 (2006), p. 55-66; y

“Admiración o condescendencia: Sadayakko en Barcelona” (con Minoru Shiraishi, VIII Congreso de la Asociación de Estudios Japoneses en España. La Mujer Japonesa: Realidad y Mito, Universidad de Zaragoza, 2005, en prensa) redirigen esta línea de investigación hacia un ámbito más cercano a la primera: los problemas de traducción específicos que plantea la traducción de productos audiovisuales japoneses al catalán o a las lenguas románicas en general, entroncando directamente con los intereses del grupo de investigación INTERASIA.

Finalmente, el interés del profesor de Estudios de Asia Oriental de la UAB, **Albert Nolla** se centra en la proyección internacional de la lengua, la literatura y los productos culturales japoneses, así como en los aspectos relacionados con el proceso de traducción, adaptación y recepción de dichos productos.

Últimamente ha traducido del japonés al catalán *L’elogi de l’ombra (In’ei raisan)*, de Junichirô Tanizaki; y *Kafka a la platja (Umibe no kafuka)* y *Tòquio Blues (Norueii no mori)* de Haruki Murakami. Por este último trabajo recibió el Premi Ciutat de Barcelona de Traducció en Llengua Catalana 2005, otorgado por el Ayuntamiento de Barcelona. También ha traducido al catalán las últimas obras del norteamericano Paul Auster, entre las que se encuentran *Oracle Night*, *Brooklyn Follies* y *Travels in the Scriptorium*.

Como se ha puesto de manifiesto, en esta línea de investigación se encuentran realizando su trabajo, especialmente tres especialistas en traducción y traductores de las lenguas china y japonesa al catalán y al castellano, tanto de obras de ficción literaria como de productos audiovisuales. Su trabajo profesional en el ámbito de la traducción de estas lenguas les enfrenta cotidianamente a la problemática de la interculturalidad, entre otras cosas porque tanto el japonés como el chino, más allá de su especificidad también son lenguas y ofrecen discursos plagados de referencias occidentales, y a su vez influyen en la textualidad de la producción cultural occidental, ávida consumidora desde hace tiempo de los mismos. La reflexión sobre la traducción va más allá del ámbito estrictamente lingüístico para desarrollar las repercusiones que son resultado de la globalización.

3). La etnicidad y la diversidad cultural de Asia Oriental: dinámicas de contacto lingüístico, construcción de identidades, diásporas y relaciones internacionales (Joaquín Beltrán, Helena Casas, Makiko Fukuda).

Joaquín Beltrán Antolín, está interesado en abordar los procesos de interculturalidad que afectan a cada una de las sociedades de Asia Oriental en el doble sentido de la gestión de la diversidad étnica y cultural interna, y de la interrelación con el exterior, sea en la dinámica generada en la propia región de estudio, o a través de su presencia humana asentada fuera de sus fronteras y de la diversidad de sus productos y manifestaciones culturales en el exterior. La era

de la globalización actual facilita y acelera los flujos de contacto pluridireccionales donde se manifiesta la interculturalidad, fenómeno que va más allá de las habituales aproximaciones bidireccionales que solamente abordan una pequeña parte de los procesos de intercambio que se producen constantemente. La etnicidad y la identidad, por su intrínseca cualidad relacional, ofrecen un campo de trabajo muy fértil para abordar las intersecciones, negociaciones, luchas de poder, conflictos, acomodaciones, adaptaciones, reelaboraciones, etc. de sentidos y significados donde confluyen muchas fuerzas e intereses que es necesario sacar a la luz para entender mejor el mundo que nos rodea y poder diseñar nuevas estrategias de aproximación que superen los esencialismos, reificaciones, estereotipos que oscurecen las dinámicas interculturales.

La diversidad cultural, la construcción de identidades y las diásporas, son los principales objeto de estudio de Joaquín Beltrán y entre sus publicaciones recientes destacamos: Beltrán Antolín, Joaquín: “Diversa y dispersa. La compleja construcción de la identidad china”, en J. Beltrán, ed., *Perspectivas chinas*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2006; Beltrán Antolín, Joaquín: “La construcción de una sinidad transnacional. Los chinos en España y en Europa”, en F. J. Haro Navejas, coord., *Diversidad en el mundo. Multiidentidades del siglo XXI*. Universidad Anáhuac del Sur/Miguel Ángel Porrúa, México, 2005, pp. 105-126; Beltrán Antolín, Joaquín: *La interculturalitat*. Editorial UOC, Barcelona, 2005; Beltrán Antolín, Joaquín: “Àsia ‘cult’”. *El campus de l’Autònoma*, n.º 31, noviembre 2005, p. 8; Beltrán Antolín, Joaquín: “Re-orient(ar) la historia. Notas para una crítica euro/sino-céntrica.” *Revista HmiC: Història Moderna y contemporània*, n.º 4, 2006 (“Orientats: monogràfic Àsia Oriental”) <http://seneca.uab.es/hmic/2006/orientats/Reorientar%20la%20historia.pdf>; Beltrán Antolín, Joaquín, ed.: *Las diásporas de Asia Oriental en Europa Occidental*. Documentos CIDOB, n.º 13 (2006).

Helena Casas, profesora de Estudios de Asia Oriental de la UAB, está especialmente interesada en investigar las relaciones exteriores de China, tanto con otros países, como con organismos e instituciones internacionales. En especial pretende analizar cuál es el papel de la cultura en dichas relaciones, tanto en las relaciones con países occidentales -de culturas lejanas- como con países vecinos, con los que comparte numerosos elementos culturales.

Su interés va más allá del campo estricto de las relaciones internacionales, ya que su centro de atención abarca también temas de interculturalidad, identidad, (sobre todo en referencia a Taiwan y sus relaciones con la China continental), valores, etc. En último término todos estos elementos resultan útiles para comprender mejor las relaciones entre China y Occidente, concretamente con la UE y/o España, ámbito de trabajo que requiere de un estudio en mayor profundidad y dotado de continuidad, como es el caso del de las relaciones entre China y Estados Unidos

Makiko Fukuda, también profesora de Estudios de Asia Oriental en la UAB, se encuentra actualmente a punto de defender su tesis doctoral en el departamento de Filología Catalana de la Universidad de Barcelona sobre el tema de “Multilingüismo en Cataluña: La lengua catalana y los japoneses residentes en Cataluña”.

Debido a la tendencia que lleva hacia la globalización económica y cultural, los asuntos relacionados con las culturas, en particular con las lenguas, han pasado a ser un tema muy importante. Cataluña no es excepcional: como consecuencia de grandes flujos migratorios, actualmente conviven diversos grupos étnicos y/o lingüísticos en la sociedad catalana dibujando un esquema multicultural y multilingüe. La normalización lingüística, que ha querido recuperar la lengua catalana, se enfrenta con esta realidad y se encuentra en un momento de reconsideración de la misma dentro de un marco actualizado.

Los japoneses forman un colectivo particular, ya que presentan unos rasgos remarcables, entre los cuales su migración temporal es destacable. Contrariamente a lo que se suele pensar, la colonia japonesa, como el resto de colonias extranjeras en Cataluña, no es homogénea: mientras que una parte está formada por inmigrantes temporales, otra parte se incorpora de manera heterogénea en la sociedad catalana. Para los que tienen un proyecto migratorio de instalación permanente o de larga duración en esta sociedad, sobre todo, las diversas lenguas en juego —el japonés, el catalán, el castellano y posiblemente el inglés— juegan un papel fundamental para su incorporación. Entre ellos, las familias formadas por una pareja lingüísticamente mixta, desempeñan un papel importante a la hora de transmitir las lenguas a la siguiente generación, lo cual puede determinar su repertorio lingüístico. Bajo la tensión entre las cuatro lenguas, ¿cómo organizan sus usos lingüísticos, y qué papel juega la lengua catalana en especial?

El objetivo principal de este estudio de caso consiste en analizar el papel de las lenguas, y muy especialmente de la lengua catalana, a la hora de caracterizar las diversas dinámicas de incorporación de los miembros de la colonia japonesa en Cataluña, en particular en Barcelona. Concretamente, pretende caracterizar sus conocimientos, los usos, y las ideologías lingüísticas, y examinarlos en relación tanto con la organización interna de la colonia como en relación con el resto de la sociedad catalana. Este estudio contribuirá a conocer mejor las modalidades de integración de los extranjeros en Cataluña, y ayudará a valorar los puntos fuertes y los puntos débiles de las actuales políticas lingüísticas de Cataluña en relación con estas poblaciones.

Entre las recientes contribuciones de Makiko Fukuda en esta línea de trabajo cabe destacar: Fukuda, Makiko: "Repertori lingüístic quadrilingüe i usos lingüístics de les famílies nipocatalanes /nipoespanyoles residents a Catalunya". Ponencia presentada al *5th International Symposium on Bilingualism*, organizado por

la UAB, UB y UPF, Barcelona, 20-23 marzo, 2005; Fukuda, Makiko: “¿Globalización sin inglés?: experiencia de la colonia japonesa en Cataluña”. Ponencia presentada al *II Congreso Internacional sobre lenguas y culturas del Mundo. Lenguaje e integración sociocultural*. Granada, 8-10 noviembre, 2006.

ACTIVIDADES Y TRABAJO DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN INTERASIA

Además de la presentación de los actuales miembros del equipo del grupo de investigación y de sus específicos estudios de caso e intereses, realizado anteriormente, es necesario mencionar que en la dinámica de trabajo del mismo también participan otros investigadores y su objetivo es convertirse en un espacio de reflexión, acción y realización de propuestas que trascienda el estricto ámbito académico universitario. Entre los participantes asociados cabe destacar a las doctoras taiwanesas de Traducción e Interpretación por la UAB Tai Yufen y Ku Menghsuan, así como a Maite Ruiz que trabaja sobre el Bushido de Nitobe para su tesis doctoral, y especialmente a Amelia Sáiz López, profesora de Estudios de Asia Oriental en la UAB, especialista en temas de género en la zona, en la construcción de la identidad de la mujer en Asia y en el seno de sus diásporas. Tampoco hay que olvidar a Artur Lozano Méndez, becario adscrito al proyecto de investigación para realizar su tesis doctoral comparativa sobre la dinámica y el proceso de la formación de los especialistas en cultura hispana en Japón frente a la formación de los especialistas de cultura nipona en España, tema donde la interculturalidad, el contacto, el intercambio se encuentra presente en el propio objeto de estudio.

Las sesiones de trabajo a partir del análisis y debates de textos o de la exposición de investigaciones se completan con la impartición de seminarios por expertos extranjeros que trabajan en temas relacionados o de interés para el grupo. Entre otros, han sido invitados Wang Hui, profesor de la Universidad Qinghua, y editor de *Dushu*, una de las revistas más importantes del actual debate intelectual chino; Geremie Barmé profesor de la Universidad Nacional de Australia, director de la revista *East Asian Studies*, y uno de los más importantes críticos del mundo intelectual chino.

El grupo de investigación se encuentra en pleno proceso de reflexión sobre conceptos y teorías relacionados con globalización e interculturalidad, así como con identidad, hibridismo, modernidad, diáspora, orientalismo y auto-orientalismo, culturemas, lenguas en contacto, y las aproximaciones de los estudios culturales, poscoloniales, posmodernos, etc.

CAPÍTULO 56. LA ESCRITURA DE LA DIFERENCIA. IDENTIDAD Y REPRESENTACIÓN CULTURAL EN EL *KATAKANA* JAPONÉS*

Blai Guarné

University of Tokyo y Universitat de Barcelona

I. INTRODUCCIÓN

Esta comunicación expone las líneas principales de una investigación etnográfica centrada en la exploración de los procesos de construcción de la identidad japonesa a través del análisis antropológico de una técnica de representación cultural: la escritura *katakana* (片仮名).

El *katakana* es uno de los tres dispositivos que integran el sistema de escritura japonés¹¹⁴⁷. En este sistema operan simultáneamente elementos logográficos, los caracteres sino-japoneses del *kanji* (漢字), y elementos fonográficos, los silabarios del *kana* (*hiragana*, 平仮名, y *katakana*, 片仮名). Como escritura fonética, el *katakana* se emplea principalmente en la transliteración de los extranjerismos¹¹⁴⁸; en la enfatización gráfica de palabras, ideas y expresiones coloquiales; en la escritura de las formas onomatopéyicas; en la transcripción de la onomástica y la terminología científica así como en las comunicaciones electrónicas, caracterizada como una *escritura técnica* aplicada a la codificación y decodificación de lenguajes y registros.

El argumento central de la investigación sostiene que la adaptación de elementos culturales externos, la nominación de experiencias idiosincrásicas, el encaje de realidades sociales y culturales heterogéneas, permiten identificar el *katakana* como una técnica para la representación de la diferencia social y cultural en la experiencia cotidiana. Estas diferencias expresan dimensiones profundas de la identidad japonesa, cuyos procesos de construcción son repensados críticamente en la investigación.

* Agradezco el apoyo en el desarrollo de mi trabajo de campo en el Japón al Gobierno del Japón (Programa de Becas *Monbukagakushō*), a la University of Tokyo y muy especialmente al Profesor Hideo Kimura del Departamento de Antropología Cultural de esta Universidad, y a la Profesora María Jesús Buxó del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona.

¹¹⁴⁷ Sin considerar el alfabeto en la escritura directa de extranjerismos o en la transcripción en *romaji* del japonés, ni los signos del sistema de numeración indo-arábigo.

¹¹⁴⁸ Excepto los procedentes del chino. Opto por el término *extranjerismo* dado que evita el desequilibrio que integra la idea de *préstamo lingüístico* en la preeminencia esencial de una lengua o un sistema cultural considerado “donante” sobre otro considerado “receptor”. Así mismo la noción de *extranjerismo* incluye tanto la adaptación de voces extranjeras como el acuño creativo de palabras y expresiones nuevas o resemantizadas mediante voces de otras lenguas, como en el caso del *masei eigo* (和製英語 “inglés de factura japonesa”).

II. DESARROLLO HISTÓRICO

A nivel histórico, encontramos los precedentes más remotos del *katakana* a finales del siglo VIII y principios del IX, en un conjunto de *sutras* budistas escritos en chino, textos anotados referidos con el término *keuntenbon* (訓点文)¹¹⁴⁹. En ellos se emplean los signos de un “proto-*katakana*” en la glosa fonética de ciertos sinogramas conjuntamente con otras marcas de notación¹¹⁵⁰, a modo de *matres lectionis*. Signos y grafos permitían anotar la lectura de los caracteres más complejos, así como aquellos elementos lingüísticos propios del japonés que debían ser añadidos automáticamente en el reajuste oral de una composición china.

El *katakana* fue desarrollado como un sistema de notación por los monjes budistas que precisaban un método de escritura rápido y eficaz en su labor de estudio. La economía gráfica impuesta por las restricciones de tiempo (mientras el maestro leía y comentaba en voz alta un texto) y de espacio (la anotación de sus indicaciones en el margen, entre las columnas de una composición o en el reverso de un texto) conformó su escritura como un *sistema auxiliar*¹¹⁵¹. Un sistema caracterizado por el aspecto fragmentario de sus grafías, derivadas de una fracción (*kata*, 片) en la segmentación de un sinograma. Por este motivo, la brevedad y el esquematismo constituyen los signos del *katakana* en lo que R.A. Miller (1967) denomina una *escritura taquigráfica*, tan rápida de escribir como sencilla de leer, exenta del trazo afectado de las formas cursivas.

A mediados del siglo VIII, tras las primeras tentativas en los clásicos de la literatura japonesa *Kojiki* (712) y *Nihon shoki* (720), el uso fonético de caracteres desvinculados de su contenido semántico eclosionaría en la escritura *man'yōgana* (万葉仮名), en la antología poética del *Man'yōshū* (759). Primera aplicación extensiva del principio *rebus* en la escritura del japonés, su representación caprichosa y arbitraria encontraría en la figura del *ateji* (当て字) y en los juegos estilísticos de la composición *gishō* (戯書) una expresión literaria de un marcado esteticismo. Como escritura fonética, el *man'yōgana* prefigura los fonogramas del *kana*, que sólo después de un proceso de *cursivización* y *aislamiento* darían lugar a los silabarios modernos¹¹⁵².

El *kana*, como todo en la escritura japonesa, deriva de la escritura china, constituyendo el resultado histórico de la aplicación de la escritura logográfica a la representación fonética de aquellos elementos gramaticales que

¹¹⁴⁹ Para una exposición más detallada de esta noción ver C. Seeley (1991).

¹¹⁵⁰ Signos de puntuación y lectura (*ten*, 点) para el reordenamiento sintáctico de una “composición china” en su lectura japonesa, así como diacríticos especiales (*okototen*, 乎古止点) situados en el recuadro invisible alrededor de un carácter y empleados en la escritura de partículas y flexiones lingüísticas del japonés.

¹¹⁵¹ S. Okamoto (2004).

¹¹⁵² C. Selley (1991).

no contaban con expresión escrita, debido a las enormes diferencias entre lo que conceptualmente denominamos las lenguas “china” y “japonesa”. Cabe recordar la antigua tradición interpretativa del *kanbun kundoku* (漢文訓読)¹¹⁵³, la lectura en traducción de textos chinos, auténtica clave de bóveda en la conformación histórica del sistema de escritura japonés, *kanji kana majiribun* (漢字仮名交じり文)¹¹⁵⁴. En este proceso, las grafías angulosas y rectilíneas del *katakana* auxiliaran la interpretación *kundoku* (訓読) de una composición *kanbun* (漢文), cuya escritura en *kanji* constituirá el estilo formal del *otoko no te* (男の手)¹¹⁵⁵ empleado en el registro erudito y jurídico-político, mientras que las formas redondeadas y suaves del *hiragana* conformarán el estilo íntimo y popular del *onna no te* (女の手)¹¹⁵⁶, instrumental en el desarrollo de la expresión literaria *wabun* (和文)¹¹⁵⁷.

Desde finales del siglo XVI diversos testimonios históricos avalan el empleo del *katakana* en la escritura de voces extranjeras (*gairaigo*, 外来語) introducidas por misioneros portugueses y españoles así como a través del comercio con Holanda e Inglaterra. Dado que la mayoría de estos vocablos eran objeto de traducción, la práctica literaria continuaría siendo su escritura logográfica. Será en el siglo XVIII cuando los estudiosos del *rangaku* (蘭学, “saber holandés”) empiecen a emplear el *katakana* en la traducción de tratados científicos europeos. El levantamiento de la prohibición sobre los libros occidentales que había decretado el Shogunato Tokugawa (Tokugawa *bakufu*, 徳川幕府) durante el período aislacionista del *sakoku* (鎖国) dejaría el camino libre a la publicación y difusión de estas obras. La figura del erudito Sugita Genpaku

¹¹⁵³ El término *kanbun* (“texto chino”) articula una designación ambigua que abarca tanto los textos escritos “únicamente en chino” (*jun-kanbun*, 純漢文), como la escritura del japonés en su compostura china (*bentai-kanbun*, 変態漢文, “chino transformado” o *waka-kanbun*, 和化漢文, “chino japonizado”). La exposición de la complejidad de esta práctica letrada escapa a los límites de esta comunicación. Señalaremos sólo el uso instrumental del *katakana* en la tradición letrada del *kanbun kundoku*. Como método habitual de lectura japonesa de una composición *kanbun*, la interpretación *kundoku* opera el reajuste sintáctico de un texto mediante la adición de signos de puntuación y marcas (*kaeriten*, 返り点) y el empleo del *katakana* en la expresión de los elementos morfológicos propios del japonés.

¹¹⁵⁴ En relación a este alambicado proceso de ajustes y torsiones interlingüísticas que reverbera en la escritura japonesa, Wm.C. Hannas escribe: “One cannot help wondering to what extent the complexity involved in making a Chinese text interpretable as Japanese prepared the Japanese people psychologically for the intricacies of their own present-day writing system”. Wm.C. Hannas (1997: 35).

¹¹⁵⁵ Lit. “mano de hombre”, en el sentido de “escritura masculina” (*otoko-de*, 男手).

¹¹⁵⁶ Lit. “mano de mujer”, en el sentido de “escritura femenina” (*onna-de*, 女手). Se trata de una expresión real y figurada, como testimonia el *Diario de Tosa* (*Tosa Nikki*) escrito en *hiragana* por Kino Tsurayuki.

¹¹⁵⁷ La complejidad de la conformación histórica del sistema de escritura japonés es muy superior a lo que resulta posible considerar aquí. Además del estudio clásico de R.A. Miller (1967) ver: Y. Sato Habein (1984), F. Coulmas (1989), C. Seeley (1991), N. Twine (1991), N. Gottlieb (1995), Wm.C. Hannas (1997), L. Takeuchi (1999).

ilustra a la perfección este contexto intelectual, como traductor al japonés de la versión holandesa del tratado de medicina de Johan Adam Kulmus, *Anatomisch Tabellen*¹¹⁵⁸ (1734), publicada en 1774 bajo el título de *Kaitaishinsho*¹¹⁵⁹. El método de traducción (*hon'yaku*, 翻指尺) desarrollado por Sugita profundizará los principios establecidos por Arai Hakuseki en su obra *Seiyō kibun*¹¹⁶⁰, precursora en el uso sistemático del *katakana* en la escritura del *gairaigo*. Sugita conjugaba dos técnicas singulares: la “traducción literal” (*chokuyaku*, 直訳) -“palabra por palabra” (*taigoyaku*, 対指尺) de las voces extranjeras en su escritura logográfica- y el texto bilingüe (*taiyaku*, 対訳), que empleaba el *katakana* en la transcripción fonética de aquellos conceptos cuya traducción comportaba una complejidad adicional, como en el caso de los homógrafos en los que permitía precisar el significado de términos coincidentes en su escritura¹¹⁶¹.

A finales del siglo XIX, la apertura forzada de los puertos japoneses al comercio con las potencias occidentales comportaría un auténtico aluvión de extranjerismos en la panoplia léxica del japonés. Paulatinamente, la fijación de los usos del *kana* y las transformaciones en los estilos de escritura conllevarían la aplicación de criterios fonéticos a la escritura del *gairaigo*¹¹⁶². En un primer momento, el *katakana* seguiría empleándose de un modo auxiliar, a la manera tradicional, yuxtaponiendo a la traducción de un concepto la transcripción fonética de su pronunciación original¹¹⁶³. La escritura logográfica de estos conceptos, ya fuese a través de su traducción en un término análogo, el acuño de un neologismo en un compuesto de *kanji*, o la resemantización de un término preexistente u otro derivado, así como en la transliteración mediante la aplicación de una escritura cenémica, revelaría pronto sus limitaciones en comparación con las posibilidades de aplicar un sistema únicamente fonético como el *katakana*.

Sería éste un proceso de implicaciones profundas en el que la incorporación y adaptación de voces extranjeras redundaría en la transformación misma de la lengua. Expresado de un modo sintético, la traducción “al japonés” implicaría la transformación lingüística “del japonés”, en una operativa de procesos concomitantes reflejo de la transformación

¹¹⁵⁸ Original alemán publicado en 1722.

¹¹⁵⁹ *Nuevo libro de anatomía*, referido en la actualidad como *Taaberu Anatomia*, en *katakana*.

¹¹⁶⁰ *Escuchado de Occidente* (1715).

¹¹⁶¹ S. Okamoto (2004).

¹¹⁶² D.H. Howland (2002).

¹¹⁶³ Cabe recordar los estudios de Fukuzawa Yukichi sobre el mundo occidental, *Seiyō jijō* (*Estado de cosas en Occidente*, 1866) y *Seiyō ishokujū* (*Vestido, alimentación y vivienda occidentales*, 1867) en cuyas páginas la escritura en *katakana* de los extranjerismos completa su traducción en *kanji*, de un modo análogo a cómo la explicación de cada objeto dialoga con su representación en dibujos e ilustraciones

cultural de “lo japonés” en la adaptación social de “lo occidental”¹¹⁶⁴. Este cambio, derivado de la “modernización” (*kindaika*, 近代化) de la sociedad, resultaría determinante para la aplicación exclusiva del *katakana* a la escritura del *gairaigo*.

En 1884 el lingüista Ôtsuki Fumihiko elevaría esta práctica a la categoría de convención con la publicación del *Gairai Gogen Kon*¹¹⁶⁵. Ôtsuki, autor del diccionario más influyente de la era Meiji¹¹⁶⁶, compendría un glosario con más de cuatrocientas voces extranjeras escritas en *katakana* y ordenadas en el sentido de la letras de este silabario, con su definición y una explicación sobre su lengua de procedencia. Esta obra, a la vez que traducía significados, contribuiría a fijar usos sociales, afianzando la práctica moderna de esta escritura. Para Ôtsuki, aunque desde la Edad Media la presencia de gentes de China, Corea, Ryûkyû (Okinawa), Ezo y Ainu supuso la entrada de voces *gairaigo*, su reducido número no afectó decisivamente el japonés. Con el paso del tiempo su origen foráneo fue oscureciéndose. Temiendo que pudiese suceder lo mismo con las voces europeas que llegaban en mayor grado, Ôtsuki compendia su etimología así como la de aquellos extranjerismos procedentes del “chino” (voces *tô'on*, 唐音), coreano, okinawa, ainu y sánscrito.

En último término, el proyecto intelectual de Ôtsuki revela una concepción purista de la lengua basada en la asunción tácita de las ideas de “lengua del Japón” (*Nihon no gengo*, 日本語) y “voz extranjera” (*gairai no go*, 外来語) como entidades reconocibles en el devenir histórico de la cultura japonesa. De este modo, el propósito de registrar claramente la etimología de cada palabra adquiere todo su significado dentro de un discurso más amplio: la protección de la identidad de una lengua definida en términos de “pureza” (*junsui*, 純粋) como expresión simbólica del “pueblo”, de la “nación” (*kokumin*, 国民). La práctica del *katakana*, actualización lógica de su función histórica como escritura en traducción, adquiriría así una dimensión ideológica implicada en la distinción de “lo japonés” y “lo extranjero”.

Este proceso no sería ajeno a la actuación política. Después de varios intentos la estandarización moderna del *katakana* llegaría con las regulaciones sobre la escritura del *kana* estipuladas en la *Ley de la Escuela Primaria* (1900)¹¹⁶⁷.

¹¹⁶⁴ Ver las distintas aproximaciones de D.E. Westney (1987), C. Gluck (1985), D.H. Howland (2002).

¹¹⁶⁵ 外来語源考 (*Estudio de la etimología de las voces extranjeras*).

¹¹⁶⁶ Publicado entre los años 1889 y 1891, el *Genkai* constituye el diccionario más representativo de la era Meiji, con un prestigio normativo que se mantendría durante largo tiempo. Fue objeto de revisión y ampliación por el propio Ôtsuki en una obra que vería la luz después de su muerte, *Daigenkai*, 1932-1937.

¹¹⁶⁷ Reglamento de la Ley de la Escuela Primaria (*Shôgakkeôrei shikôkisoku*, 小学校令施行規則) del 21 de Agosto de 1900 que desarrolla y aplica la Ley de la Escuela Primaria (*Shôgakkeôrei*, 小学校令) del 20 de Agosto de 1900 (Meiji, 33). Estas regulaciones establecerían la unicidad sílaba-grafía y la correspondencia fonético-gráfica entre los dos silabarios. A pesar de ello, no fue hasta la

Aunque diez años más tarde los libros de texto recogían ya la escritura del *gairaigo* en *katakana*, la normativización de esta práctica tampoco llegaría hasta la postguerra con la aceptación, *de facto*, del Informe *Sobre la escritura del gairaigo* (1954), cuyos principios serían renovados y ampliados en un nuevo Informe de 1991¹¹⁶⁸.

La conformación del sistema de escritura se vería fuertemente influida por las vicisitudes políticas que marcaron el siglo XX. A lo largo de décadas se sucedieron intentos de romanización y “kanización” de la lengua; proscripción de las voces *gairaigo* y su sustitución por términos “autóctonos”; informes, normativas y decretos restrictivos sobre la escritura del *kanji*; e iniciativas de todo tipo, desde el renombrado en *katakana* de la escala musical – en una reinención de la notación tradicional- hasta propuestas tan estridentes como el abandono del japonés y su sustitución por el inglés o el francés en beneficio de la “modernización” del país¹¹⁶⁹. Proporcionalmente, en el contexto fuertemente nacionalista del período bélico la reificación de la “japonesidad” como entidad inefable y trascendente encontraría una expresión privilegiada en la noción de *kotodama* (言霊, “el espíritu de la lengua”)¹¹⁷⁰.

III. ENTRE LO INSTRUMENTAL Y LO REPRESENTACIONAL

Este recorrido histórico revela una constante en la escritura del *gairaigo* en *katakana*: un proceso dual que a la vez que adapta una voz extranjera a la fonética japonesa la singulariza en su expresión escrita. En base a este proceso distingo dos niveles en la práctica social de esta escritura: *instrumental* y *representacional*.

- La dimensión *instrumental* se fundamenta en la caracterización de la escritura japonesa como *sistema mixto* o *híbrido*¹¹⁷¹, un sistema logo-silábico que integra elementos logográficos y fonéticos. Mientras la escritura alfabética se conforma en el trazo continuo que enlaza las letras de una palabra, en la escritura japonesa la continuidad gráfica entre los caracteres resulta inexistente. La alternancia en el tipo de grafía (*kanji/hiragana/katakana*) opera así como un

inmediata postguerra cuando se eliminaron definitivamente los usos fonéticos históricos -a excepción de algunos arcaísmos mantenidos todavía en la actualidad- fijándose la ortografía vigente: *Decreto sobre la Ortografía Moderna del Kana* (*Gendai kanazukai*, 現代仮名遣い) del 16 de noviembre de 1946, cuyos principios se actualizarían en un nuevo decreto promulgado el 1 de julio de 1986.

¹¹⁶⁸ *Gairaigo no hyōkei ni tsuite* (外来語の表記について) (1954), *Gairaigo no hyōkei* (外来語の表記) (1991).

¹¹⁶⁹ Sobre estas cuestiones ver: R.A. Miller (1967, 1977), Y. Sato Habein (1984), C. Seeley (1991), N. Twine (1991), N. Gottlieb (1995, 2005), J.M. Unger (1996), L. Takeuchi (1999), T. Carroll (2001).

¹¹⁷⁰ Ver la exposición de R.A. Miller (1982) y P. Dale (1986) sobre el *Kokutai no Hongi* (1937).

¹¹⁷¹ R.A. Miller (1967), G. Sampson (1985), C. Seeley (1991).

marcador del sentido, posibilitando la substantivación y el reconocimiento de una palabra¹¹⁷² a partir de su adscripción al conjunto ideal del léxico “autóctono” o “foráneo”.

- Las implicaciones simbólicas de esta dimensión *instrumental* se realizan en un nivel *representacional* en el que el *katakana* deviene una *escritura atributiva* en la demarcación del universo lingüístico y cultural de “lo japonés” frente al de “lo no-japonés”¹¹⁷³. Si bien es cierto que la aplicación restrictiva del *katakana* a la escritura del *gairaigo* no debe ser interpretada como una práctica de segregación, de “discriminación ortográfica”¹¹⁷⁴, una consecuencia adventicia emerge de esta diferencia: la sustanciación del léxico *gairaigo* frente al léxico *keango* (漢語 “sino-japonés”) y *wago* (和語 “japonés indígena”). Estas tres entidades constituyen la “lengua japonesa” definida como *nihongo* (日本語 frente a su definición histórica como *kokugo* (国語 “lengua nacional”)¹¹⁷⁵.

El propio término *gairaigo*, análogo lingüístico de la noción de *gaikoku* (外国 “países extranjeros”) encapsula la percepción japonesa de la existencia ideal de un conjunto léxico foráneo representado de un modo singular en su escritura en *katakana*¹¹⁷⁶. Resulta revelador que las voces sino-japonesas integren junto a las japonesas indígenas los diccionarios *kokugo jiten* (国語辞典 “diccionario de la lengua nacional”), mientras que las voces *gairaigo* se consignan en diccionarios específicos, *gairaigo jiten* (外来語辞典 “diccionario de extranjerismos”) o *katakana-go jiten* (カタカナ語辞典 “diccionario de voces

¹¹⁷² Algo importante en una lengua como el japonés con una alta incidencia de homofonía. Esta cuestión es más compleja de lo que resulta posible tratar aquí. Ver: M. Coyaud (1985) *L'Ambiguïté en japonais écrit*. Paris: Association pour l'analyse du folklore; así como la crítica a esta obra de J. Marshall Unger “Homophones and Homographs: Reflections on *L'Ambiguïté en Japonais Écrit* By Maurice Coyaud” en *The Journal of the Association of Teachers of Japanese*, Vol. 30, N° 2, (Oct., 1996), pp. 55-63.

¹¹⁷³ Esta dimensión simbólica ha sido apuntada desde distintas perspectivas por R.A. Miller (1977), B. Moeran (1989), H. Haarman (1989), J. Stanlaw (1992), K. Iwabuchi (1994), M. Ivy (1995), L. Loveday (1996), L. MacGregor (2001), D.H. Howland (2002), sin haber constituido todavía un objeto de investigación socio-cultural.

¹¹⁷⁴ L. Loveday (1996).

¹¹⁷⁵ La diferencia entre ambas designaciones es borrosa y está en función de si se articula una definición purista o inclusiva de la lengua. El término *kokugo* constituye el concepto empleado por la autoridad lingüística *Kokuritsu Kokugo Kenkyujo* (国立国語研究所, Instituto Nacional de Investigación sobre la Lengua Japonesa) en documentos oficiales e investigaciones científicas. De igual modo, *kokugo* es el nombre que recibe la asignatura de lengua japonesa en el sistema educativo. Así mismo, el término *nihongo* puede también emplearse para referir solamente al léxico japonés y sino-japonés.

¹¹⁷⁶ L. Loveday (1996: 48) ha analizado distintas designaciones históricas del concepto de “voz extranjera”. Antes de la Restauración Meiji (1868) las palabras de origen europeo eran referidas como *bango* (蛮語 “palabras bárbaras”) y posteriormente como *bakuraigo* (舶来語 “palabras extranjeras o importadas”). Actualmente, encontramos en el ámbito académico conceptos más neutros como *inyūgo* (移入語 “palabras introducidas”) y *shakuyōgo* (借用語 “préstamo lingüístico”), aunque su empleo es minoritario.

katakana”). La distinción lingüística *kokugo/gairaigo* reproduce la estructura de la doble lectura del *kanji*: sino-japonesa (*on yomi*, 音読み) y japonesa indígena (*kun yomi*, 訓読み), en una dicotomía que ha constituido un patrón significativo en el estudio cultural japonés.

IV. DE LA DICOTOMÍA LINGÜÍSTICA A LA POLARIDAD CULTURAL

Tradicionalmente, la sociedad japonesa ha sido caracterizada en el juego de polaridades culturales del entramado *uchi/soto* (内外, “interior/exterior”), *omote/ura* (表裏, “delante/detrás”), *bonne/tatema* (本音・建て前, “real/ideal”), *watakushi/ôyake* (私・公, “privado/público”) ¹¹⁷⁷. Este esquema conceptual ha incardinado las aproximaciones teóricas al *Geist*, al *ethos* japonés, en la dualidad psicológica y sociocultural de “lo tangible” y “lo intangible”, “lo seguro” y “lo amenazador”, “lo puro” y “lo impuro”, y en último término, “lo propio” y “lo ajeno”.

Históricamente el universo cultural japonés estableció esta oposición en la dicotomía esencial *wa/kan* (和・漢, “Japón”/“China”) ¹¹⁷⁸. Durante el período Edo, los Estudios Nacionales (*kokugaku*, 国学) definieron la “japonesidad” como reacción a la “cultura china”, en el contexto de la instrumentalización política del pensamiento neoconfuciano por el gobierno Tokugawa ¹¹⁷⁹. A partir de la época Meiji, con el impacto masivo de la civilización occidental, la dialéctica *wa/kan* se refundiría en la oposición *wa/yô* (和・洋) integrada por las nociones no menos ideales de “Japón” y “Occidente” ¹¹⁸⁰. De este modo, el imaginario cultural japonés quedaría inscrito en un juego de polaridades esenciales en el que el Otro del Japón pasaría a ser interpretado por la idea de

¹¹⁷⁷ Ver las exposiciones de C. Nakane (1970), T. Doi (1973, 1985), así como las aproximaciones críticas y los análisis *emic* de estos conceptos desarrollados por T.S. Lebra (1976), H. Befe (1984), E. Ohnuki-Tierney (1984), J. Hendry (1986, 1987), N.R. Rosenberger (1992), J.M. Bachnik & C.J. Quinn (1994), Y. Sugimoto (1997).

¹¹⁷⁸ Analizada por David Pollack (1986) en una controvertida argumentación agudamente criticada por Naoki Sakai (1988). Tal como argumenta Sakai, las nociones de “Japón” y “lo japonés” constituyen términos equívocos en su proyección histórica: “It is only in recent history that the putative unity of Japanese culture was established. An object of discourse called culture belongs to recent times” (1997: 160); “It is in the eighteenth century that the unities of Japanese culture, language, and ethnicity as they are conceived of today were brought into existence. In this sense, the Japanese were born in the eighteenth century” (1997: 220).

¹¹⁷⁹ H.D. Harootunian (1988)

¹¹⁸⁰ Tal como expresa el refundido del lema “premoderno” *wakon kansai* (和魂漢才, “espíritu japonés, conocimiento chino”) en la “modernidad” del *wakon yôsai* (和魂洋才, “espíritu japonés, conocimiento occidental”); o la incorporación a la dualidad *kanbun/wabun* (漢文・和文) de la noción de *yôbun* (洋文) en la traducción directa de las lenguas europeas (N. Twine, 1991).

“lo occidental”, configurando como *alter ego cultural* la noción misma de “lo japonés”.

El japonés es prolijo en ejemplos lingüísticos de esta demarcación simbólica. La dicotomía *wa/yô* conforma un sistema de categorizaciones culturales en torno a las ideas de “Japón” y “Occidente” que impregna la vida social y la cultura material japonesas. De este modo, en un plano ideal, el “estilo japonés” (*washiki*, 和式) se contrapone al “estilo occidental” (*yôshiki*, 洋式) afectando los diversos ámbitos de lo social. En los apartamentos y hoteles, el *tatami* y el *futon* de la habitación *washitsu* (和室 “japonés”) contrasta con la moqueta y la cama de la habitación *yôshitsu* (洋室 “occidental”). La arquitectura “tradicional” de los pabellones *nihonkan* (日本館) difiere del trazado generalizado del plano *yôkan* (洋館), el licor japonés o *sake*, *nihonshu* (日本酒), se diferencia del alcohol *yôshu* (洋酒), de igual modo que el vestido tradicional japonés, *wafuku* (和服), se distingue del *yôfuku* (洋服), y la cocina “japonesa” del *washoku* (和食) o los dulces del *wagashi* (和菓子), lo hacen de la gastronomía “occidental” *yôshoku* (洋食) y de la repostería *yôgashi* (洋菓子).

En la cocina *washoku* el arroz recibe el nombre de *gohan* (ごはん)¹¹⁸¹ y es generalmente servido en un recipiente separado del resto de los alimentos, mientras que en la cocina *yôshoku* es denominado *raisu* (ライス, en *katakana*, del inglés *rice*) y servido en un plato. En los restaurantes de las cadenas de “estilo americano”, la “cocina japonesa”¹¹⁸² constituye una opción alternativa al “internacionalismo” de la “cocina occidental”¹¹⁸³. Estos establecimientos, con nombres ingleses o de aspecto anglosajón como *Denny’s*, *Royal Host* o *Jonathan’s Kitchen*, acompañan su platos con el correspondiente *saido menyû* (*side menu*), en función del tipo de comida elegida, *wa* o *yô*.

Como muestra la imagen, en el *sûpu setto* (スープセット, *soup set*) del menú *yôshoku*, el *raisu* se equipara a los distintos tipos de *pan* (パン, *pan*) con mantequilla, a elegir junto a una de las variedades de sopa, la *kôn sûpu* (コーンスープ, *corn soup*), la *onion guratan sûpu* (オニオングラタンスープ, *onion gratin soup*) y la *kabocha no sûpu* (カボチャのスープ)¹¹⁸⁴. Simétricamente, la *miso shiru* (みそ汁, “sopa de miso”) y los encurtidos del *kaori no mono* (香の物) acompañan el arroz que da nombre al *gohan setto* (ごはんセット, *gohan set*) del menú *washoku*. El arroz es el mismo, ha sido cultivado en el mismo campo y cocinado del mismo modo, tan sólo se diferencia en su representación lingüística y cultural. La escritura en *kanji* y *hiragana* de las entidades reconocidas como “japonesas”

¹¹⁸¹ Escrito en *hiragana* y *kanji*: ご飯, 御飯.

¹¹⁸² Referida como *wa* (和), *washoku* (和食), *nihonryôri* (日本料理) o *Japanese Food*, en un giro de “auto-exotización”.

¹¹⁸³ Al *guratan* (*gratin*), *doria* (*doria*), *pasuta* (*pasta*), *pisa* (*pizza*), *hanbâgu* (*hamburg*), *sutêki* (*steak*), *sarada* (*salad*) y *sandouicchi* (*sandwich*), escritos en *katakana*.

¹¹⁸⁴ *Kabocha* (カボチャ, en *katakana*) del portugués *Camboja*, en referencia a su importación al Japón por misioneros portugueses en el siglo XVI. Como en otros casos similares (*tempura*, 天ぷら, 天麩羅) cuenta con expresión logográfica (南瓜).

contrasta así con la expresión en *katakana* de las identificadas como “extranjeras”.

| スープセット 320円

スープをお選びください。

or

+ 210円

コーンスープ オニオングラタンスープ カボチャのスープ

ライスまたはパンをお選びください。 +

ライス 焼き立てカンパニー 焼き立てくるみのプチパン

| ごはんセット 300円



ごはん・みそ汁・香の物 (391kcal / 塩分2.4g / 脂質2.7g / 食物繊維1.5g)

スープセット (*soup set*) y ごはんセット (*gohan set*) del restaurante *Denny's*

De un modo similar, resulta posible distinguir entre el pollo frito “estilo americano” del *furaido chikin* y el “japonés” del *tori no karaage*, entre el atún fresco del *maguro* y el enlatado del *tsuna* (*tuna*), o entre el salmón nacional (*shake*

o *sake*) y el de importación (*sámon*). El ejemplo gastronómico resulta especialmente significativo. Cada alimento debe servirse en su continente apropiado, expresando su adscripción simbólica al universo ideal de “lo japonés” o “lo occidental”. Así, los enseres del menaje *washokkei* (和食器) se distinguen de los *yôshokkei* (洋食器) en una representación similar a la escritura en *katakana* del léxico *gairaigo* y en *kanji-hiragana* del léxico *kango* y *wago*.

Estas diferencias se desarrollan en el ámbito público y el privado. En el hogar, la leche que se guarda en la nevera es denominada *gyûnyû* mientras que la consumida en la cafetería recibe el nombre de *mirukeu* o *ratte* (*milk*, *latte*). En la calle, el vestido *wasô* (和装) se distingue del corte occidental del traje *yôsô* (洋装), en una omnipresencia tan solo matizada en el ciclo ritual donde sobretodo la mujer, expresando metafóricamente la dimensión doméstica e íntima atribuida a “lo japonés” frente a la “modernidad” de “lo occidental”, viste *yukata* o *kimono*. De un modo análogo, en las industrias culturales se habla de literatura *washo* (和書) y *yôsho* (洋書), de cine *hôga* (邦画) y *yôga* (洋画), en un correlato de la distinción entre pintura *nihonga* (日本画) y *yôga* (洋画), y entre música *hôgaku* (邦楽) y *yôgaku* (洋楽). La ambigüedad subyace siempre a la definición de estas categorías, articulando una caracterización elusiva de las entidades clasificadas¹¹⁸⁵.

V. DE LA DISTINCIÓN EXPLÍCITA AL SIGNIFICADO IMPLÍCITO

Como en toda ordenación, lo interesante de la categorización *wa/yô* no reside en la entidad de los objetos, sino en su existencia misma como sistema. No se trata de una clasificación objetiva de la realidad, la dicotomía *wa/yô* constituye un sistema de conceptualizaciones culturales que establece una distinción subjetiva y arbitraria entre “lo japonés” y “lo occidental”¹¹⁸⁶. Estas nociones se reproducen y transforman a través del tiempo como construcciones culturales, desarrollando de un modo substantivo las ideas de “Japón” y “Occidente”. Es éste un proceso dinámico de producción cultural a través del cual la identidad japonesa resulta afirmada¹¹⁸⁷. A mi entender, constituyen representaciones simbólicas aplicadas a la vida cotidiana que itinerizan la cultura popular y el consumo. Como distinciones ideales informan más que conforman una realidad social más compleja. Lejos de una dicotomía

¹¹⁸⁵ Por ejemplo, en el caso de la música: *esunikkeu* (*ethnic*), *toradisshonaru* (*traditional*), *enka*, *J-POP*, etc.

¹¹⁸⁶ Harumi Befu (1984).

¹¹⁸⁷ O. Goldstein-Gidoni (2001), M.R. Creighton (1991).

blindada, sus entidades dialogan en una práctica no absoluta ni excluyente, como puntos cardinales de una dualidad que integra el *continuum* de lo social¹¹⁸⁸.

En este sentido, podemos ver en la clasificatoria *wa/yô* el deseo de inscribir paritariamente “lo japonés” y “lo occidental”¹¹⁸⁹. Una ordenación en la que cada entidad “foránea” tiene su contraparte “autóctona” en un nivel de equivalencia igual o superior, dada su “mayor autenticidad”¹¹⁹⁰. Constituye así la respuesta indígena al intento de adscribir la idea de “Japón” en el orden político articulado por el Orientalismo “as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient”¹¹⁹¹. En este proceso la esencialización del “Japón” en los términos de una caracterización trazada en el recorte peculiar con “Occidente” replica su registro en un mundo articulado en el “absolute and systematic difference between the West, which is rational, developed, humane, superior, and the Orient, which is aberrant, undeveloped, inferior”¹¹⁹². Un orden, en palabras de Naoki Sakai (1988), basado en la dicotomía No-Occidente/Occidente, Premoderno/Moderno, Particular/Universal¹¹⁹³, que no es otra que la más antigua y perversa ecuación Salvaje/Civilizado. El discurso del “the West and the rest”¹¹⁹⁴ configura así la idea de un “Oriente” caracterizado desde la falta de algo que lo define negativamente frente a la complitud occidental¹¹⁹⁵.

VI. TRANSVALORACIÓN ESPECULAR, TRANSVALORACIÓN ESCÓPICA

Representar constituye un ejercicio de poder, una práctica política que inscribe la mirada en el dominio de lo imaginario, a través de discursos, formas particulares de representación, *regímenes de verdad* -en el sentido foucaultiano- implicados en la construcción simbólica de la realidad. De esta práctica política cabe destacar el discurso representacional del *Nihonjinron* (日本人論, como reacción a una cartografía imaginaria en la que “Oriente” deviene

¹¹⁸⁸ Considero que este proceso resulta clarificado en una representación gráfica que exprese su formulación dual (*wa-yô*) frente a su formulación dicotómica (*wa/yô*), en un sentido más cercano al signo *nakaten* (中点) de su ortografía original (和洋).

¹¹⁸⁹ B. Guarné (2006a).

¹¹⁹⁰ Ver: R.A. Miller (1982), C. Gluck (1985), T. Morris-Suzuki (1998), S. Vlastos (1998), I. Buruma (2003).

¹¹⁹¹ E.W. Said (1980:3).

¹¹⁹² E.W. Said (*op.cit.*, p. 300).

¹¹⁹³ Dicotomía agudamente analizada por N. Sakai (1988) “[...] after all, what we normally call universalism is a particularism thinking itself as universalism, it is doubtful whether universalism could ever exist otherwise”. N. Sakai (1997: 157).

¹¹⁹⁴ S. Hall (1992).

¹¹⁹⁵ B.S. Turner (1994). Además del libro de Turner y del clásico de Said sobre *orientalismo*, ver sobre la noción de *occidentalismo*: J.G. Carrier (1995), I. Buruma & A. Margalit (2004).

“orientalizado” “not only because it was discovered to be ‘Oriental’ in all those ways considered common place by an average nineteenth-century European, but also because it could be –that is, submitted to being- made Oriental”¹¹⁹⁶.

El *Nihonjinron* es un relato sobre la cultura y la nación japonesas configurado en libros, artículos de prensa, estudios académicos y divulgativos con el objetivo de dilucidar los principios ontológicos de la “japonesidad”¹¹⁹⁷. Diseminado por las elites intelectuales, políticas y económicas -a la manera del binomio foucaultiano Poder/Saber- desde el inicio de la “modernidad” y masivamente en la segunda mitad del siglo XX, plantea la identidad japonesa de un modo estático y esencial, a través de la repetición sistemática de imágenes estereotípicas sobre la “pureza”, “homogeneidad” y “singularidad” de la cultura japonesa¹¹⁹⁸. El *Nihonjinron* constituye así una *fantasía ideológica* -en la expresión de Slavoj Žižek (1993)- que representa la identidad en términos de excepción, como entidad inescrutable y transcendente, fraguada en el religado de conocimiento y fantasía de la mitología nacional.

En gran medida, la construcción cultural que de la comunidad articula responde al proyecto imaginario descrito por Benedict Anderson (1983). Para Anderson, todas las comunidades son imaginadas en el sentido en que se realizan más allá de la relación interpersonal de sus miembros. Lejos del esfuerzo ideológico por determinar su estatus genuino o simulado, lo interesante es, por tanto, precisar el estilo en que son imaginadas, puesto que en ello reside lo que las hace reales. La comunidad se concibe así como una entidad concreta y finita, opuesta a otras, precisamente definida en un ejercicio constante de contraste y contraposición en el que las semejanzas internas se sustentan en un grado sólo proporcional al subrayado de las diferencias con el exterior¹¹⁹⁹.

De este modo, la identidad japonesa se construye en la *contra-imagen* de “Occidente” a través de una compleja dialéctica que, parafraseando a James Clifford (1988), testimonia el mecanismo mediante el cual una cultura moderna se conforma en las construcciones que de “lo exótico” articula. El discurso *Nihonjinron* contesta tanto como refuerza el discurso orientalista denunciado por Said. Se trata nuevamente de un encaje, de una polaridad articulada en un diálogo tácito de complicidades y rechazos. Ambas narrativas construyen estereotípicamente la identidad cultural en la articulación simbólica de un referente externo, un Otro por definición antagónico. Sin embargo, en el *Nihonjinron*, la dramatización esencial de las identidades, el juego de

¹¹⁹⁶ E.W. Said (*op.cit.*, pp. 5-6).

¹¹⁹⁷ Desarrollo esta cuestión de un modo más detallado en B. Guarné (2006b).

¹¹⁹⁸ Lugares comunes como la comunión mística con la naturaleza, la singularidad lingüística del japonés, la homogeneidad “racial” y cultural, la orientación grupal de una sociedad estable y cohesionada que hace de la jerarquía y la armonía sociales sus valores principales.

¹¹⁹⁹ B. Guarné (2004).

proyecciones, pliegues, idealizaciones y revisiones mutuas, no coadyuva a la exotización del Otro, sino a la “alterización” de “lo propio”, a su “auto-exotización”, a la “auto-orientalización” de la propia realidad¹²⁰⁰.

Es en esta dimensión donde reside la significación principal del *katakana* como técnica de representación cultural que hace del Otro punto de referencia en la escritura de lo propio. El mecanismo a través del que opera es en cierto sentido similar al expuesto por Todorov (1986) en el concepto de *transvaloración*, como “vuelta sobre sí mismo de la mirada previamente informada por el contacto con el otro”¹²⁰¹. Una mirada crítica, fundada en el conocimiento de lo ajeno que toma consciencia de la propia particularidad descubriendo en ella una expresión universal. Comporta por tanto el desarrollo de la sensibilidad del revisitar la propia cultura desde una perspectiva externa, sacudiendo su consideración exclusiva mediante una mirada relativista.

Ahora bien, mientras la *transvaloración* constituye un valor que emana del cruce de culturas e implica una mirada crítica hacia la propia particularidad, el caso que nos ocupa permite desarrollar un nuevo prisma en el que lo particular deviene esencializado de un modo peculiar, en la reificación etnocéntrica de su diferencia. A partir de las tesis de Jaques Lacan (1964) y Guy Debord (1967) podemos caracterizar este proceso de un modo más preciso en la duplicidad de la *transvaloración especular* (como la mirada hacia sí mismo conformada en la exterioridad de la propia imagen) y *escópica* (como la contemplación del espectáculo de la propia representación). Es decir, el alejamiento de mirada del “verse visto” y del “verse viéndose”, del “contemplarse” y del “ser contemplado”. Una mirada, por tanto, mediatizada por la representación de la propia singularidad, que toma el lugar del Otro en el placentero ejercicio de la auto-contemplación. De este modo, la identidad resulta trazada en un eco, en el cautivador reflejo de su proyección externa, alienada y alienante, *imago* de unidad que oculta la complejidad identitaria bajo una representación ideal, trasunto de sí misma. El *katakana* se nos revela así como una técnica de representación no ya del Otro, sino del uno mismo, con capacidad para hablarnos de las propias acciones y significados culturales¹²⁰².

¹²⁰⁰ Tal como ha sido señalado por R.A. Miller (1977, 1982), P. Dale (1986), K. Iwabuchi (1994), M. Ivy (1995), H. Yoshioka (1995), C. Burgess (2004).

¹²⁰¹ T. Todorov (1988: 23).

¹²⁰² En esta toma de distancia de la propia tradición cultural la comparación con el discurso *Nihonjinron* resulta pertinente. Muchas de las principales obras de este género fueron escritas a través de una mirada lejana, desde el sentimiento identitario de la extranjería. Es el caso de Watsuji Tetsurô, *El clima* (1935) y de Kuki Shûzô, *La estructura del Iki* (1930). Así mismo, los clásicos de la literatura *Nihonjinron* de Uchimura Kanzô, *Japoneses representativos* (1894), Nitobe Inazô, *El bushido* (1899), Okakura Tenshin, *El libro del te* (1906) fueron escritos originalmente en inglés para el público occidental. Como señala T. Funabiki (2006) sería a partir de la traducción al japonés de estas obras cuando los lectores japoneses empezaron a convencerse que podían presentarse en Occidente de este modo. El hecho mismo que la monografía de Ruth Benedict

VII. ETNOGRAFIAR EL *KATAKANA*

La publicidad del *Exotic Japan Summer Festival 2006* nos permite ilustrar esta cuestión. La escritura en *katakana* de las palabras *ekizochikku* (エキゾチック) y *Japan* (ジャパン), nativización de las voces inglesas *exotic* y *Japan*, representa especular y escópicamente la imagen de un Japón que no es el “imperial” *Nippon*, ni el “neutralizado” *Nihon* (日本), sino un *Japan katakanizado* en su representación exotocista y extranjera. En un sentido similar Marilyn Ivy (1995) ha analizado la campaña publicitaria de la compañía nacional de ferrocarriles en 1984. La escritura en *katakana* de este mismo mensaje construye el Japón como una realidad ajena, un destino turístico que visitar en el extranjero¹²⁰³. Una estampa estereotípica forjada en el imaginario occidental de lo exótico y reproducida en anuncios y guías turísticas que prometen un viaje nostálgico al país de las *geishas*, el *sakura* y el *Fujiyama*¹²⁰⁴, un ficticio *tableau vivant* entre la “tradición” y la “modernidad”.



エキゾチック・ジャパン, *Exotic Japan Summer Festival 2006*

(1946) *El crisantemo y la espada*, a pesar de ser obra de una antropóloga norteamericana que no sólo nunca visitó el Japón sino que la realizó por encargo de la inteligencia militar durante la Guerra del Pacífico, haya contribuido a establecer los principios nacionales en el debate sobre el *Nihon bunkaron* (日本文化論, “teoría de la cultura japonesa”), nos invita a reflexionar sobre las implicaciones de este fenómeno (T. Aoki, 1990).

¹²⁰³ Conformado en los límites del: “the non-Japanese seen through Japanese eyes” y “an almost comically stereotypical description of Japan as seen by westerners (specifically English-speaking westerners)”. M. Ivy (1995: 50).

¹²⁰⁴ La denominación occidental del Monte Fuji (*Fuji-san*).

El festival *Eki Japa* (エキジャパ)¹²⁰⁵ se celebra a finales del verano en Hashima, una localidad de la prefectura de Gifuken interesada en un reclamo frente al turismo de *ryokan*, *onsen*, templos y *matsuri* capitalizado por la ciudad de Takayama y las aldeas rurales de Shirakawa¹²⁰⁶. Entre sus actividades, los talleres de “cultura tradicional japonesa” (danza, música, caligrafía, cerámica, artesanía en madera y metal) se combinan con los procedentes de otras “tradiciones culturales” (“flamenco español”, “cocina nepalí”, etc.) en un mercado de actividades y productos por el que podemos pasear mientras compramos artesanía local. El programa de actos proporciona el exotismo prometido en una publicidad que nos exhorta a “jugar en *Nippon!*, bailar en *Nippon!*”¹²⁰⁷. Frente al término inglés *Japan*, la escritura en *katakana* de la noción de *Nippon*, intensifica la imagen de un Japón tradicional en estrecha correspondencia con la sobreimpresión gráfica, a modo de sello, de la frase en color rojo: *man'in gorei* (満員御礼, “agradecimiento por el lleno total”). Esta fórmula, escrita en caligrafía semi-cursiva (*gyōsho*, 行書), refiere al tradicionalismo de espectáculos como el *sumō*. De este modo, la imagen estereotípica del Japón tradicional se realiza y completa en la representación exotocista de un *Nippon* tan “katakanizado” como el propio *Japan*.

Resulta también significativa la presencia de voces inglesas. Tratándose de un pequeño festival destinado al turismo doméstico en el que la información en inglés resulta inexistente, su uso deviene emblemático como expresión simbólica de la dimensión global atribuida a esta lengua. Es esta una práctica cada día más extendida en la publicación de productos y servicios. Si el *katakana* expresa paradigmáticamente el discurso de la *kokusaika* (国際化, la “internacionalización” de la sociedad) articulado desde mediados de la década de los 80 al amparo de un nacionalismo japonés seducido por la idea de pensarse en clave de diversidad¹²⁰⁸, el uso del inglés profundiza y afianza la representación del Japón como una sociedad internacionalizada, inscrita en el escenario mundial de la globalización.

Ahora bien, el uso del inglés y del *katakana* en la representación de la “tradicción japonesa” remite a una ambivalencia que expresa tanto el deseo de integrar algo como de mantenerlo a raya. La inquietud de formar parte, de ser aceptado, y a la vez, de afirmar la propia diferencia. La escritura en *katakana* del léxico autóctono refiere así a la representación del Japón en un escenario mundial inscrito en una dinámica anglosajona de la globalización. Un escenario en el que el *katakana-go* se revela como una técnica de adaptación cultural incapaz de absorber y metabolizar la totalidad de un sistema que se expresa en

¹²⁰⁵ En la fórmula *wasei eigo*.

¹²⁰⁶ Declaradas Patrimonio Mundial de la Humanidad por UNESCO en 1995, así como en menor medida la ciudad de Furukawa.

¹²⁰⁷ *Nippon de asobe! Nippon de odore!* (ニッポンで遊べ! ニッポンで踊れ!).

¹²⁰⁸ Ver Y. Sugimoto (2006).

inglés. La “inglesización” de la lengua y la sociedad japonesas corre paralela a la “katakanización” de la cultura, al anhelo de articular una voz singular en el universo de la globalización.

El *katakana* deviene así la escritura de la propia diferencia en la representación imaginaria de la identidad. Es en este sentido que resulta significativo su empleo no sólo en la escritura del *gairaigo* sino también y de un modo principal -es decir, tan marginal como el anterior- en la escritura del *kokugo*, del *kango* y el *wago*.

VIII. LA ESCRITURA SOCIAL DE LA DIFERENCIA

No existe hiato entre la exotización del Otro y la esencialización de uno mismo. Una estrategia común opera en ambas: la estereotipación de una diferencia, atribuida o arrogada, en la representación de la identidad cultural. Es este un proceso de enajenación y extrañamiento, de “katakanización” de la diferencia a través del marcaje y la caracterización de entidades lingüísticas concretas. Es decir, de palabras, conceptos y expresiones que nominan experiencias sociales nuevas y resemantizan otras ya conocidas, que enfatizan voluntades y velan motivaciones, que posibilitan ambigüedades y configuran contextos sociales¹²⁰⁹.

De este modo, el *kakutana* representa la diferencia social y cultural en la experiencia cotidiana a través de una mirada alejada y distante. Resulta posible reconocer en su práctica la ambivalencia del estereotipo tal como ha sido definido por H.K. Bhabha (1983). Para este autor, el estereotipo constituye un sistema de representación paradójico que incardina la imagen del Otro en la ambivalencia de polos tan irreconciliables como ansiosamente reproducidos, entre el reconocimiento de “lo mismo” y la renegación de “la diferencia”, en el conflicto ausencia/presencia, dominio/defensa, placer/displacer. Se trata de una creencia múltiple y contradictoria que mientras por un lado connota rigidez, fijeza y orden inmutable, por otro revela desorden, degeneración y repetición demoníaca. De un modo coincidente el *katakana* expresa los constructos políticos y emocionales de “Occidente” y “lo occidental”, oscilando ambivalentemente entre el entusiasmo y el rechazo, la fascinación y el desprecio, el deseo y la náusea.

Tres niveles concretan esta expresión: una *escritura emblemática* que representa aquello que anhela, la sofisticación, el refinamiento y el lujo atribuido al cosmopolitismo de lo internacional; una *escritura de lo abyecto*, que

¹²⁰⁹ Tal como han analizado H. Haarman (1989), B. Moeran (1989), K. Takahara (1991), J. Stanlaw (1992, 2004), L. Loveday (1996), L. Miller (1998), L. McGregor (2001, 2003), J. Hogan (2003).

expresa todo aquello que repugna y expele, arrogándolo a una jurisdicción ajena; y entre éstas, en la labilidad del intersticio, una *escritura del margen*, que convierte y reduce entidades heterogéneas en la traslación de ambos niveles.

- Como *escritura del margen*, el *katakana* actualiza su función histórica de escritura en traducción en la glosa marginal de un texto, a modo de interfaz entre lenguajes y registros. En la que constituye su aplicación más elemental, se aplica a la trascripción fonética de palabras extranjeras que designan objetos y realidades sociales desconocidas¹²¹⁰, así como en la representación gráfica de acentos particulares, reales o simulados, como por ejemplo, en la transcripción de las canciones no japonesas en el *karaoke*¹²¹¹. En virtud de este principio, aunque en un contexto distinto, se aplica igualmente a la escritura del ainu, enfatizando así la entidad oral de una sociedad que resulta caracterizada por la ausencia del que se considera el principal desarrollo de la cultura, la escritura.

Encontramos este mismo uso en la enfatización fonética de expresiones y la simbolización de ruidos y sonidos, en juegos de palabras, eufonías y cacofonías, tropos y giros del lenguaje como las formas onomatopéyicas del *giongo* (擬音語) y el *giseigo* (擬声語), las emociones del *gijōgo* (擬情語) y los mimetismos del *gitaigo* (擬態語)¹²¹², o los retruécanos del *dajare* (駄洒落 だじゃれ) y del *oyaji gyagu* (親父ギャグ)¹²¹³. Un patrón coincidente posibilita la escritura fonética del vocabulario científico-técnico y de la taxonomía natural. De igual modo, se aplica a la codificación y decodificación de las comunicaciones electrónicas, en el envío de telegramas y télex, en la computación de informaciones y datos antes de la introducción de los caracteres *multibyte*, y en las transacciones interbancarias.

¹²¹⁰ Los ejemplos se repiten *ad nauseam*: *arubaito* (*arbeit*, “trabajo por horas”), *sandoicchi* (*sandwich*), *jânzu* (*jeans*), *intânetto* (*internet*), etc.

¹²¹¹ De este modo, podemos alquilar una *ajian rûmu* (*Asian room*) o una de estilo *chainîzu* (*Chinese*) en un *karaoke* de *Big Echo* o *Pasela*, y cantar *Tiânzu in hevun* (*Tears In Heaven*) de *Erikku Kuraputon* (Eric Clapton), o *Rivin ra vida roka* (*Living la Vida Loca*) de *Rikkê Mâtin* (Ricky Martin) en un inglés *katakaniizado*, que adapta las letras de las canciones a la fonética japonesa.

¹²¹² El *nyâ* (ニャー) del maullar de un gato; el *wan-wan* (ワンワン) del ladrido de un perro; el *bû-bû* (ブーブー) del gruñido de un cerdo y de la queja constante; el *goro-goro* (ゴロゴロ) del estómago hambriento, del tronar de la tormenta, del ronroneo de un gato y del holgazanear del perezoso; el *piri-piri* (ピリピリ) de lo picante y de los nervios de punta; el *pyu-pyu* (ピューピュー) del viento y de lo que pasa a toda velocidad; el *shaki-shaki* (シヤキシヤキ) de lo crujiente y lo fresco, y del ser enérgico y diligente; el *giri-giri* (ギリギリ) del rasguño, del arañazo, del rechinar de dientes y el apurar el tiempo cuando se va justo; el *kachi-kachi* (カチカチ) del “tic-tac” del reloj, del “toc-toc” contra algo helado o tieso, y la firmeza del que es inflexible, del muy testarudo.

¹²¹³ Los “chistes (*gags*) de viejo, de papá”, aquellas ocurrencias que dejan *samui* (“frío”) a quién las escucha mientras esboza cortésmente una sonrisa. En el *dajare*, por ejemplo, del retruécano: *Arumikan no ue ni aru mikan* (アルミ缶の上にあるミカン, “encima de la lata de aluminio hay una mandarina”), en el que se juega con el sonido de *arumi kan* (アルミ缶 “lata de aluminio”) y *aru mikan* (あるミカン, “hay una mandarina”).

No se trata siempre de una decodificación precisa. En esta *escritura del margen*, el *katakana* opera a menudo a modo de *in-between*, como una escritura liminar, de lo que no se realiza totalmente, que introduce sentido sin llegar a precisarlo, desde una indeterminación estructural, como por ejemplo en la designación de percepciones y experiencias sobre las que no se tiene un conocimiento absoluto, gustos, texturas y colores indefinidos como el *varensbia orenji* (*Valencia orange*), el *sanfurawâ ierô* (*sunflower yellow*) o el *orientaru burû* (*oriental blue*)¹²¹⁴. En estos casos el *katakana* opera como un contenedor de significatividades, un vehículo objeto de interpretación, de lectura y relectura constante. Ésta ambigüedad es la que posibilita los dos niveles siguientes¹²¹⁵.

- Como *escritura emblemática* el *katakana* se aplica a la representación de lo anhelado, en la caracterización de “lo occidental” y la auto-caracterización de “lo japonés”. Se trata de una escritura untuosa que convierte lo social en el escenario fantástico de la *comodización* y el consumo por el que transitan las ideas de refinamiento, lujo y sofisticación, en una ficción estereotípica sobre la internacionalización, el cosmopolitismo y la modernidad.

Es la escritura del lenguaje publicitario, en consignas y mensajes a través de los cuales la “ciudad” se transforma en *shitî* (*city*), el “agua” (*mizû*) en *uôtâ* (*water*), el color “rojo” (*akai*) en *reddo* (*red*), la unidad (*ichi*) en *wan* (*one*), un “regalo” (*okurimono*) en *purezento* o *gifuto* (*present, gift*), las “flores” (*hana*) en *furawâ* (*flower*), las “tiendas” (*mise*) en *shoppu* (*shop*), la “felicidad” (*kôfuku*) en *happî* (*happy*), el sentimiento de “corazón” (*kokoro*) en *hâto* (*heart*), los “jóvenes” (*wakai*) en *yangu* (*young*), la “familia” (*kazoku*) en *famirî* (*family*), y los padres (*otôsan* y *okâsan*) en *papa* y *mama*. Más allá de su función instrumental como *eye-catching*¹²¹⁶, la persistencia de estas designaciones permeabiliza la cotidianidad de lo social, traspasando el ámbito publicitario en el que se articulan¹²¹⁷.

¹²¹⁴ J. Stanlaw (2004) ha analizado los usos del *katakana-go* en la formulación de nomenclaturas cromáticas.

¹²¹⁵ Se incluyen entre paréntesis las palabras que dan origen a las expresiones en *katakana-go*, sin que por ello hayan de tener sentido en sus lenguas de procedencia, dado que en muchos casos constituyen fórmulas de factura japonesa.

¹²¹⁶ Como escritura del *bikku puraisu* (*big price*), *disukaunto puraisu* (*discount price*), *sêru* (*sale*) y *gurando ôpun* (*grand open*).

¹²¹⁷ En este sentido, L. Miller (1998), L. McGregor (2001, 2003), entre otros, han analizado el uso social de compuestos *mai* (del inglés *my*) en expresiones *wasei eigo* del tipo: *mai hômu* (*my home*), *my kê* (*my car*), *mai waifu* (*my wife*). Según estos autores, fórmulas del tipo: *mai chôzu* (*my cheese*), *mai hamu* (*my ham*). *mai môringu uôtâ* (*my morning water*), *mai kôhî* (*my coffee*), *mai juzu* (*my juice*), así como otras pseudo-inglesas empleadas también en el lenguaje publicitario: *My Fanny* (de un anuncio de papel higiénico), *My Hand* (de un taladro eléctrico), *My Wet* (de unas toallitas húmedas), *My Balance* (de unas vitaminas), o *My line* (de la campaña de liberalización del sector de la telefonía fija en el 2001) evidencian un giro psicológico y social profundo al expresar dimensiones individualistas en una sociedad tradicionalmente caracterizada por su orientación grupal.

Se vive así en edificios llamados *manshon* (*mansion*), *apâto* (*apartment*), *haisu* (*haisu*), *homu* (*home*), *keasa* (*casa*), *biru* (*building*) y *tawâ* (*tower*). La *midoru kurasu* (*middle class*) va de *shoppingu* (*shopping*) para celebrar el *kurisumasu-ibu* (*Christmas Eve*), el *barentain dê* (*Saint Valentine's day*) y su equivalente el *howaito-dê* (*White day*), y de viaje durante la semana de vacaciones de la *gôrudenuûku* (*Golden Week, GW*). Se trata, en gran medida, de la escritura de lo *fasshion* (*fashion*), lo *sutairisshu* (*stylish*), lo *ragujuarû* (*luxury*), lo *sumâto* (*smart*) y lo *ereganto* (*elegant*).

- Como escritura de lo abyecto el *katakana* se aplica a la representación de lo renegado, en el sentido expuesto por Julia Kristeva (1980). Se trata de una escritura que repugna la heterogeneidad y la diferencia, que repele y aleja aversiones y miedos, neurotizándolos en su proyección ajena, que confunde e inquieta ya sea por el desasosiego que su presencia suscita como por la toxicidad que dimana.

Descubrimos así una escritura que enmascara voluntades y propósitos, que emplea eufemísticamente los extranjerismos en la sustitución de aquellas voces japonesas consideradas excesivamente explícitas. De este modo, el *katakana-go* permite a los hablantes referirse a objetos, ideas y situaciones, proporcionándoles la ilusión de no estar haciéndolo, sólo a través de la ambigüedad de lo sugerido, de lo no dicho pero expresado, en la tangencialidad de lo meramente aludido. Se emplean así conceptos como *aguresshibu* (*aggressive*) en vez de *kôgekiteki*, *goshippu* (*gossip*) en vez de *uwasa*, *baiorensu* (*violence*) en vez de *bôryoku*, *rabu* (*love*) en lugar de *ai*, o *sutoraiki* (*strike*) y *zenesuto* (*general strike*) como “huelga” y “huelga general”.

En una dimensión similar, su escritura expresa veladamente todo lo que guarda relación con el universo del sexo: *keisu* (*kiss*), *sekkusu* (*sex*), *ero* (*erotic*), *poruno* (*porno*), *poruno eiga*, *pinku eiga* (*pink*, “cine pornográfico”), *rabu hoteru* (*love hotel*, “hotel para encuentros sexuales”), *hotetoru* (*hotel Turkish* “sauna”), *sôpu rando* (*soap land*, “prostíbulo”), *terekura* (*telephone club*, “club de encuentro telefónico”), *dêto kurabu* (*date club*, “club de citas”), *herusu massâji*, *deriberu* (*health massage, delivery health*, “servicio sexual”), *sekuhara* (*sexual harassment*), *reipu* (*rape*), *homo* (*homo*, “marica”). Estas designaciones, no exentas de comicidad, a la vez que se consideran más suaves que las posibles correspondencias autóctonas, mistifican su significado asociando tácitamente las situaciones aludidas al “mundo occidental”.

El *katakana* representa así deseos e intenciones de un modo enajenado en *chats*, *blogs* y *graffitis* e incluso en anónimos, como en el caso de los bombones envenenados abandonados en la Tokyo Station que conmocionó el país en 1977, el secuestro de un autobús en la ruta de Saga a Fukuoka en el 2000, o el *bentai katakana* (変態カタカナ), el “*katakana* anormal” del diario delirante consagrado a *Bamoido'oki shin* (バモイドオキ神, un dios de juguete inventado por un joven asesino de Kobe en 1997).

No es casual que entidades socialmente sensibles o directamente tabú para el sistema de valores se expresen, al igual que el léxico extranjero, en *katakana*. Recordemos las polémicas recurrentes sobre la excesiva presencia de voces *gairaigo* y las iniciativas del *Kokuritsu Kokugo Kenkyujo* para la sustitución de los extranjerismos¹²¹⁸. Estas iniciativas constatan la ansiedad que despierta la diversidad lingüística como expresión de la diversidad social y cultural, identificando en el *katakana* una amenaza para “la belleza del japonés auténtico”¹²¹⁹, sumido en el “desorden de las palabras”¹²²⁰. Es lo que James Stanlaw (1992) denomina el “problema de la *polución*”, que orienta las propuestas en política lingüística del *Bunkachō* (Agencia Gubernamental de Cultura), los estudios sobre la incidencia del *gairaigo* en los medios de comunicación realizados por la corporación nacional de radiotelevisión (NHK), así como las iniciativas legislativas desde el citado informe sobre la escritura de los extranjerismos, a principios de los 90, hasta la contundente propuesta para la eliminación del *katakana* en los documentos oficiales, explícitamente titulada *Movimiento de expulsión del katakana-go* (1997)¹²²¹.

Más allá de ser interpretado sólo en clave de “contaminación”, como una reacción a la presencia de “lo extranjero” en la lengua, la voluntad de eliminar el *katakana* significa de un modo profundo como reacción a lo que se considera una expresión incorrecta, desviada, de aquello que debe ser dicho, además de “en japonés”, sin artificios ni equívocos que escapen capciosamente a la mirada social en beneficio de una comprensión privada. En las secciones de opinión de la prensa nacional son recurrentes las cartas de concienciados ciudadanos que expresan la dificultad de comprender su “propia lengua” por la presencia de voces *gairaigo* y abreviaturas (*ryakugo*, 略語). Ahora bien, señalar las implicaciones simbólicas de este discurso no ha de hacernos negligir una dificultad comunicacional que es real en distintos estratos sociales. La población de edad proveya se enfrenta cotidianamente a programas de asistencia social en los que se hace un uso extensivo de anglicismos como *kea* (*care*) o *infōmudo konsento* (*informed consent*)¹²²². El uso de estos conceptos construye la gestión política del bienestar desde las ideas de internacionalización y cosmopolitismo, legitimando disposiciones,

¹²¹⁸ Tales como *kyanseru* (キャンセル, del inglés *cancel*) por compuestos de *kanji* como *kaiyaku* (解約, en *kango*) o *torikeshi* (取り消し, en *wago*), y *happi* (ハッピー, del inglés *happy*) por *kōfuku* (幸福, en *kango*) o *shiamase* (幸せ, en *wago*).

¹²¹⁹ *Dentou tekina nihongo no utsukushisa* (伝統的な日本語の美しさ).

¹²²⁰ *Kotoba no midareteiru* (言葉の乱れている).

¹²²¹ *Katakana-go tsuibō undō* (カタカナ語自放運動).

¹²²² A pesar de las recomendaciones del *Kokuritsu Kokugo Kenkyujo* para la sustitución de *kea* (ケア, *care*) por *teate* (手当て, en *wago*) o *kaigo* (介護, en *kango*), y *infōmudo konsento* (インフォームドコンセント, *informed consent*) por *nattokushinryō* (納得診療, en *kango*) o *setsumeitō dōi* (説明と同意, en *kango*).

comportamientos y prácticas mediante la instrumentalización de un vocabulario que resulta opaco para las personas a las que afecta.

Es interesante que se señale el *katakana* como dificultad para la comprensión del japonés y a la vez como traba insuperable para el correcto aprendizaje del inglés¹²²³. La nativización de los perfiles fonéticos y gráficos del *gairaigo* operada en su escritura sustenta la crítica de inextricabilidad oral simultáneamente a la constatación de su “bondad” como único medio para el reconocimiento de las voces “no-japonesas”¹²²⁴. La problematización del *katakana* tanto en relación al japonés como al inglés parece ser proporcional a la ansiedad que despierta la ambivalencia de un uso social que desea y reniega aquello que adapta, que integra sin dejar de percibir nunca la sombra de “lo ajeno”.

IX. CONDICIÓN DE POSIBILIDAD, CONDICIÓN DE NECESIDAD

Esta ansiedad tiene mucho que ver con el “reto de las cosas aberrantes” del que hablara Foucault (1966) a propósito de la referencia de Borges a cierta enciclopedia china. La confrontación con aquel listado exótico evidenciaba la incongruencia del orden propio, lo absurdo de toda clasificación, una sola entre muchas posibles, una simple opción. Aquí reside lo inquietante de las cosas, en la posibilidad que puedan ordenarse de otra manera, sin por ello estar “desordenadas”, haciéndose agregaciones “contra-natura”, escindiendo lo que positivamente estimamos igual. La alteración en el orden de “lo propio” y “lo ajeno” revela hasta que punto todas las categorías son arbitrarias y conjeturales, envistiendo su sentido y mostrando que lo imposible no es su vecindad sino el lugar mismo donde podrían ser vecinas, la posibilidad de pensarlas juntas.

Es con esta imposibilidad con lo que nos confronta el *katakana*, como expresión ambivalente y elusiva, que encubre significados y se mueve en la opacidad de lo ininteligible, en la tensión de lo insinuado, de lo que sólo cobra sentido en la inestabilidad de un entramado de referencias y usos contextuales¹²²⁵. Es decir, una diferencia inefable realizada sólo en el hacer

¹²²³ Es esta una denuncia antigua, articulada ya en los primeros contactos masivos con el inglés, como testimonia en un tono entre jocoso y mordaz B.H. Chamberlain en su ensayo “English as She is Japped”, incluido en su enciclopedia de curiosidades japonesas *Things Japanese* (1890).

¹²²⁴ Esta cuestión es más compleja de lo que resulta posible exponer aquí. G. Kay (1995) ha analizado el reconocimiento del léxico *gairaigo* en el lenguaje oral, a partir de elementos como la presencia de secuencias silábicas infrecuentes o desconocidas, o de un mayor número de vocales en la fonetización de los *cluster* consonánticos. Sobre esta cuestión, resulta necesario considerar la magnitud real de los fenómenos descritos por Kay así como la importancia del aprendizaje en su reconocimiento.

¹²²⁵ Resulta pertinente la cita del análisis de Derrida sobre la *différance* (1968). La *différance* refiere a un significado producto de diferencias, que es a su vez diferido en el tiempo y el espacio: la

presente algo aún sin presentarlo nunca, como “*re-presentación* de una ausencia”¹²²⁶ que materializa un deslizamiento, una paradoja cognitiva: cuanto más “japoniza” más se aleja de “lo japonés”; cuanto más aliena más acerca a “lo propio”. Dicho de otro modo, cuanto más nativiza una voz extranjera¹²²⁷, más la singulariza en la escritura; cuanto más camufla un término, más certeramente comunica su sentido; cuanto más exotiza el “Japón”, más se acerca a su representación “auténtica”.

Una escritura, por tanto, que burla y confunde “lo propio” y “lo ajeno”, que diluye los límites entre “lo uno” y “lo otro” en la *carnavalización* de la experiencia -en el sentido bakhtiniano- que transgrede seguridades y subvierte convicciones sobre “lo japonés” y “lo no-japonés”, “lo cierto” y “lo impostado”, “lo seguro” y “lo amenazador”, “lo puro” y “lo contaminante”, sembrando la duda sobre unas nociones cuya certeza no logra sobrepasar los límites del sentido atribuido a su representación.

De un modo significativo, el *katakana* es la escritura de la expresión *wasei eigo* (和製英語 “inglés de factura japonesa”) y de la estética *wayō secchū* (和洋折衷 “estilo japonés-occidental”), de lo que tanto puede ser visto como composición creativa o confusión de ademanes, como destilado o amalgama. Es decir, como la síntesis innovadora del *re-made*¹²²⁸, la re-elaboración inaudita de entidades “ajenas” que re-hace “lo occidental” y re-forma “lo japonés” en su re-producción, i.e., en su “producción novedosa”¹²²⁹, o como el eclecticismo del *pastiche*, el remedo de “la parodia vacía”, “la imitación de una mímica, de una mueca”¹²³⁰.

deriva del significado en su diferimiento infinito a través de la cadena de significantes de la *différance*. Se trata de un mecanismo que anuda la diferencia y el diferimiento, el diferir como “lo no idéntico”, “lo otro”, “lo identificable”, y el diferir como *temporización* (rodeo, demora, reserva) y *espaciamento* (discernibilidad, distinción, desviación, diastema). Al desvelar el funcionamiento de este sistema, el análisis *deconstruccionista* posibilita “volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la *différance* del otro, como el otro diferido en la economía de lo mismo” J. Derrida (1989: 53).

¹²²⁶ J. Goody (1997).

¹²²⁷ Adaptándola fonética y gráficamente al *Nibongo* en la transformación de las voces *gaikokugo* (“lenguas extranjeras”) a *gairaigo* (“extranjerismo”).

¹²²⁸ J.J. Tobin (1992).

¹²²⁹ D. Sperber (1993).

¹²³⁰ F. Jameson (1984). Imitación no exenta de una dimensión irónico-satírica, tal como nos recuerda L. Miller (1998): “Wasei eigo is the language of Japanese with a sense of humour, as seen in the constructions *paipu katto* ‘pipe cut’ for vasectomy, *bâjin rôdo* ‘virgin road’, a term for the main aisle of church during a wedding, *sukin redii* ‘skin lady’ for housewives who sell condoms door-to-door, and *faundêshon jima* ‘foundation wrinkle’, a term created by young women to refer to someone with so much pancake makeup on that it cracks” L. Miller (1998: 131)

Conformada así entre la réplica y la replicación del Otro, el *katakana* se asemeja a aquel artefacto que en palabras de Bhabha “emerge entre la mimesis y el mimetismo una *escritura*, un modo de representación que marginaliza la monumentalidad de la historia, se burla directamente del poder como modelo, ese poder que supuestamente la hace imitable”¹²³¹. Lo vemos en la oblicuidad del eufemismo, en la enfatización de lo particular, en la expresión enajenada y extraña de todo aquello que escapa a la clasificación, a la demarcación fija. Una escritura que exhibe y oculta, que afirma y niega, que somete y emancipa, que refiere a la precariedad desde la que se construye la identidad como aquello que nunca se completa, una expresión cursiva¹²³², un gerundio, la fragilidad de “un punto de *sutura*”, de “una adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen en las prácticas discursivas”¹²³³.

Las implicaciones representacionales del *katakana* devienen así ontológicas en un intercambio lingüístico inscrito en continuas relaciones de poder simbólico, social, cultural e históricamente situadas¹²³⁴. El análisis de su práctica social implica por tanto profundizar en el terreno de la vaguedad, en la ambigüedad cultural que integra la construcción simbólica de la realidad. Algunas de las estrategias a través de las que opera no son desconocidas en otras lenguas y sistemas de escritura, pero su especificidad sociolingüística nos permite revelar de un modo significativo tendencias culturales que testimonian a su vez dimensiones profundas en la construcción de la identidad cultural.

Un ejemplo final nos permitirá ilustrar esta cuestión. En una de las entrevistas durante mi trabajo de campo, una informante me hizo notar que los sonidos del *hiragana* y el *katakana* eran algo diferentes. Los del *hiragana* un poco mas suaves, señalaba, que los del *katakana*, mas marcados y abruptos. Ésta era su clara percepción al considerar la sílaba “ra” (ラ/ら) en la palabras *radio* (ラジオ, en *katakana*, como anglicismo de *radio*) y *rakugo* (らくご, en *hiragana*, como voz japonesa¹²³⁵). La “aspereza” del extranjerismo y la “dulzura” del japonés referían así a un juego casi sinestésico entre voz y letra, en el que lo semántico y lo sintáctico se reforzaban a modo de pleonismo, intensificándose el uno al otro. Tras pronunciar varias veces estas palabras las diferencias empezaron a desvanecerse y surgió la duda.

Entre *hiragana* y *katakana* los sonidos son idénticos, el isomorfismo fonético es total, ambas escrituras tan sólo se distinguen por las distintas aplicaciones conferidas a su uso. Un uso cuyo aprendizaje se incorpora en la escuela primaria mediante juegos y ejercicios con cubos de madera y tarjetas

¹²³¹ H.K. Bhabha (1984: 114) “El mimetismo y el hombre. La ambivalencia del discurso colonial”. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

¹²³² Como en su aplicación más elemental, en la enfatización de palabras y expresiones.

¹²³³ S. Hall (1996: 20).

¹²³⁴ P. Bourdieu (1991).

¹²³⁵ *Rakugo* (“monólogo cómico japonés”).

con letras, deberes y exámenes a través de los que se aprende que *aisu-keurîmu* (*ice-cream*) se escribe en *katakana*, mientras que *ame* (“lluvia”) debe ser escrito en *hiragana* y más adelante en *kanji*. Es decir, se incorporan las reglas ortográficas de la correcta escritura de “lo japonés” y “lo extranjero”. Esta prescripción es poderosa y profunda, tanto como el abismo que salva: la idea del Otro, la experiencia sensorial e intelectual de su diferencia absoluta, es producto de su representación.

En último término, el *katakana* constituye una escritura que transacciona entre “lo uno” y “lo otro”, que confunde, reta y espolea, interpellando, asertando, desconcertando sobre qué es “lo propio” y qué es “lo ajeno” en la *economía de lo mismo*. Una escritura que nos habla de cómo se representa la diferencia y reconoce la semejanza, del empeño por inventar al Otro como condición de posibilidad y condición de necesidad para pensar “lo propio”. Una escritura, en definitiva, desde cuyo extrañamiento se delibera, conforma y representa la propia identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B. (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso, 1991.
- AOKI, T. (1990) “El caràcter d’*El crisantem i l’espasa*”. B. Guarné (coord.) “*Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó*”. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, n° 29, Diciembre 2006.
- ARAI, H. (新井白石) *Seiyô kibun* (西洋雜聞) [Mitsukuri, S. (箕作秋坪); Ôtsuki, F. (大槻文彦)]. Tokyo: Hakusekisha, 1882.
- BACHNIK, J.M.; QUINN, C.J. (eds.) (1994) *Situated Meaning. Inside and Outside in Japanese Self, Society and Language*. Princeton: Princeton University Press.
- BASTIDE, R. (1970) *Le prochain et le lointain*. Paris: Editions Cujas.
- BEFU, H. (1984) “Civilization and Culture: Japan in Search of Identity”. T. Umesao; H. Befu; J. Kreiner (eds.) *Japanese Civilization in the Modern World. Life and Society*. “*Senri Ethnological Studies*”, n° 16, National Museum of Ethnology, Osaka.
- BHABHA, H.K. (1983) “The Other Question: Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism”; (1984) “Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse”. *The Location of Culture*. London; New York: Routledge, 1995.
- BOURDIEU, P. (1991) *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity.
- Bunkachô (文化庁) *Kokugo ni kan suru seron chousa* (国語に関する世論調査). Tokyo, 2003, 2004, 2005.

- BURGUESS, C. (2004) "Maintaining Identities. Discourses of Homogeneity in a Rapidly Globalizing Japan". *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*. April, 2004.
- BURUMA, I. (2003) *Inventing Japan: 1853-1964*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- BURUMA, I.; MARGALIT, A. (2004) *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: Penguin Press.
- BUXO, M.J. (1994) "Sensibilidad Antropológica en la reflexión transcultural. Esencias, problemas y estéticas". J.A. Fernández de Rota (coord.) *Las diferentes caras de España*. La Coruña: Universidad de La Coruña.
- CARRIER, J.G. (ed.) (1995) *Occidentalism. Images of the West*. New York: Oxford University Press.
- CARROLL, T. (2001) *Language Planning and Language Change in Japan*. Richmond: Curzon.
- CHAMBERLAIN, B.H. (1890) *Things Japanese. Being Notes on Various Subjects Connected with Japan*. London: John Murray; Yokohama: Kelly & Walsh, Tokyo printed, 1905.
- CLIFFORD, J. (1988) "On Orientalism". *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- COULMAS, F. (1989) *The Writing Systems of the World*. Oxford: Blackwell.
- CREIGHTON, M.R. (1991) "Maintaining Cultural Boundaries in Retailing. How Japanese Department Stores Domesticize "Things Foreign"". *Modern Asia Studies*, Vol. 25 (4), Oct. 1991.
- DALE, P. (1986) *The Myth of Japanese Uniqueness*. Routledge; Nissan Institute for Japanese Studies.
- DEBORD, G. (1967) *La société du spectacle*. Paris: Buchet-Chastel.
- DERRIDA, J. (1968) "La Différance". *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- DOI, T. (1973) *Anatomy of Dependence*. Tokyo; New York: Kodansha International.
- DOI, T. (1985) *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*. Tokyo; New York: Kodansha International.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- FUNABIKI, T. (2006) "Raons històriques del *Nihonjinron*". B. Guarné (coord.) "Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 29, Diciembre 2006.
- GLUCK, C. (1985) *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.

- GOLDSTEIN-GIDONI, O. (2001) "The Making and Marking of the 'Japanese' and the 'Western' in Japanese Contemporary Material Culture". *Journal of Material culture*. Vol.6 (1), 2001.
- GOODY, J. (1997) *Representations and Contradictions: Ambivalence, toward Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*. Oxford: Blackwell.
- GOTTLIEB, N. (1995) *Kanji Politics. Language Policy and Japanese Script*. London; New York: KPI.
- GOTTLIEB, N. (2005) *Language and Society in Japan*. Cambridge University Press.
- GUARNÉ, B. (2004) "Imágenes de la diferencia. Alteridad, discurso y representación". E. Ardèvol; N. Muntañola (eds.) *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC.
- GUARNÉ, B. (2006a) "Entre 'lo propio' y 'lo ajeno': *wa/yô*. Clasificación y mimetismo en la representación japonesa". Buxó, M.J.; Cirlot, L.; Casanovas, A.; T. Estévez, A. (eds.). *Arte, arquitectura y sociedad digital: ciudad actual, ciudad genética*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- GUARNÉ, B. (2006b) "Introducció". B. Guarné (coord.) *Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó*. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 29, Diciembre 2006.
- HAARMAN, H. (1989) *Symbolic Values of Foreign Language Use. From the Japanese Case to a General Sociolinguistic Perspective*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- HALL, S. (1992) "The West and the Rest: Discourse and Power". S. Hall; B. Gieben (eds.) *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press & The Open University, 1995.
- HALL, S. (1996) "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?. S. Hall; P. du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HANNAS, Wm.C. (1997) *Asia's Orthographic Dilemma*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- HAROOTUNIAN, H.D. (1988) *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.
- HENDRY, J. (1987) *Understanding Japanese Society*. London: Croom Helm.
- HENDRY, J. (ed.) (1986) *Interpreting Japanese Society: Anthropological Approaches*. Oxford: JASO.
- HOGAN, J. (2003) "The Social Significance of English Usage in Japan". *Japanese Studies*, Vol.23 (1), 2003.
- HOWLAND, D. (2002) *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- IVY, M. (1995) *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- IWABUCHI, K. (1994) "Complicit Exoticism: Japan and its Other". *Continuum: The Australian Journal of Media & Culture*. Vol. 8 (2), 1994.

- JAMESON, F. (1984) “De cómo el *pastiche* eclipsó a la parodia”. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.
- KAY, G. (1995) “English loanwords in Japanese”. *World Englishes*. Vol. 14 (1), 1995.
- Kokuritsu Kokugo Kenkyujo (国立国語研究所). *Gairaigo ni kan suru ishiki chousa (外来語に関する意識調査)*. Tokyo, 2003, 2004.
- KRISTEVA, J. (1980) *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- LACAN, J. (1964) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11*. Buenos Aires, Barcelona & México: Paidós, 2001.
- LEBRA, T.S. (1976) *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- LOVEDAY, L. (1996) *Language Contact in Japan. A Socio-linguistic History*. New York; Oxford: Clarendon Press.
- MACGREGOR, L. (2001) “The Role of English in Japanese Popular Culture”. *Lingua*, n° 12, Center for the Teaching of Foreign Languages in General Education, Sophia University, 2001.
- MACGREGOR, L. (2003) “The language of shop sings in Tokyo”. *English Today* 73, Vol. 19 (1) January 2003.
- MILLER, L. (1998) “*Wasei eigo*: English ‘loanwords’ coined in Japan”. J.H. Hill; P.J. Mistry; L. Campbell. *The Life of Language. Papers in Linguistics in Honor of William Bright*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- MILLER, R.A. (1967) *The Japanese Language*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- MILLER, R.A. (1977) *The Japanese Language in Contemporary Japan. Some Sociolinguistic Observations*. Washington: American Institute for Public Policy Research.
- MILLER, R.A. (1982) *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond*. New York; Tokyo: Weatherhill.
- MOERAN, B. (1989) *Language and Popular Culture in Japan*. Manchester: Manchester University Press.
- MORRIS-SUZUKI, T. (1998) *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- MOUER, R.; SUGIMOTO, Y. (1986) *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality*. London; New York: KPI.
- NAKANE, C. (1970) *The Japanese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Nihon Kokugo Daijiten (日本国語大辞典)*. Tokyo: Shôgakukan, 2001 (2ª edición).
- OHNUKI-TIERNEY, E. (1984) *Illness and Culture in Contemporary Japan. An Anthropological View*. Cambridge: Cambridge University Press.

- OKAMOTO, S. (岡本 佐智子) (2004) “*Gairaigo no juyô to kanri: gengo seisaku no shiten kara*” (外来語の受容と管理: 言語政策の視点から). *Journal of Hokkaido Bunkyo University*, n° 5, 2004.
- ÔTSUKI, F. (大槻 文彦) (1884) *Gairai Gogen Kou* (外来語原考), *Gakugei Shirin* (学芸志林), Tomo 14, 1884.
- POLLACK, D. (1986) *The Fracture of Meaning. Japan's Synthesis of China from the Eight through the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- ROSENBERGER, N.R. (ed.) (1992) *Japanese Sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAID, E.W. (1978) *Orientalism*. London; Henley: Routledge & KP, 1980.
- SAKAI, N. (1988) “Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism”. *Translation and Subjectivity. On 'Japan' and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- SAMPSON, G. (1985) *Writing Systems: A Linguistic Introduction*. Stanford: Stanford University Press.
- SATO HABEIN, Y. (1984) *The History of the Japanese Written Language*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- SEELEY, C. (1991) *A History of Writing in Japan*. Leiden; New York: E.J. Brill.
- SPERBER, D. (1993) “Interpreting and explaining cultural representations”. G. Pálsson (ed.) *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford; Providence, RI: Berg.
- STANLAW, J. (1992) “For Beautiful Human Life’: The use of English in Japan”. J.J. Tobin (ed.) *Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*. New Haven; London: Yale University Press.
- STANLAW, J. (2004) “Language and culture contact in the Japanese colour nomenclature system: From neon oranges to shocking pinks”. *Japanese English: Language and Culture Contact*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- SUGIMOTO, Y. (1997) *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SUGIMOTO, Y. (2006) “Conflicte paradigmàtic en el discurs sobre el ‘Japó’”. B. Guarné (coord.) *‘Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó’*. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, n° 29, Diciembre 2006.
- SUGIMOTO, Y.; MOUER, R.E. (1989) *Constructs for Understanding Japan*. London; New York: KPI.
- TAKAHARA, K. (1991) “The Changing Language in a Changing Society”. A. Boscaro; F. Gatti; M. Raveri (eds.), *Rethinking Japan*. Vol. I. New York: St. Martin's Press.
- TAKEUCHI, L. (1999) *The Structure and History of Japanese: From Yamatokotoba to Nihongo*. London & New York: Longman.
- TOBIN, J.J. (1992) “Introduction”. J.J. Tobin (ed.) *Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*. New Haven; London: Yale University Press.

- TODOROV, T. (1986) “El cruzamiento entre culturas”. T. Todorov et al. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar, 1988.
- TURNER, B.S. (1994) *Orientalism, Postmodernism & Globalism*. London; New York: Routledge.
- TWINE, N. (1991) *Language and the Modern State. The Reform of Written Japanese*. London; New York: Routledge.
- UNGER, J.M. (1996) *Literacy and Script Reform in Occupation Japan: Reading Between the Lines*. New York: Oxford.
- VLASTOS, S. (ed.) (1998) *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley: University of California Press.
- WESTNEY, D.E. (1987) *Imitation and Innovation: The Transfer of Western Organizational Patterns to Meiji Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- YOSHIOKA, H. (1995) “Samurai and self-colonization of Japan”. J. Nederveen Pieterse and B. Parekh. *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge, and Power*. London: Zed Books.
- ŽIŽEK, S. (1993) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. F. Jameson; S. Žižek. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

CAPÍTULO 57. GÉNERO Y DECONSTRUCCIÓN DEL SHINTOISMO

*Minerva Terrades Oliveras**Jordi Viñals Bartomeu*

Universitat Autònoma de Barcelona

INTRODUCCIÓN

Este artículo presenta una investigación que tiene como objetivo el análisis, en primer lugar, de los procesos de construcción y transformación del shintoísmo, considerado la "religión autóctona de Japón" y, en segundo lugar, de las prácticas de las mujeres japonesas contemporáneas.

La primera parte de este artículo pretende llevar a cabo un cuestionamiento crítico del término "religión" aplicado al shintoísmo. La segunda parte discute los procesos de construcción del *shintô* para analizar nuestra propia comprensión del *shintô* actual, tanto del shintoísmo de estado como del shintoísmo de culto. La tercera parte analiza las opiniones, consideraciones y prácticas shintoístas de las mujeres japonesas contemporáneas, con especial énfasis en el *matsuri*.

Puesto que la mayoría de estudios sobre religión en Japón se han llevado a cabo con miembros activos de distintos grupos religiosos, nuestro interés se ha centrado en aquellas personas que no forman parte de ningún grupo; es decir, nuestro énfasis no está puesto en la espiritualidad, ortodoxia y prácticas religiosas de las mujeres japonesas, sino en las opiniones, sensaciones, ideas y prácticas de mujeres corrientes que no tienen ninguna vinculación religiosa aparente. Asimismo, creemos dar una voz a aquell@s que normalmente no participan de lo que se considera "conocimiento" en la academia.

Las dos primeras partes del artículo se han basado en un análisis bibliográfico interdisciplinar, desde una perspectiva feminista, sociológica y psicosocial. La tercera parte de la presente investigación se basa en los resultados obtenidos de unos cuestionarios de tipo cualitativo que se han realizado mediante correo electrónico a once mujeres japonesas de edades comprendidas entre 21 y 85 años, todas ellas residentes en contextos urbanos, sobretodo Tokio y Hiroshima; asimismo, también hemos realizado una entrevista de profundidad. Sus respuestas han sido esclarecedores y determinantemente útiles para ilustrar y enriquecer el presente artículo.

PROBLEMATIZACIÓN DEL TÉRMINO "RELIGION"

Para empezar a analizar y a problematizar ciertos términos, nos ha parecido útil la idea desarrollada por Cornelius Castoriadis de “imaginario social”, que podría definirse como el modo en que las personas imaginan la sociedad donde viven. Este concepto de “imaginario social” no hace referencia a un aspecto particular de la sociedad, sino que se refiere al conjunto de la sociedad. Este modo de imaginar la sociedad se articula en una serie de discursos, creencias colectivas, constelaciones de imágenes. Así, pues, el imaginario social es heterogéneo, difícil de figurar, pero es un instrumento que engendra una comprensión común que hace posible el desarrollo de prácticas colectivas y establece un consenso para la posibilidad de estas prácticas.

Analizaremos, pues, qué significa “religion” y concretamente, *shintó*, entendidos como conocimientos situados, desde el punto de vista de nuestras informantes, como comentamos, mujeres japonesas contemporáneas de contextos urbanos. Intentaremos analizar cuáles son sus discursos, constelaciones de imágenes y creencias colectivas que constituyen el *shintó* como un imaginario social.

El shintoísmo es a menudo definido como la religión autóctona de Japón que se ha venido desarrollando desde tiempos inmemorables hasta el presente.

Etimológicamente, religión proviene del latín *religio*, que, a su vez, deriva del verbo *religare*, ligar o amarrar; atar fuertemente. No nos ocupa aquí dar una definición precisa de “religión”, cosa que representaría ardua tarea. Sin embargo, corrientemente, religión se refiere a la fe en un orden del mundo creado por voluntad divina, la fe en un credo, en un código moral establecido y en un culto. Religión también se aplica a una orden monástica y a una institución.

Aunque religión se ha extendido hoy día a todo tipo de creencias, como al shintoísmo por ejemplo, cabe decir que se originó en el seno del cristianismo y, más tarde, estudiosos europeos utilizaron el término para nombrar creencias de otras culturas, convencidos de que todas ellas debían tener una religión.

Sin embargo, al pensar sobre “religión” nos movemos dentro de unas categorías y de una lógica propia de la sociedad donde vivimos. Al investigar el shintoísmo tenemos que tener claro que esta lógica no nos va a resultar de ayuda sino más bien de ofuscación. Por lo tanto, debemos hacer un esfuerzo para comprender el shintoísmo desde una lógica no-eurocéntrica. Las connotaciones y características que atribuimos a la “religión”, pues, lejos de ser universales, responden a un conocimiento situado, a una lógica concreta.

Uno de los factores que tenemos que tener en cuenta al reflexionar sobre el término religión aplicado a las prácticas espirituales en Japón es que éstas no son excluyentes. Es decir, creer en los *kami* (espíritus o deidades)

shintoístas no te define como shintoísta, o seguidor del shintoísmo, y no te prohíbe casarte mediante una ceremonia cristiana. Según Nakamura la religión no es un factor determinante ni siquiera para aquellos adherentes de un grupo religioso; según la autora "la religión no constituiría un punto de discrepancia o discusión entre un matrimonio, ni siquiera entre personas profundamente religiosas" (Nakamura: 1997). Asimismo, las estadísticas que se efectúan anualmente sobre la religiosidad de l@s ciudadan@s japones@s muestran que entre el 80% y el 90% de la población cree tanto en el shintoísmo como en el buddhismo. Así pues, la espiritualidad o práctica espiritual en Japón, aunque, por supuesto, no únicamente en Japón, es inclusiva, y a menudo múltiple, no excluyente.

Durante muchos años Japón ha tenido un sistema de creencias combinadas que respondían a las ansias legitimadoras del gobierno japonés. La combinación entre shintoísmo y buddhismo ha sido presente en muchos períodos de la historia japonesa. Thal, por ejemplo, defiende que los *kami*, lejos de ser dioses inmemorables y constantes siempre han estado en un proceso de cambio según las necesidades sociales y probablemente ésta es una de las razones por las que la espiritualidad japonesa es múltiple e incluyente. (Thal, 2002).

Kozue¹²³⁶, una señora japonesa de 80 años que reside en Arakawa, Tokyo, comenta que cree en los *kami* budistas, no tiene interés en el shintoísmo, pero tiene un altar shintoísta en casa. Como comenta Teeuwen, el buddhismo en Japón se configuró de una forma peculiar, ya que incorporó los *kami* en sus rituales y prácticas, aunque entre los especialistas ha habido la tendencia a marginar los aspectos relacionados con los *kami* al hablar de buddhismo en Japón. Así, para Kozue los *kami* en que ella cree son budistas.

Así, pues, tener un altar shintoísta (*kamidana*) no te hace shintoísta y a menudo creer en ritos ancestrales se considera como una opción personal, no necesariamente vinculada a ninguna creencia espiritual (Nakamura, 1997).

Con estos ejemplos, pretendemos argumentar que lejos del *religare* o amarre que representa la "religión" tal como se entiende en muchos contextos, en el caso de las mujeres entrevistadas, más que amarre, se trata de desapego. Es decir, en vez de sentirse ligadas a un dios, a unos *kami* o a unos cultos concretos, nuestras entrevistadas se confiesan despreocupadas, no muy interesadas, no religiosas pero sí participativas en acontecimientos concretos e incluso algunas de ellas tienen un altar shintoísta en casa, crean o no en los *kami* shintoístas.

Kaoru, una chica de 21 años con quien hemos realizado una entrevista de profundidad, opina que la visión de religión para los japoneses es bastante

¹²³⁶ Los nombres de las informantes han sido cambiados a modo de respetar su confidencialidad.

diferente de la de otros países. La mayoría de japones@s, dice, no son conscientes de la existencia de los *kami*. “Claro que todos cuando llega el verano van a un *matsuri* en un templo shintoísta, y también celebran el Año Nuevo, pero hay pocas personas que sean conscientes de que están llevando a cabo un acontecimiento shintoísta. La gran mayoría tiene la sensación de que se trata de acontecimientos relacionados con las estaciones; aunque vayan a *matsuri* o participen en ciertos acontecimientos, muchos de ellos piensan que se trata de tradiciones o acontecimientos culturales, quizás relacionados con las estaciones del año. La conciencia religiosa de l@s japones@s es cada vez más débil, sobretodo entre la generación joven; la mayoría se casan en una capilla con un vestido de boda, durante el verano participan en algún *matsuri*, en otoño participan en la 七五三 (*shichigosan*) [veneración en un templo shintoísta a los 3, 5 y 7 años de edad de los niños], en invierno Navidad, en Año Nuevo hacen la primera visita a un templo shintoísta, el 14 de febrero es San Valentín, de este modo, la mayoría de personas tienen la sensación de que se trata de un acontecimiento. Para mí, más que una celebración religiosa se trata de un acontecimiento.”

そもそも日本人の宗教観はだいぶほかの国と違と思います。というのは、そもそも日本人の多 はあまり宗教、もしくは神という存在自体を意識してはいません。もちろん、みんな夏になれば神社でのお祭りに出かけるし元旦を祝いのだけど、それを「神道の行事」と意識して行っている人はほとんどいない気がします。なんというか、これら神道の行事も多の人が「季節のイベント」のような感覚で行くものが大半です。もともと、日本人に宗教意識は薄（若者世代はとくにだけど）結婚式はチャペルでウェディングドレスを着てやるのが主流だし、夏になれば神社に行って祭りに参拜するし、秋は七五三、って言って3歳、5歳、7歳の子が神社に参拜するし、冬はクリスマスだし、正月は初詣に行き、2月14日はバレンタインデーだし、こんなかんじで、ほとんどの人が「イベント」感覚で(...) 少なくとも、私にとっては宗教行事というよりただのイベントです。

Kaoru, 21 años.

Otro factor que hay que tener en cuenta es el hecho de que hablar de la "religión shintoísta" constituye un anacronismo. El término religión fue acuñado por primera vez en Japón en 1907 por Anesaki Masaharu en reacción a los conceptos religiosos extranjeros. El discurso sobre la "religión japonesa" emergió, pues, en el momento en que la sociedad japonesa fue expuesta a conceptos foráneos de religión (Isomae: 2005).

Por lo tanto, en el s. XIX la idea de religión era nueva en Japón. El término se descubrió durante la Restauración Meiji y fue traducido por múltiples palabras: *shūkyō*, *tokkyō*, *houkyō*, *shūshi*, *shūmon*, etc. Finalmente *shūkyō* fue la traducción más común y extendida, aunque en ese momento se trataba de un neologismo. Es decir, no es un hecho natural ni ancestral que *shūkyō* en japonés signifique religión tal y como la entendemos hoy día. Han pasado

apenas 150 años desde que hubo algún tipo de ideas y discursos articulados sobre la religión en Japón. Así, pues, cuando analizamos las "religiones antiguas de Japón" o cuando definimos el shintoísmo como "la religión indígena de Japón" estamos ante un anacronismo. (Yamaguchi: 2005)

Al extenderse el término *shūkyō* se relacionó con el cristianismo, ya que en el Japón del s.XIX la idea de religión provenía de los cristianos y posteriormente se extendió a los budhistas. Así, pues, cristianismo y budhismo eran considerados religiones, pero según los curas y seguidores del shintoísmo, el shintoísmo no era una religión, sino algo que iba más allá. Quizás esto explique que en la investigación de Nakamura, al preguntar sobre las creencias personales, nadie indicó ser shintoísta.

El hecho de que los shintoístas no consideraran el shintoísmo como una religión responde al proceso legitimizador del gobierno japonés del momento, ya que se defendían como superiores al cristianismo y al budhismo, precisamente por no ser una religión.

Sin embargo, en el Japón actual, la idea de que el shintoísmo es una religión forma parte del imaginario social de la gran mayoría de japoneses. Shigeko, de 36 años, considera que el shintoísmo es la religión tradicional de su país. (自国の伝統的な宗教). La mayoría de ellas han respondido: una de las religiones de Japón (ひとつの日本の宗教). Y una de ellas: una creencia (信仰).

Así, pues, hoy día está extendida la idea de que el shintoísmo es una de las religiones de Japón. Sin embargo, aunque estas respuestas den una idea de homogeneidad del concepto de *shintō*, o parezca que todas ellas son conscientes del hecho que el *shintō* es una de las religiones de Japón, hay muchos comentarios controvertidos como por ejemplo “Yo no tengo relación con el *shintō*. Sin embargo, si el *shintō* está relacionado con el antiguo animismo, entonces sí tengo cierta afinidad con el animismo”. O, “En general, en Japón la gente no cree en el *shintō*”, comentario que problematiza la definición de *shintō* como la religión de Japón, siendo especialmente contradictorio el hecho de que alrededor del 90% de japoneses (110 millones) son practicantes del *shintō*, según la Oficina de Asuntos Culturales del gobierno japonés (*Bunkachō*), aunque como veremos, la mayoría de nuestras informantes no son conscientes de que lo que practican tenga la más mínima relación con el *shintō*.

“Religión” parece ser una amalgama, una articulación entre los intereses y prácticas sociales, económicas y políticas que no sólo se refieren a lo espiritual. Hardacre incluso dedica un artículo a hacer una analogía entre los grupos religiosos japoneses y las organizaciones de la sociedad civil (Hardacre: 2004).

GENEALOGÍA Y DECONSTRUCCIÓN DEL SHINTOISMO

Definir el shintoísmo no es una tarea simple, al haber sido, y todavía ser uno de los aspectos más controvertidos de la espiritualidad japonesa a lo largo de la historia. Muchos estudiosos han discutido sobre la existencia del shintoísmo como una realidad concreta e invariable desde que se conoce de su existencia. Siguiendo los apuntes de Kuroda Toshio¹²³⁷, hay dos teorías claras para intentar definir el shintoísmo: la primera afirma que el shintoísmo ha existido de forma ininterrumpida a lo largo de la historia de Japón; la segunda, defendida por el autor y basada de forma más exhaustiva en pruebas y estudios recientes, considera que, si bien es cierto que siempre han existido ciertas prácticas, creencias y ritos desde que se tiene consciencia de la historia japonesa, estas creencias no se han llamado shintoísmo desde el principio, y que el término shintoísmo nunca se ha referido a un conjunto de prácticas concretas y estables a lo largo de la historia japonesa, sino que ha evolucionado y ha sido modificado por diversos agentes, con el objetivo entre otros de satisfacer las necesidades de la población y, sobre todo, del gobierno y la elite de la sociedad japonesa a lo largo de los diferentes periodos de la historia de Japón.

El significado literal de shintoísmo o *shintô*, (en caracteres: 神道) es “el camino de los dioses (o deidades, espíritus)”. El término fue creado y aplicado por primera vez en la época en que el buddhismo penetró a Japón, en el siglo VI con el objetivo de diferenciar el buddhismo de las prácticas indígenas que ya existían en Japón.

La palabra *shintô* apareció por primera vez en el *Nihonshoki* (720 AC), una de las primeras manifestaciones escritas de la cultura japonesa que consistía en una recopilación de textos que trataba el origen de los *kami* y la mitología japonesa, y que pretendía ser un documento oficial, teniendo en mente a China (de la cual Japón estaba recibiendo una enorme influencia en esta época, a nivel tanto burocrático y administrativo como espiritual). Se ha discutido ampliamente sobre el significado de la palabra *shintô* tal y como aparece en el *Nihonshoki*, y, aunque existen tres teorías sobre su significado según Kuroda (1981) (las acciones de los *kami*, las creencias populares de Japón anteriores al buddhismo, el taoísmo) no existe una idea homogénea todavía del sentido real que tiene el término que aparece en el *Nihonshoki*. Sin embargo, a medida que avanzamos en la historia, el significado del término ha variado considerablemente, se ha ido concretizando de manera artificial, como explica Kuroda en su artículo, y su referente se ha visto influenciado por el buddhismo, el confucianismo, el taoísmo etc. En resumen, tomar el término *shintô* de forma

¹²³⁷ KURODA, T; DOBBINS, J.C; GAY, S. (1981): “*Shintô* in the History of Japanese Religion”, *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 7, No.2, 1-21.

independiente no tiene mucho sentido, ya que durante gran parte de la historia japonesa, este término se ha visto inevitablemente relacionado con otras creencias o religiones, incluso subordinado a ellas (aunque, como apunta Mark Teeuwen¹²³⁸, es posible que el shintoísmo también ejerciera su influencia sobre las religiones de las que formaba parte, como es el caso del buddhismo japonés y los *kami* budhistas).

El shintoísmo debería ser entendido de una manera sincrética, combinada con otras religiones. Algunas partes de los cuestionarios que realizamos ilustran este sincretismo:

母は昭和生まれですが
私と同じく家に神棚はありますが祈っているのを見た事はありません。仏壇には祈っていません。
Mi madre nació en la época Showa, y como yo, tiene un *kamidana* en casa, pero nunca he visto que rece. Reza al altar budhista.

あなたの子供たちに神道の教えを伝えていこうと思いますか。はい。(祖先を敬むということをおしえたい)
“Quieres enseñar a tus hijos la enseñanza del *shintô*?”. Sí. (Quiero enseñarles a respetar sus antepasados).

Esto recuerda al *xiao*, la piedad filial confuciana.

神道の祭りではなく、町内会の祭りには何度も。
“Nunca he participado en un *matsuri* “*shintô*”, pero he participado muchas veces en los que organizamos en mi barrio”.

Es importante destacar, sin embargo, que la mezcla entre creencias en *kami* y prácticas espirituales con otras creencias se han influenciado mutuamente; un ejemplo sería que en el buddhismo japonés los *kami* tienen una presencia importante.

El shintoísmo no cuenta con una escritura comparable a la Biblia o el Corán, ni unos preceptos establecidos de manera estable, como ya hemos apuntado previamente. No fue hasta la época Meiji que el shintoísmo fue tomado como una entidad individual, según los intereses del gobierno de la época. Mediante una pequeña explicación, podemos observar la evolución del shintoísmo a lo largo de la historia.

¹²³⁸ BREEN, J. Y TEEUWEN, M. (2000): *Shintô in History. Ways of the Kami*. Great Britain, Curzon Press.

Tan pronto como el buddhismo llegó a Japón, apareció la necesidad de inventar un término para definir las prácticas ya existentes desde el Japón más antiguo. Por ese motivo, y según el artículo de Teeuwen, un monje fue el pionero en utilizarlo durante el establecimiento oficial del Buddhismo en Japón. Durante los siglos VIII - XIX el Shintoísmo se unió al Buddhismo para formar una amalgama conocida como *shinbutsu shūgō*, en la cual lo que se entendía entonces por shintoísmo (los rituales, las prácticas dedicadas a los *kami*) formaban parte del buddhismo, hasta el punto que se consideraba que los *kami* eran representaciones de Buddha. A lo largo de los siglos y hasta la Restauración Meiji, en el siglo XIX, el shintoísmo siempre se mantuvo ligado de una manera u otra al buddhismo, al neo-confucionismo posterior, siempre utilizado por los antibuddhistas para deslegitimar la religión buddhista (que estaba adquiriendo un poder demasiado importante según los confucianos). El término *shintō* fue gradualmente desvinculado del buddhismo, aún manteniendo el primero las particularidades que el buddhismo le había transmitido por el contacto estrecho al que habían estado sometidos. Finalmente, con la caída del shogunato Tokugawa y el inicio de la época Meiji (1868-1945), y gracias a las alianzas entre los detractores de Tokugawa, los confucianos y los miembros proimperialistas de la elite japonesa, el shintoísmo apareció por primera vez como un sistema de creencias independiente; durante esta época, sin embargo, la oración y el culto a los *kami* no estaba permitidos por el gobierno Meiji. Este periodo de la historia japonesa hizo nacer lo que se conoce como “Shintoísmo de Estado”, en el cual la forma tradicional de entender el shintoísmo fue modificada desde el gobierno con el objetivo de conseguir un mayor control sobre la población a través del culto al emperador, su origen divino como descendiente de la *kami* más importante del panteón japonés, Amaterasu, y la incentivación del nacionalismo, expresado en este Shintoísmo de Estado como elemento proclamador de la unicidad del pueblo japonés. También en la Constitución Meiji, promulgada en 1889, el shintoísmo apareció como elemento centrado en el culto al emperador y en el apoyo a los sentimientos nacionalistas japoneses, que convenían al gobierno japonés, útil sobre todo para legitimar la posición de Japón en las guerras que se iban produciendo durante esta época (ruso-japonesa, sino-japonesa, 2a Guerra Mundial).

La pregunta que nos viene a la cabeza es dónde quedaron las prácticas que se realizaban en los templos shintoístas anteriores al Shintoísmo de Estado. Cabe remarcar entonces que, durante esta época, seguía existiendo el Shintoísmo de Culto (*Shrine shintō*). Sin embargo, como nos explica Willbur M. Fridell¹²³⁹ en su artículo, se incluyó dentro del Shintoísmo de Estado, que a su vez englobaba el Shintoísmo Imperial y el culto en los templos de Ise y

¹²³⁹ FRIDELL, Willbur M. (1976): “A Fresh Look at State *Shintō*”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No 3, 547-561.

Yasukuni, (éste último dedicado a los caídos durante la guerra y todavía visitado por el Primer Ministro japonés, desatando la polémica en cada visita anual). El Shintoísmo de Culto no era originariamente nacionalista ni estaba vinculado al Emperador, pero tuvo que hacerlo para conseguir el grado de oficialidad durante el periodo Meiji. El Shintoísmo de Estado entonces, incluía también esta rama del shintoísmo, de pequeña escala, el de las comunidades, como un intento de atraer la pequeñas manifestaciones del culto shintoísta hacia el emperador y el gobierno en general, y de este modo, ganar control sobre las entidades más pequeñas de la sociedad y atraerlas hacia el centro sagrado del Shintoísmo de Estado, formado por el eje Estado-Emperador-Nación. Sin embargo, el intento de llegar a las manifestaciones del shintoísmo a pequeña escala no fue conseguido en su totalidad, y esto supuso una vez más que el shintoísmo todavía no estuviera del todo definido, incluso en esta época.

Con la derrota de Japón al final de la 2ª Guerra Mundial, la victoria de los aliados sobre los japoneses y la obligación que se le impuso al emperador de renunciar a su condición divina como descendiente de la Amaterasu, el Shintoísmo de Estado no tuvo más remedio que darse por finalizado y de él sólo sobrevivió el Shintoísmo de Culto, el cual ha permanecido hasta nuestros días. Con el final de la guerra, el Shintoísmo de Culto ganó el reconocimiento de religión oficial por el Religious Juridical Person's Law.

MATSURI: UNA PRÁCTICA DE CULTO SOCIAL

Desde que se tiene constancia de la historia japonesa, los *matsuri* han sido siempre una de las representaciones más visibles de la cultura del shintoísmo en Japón. Los *matsuri*, siempre relacionados con prácticas religiosas, y sobre todo sociales y económicas, son una de las manifestaciones del Shintoísmo de Culto que todavía se celebran en el Japón actual. Cada comunidad, cada barrio, tiene su *matsuri*, un festival normalmente vinculado a cada templo shintoísta local, que tiene lugar una o dos veces al año. Estos festivales se producen en consonancia con varios acontecimientos a lo largo del año, como la celebración del año nuevo, las cosechas, la llegada de cada estación del año etc. Cada ocasión especial tiene su correspondiente *matsuri*, dedicada al *kami* imperante del templo en el que tiene lugar.

Los *matsuri* (del verbo *matsuran*: estar con)¹²⁴⁰ ya formaban parte de las comunidades en el Japón antiguo, donde los *kami*, los *uji* (clanes) y los *matsuri* eran el eje central de la sociedad japonesa. *Matsuri-goto*, la forma antigua de referirse al gobierno, ha estado presente desde los tiempos del *Kojiki* y el

¹²⁴⁰ KITAGAWA, Joseph M. (1988): "Some Remarks on *Shintō*", *History of Religions* Vol. 27, No 3, 227-245.

Nibonshoki, mezclando elementos de culto religioso y políticos. Los *matsuri* han estado siempre ligados a las prácticas y tradiciones shintoístas, puesto que las actividades llevadas a cabo, a pesar de significar una actividad básicamente social y comercial, se ven acompañadas de un sentido religioso, en que se potencia la relación entre las comunidades y los *kami*, como una vía de purificación, agradecimiento, y la renovación de la protección de los *kami* hacia los templos y la vecindad o comunidad vinculada a ese templo.

Los *matsuri* duran unos días, normalmente tres, y durante este tiempo, se llevan a cabo una serie de rituales y prácticas más o menos fijas. Los acontecimientos de los *matsuri* son locales y heterogéneos; cada comunidad tiene su manera particular de celebrarlo, y la evolución de todos ellos ha sido diferente en cada caso. Sin embargo, hay una serie de prácticas que se repiten en cada festival. Veamos los típicos pasos para la celebración de un *matsuri*, según las explica Sadler¹²⁴¹ en su artículo.

Los *matsuri* empiezan por la visita al templo local. El *kami* que protege cada templo reside en él, o, en otro caso, puede necesitar de ser invocado o llamado, dependiendo de las diferentes tradiciones de cada comunidad. Los visitantes del templo hacen sus ofrendas al *kami* (ofrendas relacionadas con el *kami* en cuestión, así como con las actividades que se llevan a cabo en su área de influencia). El *kannushi* (sacerdote del templo) llama entonces al *kami*, y en cuanto éste hace su aparición, los visitantes al templo son purificados de todo lo acontecido durante el año.

En la segunda parte del *matsuri*, el poder del *kami* debe ser extendido a lo largo y ancho de toda la comunidad ligada al templo, y necesita de un vehículo para llevar a cabo el proceso. Ese vehículo se conoce como *mikoshi*. y consiste en una arca sagrada, llevada por hombres solteros (y también mujeres a partir de mediados de los años setenta), altamente ornamentada. El *kannushi* invita al *kami* a introducirse en el *mikoshi*, y los portadores se visten con el uniforme tradicional (*happi*), se maquillan con maquillaje blanco (y en ocasiones labios rojos) y se disponen a llevar el *mikoshi* por toda la vecindad para expandir el poder del *kami* a lo largo y ancho de toda su zona de protección. A su vez, los visitantes y la gente llana bailan el *bon-odori* acompañados por el *kami*, vestidos con sus *yukata* (quimonos de verano), haciendo movimientos lentos, normalmente vinculados a prácticas cotidianas (como la siembra, y la pesca) lo cual destaca el significado marcadamente económico y social que tiene los *matsuri* sobre la población. Por una parte, los participantes en el *matsuri* son purificados, y por otra parte, piden al *kami* que les proteja en lo que concierne a sus negocios respectivos, y sus actividades económicas, y obviamente, disfrutan mientras se socializan mediante la celebración y el baile colectivo.

¹²⁴¹ SADLER, A.W. (1969): "The Form and Meaning of the Festival", *Asian Folklore Studies* Vol 28 No 1, 1-16.

Los aspectos económicos y comunitarios de los *matsuri* se ven claramente reflejados con la celebración de una feria, una especie de carnaval, en los alrededores del templo. En esta feria, se despliegan un gran número de puestos de comida, de juegos tradicionales (pescar un pez dorado, por ejemplo) y se respira una atmósfera de celebración mientras los visitantes se divierten, más que ser conscientes de que están celebrando un culto al *kami* protector de su vecindad. A su vez, tiene lugar una obra tradicional (*kagura*) en un escenario central, en la cual se representan escenas del mundo de la mitología japonesa, y los *kami*, acompañada de música de tambores y flautas, tanto para entretener al *kami* como para hacer participar a toda la gente de la felicidad de tener a su *kami* entre ellos. Finalmente, el ritual alcanza su momento más alto de solemnidad con el *norito*, una plegaria recitada por el sacerdote principal del templo, mediante la cual el mismo sacerdote y los visitantes del templo expresan su subordinación al *kami*, su miedo y su respeto hacia él, y reclaman protección.

La comunidad participa en su integridad en el festival. El hecho de que los *matsuri* estén ligados al culto, pero que, de hecho, estén mucho más ligados a la cotidianidad de la gente llana es lo que, en nuestra opinión, dan al festival este carácter popular y comunitario. De alguna forma, la gente escapa de la rutina, y participa en un festival social, que les aporta gran diversión y entretenimiento, y no son especialmente conscientes del carácter religioso del mismo, en su mayoría, como se demuestra en las entrevistas que hemos llevado a cabo. Por esta razón, Elizabeth Moriarty en su artículo¹²⁴² se refiere a los aspectos más sociales y económicos de los *matsuri*, quizás más importantes sobre todo hoy en día los aspectos religiosos. Este artículo también hace mención a la manera particular en que se ha entendido la sociedad en Japón desde los tiempos remotos de los ya mencionados *uji*, entendidos como la unidad más pequeña e indivisible de la sociedad japonesa de los primeros tiempos. Estos *uji* fueron la base de la creación de las diferentes prácticas en los *matsuri*, y establecieron la forma en que se entienden hoy en día estos festivales, como una forma colectiva de rendir culto a los *kami*, de llevar a cabo prácticas económicas, y de interrelacionarse con los demás miembros de la comunidad. En otras palabras, los *matsuri* sólo pueden ser entendidos de una manera colectiva. Moriarty también se refiere a los *matsuri* de la actualidad, y distingue según su evolución los *matsuri* celebrados en zonas urbanas y los celebrados en zonas rurales. En los primeros, las prácticas rituales se ven ensombrecidas por el carácter festivo de los *matsuri*, mientras que en los segundos, pueden aparecer elementos de carácter religioso y estar más presentes en las prácticas, y en las

¹²⁴² MORIARTY, Elizabeth. (1972): "The Communitarian Aspect of *Shintô Matsuri*", *Asian Folklore Studies* Vol. 31, No 2, 91-140.

mentos de los participantes, aunque sin llegar a prevalecer sobre el carácter social que impera en ambos casos.

Se podría resumir de este modo que los *matsuri* son festivales que se caracterizan por ser una ocasión de celebración y de negocio, un entretenimiento y una oportunidad para socializar entre los miembros de una misma comunidad.

Un aspecto a menudo soslayado pero que se nos hace sumamente interesante es el concepto de *kegare* (contaminación, impureza). Se le llama *kegare* a todo tipo de desorden o impureza de los seres humanos, incompatibles con la pureza sagrada de los *kami*. Ejemplos de *kegare* son las enfermedades, las deformidades, la muerte, así como los relacionados con el género, y en este caso, con la situación de las mujeres en el shintoísmo y en los *matsuri*: *kegare* relacionados con la menstruación, los embarazos o con haber dado a luz recientemente. Por este motivo hace escasamente treinta años que se permite la participación activa de las mujeres en los *matsuri*, y de hecho todavía existen partes del conocido *matsuri* que se celebra en Gion que no admiten la participación de mujeres. Namihira Emiko¹²⁴³ examina esta situación en su artículo, y argumenta que las mujeres han sido siempre un motivo de *kegare* desde los tiempos del *Nihon Shoki* y el *Kojiki*, y los preceptos del shintoísmo recogen la impureza que representan las mujeres ante los *kami*. Según el shintoísmo, las *kami* femeninas están celosas de las mujeres. Se puede considerar que el shintoísmo es un sistema de creencias centrado en el hombre, y lo demuestra el hecho de que mujeres y *kami* confluyan en el hombre, como receptor de ambas funciones de los *kami* y las mujeres: los *kami* ayudan al hombre en la producción, no pueden ayudar en la reproducción y las mujeres le ayudan en la reproducción, no pueden ayudar en la producción; entre mujeres y *kami* no debe haber interacción: todo debe pasar a través del hombre.

Obviamente, esta visión ha cambiado a medida que los derechos de las mujeres en Japón se han ido reconociendo. Sin embargo, la situación de las mujeres en el shintoísmo ha sido y sigue siendo compleja. Des del punto de vista de *kegare* las mujeres japonesas se han visto discriminadas, como comenta una de nuestras informantes: “las mujeres tienen la menstruación, y eso implica impureza” (女性は生理があるので、浮上されている). Sin embargo, la parte puramente espiritual del shintoísmo que no hemos analizado en este artículo, es decir, la parte que se ha relacionado con el chamanismo¹²⁴⁴, los trances, que aunque sean prácticamente desconocidos se practican en muchos lugares de Japón, los protagonizan y dominan las mujeres en su totalidad.

¹²⁴³ NAMIHIRA, Eriko. (1987): “Pollution in the Folk Belief System”, *Current Anthropology*, Vol. 28, No 4, S65-S74.

¹²⁴⁴ Es especialmente interesante el artículo de Irit Averbuch, “Shamanic Dance. The Coreography of Possession in the Kagura Performance”, 1998.

GÉNERO. OPINIONES Y PRÁCTICAS DE LAS MUJERES JAPONESAS

En esta última parte examinaremos las prácticas, opiniones, discursos y expresiones de las mujeres japonesas que hemos encuestado-entrevistado. Esta parte nos parece especialmente enriquecedora, debido a que hay pocos estudios sobre las experiencias y opiniones de las mujeres con relación al shintoísmo. Además, ha sido prácticamente imposible encontrar bibliografía que relacionara género y *shintô*.

En términos generales, Nakamura argumenta que en cuestiones de religión son las mujeres quienes mantienen las prácticas religiosas en la familia y quienes ponen más energía en el proselitismo; sin embargo, las estructuras institucionales están en gran medida dominadas por hombres. Pocas mujeres ocupan posiciones de liderazgo. La gran mayoría de seguidor@s de los grupos religiosos investigados por Nakamura son amas de casa o mujeres sin trabajo. Nakamura considera que la posibilidad de participación en un grupo religioso es un modo de autorrealización que no cuestiona los roles de género tradicionales. Ésta es una de las razones por las que los grupos religiosos atraen en mayor medida a mujeres, aunque otra razón es la disponibilidad de tiempo libre. Quizás el hecho de que participar en un grupo religioso sea una oportunidad para muchas mujeres de llevar a cabo actividades sociales es lo que lleva a Nakamura a considerar que la religión es una fuerza liberadora para las mujeres.

Las mujeres que forman parte de un grupo religioso están más interesadas en sesiones culturales, educacionales o del cuidado de los hijos que no en cuestiones doctrinales. Así, pues, podríamos decir que las razones principales para adherirse a un grupo religioso no son espirituales, sino sociales.

Aunque las mujeres entrevistadas no forman parte de ningún grupo religioso, hay que decir que casi todas creen en *kami*, pero todas las actividades relacionadas con el shintoísmo que realizan o han realizado son sociales, culturales, económicas, y no espirituales.

Tres de las mujeres encuestadas tienen un *kamidana*. Ninguna de ellas reza ante el altar, y sólo una de ellas tiene una ligera idea de los *kami* de su *kamidana*; comenta: "son los mismos *kami* que los del templo shintoísta Isesaki. Quizás los antepasados del emperador" (伊勢崎神宮と同じ神様。たぶん天皇の祖先).

Siete de las once mujeres entrevistadas creen en los *kami*, aunque una de ellas en los *kami* budistas. Nayo, de 52 años, de vez en cuando les pide alguna cosa, o les da las gracias. Sin embargo, dice, no se considera especialmente creyente.

(おりおりに願ったり、感謝したり(...)とくに神を信仰しているわけではない)。

Shigeko, de 36 años, no cree en los *kami*. Puede que existan o que no existan.

(存在するかもしれないし、しないかもしれないと思っています)。Su única experiencia ha sido visitar algún *jinja* de Japón.

Minako, de 57 años, no cree en los *kami*, no tiene *kamidana* en casa, pero se ha ido a *matsuri*, de niña la llevaron a un templo shintoista (*omiyamairi*), ha participado en el *Shichigosan*, la celebración de los niños de tres, cinco y siete años, y se ha casado según la ceremonia shintoista.

Las prácticas más comunes de las mujeres entrevistadas son: comprar un *kamidana*, dar las gracias a los *kami*, transmitir prácticas espirituales a sus hij@s, preparar el *shichigosan*, etc.

Las preguntas más insistentes de los cuestionarios-entrevistas han sido sobre *matsuri*. Hemos escogido el *matsuri* por ser un acontecimiento popular siempre relacionado con el shintoísmo.

Para las encuestadas *matsuri* equivale a distracción, placer y pasarlo bien. Algunas de las respuestas a la pregunta "qué es para usted un *matsuri*" son las siguientes: una diversión de verano, un acontecimiento donde las personas se reúnen y lo pasan bien o un acontecimiento entretenido del pasado. Sólo Keiko, de 84 años considera que el corazón del *matsuri* es rezar.(祭りの心は祈りです).

Lo que las mujeres entrevistadas hacen en un *matsuri* es dar un paseo por los tenderetes, comprar dulces, bailar en el festival *o-bon*, pasarlo bien con l@s amig@s, comprar *takoyaki* (bolas fritas de pulpo) o encontrarse con l@s amig@s del barrio que hace tiempo que no ven. Kaoru comenta que cuando llega la celebración del *matsuri* de su barrio su abuela prepara *sekihan*, un tipo de arroz hervido con judías rojas que se suele comer sólo en ocasiones especiales.

Una de nuestras informantes comenta: "Para mí un *matsuri* es algo muy importante. A menudo voy a *matsuri* donde cantan, bailan, tocan el *taiko* [tambor japonés]. Creo que es una buena medicina de grupo para librarse de las frustraciones acumuladas en las relaciones personales y en la vida".

Así pues, las prácticas que llevan a cabo las mujeres encuestadas en los *matsuri* son culturales y sociales, no espirituales. Como defiende Ashkenazi, los *matsuri* son acontecimientos tanto religiosos, como sociales y económicos. Nosotr@s consideramos que un *matsuri* es un acontecimiento profundamente social, un lugar de unión donde las personas fortifican sus lazos sociales, un proceso de socialización en el cual se constituyen.

Sin embargo, una de nuestras encuestadas tiene una visión e opiniones totalmente distintas a las demás. Se trata de una mujer muy vinculada al *shintô*. La familia de su madre pertenece a una familia de *Kannushi* (sacerdotes) que se remonta al s.XVI. Ella declara, "Cuando veo en la televisión noticias sobre la gente llevando el *mikoshi* y gritando '*wasshoi, wasshoi*', a este tipo de *matsuri* casi nunca he ido. Para mí, un *matsuri* es la gratitud hacia los dioses por un nacimiento, una boda, para construir una casa, para una buena cosecha, etc."

わたしは、テレビで報道するような御神饗についてワッショイワッショイだったりコンコンチキチンだったりするようお願いのお祭りにはあまり行ったことがありません。わたしにとっての祭りは人の誕生、成長、婚姻、死に際して神様に感謝されること（新しく家を建てる時もこれに含まれますね、また農村の出身なので1年の農作物の収穫を感謝することなどです。

La experiencia de Yukie, de 48 años es totalmente distinta a la de las demás encuestadas. Para ella el *shintô* constituye una práctica diaria. Todos los días cuando hierva el arroz primero lo ofrece al *kamidana* y cada vez que cena da gracias por haber pasado un día más. (ご飯を炊いたらまずひとすくいを神棚にあげて手を合わせて拝みます。我が家で晩ご飯のたびにご飯を炊くので週に6-7回祈ります。今日1日無事に過ごせた事を手を合わせて感謝します。)

CONCLUSIONES

A modo de conclusión querríamos resaltar varios puntos. En primer lugar, el uso del término "religión" para referirse al shintoísmo puede ser problemático, por responder a menudo a una visión eurocéntrica, por ser un anacronismo y por darle un significado que puede que tenga sentido en un contexto, pero no necesariamente al japonés. Uno de los objetivos de este trabajo era demostrar que no se puede hablar de shintoísmo como algo únicamente japonés, que se ha mantenido intacto desde el principio de los tiempos, y que ha existido a lo largo de toda la historia. Como ya hemos mencionado previamente, han existido prácticas desde los primeros tiempos de Japón, pero el uso de *shintô* para definir estas prácticas siempre se ha visto influenciado por factores externos al shintoísmo, como los intereses políticos, la legitimación de un gobierno, o la aversión hacia las influencias externas que no dejaban de entrar en Japón. En la evolución del shintoísmo a través de la historia, podemos observar claramente que el término *shintô*, o shintoísmo, nunca se ha referido al mismo concepto. Empezó como una manera de definir ciertas prácticas y rituales mágicos y finalizó siendo una religión independiente después de la 2ª Guerra Mundial, habiéndose transformado desde el principio desde un conjunto de prácticas rituales ancestrales, a un componente del budhismo, y más tarde, convirtiéndose en una forma de controlar a la población y de legitimar el poder y la posición del Emperador. Por consiguiente, podemos deducir que el término shintoísmo se ha aplicado a cualquiera que fuere la opción más adecuada y conveniente, dependiendo de las diferentes influencias que Japón iba recibiendo hasta el punto de ser utilizado durante la época Meiji como símbolo de unicidad cultural frente a las

influencias extranjeras. No tiene sentido intentar demostrar que las prácticas de los primeros tiempos de Japón y el culto a los *kami* han existido a lo largo de la historia, ya que no faltan referencias escritas a estas prácticas en todos los períodos históricos.

Tal y como hemos intentado argumentar en estas páginas, mantenemos que *shintô* es un constructo que responde a la agenda ideológica de la institución imperial que se creó, como se entiende hoy día, especialmente durante el período Meiji, y este constructo no tiene nada que ver con los cultos a los templos shintoístas que también se han nombrado *shintô*.

Como dice Mark Teeuwen, “*shintô* no es, entonces, en ningún sentido obvio, lo que l@s japones@s contemporáneos ‘hacen en los templos shintoístas’, ni lo que piensan delante de los *kami*, ya que no es lo que ellos mismos entienden que hacen y piensan; *shintô* es, más bien, lo que el establecimiento contemporáneo y sus difusores dicen que piensan y hacen”.

Este constructo, pues, se puede entender como un imaginario social, en el que la gente realiza ciertas prácticas y responde a ciertas creencias; muchas de nuestras informantes, por ejemplo, celebran el *shichigosan*, se han casado según la ceremonia shintoísta, tienen un altar shintoísta (*kamidana*) en casa, etc. Estas prácticas, el creer en los *kami*, es decir, lo que ha sido nombrado “*shintô*” sólo se puede entender como un sincretismo con otras muchas prácticas espirituales, como las budistas, las confucianas, etc.

El carácter sincrético del shintoísmo se refleja, por ejemplo, en los *matsuri*, en los que, por lo general, los participantes a menudo no son conscientes de que están participando en un acto religioso, y lo toman como una posibilidad de socialización.

La deconstrucción del shintoísmo pide un estudio exhaustivo y un análisis más extenso que el que hemos intentado hacer. De todas formas, las conclusiones a las que hemos llegado mediante la elaboración de este trabajo nos ayudan a entender que el shintoísmo es una realidad variable, indefinida y heterogénea.

BIBLIOGRAFÍA

BREEN, J. Y TEEUWEN, M. (2000): *Shintô in History. Ways of the Kami*. Great Britain, Curzon Press.

FRIDELL, Willmur M. (1976): “A Fresh Look at State *shintô*”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No 3, 547-561.

HAGIN MAYER, F. (1989): "The Calendar of Village Festivals: Japan", *Asian Folklore Studies*, Vol. 48, No. 1, 141-147.

- HARDACRE, H. (2004): "Religion and Civil Society in Contemporary Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 31/2: 389-415. Nanzan Institute for Religion and Culture.
- HARDACRE, H. (Winter 1986): "Creating State *shintô*: The Great Promulgation Campaign and the New Religions", *Journal of Japanese Studies*, Vol.12, No. 1, 29-36.
- INOUE, N. ET AL. (1988): *Matsuri: festival and rite in Japanese life*. Contemporary papers on Japanese Religion. Kokugakuin: Institute for Japanese Culture and Classics.
- ISOMAE, J. (2005): "Deconstructing "Japanese Religion". A Historical Survey", *Japanese Journal of Religious Studies* 32/2, 235-248. Nanzan Institute for Religion and Culture.
- KITAGAWA, Joseph M. (1988): "Some Remarks on *shintô*", *History of Religions* Vol. 27, No 3, 227-245.
- KURODA, T; DOBBINS, J.C; GAY, S. (1981): "*shintô* in the History of Japanese Religion", *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 7, No.2, 1-21.
- LITTLETON, S. (1994): "Review: *Matsuri*: Festivals of a Japanese Town. By Michael Ashkenazi", *Monumenta Nipponica*, Vol. 49, No.2, 258-259.
- MACKIE, V. (2003): *Feminism in Modern Japan*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MORIARTY, Elizabeth. (1972): "The Communitarian Aspect of *shintô Matsuri*", *Asian Folklore Studies* Vol. 31, No 2, 91-140.
- NAKAMURA, K. (1997): "The Religious Consciousness and Activities of Contemporary Japanese Women", *Japanese Journal of Religious Studies* 24/1-2, 87-120.
- NAMIHIRA, Eriko. (1987): "Pollution in the Folk Belief System", *Current Anthropology*, Vol. 28, No 4, S65-S74.
- SADLER, A.W. (1969): "The Form and Meaning of the Festival", *Asian Folklore Studies* Vol 28 No 1, 1-16.
- SHIOSE, Y. (2000): "Japanese Paradox: Secular State, Religious Society", *Social Compass* 47(3), 317-328.
- TEEUWEN, M. (2002): "From Jindô to *shintô*. A Concept Takes Shape", *Japanese Journal of Religious Studies*, 29/3-4: 233-263.
- THAL, S. (2002): "Redifining the Gods. Politics and Survival in the Creation of Modern *Kami*", *Japanese Journal of Religious Studies* 29/3-4: 379-404.
- UENO, C. (2004): *Nationalism and Gender*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- YAMAGUCHI, T. (2005): "El Estado y el shintoismo durante la era Meiji", *Istor*, VI-21, 35-50.

CAPÍTULO 58. 经 JING, ¿MERIDIANO?

Electra Peluffo

Universidad de Valencia

Esta comunicación es en realidad un pedido de ayuda que quienes practicamos la medicina china formulamos a un auditorio especializado en lingüística y traducción, al que entendemos sensible a nuestros problemas de unificación y trasmisión del vocabulario de nuestra especialidad.

Es difícil acceder a la correspondencia directa palabra por palabra, concepto a concepto, entre las lenguas ideográficas y las alfabéticas. Esto se destaca más al trabajar desde los textos chinos antiguos, donde traducir significa explicar el ideograma, su formación, su etimología.



Tomamos como ejemplo 经 **jing**, término básico en Acupuntura, traducido como meridiano, canal, conducto, túnel, tracto, todo intercambiable aunque enfatizando los matices. Por ejemplo N. Sivin¹²⁴⁵ sostiene que era apropiado en algunos textos antiguos- 太素 **Tai Su**- llamar túnel a las partes más profundas de los tractos principales.

Por lo que se conoce hasta ahora, el ideograma **jing** se registra en un texto por primera vez el año 90 a.C. como parte del título del libro 史记 **Shiji**, compilación de textos confucianos que hiciera el historiador **Sima Qien** y una de las principales fuentes de información sobre el período **Han**.

¹²⁴⁵ Sivin, Nathan. *Traditional Medicine in Contemporary China*. Science, Medicine and Technology in East Asia 2, 1986, University of Michigan.

En el título de este tratado, **jing** significaba *trama, urdimbre en un telar*, es decir hilos que trenzan telas, entramados de hilos de seda, implicando una red organizada, sistematizada y *trasmisible*. En su libro **Sima Qien** asimismo llamaba **jing** a los conductos imaginarios que se sostenía atravesaban el cuerpo humano penetrándolo para facilitar el paso de 气 **qi** (hálito). Para la misma época, en otros temas, se denominaba **jing** a los caminos principales que se extendían desde el Sur de China hacia el Norte, y esa palabra pasó luego a usarse para los *meridianos* en cartografía y geografía, meridiano de latitud. El ideograma chino para *ríos* posee diversos significados porque está formado por *agua* y *meridiano* ya que los meridianos en chino son también grandes flujos de agua en la *superficie* de la tierra, y se hace difícil distinguirlos lingüísticamente de los que recorren el cuerpo llevando líquidos o energía.

A propósito de la traducción de **jing** a nuestros idiomas en los temas de medicina china, parece que el concepto de meridiano fue concebido por estudiosos interesados en el cultivo mental tipo 气功 **qigong**, y no necesariamente médicos, por lo debemos llegar a entender los meridianos filosóficamente para poder utilizarlos clínicamente¹²⁴⁶. Digamos que el meridiano es una línea y que la definición de *línea* indica trazo continuo visible o imaginario. De todas formas meridiano no puede considerarse una traducción literal de **jing** en medicina donde generalmente se lo presenta en aposición a 络 **luo**, **jingluo** y/o a 脉 **mai**, **jingmai**.

El término *vaso* se utiliza, sobre todo en textos de medicina china en inglés, en el sentido puramente anatómico de conducto cerrado que transporta líquidos orgánicos. Pero en inglés muchos se han inclinado aparentemente por la palabra *canal* para referirse a meridiano, con ciertas contradicciones. Por ejemplo, en el prestigioso Diccionario de Wiseman y Ye¹²⁴⁷, figura *meridiometer*, aparato para medir la resistencia eléctrica de la piel como supuesto reflejo del flujo de **qi** y sangre en los **jing**. No figura la palabra meridiano, traduce **jing** con el término canal, que es con frecuencia refutado porque si bien en medicina es un conducto, en otra acepción canal es un cauce *artificial* para la conducción de líquidos. Canal es también un hemcilindro abierto a la superficie exterior, de manera que dado que la etimología de **jing** indica un recorrido subterráneo, en el canal se contaminaría la pureza del contenido o simplemente se perdería, circunstancia no implicada en la palabra meridiano que es la que prefiere la OMS cuando se refiere al tema, por su gran difusión y arraigo en la acupuntura occidental desde que fue introducido por Soulié de Morant y porque aparte de la estabilidad del término aunque no sea la exacta traducción del concepto chino-que no la hay- meridiano es preferible a otras

¹²⁴⁶ Magidoff, Avi. *Meditations on the Meridians*. European Journal Oriental Medicine. Vol.3 n°.2 London UK.

¹²⁴⁷ Wiseman N. and Ye F. *A Practical Dictionary of Chinese Medicine. Second Edition*. Paradigm Publicationns. Brookline, Massachusetts. 1998

denominaciones dado que no plantea preguntas sobre su realidad morfológica ni la del contenido que transporta. Es verdad que en tecnología, *canal* es una palabra que designa vías para la navegación aérea, para señales electroacústicas y para bandas de frecuencia en que emiten las estaciones de televisión y radio, o sea todas vías teóricas sin sustrato físico visible y en todo caso aéreas y no subterráneas. El meridiano terrestre es también imaginario y se establece como un plano que en un lugar dado comprende la vertical de dicho lugar y el eje del mundo, plano que es cortado por el Sol en su curso aparente dos veces al día, una al mediodía y otra a medianoche, recorrido que nos remite a la dinámica 阴阳 **yinyang** y destacamos que al eje del mundo por teórico e imaginario que sea, se le supone un recorrido subterráneo.

Debemos también tener en cuenta a los *meridianos magnéticos*, que se establecen con el círculo máximo que pasa por un punto determinado de la tierra y por los polos magnéticos del globo, es decir que llevan energía. En todo caso algunos autores consideran a la palabra meridiano una imaginativa contribución occidental a la adaptación de la medicina china en nuestras latitudes, estimación que no comparte la muy autorizada voz de Joseph Needham, quien en una nota al pie en su obra *Celestial Lancets*¹²⁴⁸ rechaza el término meridiano porque no considera coherente la analogía con las longitudes terrestres o los círculos horarios astronómicos y suele traducir **jing** por *tracto* cuyo significado en anatomía habla de una estructura o aparato en que predomina la longitud¹²⁴⁹. Está claro que los autores utilizan términos concretos-canal, conducto, tracto, túnel- cuando quieren referirse a un elemento concreto y se reserva la palabra meridiano para describir conceptos abstractos.

Jing es asimismo toda *norma* natural fundamental: en la sociedad son los Clásicos, en el cuerpo los meridianos, en fisiología de la mujer las reglas, en tejeduría es trama de telar, en geografía son los ríos que corren de oeste a este, son los “*recorridos*” (conductos) del cuerpo, aquello que se desliza en el espacio y traspasa en el tiempo, como son los textos importantes transmitidos de generación en generación. Y cuando **jing** figura en el título de un libro clásico (clara relación entre texto, textura, textil) indica que es normativo, que su contenido establece pautas a seguir; por ello muchas veces las traducciones dicen *canon* para transmitir el significado de **jing**. Pero recordemos que **jing** en general traducido como meridiano, quiere también decir *sutra*, palabra que en lenguas indoeuropeas connota el significado de sutura, de subyacente tejido de vida.

¹²⁴⁸ Lu Gwei-Djen and Needham, Joseph. *Celestial Lancets. A History and Rationale of Acupuncture and Moxa*. Routledge Curzon Taylor and Francis Group. London 2002

¹²⁴⁹ Seco, Manuel. Andrés, Olimpia. Ramos, Gabino. Diccionario Abreviado del Español Actual, Aguilar, lexicografía. Madrid 2000

Existe además otro ideograma que se traduce como meridiano, 脉 **mai**, también **mo**, cuya interpretación es distinta. Adelantemos que autorizados textos dicen que la expresión correcta para todos los meridianos sería **jingmai**, (tracto, curso, canal, incluyendo los vasos sanguíneos)¹²⁵⁰ aunque no se sabe qué inspiró a los filósofos naturalistas para hacer esta unión de términos y se indica que cuando **jing** aparece solo, simplemente es para abreviar.

JING. JINGMAI. JINGLUO

La energía **qi**, circula en el organismo siguiendo la ley de los cinco movimientos, 五行 **wuxing**. Pero, ¿por dónde circula la energía y sobre qué base se apoyan los hábitos para ejecutar su función? Son los meridianos los que transportan la energía de uno a otro de los órganos y entrañas que conforman las cinco fases de cambio de la energía. El ideograma que expresa **jing** y que hemos analizado más arriba denota una idea de regulación, de pauta para la circulación y organización de 气 血 **qixue** (sangreenergía) y de la vida del organismo. Recordemos aquí que una de las acepciones de **jing** es menstruación con el sentido de norma que organiza y rige un aspecto del ser vivo. Es decir que con la palabra **jing** (meridiano o canal) se indica una capacidad de organización.

El otro vocable para referirse a meridianos es **mai** y se hace difícil llegar a una demarcación definida entre los dos términos que se usan en los libros clásicos. En los manuscritos 马王堆 *Mawangdui* no se menciona a **jing**, posiblemente porque aún no se utilizaba con esa acepción que luego supuso referirse a los conductos profundos del organismo para diferenciarlos de los vasos sanguíneos que se veían y tocaban subcutáneamente. **Mai** designaba a unos y otros, superficiales visibles y a los no visibles, por eso la denominación posterior de **jingmai** para referirse al conjunto.

El cuerpo contemplado como un sistema de unidades interrelacionadas conduce, en una sociedad agrícola con una firme y milenaria economía agraria, a la descripción del organismo como espejo de un desarrollado método de irrigación hidráulica. Tanto la sangre como la energía fluían apropiadamente por pasajes expeditos hacia los sitios de destino, y esto podía interpretarse como un asomo de concepción del sistema circulatorio, que ya sugería la primera parte del *Neijing, Suwen* 39: “la corriente en los conductos vasculares no se detiene, circula sin pausa”. Posteriormente, se consideró que esos conductos eran también caminos válidos para que por ellos se transmitieran energías perniciosas. No olvidemos que una de las acepciones de **jing** es traspasar, transmitir.

¹²⁵⁰ Unschuld, Paul. *Nan-ching* Universtiy of California Press. London 1986

Ya en textos manuscritos del 168 a.C.¹²⁵¹ (*Mawangdui*) se asociaba la salud o la enfermedad con fluidez o bloqueo dentro de los conductos o vasos. El mismo Harper, en su estudio explica que esto fue escrito en una época en que la teoría de los meridianos ya existía pero no a través de un razonamiento médico. La teoría de los meridianos fue formulada por filósofos naturalistas del siglo II a.C. aunque la idea de vasos llenos de sangre debe haber estado presente ya durante cierto tiempo antes de ser documentada en *Mawangdui* donde claramente nunca se utiliza el término **jing**.¹²⁵²

Si bien los libros clásicos hablan de **jingmai**, y de **jingmailuo** o de **jing** o de **mai**, no coinciden todos en la misma descripción. *Suwen* 60 explica tres meridianos y *Lingshu* capítulos 10-11 se acerca más a lo que establecen los manuscritos de *Mawangdui*. Al respecto a pesar de las diferencias, todos parecen muy seguros de poseer la comprensión minuciosa del recorrido, normalmente invisible, que los vasos hacían dentro del cuerpo. Cómo obtenían esa certeza no se conoce por más que *Lingshu* 12 indicara claramente que estaba permitido practicar autopsias en los muertos¹²⁵³, pero si los recorridos eran invisibles, ¿qué podía aclarar la autopsia?. Aparte de esta fuente y alguna otra anterior a *Lingshu*, (segunda parte del *Neijing*), no se sabe cómo rastrear los conocimientos morfológicos antiguos y en especial los datos sobre el trazado de los meridianos al explorar el interior del organismo al igual que no se sabe qué llevó a los filósofos a unir los ideogramas **jing** y **mai** para denotar vasos, canales, meridianos. Aunque en occidente se enseña que los meridianos son conductos invisibles que yacen profundamente dentro de la estructura orgánica a diferencia de los conductos sanguíneos que se ven y tocan, para los chinos todos los vasos, todos los conductos descritos, están presentes morfológicamente, y aparte de sangre, llevan **qi**, hálitos. La presencia formal de meridianos es obviamente más importante en los tratamientos de acupuntura, y en textos antiguos se advierte del cuidado necesario al introducir una aguja correctamente para no dañar meridianos y/ o su contenido.

脉 MAI. PULSO. MERIDIANO

Al hablar de **jing**, meridiano, mencionamos **mai** como otro nombre para otra forma de conducción de material, energía, sangre y otros fluidos corporales, pero como los chinos otorgan y reconocen presencia física anatómica a todo el sistema de meridianos, se trate de la variante de ellos que se

¹²⁵¹ Harper Donald J. *Translation and Study: Early Chinese Medical Literature. The Mawangdui Medical Manuscripts*. Kegan Paul International. London and New York. 1998

¹²⁵² Unschuld, Paul. *Huang Di Nei Jing. Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London 2003

¹²⁵³ Unschuld, Paul. 2003

trate, suele hablarse de **jingmai**, expresión bastante común en *Nei jing* y otros textos médicos. Sin embargo, incorporar a los **mai** entre los órganos extraordinarios o curiosos nos habla de diferencias o diversidades entre los meridianos.

Se considera a **mai** como una red subterránea, secreta, que mantiene toda la circulación vital. El ideograma 脉 que representa este concepto se refiere a una corriente principal de agua, metáfora de circulación, que luego se ramifica en arroyos y su inversa, pequeños riachos que buscan alcanzar la corriente principal hasta que ésta finalmente llega al mar. Así se sugiere que **mai** se compone de algo que se mueve y algo que es llevado gracias a este movimiento, una cuenca que ocupa espacio en el organismo. Toda circulación de contenidos con una dirección, es un **mai**. En cambio en **jing** la idea es de regulación, de cómo deben circular dentro del cuerpo la sangre, la energía, la vida en fin, según la organización celestial. Con esto se piensa que **mai** es un vaso que contiene algo y que no lo deja escapar, que asegura que cada cosa permanezca en un sitio cuando sea necesario, aunque lo que importa es el movimiento y su capacidad para mantener la circulación y no la estructura física del vaso. Cuando se destaca que vigilan para que no haya “goteras” es para recordar que **mai** están a cargo de evitar pérdidas de esencias, para contener a **qi** y sangre dentro del cuerpo¹²⁵⁴.

Según Epler¹²⁵⁵, cuyo trabajo me guía en lo que sigue, en la cronología de **Su Wen** podemos reconocer el desarrollo de conceptos sobre el sistema vascular y la idea básica de circulación porque no se olvide que uno de los orígenes primitivos de la práctica de Acupuntura yace en las sangrías en determinados sitios del cuerpo. No es difícil reconocer la asociación de sangría con sistema vascular. Los textos de *Mawangdui* enumeran una lista de 11 vasos **mai** o **mo**, relacionados con una enfermedad. La palabra meridiano **jing**, dijimos, no figura en *Mawangdui*.

Otros libros no médicos hablan de estos vasos como vasos sanguíneos, venas superficiales y todos en general, médicos o no, consideran que los vasos contienen tanto sangre como **qi** y no aparece ninguna división de estos vasos basada en el contenido, pero se les atribuye recorridos y nombres anatómicos, vaso del hombro, de la oreja... que salen de ese sitio para ir a la mano o los dedos. Así se establece un sistema de transporte de sangre y **qi** por lo que sus cursos no son puramente imaginarios sino que son producto de la observación de las venas y arterias tanto superficiales como profundas.

¹²⁵⁴ García J *Ling Shu*, JGE Madrid 2002

Schatz, J. Larre, C. Rochat de la Vallée, E. *Aperçus de Médecine Chinoise Traditionnelle*. ÉPI Desclée de Brouwer. Paris 1994

¹²⁵⁵ Epler, D. *Bloodletting in Early Chinese Medicine and its Relation with the Origin of Acupuncture*. Bulletin of the History of Medicine 54 (issn 00075140):337-367.1980

Y llegamos a resumir que **jing** es parcialmente sinónimo de **mai** que también es pulso; el origen de la división es oscuro y se piensa que **jing** es aquella parte del conducto que corre invisible longitudinalmente (¿es 帶脉 **Dai Mai** un **jing**?) por torso y miembros y la otra porción, **luo** o **lo** es la que se desliza debajo de la piel. Estos posteriormente sufrirán otra división que dará origen a los **sun**.

Para concluir, **mo** son vasos que corresponderían al sistema circulatorio, **jing** los elementos hallados más profundamente y **lo** los más cercanos a la superficie y por tanto visibles.

Para ilustrar las celadas que tienden idiomas y traducciones, y que el lenguaje no es mera transmisión de sonidos con significado convenido, recuerdo que en comunicación personal, un compañero muy versado en Acupuntura me decía que él prefiere utilizar la palabra canal porque le da *la sensación* de red de comunicación entre el interior y el exterior, que es lo que quiere sugerir el término **jingluo**, pero no obtiene esa sensación diciendo meridiano.

Se utilizan los términos con el cerebro, con el corazón, con los sentidos.

Y como dicen Needham y Lu en crítica a Porkert, quizás sea la solución no buscar exactos equivalentes en general y en el caso de las lenguas de Asia acuñar, cuando sea necesario, nuevas palabras con raíces familiares, según el grado de artificio que se intuya o requiera¹²⁵⁶.

¹²⁵⁶ Needham, J. Lu, G-D *Problems of Translation and Modernisation of Ancient Chinese Technical Terms*. *Annals of Science*, 32 (1975), 491-502

Sección II

Ciencias de la Salud

CAPÍTULO 59. LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA EN CHINA, COMO MÉTODO DE APRENDIZAJE Y TRANSMISIÓN ORAL DEL WUSHU

Juan Carlos Serrato

Escuela Superior Wudao de Madrid

Este documento representa un estudio preliminar de los profundos y ricos contenidos de la cultura del wushi en los siguientes aspectos:

- Introducción histórica del wushu
- El uso y practicas marciales del Taijiquan.
- Filosofía del yin - yang = defensa y ataque
- Las "ocho puertas y los cinco pasos" (八门/五步)
- Oda al combate de taiji (taiji sanshou zan)
- La base filosófica del wushu chino.
- Las doce expresiones del movimiento de wushu

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA DEL WUSHU

Al hombre primitivo, en el proceso y desarrollo de la caza para la supervivencia, no solo le permitía crear un una gran variedad de armas afiladas, según sus usos, que también cultivaba con ello su destreza en la lucha. Al finalizar la sociedad de los clanes, con el desarrollo de la productividad en el campo y el nacimiento de la propiedad privada, estallaron con mas frecuencia las guerras, en la tierra de *Cathay* (China) por el dominio de las tierras. Así que las herramientas y las habilidades que se aprendieron contra las bestias, se volvieron contra las gentes.

La sublimación del instinto defensivo y la acumulación de las técnicas para cazar, alimentarse, trabajar, atacar y defenderse constituyen la base misma de las técnicas marciales del ser humano, desde la antigüedad. Esto naturalmente es el nacimiento del Wushu Chino (artes marciales). Sin embargo, el Wushu chino concede importancia tanto a las técnicas, como al pensamiento filosófico, tan arraigado en las artes marciales chinas, y representa el estudio del vigor interno y externo. El wushu, esta dividido en numerosas escuelas con deslumbrantes rasgos distintivos entre ellas. Esto es debido a que, desde su origen mismo, la teoría del arte del ataque y de la defensa (Sun Zu) se ha nutrido de la antigua cultura china tradicional que es un método independiente, en el largo proceso histórico de su desarrollo, el wushi (arte del guerrero), por un lado, y el Wulin (familia de las artes marciales) que se vio profundamente influenciado por la filosofía china clásica, las religiones y las artes; por otra parte, se esta convirtiendo cada vez mas en un ingrediente importante de la cultura China y

sus costumbres populares. Es imposible obtener la esencia del wushu, si uno no se detiene a estudiar sus relaciones con la cultura tradicional y su mutua infiltración, pues las artes marciales se nutrió mucho de ellas y a su vez también sirvió de ejemplo para otras.

Desde la Dinastía Song del Norte y del Sur, el desarrollo del wushu civil en las ciudades fue diferente en el campo. En el basto campo había fuertes impuestos y explotaciones por la renta o el alquiler de la tierra, las diferencias de clases eran muy notables; en los lugares alejados, las diferencias entre las nacionalidades también eran muy agudas además de las de clases sociales, y la economía de mercado no era tan activa como en las ciudades. Por tanto, la práctica de las habilidades del combate (el Wushu) era dominante en las actividades de los campesinos como método de esparcimiento y la cultura física. Por otra parte los gobernantes de la dinastía Song habían estado muy atentos a los movimientos e inquietudes de sus asalariados o campesinos y habían prohibido estrictamente estas actividades de wushu. Durante el gobierno del emperador Zhenzong, “la gente de los estados Yi y Dai (de la localidad Yizhou y el condado de Dai en la provincia de Shanxi) se reunían para luchar después del otoño, a esta acción se le llamaba el campo salvaje, algunos resultaban muertos o heridos en estas acciones o festejos”. El emperador Zhenzong ordenó que “todo eso fuera prohibido de ahí en adelante”. Durante el gobierno del emperador Renzong, “la gente de Zi y Qi (Xichuan y Jinang en la provincia de Shandong) tenían instructores de wushu, para practicar el manejo de armas, y también se reunían para formar asociaciones de wushu”. Renzong realizó un edicto imperial que “de ahora en adelante el jefe será decapitado, el resto de los asociados sería enviado a lejanas ciudades-prisión militares”. Era pues muy normal que en el pasado los campesinos se reunieran para practicar wushu, y las habilidades de combate que se enseñaban en secreto y muy privadamente casi siempre a nivel familiar, aunque los gobernantes tenían terminantemente prohibido sus practicas, ya que estas acciones eran muy frecuentes entre el pueblo de las cuales gustaba practicar. Con estos edictos conseguían a un pueblo indefenso ante su mandato, cuestión que ocurría muy frecuentemente en esas épocas en China. Cuando los gobernantes subían al poder por medio de su usurpación o intrigas palaciegas, las cuestiones que primero prohibían a los ciudadanos o intentaban controlar eran; Las practicas de artes marciales, los cultos religiosos, y la cultura. Pero eso fue la base del gran desarrollo del wushu civil durante las dinastías Ming y Qing que el pueblo jamás quiso perder.

En estas dinastías y otras sucesivas bajo el yugo de los terrateniente y los emperadores, resurgieron muchos estilos de wushu, otros se camuflaron bajo nombres poéticos o filosóficos con aspectos de practicas que mas bien parecían danzas, acrobáticos, o de similitud demasiado suave como el boxeo de las sombras (taijiquan) o la palma del algodón (Mian Zhang), boxeo del borracho,

boxeo de la mantis, etc... como para considerarlos una amenaza. Pero los maestros de la época también idearon sus propios conceptos filosóficos de aprendizaje, o se nutrieron de los conceptos filosóficos de la época, con motivo de hacer que sus alumnos descubrieran los contenidos mas profundos de las técnicas a través de la filosofía o la poesía, con los que denominaban a sus técnicas las cuales también se consideraría como un plano de ejecución, con movimientos y direcciones explicados en el desarrollo de cada movimiento. Así si sus escritos eran descubiertos por los espías del emperador, por otros clanes, o por otras personas no introducidas en la cultura del Wushi, en gran medida lo que se podía leer era unas frases poéticas.

Por ejemplo; en este Extracto realizado de la forma de 108 movimientos del estilo de Zhang Sanfeng taijiquan de Wudang Shan. Esta forma o camino se compone de 8 caminos o series, pero tomaremos como ejemplo solo una parte de los movimientos del primer camino o serie de movimientos para ver sus nombres los cuales no denotan ningún peligro marcial para aquellos que lo lean, pero tiene aplicaciones y contenidos ocultos de las artes marciales muy efectivos en la lucha real. Pues estos movimientos son un claro ejemplo para el desarrollo de la educación física, la terapia y las artes marciales, como deo escritos el maestro Sanfeng de Wudang.

Sanfeng Taijiquan - Diyi Jie Dao Lu PRIMERA PARTE 第一节 武当
三丰 太极拳

1	<i>Taiji Qi Shi</i>	Representa a Wuji (no hay pensamientos)	太极起式
2	<i>Lan Que Wei</i>	Acariciar la cola del ave	揽雀尾
3	<i>Zheng Dan Bian</i>	Levantar el látigo en línea recta	正单鞭
4	<i>Bai He Liang Chi</i>	Grulla blanca despliega las alas	白鹤亮翅
5	<i>Lou Xi Ao Bu</i>	Limpia la rodilla y paso inverso	左搂膝拗步
6	<i>Shou Hui Pi Pa</i>	Las manos Tocan el laúd	手挥琵琶
7	<i>Bai He Liang Chi</i>	Grulla blanca despliega las alas	白鹤亮翅
8	<i>Ru Feng Si Bi</i>	Figura de tapar y cierre	如封似闭
9	<i>Shi Zi Shou</i>	Cruzar las manos	十字手
10	<i>Bao Hu Gui Shan</i>	Coger el tigre y volver a la montaña	抱虎归山

* Muchos de estos nombres son genéricos de los otros estilos de taiji como los Chen, Yang, Wu, Son, etc..., aunque la aplicación marcial sea otra según el estilo practicado, el nombre y acción de la forma, no cambian en los estilos.

En las técnicas y métodos del Taijiquan, el gran logro de las artes marciales contemporáneas, se ve el brillo de la teoría filosófica. Por tanto, también se le denomina en muchos círculos orientales como boxeo filosófico.

En sus ejercicios, muchos expertos en Taiji intentan sentir la implicación filosófica y la sabiduría humana plasmadas en el boxeo chino. Guiados por la teoría común del boxeo, los expertos de Taiji de las diferentes escuelas hicieron esfuerzos por seguir la pista, desde diferentes ángulos, de la base teórica de las filosofías clásicas. Por ejemplo, unas escuelas interpretan el “Tao” en la filosofía **Zhuan Zi** como la esencia o ley del boxeo. Otros siguen la idea recomendada por **Lao Zi** de que “si uno no quiere competir, nadie en el mundo puede obligarle” fue utilizada por la gente para interpretar el principio de “no presionar, no rendirse”, por ejemplo en el Taiji Tuishou (manos pegajosas), que es un tipo de técnica del Taijiquan. En la que ambos practicantes empiezan a técnicas con las muñecas unidas para empezar a moverse de manera lenta, continua y sin resistencia de la fuerza del oponente. Además, tener una correcta comprensión de la base filosófica del wushu chino ayuda, a entender más vivida y profundamente las Filosofías Orientales, pues nos dan unos métodos de practicas profundas y de gran sutileza camuflados en la filosofía.

Las obras mas importantes de todas las teorías del boxeo chino empiezan con una exposición de las teorías filosóficas. Por ejemplo “Acerca del Taijiquan”, que fue escrito por Wang Zongyue (s.XVIII), dice “el Taiji surge del vacío (wuji) y es el origen del Yin y el Yang”. Se dice en el libro de la “Teoría del Boxeo Xingyi quan” que “este tipo de boxeo contiene Wuji, Taiji, Wuxing y Bagua.” “La Teoría del Boxeo de Bagua” también afirma que el “Boxeo Baguazhang, no es más que el uso de los métodos de convertir un cuadrado en círculo, o viceversa.” Donde el exterior de tus brazos son cuadrados en el ángulo y en el interior realizan un movimiento circular y envolvente, usando el método del circulo para rechazar al oponente.

Si nos atenemos a la tradición textual que se preserva sobre el arte del Taiji , podremos comprobar que en los textos considerados más antiguos de (Wang Zongyue/ sobre su maestro Zhang Sanfeng), se lee, explícitamente: “Zhan Sanfeng del Monte Wudang 武当张三丰, fundador del TAIJIQUAN, legó este tratado con el deseo de que los héroes de todo el mundo alcanzasen una larga vida y no buscasen solamente la eficacia en el arte marcial. Wang Zongyue recuerda, en el Canto de las Trece Posturas: “Si se me preguntas cuál es el propósito del Taijiquan, responderé, vivir muchos años, no envejecer”.

En el texto (Transmisión oral de las palabras del Maestro Zhang Sanfeng, el arte del Taijiquan (太极拳). Nos explica que este arte puede ser inagotable en las practicas y nos define:

“He aplicado esto a las artes marciales, pero no debe verse como una técnica superficial. Debe permanecer en el nivel de la cultura física, del

desarrollo personal, del desarrollo paralelo del cuerpo y la mente, y de la esfera de la sabiduría y la longevidad”.

“Mis enseñanzas deben transmitirse como un arte marcial para el desarrollo personal. La práctica del desarrollo personal es la misma tanto si está basada en lo marcial como en lo espiritual. El origen de las "tres enseñanzas" y los "tres niveles" no es otro que el Tai-Chi. Espero que los futuros estudiantes utilicen los principios del I Ching para experimentarlos en su cuerpo y transmitirlos a las futuras generaciones”.

En las palabras del maestro Sanfeng podemos ver el brillo de la filosofía, como método de transmisión para sus alumnos, de manera que quedara profundamente arraigado su estudio y aprendizaje, para que ellos lo desarrollaran y lo perfeccionaran.

EL USO Y PRÁCTICAS MARCIALES DEL TAIJIQUAN



Yang Ban Hou

El uso del Taijiquan y sus métodos, fue para proteger la vida, en una época en que los desafíos de las artes marciales y el bandidaje abundaba en China.

Nota; Yang Banhou (1837-1892), hijo de Yang Luchan, también destacó en el manejo de la lanza. Una historia afirma que Banhou tenía una gran afición por los duelos y los desafíos, donde a menudo se recurría a la lucha con armas. Su madre, temiendo que su hijo pudiese matar a alguien, le ordenó quitar la punta de la lanza y usarla como si fuese un palo.

Esta referencia que nos hace el maestro Yang Banhou (hijo del gran maestro Yang Luchan (que dio nombre al estilo de Taiji de la familia Yang y apodado el invencible Yang) comenta que en el taijiquan es de capital importancia, para poder entender este boxeo en su principio de aprendizaje y comprensión futura, Banhou escribió “Cuando practicamos el Taijiquan, no es suficiente conocer las técnicas, también hace falta conocer las aplicaciones marciales de ellas”. Esta claro pues de estas aplicaciones sacaremos muchas conclusiones al movimiento, su forma de realizarlo, la colocación corporal, los estiramientos musculares que se producen, etc... sin este conocimiento muchos movimientos carecerían de su total efectividad, terapéutica y claro esta marcial.



Yang Lu Chan

El Taijiquan se practica fundamentalmente con la intención (Yi), es decir, debemos dominar los movimientos con la conciencia. Fisiológicamente,

es el efecto dirigido por el sistema nervioso central dirigido a nuestro cuerpo. También se puede decir que la practica del Taijiquan es para reforzar el sistema nervioso central, y provocar un efecto reflejo en el cuerpo.

La practica marcial del Taijiquan: (Aquí solo hemos enumerado un extracto de técnicas a modo de ejemplo de las que comenta el maestro Yang banhou) para examinar su contenido marcial.

1. El Taijiquan también se utiliza para atacar y defender, además de su función para mejorar la salud como ha sido demostrado, en el comienzo del ejercicio Lan Que Wei -揽雀尾 (acariciar la cola del Ave), contiene; Beng-棚, Lu-掎, Ji-挤, An-按, que son las cuatro posturas esenciales entre las trece posturas principales de Taijiquan, (desarrolladas originalmente por el maestro Zhang Sanfeng).

2. El uso de Dan Bian 正单鞭 (Levantar el látigo en línea recta): Cuando el contrincante lanza un puñetazo con la mano izquierda hacía mi parte delantera, la agarro rapidamente con la mano derecha, al mismo tiempo que ataco su pecho con la mano izquierda. Mientras golpeo con la mano izquierda, ataco sus partes con la pierna izquierda (izquierda y derecha son iguales.) Si ataco con la mano izquierda y la pierna izquierda a la vez, cualquier contrincante se caerá al momento.

3. Tiao Da (apartar hacia arriba) Ruan Lei (atacar las costillas) es el uso de Bai he liang chi 白鹤亮翅 (La Grulla blanca despliega las alas). Por ejemplo, si el contrincante lanza un puñetazo hacía mi cara o cabeza, lo aparto y lo enfrento hacia arriba con el brazo izquierdo a toda prisa, mientras le ataco linealmente a la costilla flotante con el canto de la mano derecha. Hay que hacerlo rápidamente para que el contrincante no tenga tiempo en devolver un golpe.

4. El uso de Ru Feng Si Bi 如封似闭 (Figura de tapar y cierre): Cuando mi codo y mi muñeca fueran bloqueados por el contrincante, debo de usar la otra mano y transformar en Yan Ba. De este modo, puedo retirar mi codo o mi muñeca que fue controlado y atacar. El sentido de Hu Zhong (es proteger el centro) proteger el pecho y el codo con la forma Ru Feng Si Bi.

Al final de las explicaciones de la forma de 27 movimientos, el maestro Yangbanhou nos insiste no solo en el conocimiento de los movimientos de las técnicas, sino que desarrollemos nuestra capacidad intelectual en buscar las aplicaciones marciales de las técnicas, pues estas harán que nuestros movimientos se adapten a nosotros, desarrollando un mejor Taiji.

Simplemente me gustaría que los practicantes entendiesen, y ateniéndonos a la tradición escrita de las artes internas (Neijia Quan) del wushu

chino, que además de ser un arte marcial de primera categoría. También han sido siempre un método de cultivo interior, con una metodología, unos conceptos de base y unos objetivos paralelos al trabajo denominado alquimia interna (Neidan) dentro de la filosofía taoísta y que tan en boga están hoy en día en nuestra sociedad, pues es muy difícil alcanzar un buen progreso en estas disciplinas sin una base sólida, pero queda claro su falta de conocimiento en este área.

FILOSOFIA DEL YIN Y EL YANG = DEFENSA Y ATAQUE

La filosofía del Yin y el Yang refleja un pensamiento filosófico de la antigua China y utilizada en muchas de las artes de oriente que hoy en día siguen vigentes. Ya desde su nacimiento, la idea del Yin y el Yang había sido aceptada como la idea generadora del antiguo sistema filosófico chino, y se convirtió en una piedra angular de la cultura tradicional china. Esta ha fluido por el río de la historia durante varios miles de años, llevando su influencia a los campos de la Medicina, la Religión, la medicina, el fengshui, iching, la Literatura, la Música, la Danza, la Caligrafía, la Pintura, la Estética, el Arte Militar, el Wushu, el Qigong, etc. Los antiguos creían que todas las materias y todas las cosas del universo poseían la naturaleza de “la unidad de los opuestos”, es decir, los atributos del Yin y el Yang. Un verso de “El Camino de los Cambios” dice *“El Tao implica la mutua evolución del Yin y el Yang”*. No obstante muchos de estas relaciones hoy en día se pueden ver en las enseñanzas tradicionales del verdadero taijiquan o de otros estilos de Wushu chino, que se rigen por las teorías Yin y Yang. Es un hecho bien aceptado que, tanto la creación como el esclarecimiento racional del Taijiquan, recurren a la filosofía del Yin y el Yang como su principio general. No es extraño que veamos en ello los cambios entre el Yin y el Yang – fintas y ataques, llenos de poder en todos los ejercicios, si vigilamos atentamente la secuencia y la estructura en movimiento del Taijiquan. Según **Wang Zhongyue**, el autor de **“Sobre el Taijiquan”**, “el denominado Tai Ji es creado en el universo caótico (representado en wuji), con la integración de naturalezas móviles y serenas (movimiento dinámico y estático) como su mecanismo existencial, con el Yin y el Yang como sus progenitores”. Los principios del ejercicio resaltados por el Taijiquan, tales como suavidad y firmeza, vacío y solidez, movimiento y reposo, defensa y ataque, son todos eco de la teoría del Yin y el Yang; mientras que los rasgos sustanciales de los movimientos del Taijiquan, tales como interacción, interdependencia, inter-condición e inter-convertibilidad se corresponden completamente con el Diagrama del Tai Ji en el proceso de cambio.

Aunque el poema “Canción de la esencia y la aplicación del Taiji Quan” es mas largo escojo unos pocos textos para aquellos intelectuales o técnicos que

vean en ellos, mas allá de la simple teoría del Yin Yang, una explicación a los movimientos de las practicas del Taiji como ejercicio físico aplicando la filosofía. Pero en lo sutil del texto contiene toda una formulación de postura, acción y efecto.

EXTRACTO DE LA "CANCIÓN DE LA ESENCIA Y LA APLICACIÓN DEL TAIJI QUAN" REDACTADO POR ZHANG SAN FENG

Continuo como una pulsera de jade, cada movimiento expresa el símbolo del Taiji.

El cuerpo entero se llena de un continuo Qi, no hay desequilibrio entre lo superior y lo inferior.

Todo sube desde la raíz, en los pies, Mientras piernas y cintura se alinean perfectamente.

La energía surge de la columna vertebral, y llega hasta los brazos y la punta de los dedos.

Estira los tendones y alarga los huesos; Relaja las muñecas y estira la punta de los dedos.

Hay una ligera sensación de hinchazón en los dedos, porque, dondequiera que el qi vaya, se manifiesta en el cuerpo.

Todo esto depende de la mente, y no tiene nada que ver con la fuerza bruta.

Cuando lo lleno y lo vacío se distinguen claramente, Lo duro y lo suave se adaptan a los cambios de situación.

Yin y Yang deben complementarse mutuamente, Cuando al movernos de un lado a otro, giramos y cambiamos de postura.

El movimiento surge de la quietud, pero incluso en el movimiento hay quietud.

Nuestros pasos se adaptan a los cambios de situación, y las manos y los ojos se acomodan a las condiciones.

Rapidez o lentitud siguen los movimientos del oponente; Con el peso a un lado, nuestros movimientos no se retrasarán. Sin perder el contacto o sin dejar de agarrar, cada postura debe anticiparse al adversario.

LAS "OCHO PUERTAS Y LOS CINCO PASOS" TODOS ELLOS CONFORMAN LOS 13 MOVIMIENTOS BÁSICOS DEL TAIJIQUAN

El Taijiquan hace hincapié en el doble cultivo corporal, interno y externo. Para el cultivo externo, significa el entrenamiento de los músculos, huesos y piel; para el interno, el entrenamiento de la energía vital, la persona y el espíritu, integrando la práctica de las técnicas con la comprensión del Tao. Un clásico dice: "Perfeccionar la energía sirve para el nacimiento del Qi,

perfeccionar el Qi es para el nacimiento del espíritu, y perfeccionar el espíritu es retornar al vacío”. Estas son, en realidad, las etapas del desarrollo del poder interno del Taijiquan. “Perfeccionar el espíritu para retornar al vacío” responde al motivo sumo del pensamiento filosófico taoísta que cree que “el Tao es invisible” y que “debería atraerse al gran vacío para mezclarse con la pureza abrumadora”. El cultivo del poder interno del Taijiquan tiene una relación inmediata con la teoría de mantener una vida más larga esclarecida por la filosofía Taoísta. Un buen ejemplo sobre ello son los poemas dejados por Zhang San Feng creador del Taijiquan, con los que transmitía las enseñanzas del Taiji y que se redactaron para su posterior estudio, siendo hoy día un punto de referencia de los textos clásicos y que durante generaciones se han nutrido para dar forma a otros estilos de practica de estos sistemas. Por ejemplo en el poema “Oda al combate de Taiji” hace referencia a las 13 técnicas básicas del taijiquan, dándole un tinte misteriosos y filosófico, con motivo de que el practicante profundizara en su imaginación y desarrollo de las técnicas hasta los niveles mas altos del cual os ponemos un extracto para su comprensión.

Oda al combate de Taiji 太极散手赞 (Taiji Sanshou Zan)

Por Wang Zongyue (s. XVIII)

El Maestro Fundador me ha transmitido un arte verdaderamente maravilloso,
 Dureza y suavidad, vacío y plenitud cambian de acuerdo a la ocasión.
 Hay que buscar meticulosamente lo que hay dentro de cada palabra,
 Preguntar por la base de lo que está dentro, lo sutil y lo oscuro
 Si el adversario quiere acercarse, yo le obligo a avanzar,
 Si el adversario se retira, le persigo.
 Si el vacío no contiene plenitud, no es vacío (real),
 Si en la plenitud no hay vacío, todo será en vano.
 Buscando la excelencia que hay en lo circular.
 Cuando me oprimen con un *Ji*, puedo neutralizar dejando pasar hacia atrás
 (*Li*),
 A corta distancia, proyecto mi mano partiendo la fuerza del adversario (*Liè*)
 Tirar (*Cai*) y empujar (*An*) pueden intercambiarse mutuamente,
 Ataque y defensa surgen en el momento oportuno.
 Todo el cuerpo es una Energía Única,
 Todo es como la esfera Taiji.
 Si el ataque y la defensa no están claramente definidos,
 El vacío y la plenitud no servirán de nada.
 Practica hasta que solamente exista el vacío,
 (En ese momento) no existirá ni ataque, ni defensa.

Las "ocho puertas y cinco pasos" se refieren a los tipos de energía aplicables en el Taiji. Peng, Lu, Ji y An que son las más importantes. Estos cuatro conceptos se aplican en el arte de la defensa y constituyen las energías básicas del cuerpo. Al aplicar dichas energías, la dirección del movimiento variará por lo que cada una de estas energías debe distinguirse con claridad para realizar las transformaciones al movimiento.

Según la teoría del Empuje de manos (tuishou) del Taiji, existen dos energías básicas que lo abarcan todo: Adherir y Evadir. Adherir es atacar, evadir es defender distinguiendo totalmente las acciones de adherir y evadir.

Las energías fundamentales son las cuatro manos principales, mientras que las cuatro manos diagonales; Cai, Lie, Kao y Zhou, sirven de ayuda. Estas ocho puertas representan las direcciones de la energía, y los cinco pasos representan la dirección de los pies. Estas divisiones serán citadas muchas veces en los textos del taijiquan de casi todos los estilos y familias que desarrollaron el taijiquan y se especifican del siguiente modo.

Las 8 Puertas - Ba Men			
Las cuatro manos Principales			
PENG Elevantar	LÜ Apartar	JI Presionar	AN Empujar

Las cuatro manos Diagonales			
CAI Hundir o Tirar abajo	LIE Atraer	KAO Hombro	ZHOU Codazo

Los 5 pasos - WuBu				
JIN Bu Avanzar	Hou Tui Atrasar	Zhuo Gu Observar a la izquierda	You Ban Atento a la derecha	Zhong Ding Equilibrio central

A medida que se va practicando las formas de Taiji y la habilidad va creciendo, las divergencias entre lleno y vacío se hacen cada vez más ocultas. La energía interior se transmite con mayor facilidad desde la raíz, y los movimientos hacen uso de círculos menores que son mas concentrados y fuertes. Este cambio afecta en gran medida a la agilidad del ser humano. Por eso el dicho "los errores de las manos lo corrigen los pies". Este proverbio del Taijiquan nos indica que la raíz es muy importante para salir airoso de malas posturas o desequilibrios y la técnica de pies puede utilizarse para rectificar la ejecución de las manos. Donde esta metáfora nos ayuda a realizar una postura

perfecta en la que se alinean todas las articulaciones desde la planta del pie, tobillo, rodilla, cadera, hombro, codo, muñeca y hasta llegar a la punta de los dedos donde se transmite la fuerza aplicada. Evitando cualquier lesión articular o de ligamentos articulares, al realizarlos con velocidad y potencia de ataque.

En dichas situaciones, si no se puede utilizar la diagonal, podemos movernos de forma rápida y contundente gracias a la técnica de los desplazamientos.

Las manos diagonales (también denominadas los cuatro lados del cuadrado o las esquinas) estas no se limitan solo a ayudar a las cuatro manos principales, sino que además tienen la potencia para derrotar a los enemigos, pues son el contraataque de la técnica, mientras que las anteriores son la defensa. Las manos diagonales han probado su alta condición en la técnica de la guerra y la autodefensa probada en la antigüedad y se deberá tratar de mejorar y practicar mucho para entenderlas.

Explicación técnica de las 4 manos diagonales en un movimiento de Taiji

Cai Jing (fuerza de hundir)

Mano que separa la crin del caballo salvaje (Ya ma feng zhong), es Cai diagonal.

Lie Jing (fuerza de atraer)

Disparar el arco al tigre (Wan Gong shi hu), es Lie circular.

Zhou Jing (fuerza del codo)

Puño bajo el codo (Zhou di chui), es Zhou ascendente.

Kao Jing (fuerza del hombro)

Manos como nubes, es Kao horizontal

No es extraño que la gente piense que el Taiji no es un arte marcial pues no conocen sus verdaderas técnicas y profundos contenidos. Practicar este estilo de boxeo chino no es subir a un escenario para entretener a la gente, pues tiene un gran contenido interior de desarrollo e investigación

Los cinco pasos

Si algo tenemos por naturaleza para arraigarnos solidamente en la tierra donde nos desarrollamos y realizamos nuestras acciones naturales de vida, estos son nuestros pies. Los pasos son la raíz del cuerpo. La flexibilidad proviene de

las rodillas. Los clásicos del Taiji dicen, que para obtener la oportunidad y la ventaja en la lucha, hay que estar atentos a la cintura y los muslos. El principio está en la rodilla, por ello si queremos paralizar la fuerza de la patada o de las piernas debemos bloquear la rodilla, quedando así anulada la fuerza de la pierna. Si los desplazamientos no son favorables, se debe a que los pasos no son correctos. Por lo tanto, la técnica de los desplazamientos influye a la fuerza de todo el cuerpo mediante la calidad de los pasos. En cada movimiento, la agilidad proviene del cuerpo, y el cuerpo tiene su raíz en los pies.

Según los principios de la mecánica, cuanto más bajo esté el centro de gravedad más estabilidad se consigue. Por tanto, el Taijiquan, ha puesto siempre especial énfasis a “bajar la energía interna a la parte inferior del abdomen” (qi chen dantian) – bajar el qi no es hacer sobresalir la parte inferior del abdomen, aunque, se valga de un método científico pues este hecho bloquea la cadera y no podríamos bajar la postura. El método en el Taijiquan del Estilo Chen es girar ligeramente la rabadilla (wei gu) y el punto de acupuntura Changqiang en una dirección hacia atrás. Esta postura da como resultado, al realizarlos con naturalidad, y tensar hacia adentro hace que la parte baja del abdomen se coloque en línea, haciendo que de esta manera la energía interna baje con naturalidad, y que el centro de gravedad del cuerpo también baje con naturalidad. Este es uno de los requisitos básicos del Taijiquan del Estilo o familia Chen.

Avanzar, atrasar, izquierda, derecha y equilibrio central; son los cinco cambios básicos. Se depende de los pasos para seguir al cuerpo y así los cambios serán vivaces. Los cinco pasos están colocados para enrollar seda (que son unos tipos de movimiento circular en el sentido de las articulaciones a unos 45°), que se usan para recibir y liberar la energía.

LA BASE FILOSÓFICA DEL WUSHU CHINO

El Wushu chino concede importancia tanto a las técnicas, como al pensamiento filosófico tan arraigado en las artes marciales chinas, y representa el estudio del vigor interno y externo. El wushu, está dividido en numerosas escuelas (unas 300 aproximadamente) con deslumbrantes rasgos distintivos como resultado del rico contenido de la cultura china, desde su origen. La teoría del arte del ataque y de la defensa se ha nutrido de la antigua cultura china tradicional que es un método independiente, en el largo proceso histórico de su desarrollo, el wushi (arte del guerrero), por un lado, se vio profundamente influenciado por la filosofía china clásica, las religiones tradicionales y las artes ya que era requisito imprescindible en los exámenes imperiales; por otra parte, se ha convertido en todo Occidente en un

ingrediente importante de la cultura tradicional china y sus costumbres populares practicado por millares de personas.

“La convergencia del conocimiento de la naturaleza con la práctica humana” significa que, para estudiar el universo y la vida humana, es necesario empezar por examinar lo que uno se hace a sí mismo. “Se puede dar una cuenta por las experiencias propias, que a su vez, se comprueban por la práctica.” Naturalmente un concepto filosófico tal es más fácilmente aceptado por la teoría del arte del ataque y la defensa que aboga por el uso óptimo de la fuerza y la inteligencia, el control de las cosas mediante los brazos y las piernas. “Zhou Yi” un texto clásico del wushi de la época antigua se convirtió en un método de pensamiento y tuvo una influencia de largo alcance en la explicación teórica de las técnicas del wushu. Animados por el espíritu de “hacer esfuerzos considerables por mejorarse físicamente y espiritualmente”. Los maestros de Wushu, generación tras generación, demostraron cada forma posible de wushu, creando nuevos estilos tratando de confirmar las maravillosas conclusiones sobre la ciencia de la vida relatadas por la gente de la época antigua. Puesto que la filosofía significa darse cuenta de lo que es la vida, ello naturalmente daría importancia a la interpretación de la teoría de la vida mediante las técnicas del wushu.

Las artes marciales chinas tienen diferentes características de aprendizaje sobre la naturaleza, y la observación que de ella realizaron. Aunque con diferentes escuelas y tipos de boxeos o estilos imitativos y derivados, que se desarrollaron en diferentes periodos, consciente e inconscientemente, bajo la guía de tales conceptos filosóficos y en la historia de Oriente. Los estilos de carácter “Imitativo” significa que el hombre puede imitar cosas o acciones de la naturaleza, bien sean aves, mamíferos o insectos. También podrían ser sobre los 5 elementos, los 8 Trigramas, etc. incluso podrían ser imágenes religiosas o leyendas de inmortales que serían los “Derivados” dándole significado de lo que implican esas imágenes o leyendas. Desde luego, el concepto de cultura de los animales fueron factores que contribuyeron a la creación de los boxeos imitativos chinos. Sin embargo, como base filosófica, el concepto de que “naturaleza y hombre son uno” es fundamental. En segundo lugar, el Taiji y los principios del Yin y el Yang de la naturaleza, el Bagua (los 8 Diagramas) y los Cinco Elementos (Wuxing) así como otras ideas elaboradas en el “Libro de los Cambios” fueron utilizados por los expertos de wushu para explicar la construcción física humana y la esencia del boxeo chino como arte de lucha. El intercambio de Yin y Yang, los Cinco Elementos en un círculo en que uno venza a otro, es realmente una dialéctica de las técnicas para atacar y defenderse mientras uno protege la propia vida, si esto no se interpreta de forma metafísica y rígida.

Guiados por estas teorías filosóficas clásicas, se creó en la teoría del wushu chino el “concepto de movimiento e inmovilidad conteniendo uno en el

otro”, el “concepto de dureza y suavidad, compensándose”, “el concepto de rapidez y lentitud, alternándose”, etc. estos conceptos son la base teórica de tales tipos de boxeo que tienen nombres filosóficos como Taijiquan, Baguazhang, Xingyiquan, etc... Pero también es importante que otros tipos de boxeo chino, como el Changquan (boxeo largo), que esta representado por los estilos del norte de china, como el Zhaquan (boxeo musulmán) , Shaolinqan (Boxeo del templo Shaolin) y Huaquan (Boxeo de la familia Hua), también se integra en su esencia con las filosofías clásicas. Por ejemplo, el Shaolinqan hace hincapié en “utilizar la suavidad para vencer la dureza” y “satisfacer la suavidad con la dureza”; mientras que el Huaquan presta mucha atención a la naturaleza opuesta del “Yin y el Yang”; y el Zhaquan se identifica con “dureza y suavidad compensándose”. Todas estas son chispas de filosofías clásicas reflejadas en la teoría del boxeo chino. El wushu introducía “relajación” y “calma” en la técnica del ataque y la defensa, así como la teoría de conservación de la salud. Esto es una gran contribución a la cultura del cuerpo humano, al método de la educación física y la ciencia de la vida que hace el wushu chino desde tiempos remotos.

图说长拳节奏十二型

LAS DOCE EXPRESIONES DEL MOVIMIENTO DE WUSHU

Por ejemplo para realizar los movimientos del Wushu muchos maestros de la antigüedad y los de hoy en día utilizan expresiones filosóficas o metafóricas para remarcar unas aptitudes en la ejecución. Estas frases remarcaban a su vez el carácter filosófico tan arraigado en el wushu chino, que ha sido transmitido desde la antigüedad, de maestro a alumno de forma verbal. Dando una forma útil al practicante de interpretar y conocer sutilmente sus movimientos, y alcanzar los mejores logros del practicante en su entrenamiento personal obligándole así a estudiar sus acciones.

Pero en China y sobre todo entre el colectivo de maestros de esta especialidad, hay una manera muy particular de llamar a ciertas acciones o movimientos, como por ejemplo a los del Chang Quan, basándose en 12 expresiones populares:

- | | |
|----------------------------------|----------------|
| 1. Moverse como las Olas del mar | - Dong Ru Lang |
| 2. Firme como la Montaña | - Jing Ru Yue |
| 3. Saltar como los Monos | - Qi Ru Yuan |
| 4. Caer como el Gorrión. | - Lao Ru Niao |
| 5. Tenso como el Pino | - Zhan Ru Song |
| 6. Inmóvil como el Gallo. | - Li Ru Ji |
| 7. Girar como una Rueda | - Zhuan Ru Lun |

- | | |
|---------------------------|----------------|
| 8. Doblarse como el Arco | - Zhe Ru Gong |
| 9. Ligero como las Hojas | - Qing Ru Ye |
| 10. Pesado como el Hierro | - Zhong Ru Tie |
| 11. Rápido como el Rayo | - Kuai Ru Feng |
| 12. Lento como el Águila | - Huan Ru Ying |

De las cuales he escogido estas 5 para su clarificación:

<p>动如浪 - Moverse como las Olas</p> <p>Este hecho se refiere que cuando realizamos movimientos con el cuerpo de subir o de bajar estos tienen que ser como las Olas del Mar, formándose y deshaciéndose entre si. Sin pararse en ningún momento y que en sus movimientos contiene la tranquilidad, representados a través de los ritmos lento y rápidos.</p>	<p>Interpretación de la acción.</p>
<p>静如山 - Firme como la Montaña</p> <p>Cuando los movimientos del practicante se encuentran en una postura de parado, la postura debe de ser tan firme y estable como la Montaña, dando esa sensación de firmeza. Como dice un refrán chino, que se distinga lo móvil de lo inmóvil, esperando los movimientos en la tranquilidad.</p>	
<p>起如猿 - Saltar como los Monos</p> <p>Esto hace entender que cuando se realizan los saltos, los movimientos deben de imitar al mono, por ejemplo realizado los movimientos con tanta ligereza, rapidez o habilidad como el mono que salta al subir sobre el árbol. La agilidad es inherente.</p>	
<p>轻如叶- Ligero como las Hojas</p> <p>Al realizar los movimientos en la forma, se dice que al saltar y al caer, es como si el cuerpo flotase los movimientos serán como las hojas al caer, ligeras pero nada ruidosas.</p>	
<p>快如风- Rápido como el Rayo</p> <p>Los movimientos del practicante de wushu tienen una característica especial en esta expresión. Tus movimientos tendrán que ser tan rápidos como el rayo, con fuerza y que no estén desordenados.</p>	

Aunque hay muchos mas escritos sobre otros tipos de boxeo, y sus conceptos filosóficos, muchos de estos dichos están reflejados en los relatos verbales *transmisiones orales* de los maestros de wushu, que realizan sólo hasta ciertos niveles o grados de sus practicantes. Pero que aquí no reflejaremos más por falta de tiempo y espacio. Aunque creo que hemos despertado una

nueva idea del concepto filosófico utilizado en el wushi como método de transmisión de las artes marciales y el interés por la filosofía como método de aprendizaje y transmisión, espero que los interesados vean sus contenidos internos mas allá de lo externamente expresado aquí. Todos los comentarios de los interesados serán bienvenidos para poder mejorar este.

REFERENCIAS CONSULTADAS

- Revista Wulin 1999 – paginas 25 y 26 *el uso del taijiquan(Yang Banhou)
Estudio sobre caligrafía y Taijiquan de Liu Junxiang - del Instituto de Arte Chino. Beijing
Ke, Liu "Sobre las Artes Marciales y la Caligrafía" Wu Huan, 1988 (4), 18.
Reglamento de Wushu, federación China de Wushu. Edición en Chino 1989
Jordi Vilà i Oliveras. *Golden Dragon* nº20 (Enero 2000). Pp. 14-17 Expedición a Wudangshan
Despeux, Catherine, Taiji Quan, arte marcial, técnica de larga vida, *Ed. Ibis, Barcelona*
Wile, Douglas Clásicos Perdidos del Tai-chi, de Finales de la Dinastía Ch'ing *Ed. Tao, 1999*
Jou, Tsung Hwa, El Tao del Taiji Quan, *Árbol Editorial* (México,1995)
Serrato J.C. Wudangshan. *Golden Dragon* nº14. (junio 1999) pp.42-44
Serrato J.C. 1ª Expedición Española a Wudang Shan: Mitología y Leyendas del Emperador Zheng Wu. *Golden Dragon* nº18 (noviembre 1999) Pp. 46-47
Cuerpo, mente y Taijiquan, de Juan C. Serrato - (España,2003)